

ΦΡΑΝΤΖ ΒΡΕΝΤΑΝΟ

FB

Ο ΜΝΟΓΟΖΝΑΧΝΟΤΙ
ΣΥΧΕΓΟ
ΠΟ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΥΟ

τὸ τί ἦν εἶναι



ФРАНЦ БРЕНТАНО



Von

der mannigfachen

Bedeutung des Seienden

nach

Aristoteles.

Von

Franz Brentano.



Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς.

Aristot. Metaph. Z, 1.

Freiburg im Breisgau.

Herder'sche Verlagsbuchhandlung.

1862.

Франц Brentano

О МНОГОЗНАЧНОСТИ
СУЩЕГО
ПО АРИСТОТЕЛЮ

Перевод с немецкого
Н. П. Ильина

Санкт-Петербург

Институт «Высшая религиозно-философская школа»

2012

УДК 141
ББК 87.3(0)
Б87

Брентано, Ф.

Б87 О многозначности сущего по Аристотелю / Франц Брентано ; предисл. издателя Н. А. Печерской ; предисл. к изданию Р. А. Громова ; пер. с нем. Н. П. Ильина ; коммент. Ф. Брентано, А. Г. Чернякова ; науч. ред. и сост. словника А. Ю. Вязьмина. — СПб. : Изд-во Института «Высшая религиозно-философская школа», 2012. — LXIV, 247 с.

ISBN 978-5-900291-30-7

Книга «О многозначности сущего по Аристотелю» (1862) австрийского философа Франца Брентано — произведение, давно ставшее классическим для западных исследователей онтологии Аристотеля. Результаты исследования, представленные в этом труде, оказали огромное влияние на всех наиболее крупных философов XX столетия. Не только знаменитые ученики Брентано — Э. Гуссерль, Э. Фрейд, К. Штумпф, А. Мейнонг, но и М. Хайдеггер, Л. Ландгребе, Р. Ингарден, Э. Левинас, А. Койре, Я. Паточка, Э. Финк испытали на себе огромное влияние философа.

Оригинал издания, написанный еще готическим немецким шрифтом, содержит значительное количество развернутых цитат из философских трактатов Аристотеля и других авторов, использованных Брентано, как на древнегреческом и латинском, так и других европейских языках. Эти бесценные свидетельства философской мысли разных эпох приводятся на языке оригинала, при этом в большинстве случаев они снабжены русским переводом, специально заново предпринятым для данного случая.

Основной текст перевода снабжен трехуровневым комментарием. Словник основных аристотелевских терминов делает чтение перевода текста Ф. Брентано более доступным.

УДК 141
ББК 87.3(0)

ISBN 978-5-900291-30-7

- © Н. П. Ильин, перевод на русский язык, 2012
- © Р. А. Громов, предисловие к изданию, 2012
- © Н. А. Печерская, предисловие издателя, 2012
- © А. Ю. Вязьмин, составление словника, 2012
- © НОУ «Высшая религиозно-философская школа (Институт)», 2012

СОДЕРЖАНИЕ

Н. А. Печерская. Предисловие издателя к русскому переводу трактата Франца Brentано «О многозначности сущего по Аристотелю» . . .	IX
Р. А. Громов. Франц Brentано и ренессанс Аристотеля в немецкой философии XIX века	XV
А. Ю. Вязьмин. От научного редактора	LXIII

ФРАНЦ БРЕНТАНО О МНОГОЗНАЧНОСТИ СУЩЕГО ПО АРИСТОТЕЛЮ

Предисловие	3
Введение	5
ГЛАВА I. Сущее есть <i>ὁμώνυμον</i> . Множество его значений подчинено четверичному делению на: <i>ὄν κατά συμβεβηκός</i> , <i>ὄν ὡς ἀληθές</i> , <i>ὄν</i> категорий и <i>ὄν δυνάμει καὶ ἐνέργεια</i>	11
ГЛАВА II. <i>Τὸ ὄν κατά συμβεβηκός</i> (<i>ens per accidens</i>)	15
ГЛАВА III. Сущее в значении истинного — <i>ὄν ὡς ἀληθές</i>	31
§ 1. Об истинном и ложном	32
§ 2. Об истинном и ложном в связи с понятиями <i>ὄν ὡς ἀληθές</i> и <i>μη ὄν ὡς ψεύδος</i>	46
ГЛАВА IV. Сущее в возможности и в действительности (<i>ὄν δυνάμει καὶ ἐνέργεια</i>)	55
§ 1. Сущее, которое распадается на <i>ὄν ἐνέργεια</i> и <i>ὄν δυνάμει</i> , является сущим в том значении, в каком это имя прилагается не только к осуществленному, существующему в совершенной действительности, действительно сущему, но и к простой реальной возможности бытия	56

§ 2. Связи между состояниями возможности и действительности. <i>Κίνησις</i> как актуальность, которая конституирует находящееся в состоянии возможности как таковое	70
ГЛАВА V. Сущее согласно фигурам категорий	93
§ 1. Вводные замечания. Число категорий, установленных Аристотелем, является вполне определенным. Различные понимания аристотелевских категорий у современных комментаторов	93
§ 2. I. Категории не являются лишь каркасом для понятий; они — сами реальные (<i>reelle</i>) понятия, <i>ὄντα καθ' αὐτό ἐξω τῆς διανοίας</i> . . .	104
§ 3. II. Категории являются различными значениями <i>ὄν</i> , которое высказывается о них <i>κατ' ἀναλογία</i> , и притом двояким образом — по аналогии пропорциональности и по аналогии к одному и тому же термину	107
§ 4. III. Категории являются высшими синонимичными общими понятиями, высшими родами сущего	122
§ 5. IV. Категории являются высшими предикатами первой субстанции	126
§ 6. V. Категории различаются между собой по неодинаковому отношению к первой субстанции	133
§ 7. VI. Категории отличаются друг от друга различными способами предикации	139
§ 8. VII. То, что категории отличаются различными способами предикации, не ведет к смешению деления категорий с делением на пять универсалий, которые Аристотель называет <i>τὰ περὶ τίνος κατηγορούμενα</i> (Тор., I, 8, 103 b 7). Последние различаются по степени той «дефинирующей силы» (<i>definierende Kraft</i>), которой обладает предикат для определения субъекта, по их способности быть <i>ὀρίκόν</i> в большей или меньшей степени	148
§ 9. VIII. Категории должны быть понятийно различными, то есть одно и то же понятие не может подпадать непосредственно под две различные категории	151
§ 10. IX. Различие категорий не обязательно является реальным различием	156
§ 11. X. Не все реально сущее <i>ὄν καθ' αὐτό</i> попадает непосредственно в одну из категорий. Видовые отличия и вещи, в которых понятие не существует во всей своей полноте, причисляются к соответствующему роду только косвенно (<i>nur an der Seite stehend</i>)	161

§ 12. XI. Так как сущее, которое распадается на категории, сказывается <i>πρὸς ἕν</i> , а сами категории различаются согласно различным способам существования в первой субстанции, то становится возможной дедукция деления категорий	168
§ 13. XII. Дедуктивное доказательство для деления категорий должно начаться с различения субстанции и акциденции. Первая не допускает никакого дальнейшего деления, вторая распадается сначала на два класса, абсолютных акциденций и отношений, первый из которых распадается, в свою очередь, на классы ингеренций, состояний (<i>Affectionen</i>) и внешних обстоятельств	172
§ 14. XIII. Наше истолкование « <i>πίστις διὰ συλλογισμοῦ</i> » сходно с теми, которые были даны рядом комментаторов в древнее и новое время	201
§ 15. XIV. Между категориями Аристотеля и грамматическими различиями таких понятий, как <i>nomen substantivum</i> и <i>adjectivum</i> , <i>verbum</i> и <i>adverbium</i> , существует определенная гармония	208
§ 16. XV. Прделанное нами исследование принципа и значения категорий позволяет также снять те возражения, которые выдвигались с разных сторон против их деления у Аристотеля	216
<i>А. Ю. Вязьмин. Словник основных терминов Аристотеля</i>	<i>243</i>



ПРЕДИСЛОВИЕ ИЗДАТЕЛЯ

к русскому переводу трактата Франца Brentano «О многозначности сущего по Аристотелю»

Возвращение в новом контексте истории и культуры к фундаментальным вопросам «первой философии» или метафизики — характерная черта современного состояния философской науки в целом и российской философской науки, пытающейся нащупать форму своего существования в постсоветский период, в частности. Несмотря на разнообразие подходов, методов и традиций философствования ценность фундаментальных историко-философских исследований, включающих в себя герменевтический анализ ключевых текстов, можно считать очевидной.

Франц Brentano, выдающийся австрийский психолог, филолог и философ, ученик Адольфа Trendelenburga, — одна из центральных фигур на переломе «философских эпох» в Европе XIX столетия. Важнейшие для философии XX века мыслители — Гуссерль, Хайдеггер, Фрейд — испытали на себе огромное влияние Brentano. Именно в качестве «учителя новой философии» Brentano вызывает пристальное внимание исследователей, в том числе и в России. С другой стороны, Brentano, как никто иной, стремившийся придать философии новую, «научную», форму, был крупнейшим знатоком философии Аристотеля и средневекового схоластического аристотелизма. Он писал, что вынужден был обратиться к Стагириту в поисках учителя и называл себя представителем перипатетиков, братом Евдема и Теофраста. Аристотель и его средневековые комментаторы помогли Brentano найти выход из «плачевного», по его словам, состояния современной немецкой философии. Философ не только начал свой путь как ученик Аристотеля, но в течение всей жизни соотносил свои размышления с текстами учителя. От первой своей большой работы «О многозначности сущего по Аристотелю» до последней «Аристотель и его мирозерцание» Brentano черпал в идеях Стагирита энергию для собственного мышления.

Научная проблема, на решение которой был направлен проект Института «Высшая религиозно-философская школа» (ВРФСШ) по переводу и изданию трактата Brentano, состоит в исследовании европейской метафизической традиции (от Аристотеля до Хайдеггера), в изучении трансформации ее фундаментальных понятий и выявлении их смысловых инвариантов, а также в разработке нормативных концепций перевода философской

классики XX века. Этой проблематикой ВРФШ занимается уже более пятнадцати лет, чему были посвящены международные симпозиумы и конференции в Петербурге, Москве, Вашингтоне, Фрайбурге, Левене, Амстердаме, Вене, Праге, организованные Институтом или при участии его сотрудников.

С этими исследованиями связаны также такие комментированные переводы и издания ВРФШ, как коллективная монография «The Emancipation of Russian Christianity» (Toronto Studies in Theology: The Edwin Mellen Press, 1995); «Труды Высшей религиозно-философской школы. Т. 4. Богословие. Философия. Культурология» (СПб.: ВРФШ, 1997); лекции М. Хайдеггера «Введение в метафизику» (СПб.: ВРФШ, 1998), «Основные проблемы феноменологии» (СПб.: ВРФШ, 2001); книга Э. Левинаса «Время и другой. Гуманизм другого человека» (СПб.: ВРФШ, 1998); монография А. Г. Чернякова «Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера» (СПб.: ВРФШ, 2001) и ее перевод на английский язык «The Ontology of Time. Being and Time in the Philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger» (Dordrecht — Boston — London: Kluwer Academic Publishers, 2002).

В рамках более широкой научной задачи, сформулированной выше, исследование творчества Франца Brentano как звена, связывающего классическую и постклассическую метафизику, было вполне оправданным и логичным.

Трактат Brentano, как уже было сказано, — классическое исследование по метафизике Аристотеля, переведенное на многие европейские языки, — остается до сих пор неизвестным русскому читателю. В издательстве ВРФШ подготовлен перевод текста Brentano «О многозначности сущего по Аристотелю» (*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. — Freiburg i. Br.: Herdesche Verlagshandlung, 1862) известным автором и переводчиком работ по истории отечественной и западноевропейской мысли профессором Н. П. Ильиным (творческий псевдоним — Мальчевский) по заказу Комитета по культуре Администрации Санкт-Петербурга. Основной текст перевода, выполненный Ильиным с оригинала издания на готическом немецком, отчетливо и ясно передает содержание трактата и его истолкование.

Конкретная задача проекта, связанного с переводом книги, заключалась в составлении филологического и философского комментария; соотношении интерпретации метафизики Аристотеля, предложенной Brentano, с современными исследованиями корпуса сочинений Стагирита; переводе на русский язык греческих и латинских фрагментов, используемых Brentano.

Действительно, текст Brentano и примечания изобилуют греческими цитатами из Аристотеля и его античных комментаторов, которые составляют одну четверть из 220 страниц оригинала. Эти цитаты в большинстве своем оставлены Brentano без перевода (книга, увидевшая свет в 1862 году, была рассчитана на ученых и студентов-выпускников немецких гимназий, достаточно свободно читавших по-гречески). Для современного русского читателя эти цитаты следовало перевести заново, даже в тех случаях, когда русские переводы соответствующих мест из Аристотеля существуют. И это понятно: имеющиеся переводы — например вошедшие в четырехтомное собрание сочинений Стагирита — в большинстве своем безнадежно устарели и к тому же — в силу избранной переводчиками интерпретации — вопиющим образом не соответствуют контексту труда Brentano.

Принимая в расчет неудовлетворительное состояние исследований философии Аристотеля в России, мы сочли необходимым снабдить и построения самого Brentano, и переведенные заново цитаты из Аристотеля подробным философским комментарием, в надежде на то, что это принципиально улучшит качество публикации и позволит широко использовать ее в учебных целях на философских факультетах университетов.

Форма классического комментария установилась еще в высоком средневековье, когда работа над текстом ведется на трех уровнях: а) лексическом и грамматическом, б) понятийном, в) «учения» в целом. В нашем случае мы имели дело, по сути, с текстом на трех языках: немецком Brentano, греческом Аристотеля, греческом и латинском его античных и средневековых комментаторов.

Это обстоятельство сделало работу уже *на первом уровне* достаточно содержательной. Во-первых, как выше было сказано, перед российской философской и филологической наукой стоит насущная задача подготовки новых переводов Аристотеля, поэтому прослеживание метода работы Brentano (в немецком языке) с греческим текстом и соотнесение его находок с латинскими комментариями может оказаться весьма полезной для будущей работы над русскими переводами Аристотеля. Во-вторых, результаты таких наблюдений будут весьма полезны для тех исследователей средневековой философии, которые занимаются соответствием греческой и латинской терминологии в средневековом аристотелизме. Подводя итог, можно сказать, что комментарии первого уровня касаются анализа и соотнесения греческих, немецких и латинских терминов с точки зрения их морфологии и этимологии.

Второй уровень интерпретации представляет собой структурно-логический анализ ключевых понятий Аристотеля. Здесь необходимо было

принять в расчет не только текст трактата Brentano и его собственное истолкование (эта задача решается, собственно, переводом немецкого текста на русский язык), но и обширную современную литературу, посвященную структуре ключевых понятий философии Аристотеля.

Комментарий *третьего уровня* как раз и был призван показать место Аристотелевой метафизики (и интерпретации Brentano) в контексте европейской метафизической традиции.

Составление философского комментария взял на себя специалист в области античной философии и западноевропейской метафизики, знаток текстов Аристотеля и древних языков профессор А. Г. Черняков. Наряду с комментарием к Brentano, он не только дал новые переводы важнейших цитат из Стагирита и других античных авторов, но и снабдил их содержательным разбором. Смерть оторвала А. Г. Чернякова от завершения этой любимой им работы, которой он очень дорожил. Но то, что было проделано Алексеем Григорьевичем, достойно представляет идеи как самого Brentano, так и Аристотеля, и в этом А. Г. Черняков предстает как истинный продолжатель великого дела мыслителей «на все времена».

Более того, как показал А. Г. Черняков в своей книге «Онтология времени», можно проследить (и трактат Brentano позволяет сделать это в полной мере) влияние Аристотеля (прямое или косвенное) на постклассическую онтологию, прежде всего — на философию М. Хайдеггера. В этой связи можно повторить вслед за А. Г. Черняковым, что философия Хайдеггера может быть по праву названа *постклассическим аристотелизмом*. Хайдеггер на протяжении всей своей жизни интенсивно изучал и интерпретировал Аристотеля, посвящал его сочинениям семинары и лекционные курсы. Эта работа включала в себя весомую филологическую и лингвистическую составляющую. В попытках выйти за рамки общепринятого ученого языка метафизики, опосредованного схоластической латынью, в которой уже застыло определенное видение «аристотелизма», в попытках позволить Аристотелю «заговорить заново» складывалась философская речь самого Хайдеггера. А поскольку это обстоятельство редко принимают в расчет, философ предстает в качестве своего рода «литературного авангардиста», тогда как в действительности мы имеем дело скорее с новой формой схоластики (со всем присущим ей тщанием и вниманием к нюансам артикуляции мысли). Поэтому любой серьезный анализ темы «Хайдеггер и Аристотель» должен учитывать среди прочего современное состояние филологических исследований текстов Стагирита и его терминологии. Этим объясняется сложность упомянутой темы и неизбежная «частичность» ее разработки. Разумеется,

в комментарии к книге Brentano невозможно уделить этой проблеме подобающее место, но попытка восполнить некоторые из имеющихся здесь пробелов, как нам кажется, удалась.

Работа над переводом книги Brentano началась еще в далекие 90-е и продвигалась очень неровно. Дважды исчезал компьютерный набор всего текста перевода, трижды пропадал набор греческих и латинских цитат, дефицит средств постоянно прерывал работу, приходили дельцы, желавшие перекупить издание, уходили люди, принимавшие участие в подготовке публикации и комментария... Чтобы преодолеть эти препятствия и закончить работу, требовалась решимость и поддержка тех, кто взял на себя труд по восстановлению и новому набору, помог рекомендациями в ликвидации лакун в тексте комментариев, сделал корректуру всего текста, написанного на разных иностранных языках, подготовил макет издания и его оформление. Все эти люди — замечательные профессионалы, знатоки своего дела, без которых была бы невозможна настоящая публикация.

Итогом работы над книгой стал полностью сверенный и отредактированный перевод немецкого текста Brentano с греческими и латинскими цитатами, русский перевод этих цитат и трехуровневый комментарий, структура и тематика которого описаны выше. Эту работу после смерти А. Г. Чернякова взял на себя его ученик, талантливый молодой ученый и феноменолог А. Ю. Вязьмин. Он выполнил сверку русского перевода Н. П. Ильина с немецким текстом, завершил компьютерный набор греческих цитат (это работа потребовала определенной лингвистической компетенции) и, наконец, закончил работу по представлению комментария Brentano и Чернякова, т. е. ту работу, которую не смог завершить сам Алексей Григорьевич. Составленный Вязьминым словник основных терминов Аристотеля, использованных Brentano, сделал чтение текста более доступным.

Очевидно, что без содержательного предисловия к изданию — сложного, насыщенного и во всех отношениях важного для судеб философии XX века текста Brentano, — невозможно было обойтись. Эту работу блестяще выполнил доцент Р. А. Громов, знаток немецких текстов Brentano, один из серьезных современных российских исследователей аристотелевского наследия. Он не только воссоздал философскую специфику времени Brentano, но и оживил интеллектуальную атмосферу, в которой тот трудился, указал на связи и коннотации работы Brentano с его учителями, предшественниками, антагонистами и последователями. Увязка философских идей Brentano с богословскими — еще одна замечательная особенность написанного Громовым предисловия, которое демонстрирует никогда не разрывавшуюся на Западе связь между философией и богословием.

Р. А. Громов, а также известный филолог-классик А. Л. Верлинский помогли А. Ю. Вязьмину прояснить ряд мест у Brentano в цитировании Аристотеля. Опытный взгляд Е. И. Васьковской подметил все огрехи русского текста, и выполненная ею корректура обрела вид законченной работы над переводом. Изобретательный подход А. Б. Левкиной к подготовке макета издания сделал интересным и творческим поиск ясного и отчетливого представления основного текста Brentano и комментариев к нему. И. В. Панин облек содержание книги в художественную форму, дизайн которой элегантно воспроизводит оформление серии книг-переводов, выполненных ВРФШ.

Российскому читателю, интересующемуся философией, Франц Brentano известен в первую очередь как автор фундаментального труда «Психология с эмпирической точки зрения» (1874), отдельные разделы которого переведены на русский язык. Интерес к Brentano в мировой литературе обусловлен, прежде всего, тем, что под его влиянием складывалась феноменология Гуссерля. Одно из центральных понятий феноменологии — «интенциональность» — Гуссерль заимствовал у Brentano, который, в свою очередь, взял его из схоластической метафизики. Теме интенциональности у Brentano и Гуссерля посвящены многочисленные исследования на Западе. Есть и работы, связывающие эту тему с исследованиями Brentano Аристотелева трактата «О душе» (журнал *Логос*, 2002, № 1). Попытке заново осмыслить философию Аристотеля, опираясь на интерпретацию Хайдеггера, посвящен ряд фундаментальных исследований конца XX века, практически не используемых российскими философами работ на английском, французском, немецком, итальянском языках, посвященных терминологии Аристотеля, интерпретации его ключевых понятий и текстов. Среди них следует упомянуть монографии и статьи Реми Брага (R. Brague), Франко Вольпи (F. Volpi), Поля Рикера (P. Ricoeur), Г. Фигаля (G. Figal).

В современной российской философской науке ощущается острый дефицит новых переводов, толкований и исследований корпуса сочинений Аристотеля. Есть все основания считать, что комментированный перевод трактата Франца Brentano «О многозначности сущего по Аристотелю» послужит для русского читателя стимулом к изучению творчества Стагирита и поможет разобраться в сложных темах Аристотелевой метафизики. Здесь — огромный материал, который может и должен быть использован при работе над будущими переводами.

Н.А. Печерская

ФРАНЦ БРЕНТАНО И РЕНЕССАНС АРИСТОТЕЛЯ В НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX ВЕКА

1. «Назад к Аристотелю»

Но если бы воцарилось серьезное отношение к философии, то не было бы более достойной задачи, чем чтение лекций об Аристотеле, ибо он более, чем какой бы то ни было другой древний философ, достоин сделаться предметом тщательного изучения.

Гегель Г. В. Ф.

Лекции по истории философии

Философский ренессанс — одно из тех оригинальных явлений, которые берут свое начало в философии XIX века и продолжают повторяться вплоть до наших дней. Практика обоснования философии путем возврата к утраченным образцам прошлого дала жизнь длинному ряду влиятельных проектов, обозначаемых сегодня с приставкой «нео», в том числе неоаристотелизму, неоплатонизму, неолейбницианству, неокантианству, неотомизму, неогегельянству, неомарксизму и др. Возникновение такого рода стратегии в XIX веке было выражением процесса историзации философского мышления, обретения чувства исторической дистанции и, но вместе с тем появления сознания утраты. Как пишет по этому поводу Г. Шнедельбах, «то, что классики переживают ренессансы, относится к парадоксам модерна. Что не умирает, не может также возрождаться. Когда в XVIII веке стали говорить о “классическом”, то тем самым имели в виду что-то вечно остающееся образцовым: остающееся бессмертным, подобно платоновским идеям, а потому отсутствующее лишь эпизодически, по причине того, что оно выпадает из поля зрения. Только историческое сознание XIX века познало на опыте, что классическое тоже смертно и что его возрождение требует повивального искусства»¹.

¹ Н. Schnädelbach, «Was ist Neoaristotelismus», in: W. Kuhlmann, Hrsg., *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Frankfurt/M., 1986, S. 38; см. также: Н. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831—1933*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983, S. 121—122.

На рубеже XVIII—XIX веков в Германии начинается процесс реактуализации античной философии. Его отправным пунктом стало «новое открытие Платона» — позитивная переоценка его наследия и вовлечение античного мыслителя в современную дискуссию в качестве равноправного собеседника². Новый способ обращения к античной философии в это время имел как специфические научные (философские), так и общекультурные предпосылки. Сознание духовной близости античности было характерным не только для профессиональных философов, но для всего поколения образованных немцев рубежа веков. Важным источником такого сознания, наряду с веймарским классицизмом и неоэллинизмом романтиков, можно считать сохранившуюся в XVIII веке в Германии классическую модель школьного и университетского образования. Ключевую роль в защите и обновлении этой модели сыграло неогуманистическое образовательное движение, которое в противоборстве с просветительскими, утилитарными педагогическими проектами сумело утвердить классические историко-филологические штудии в качестве главного средства воспитания социальной элиты³. Неогуманисты (начиная с Х. Г. Гейне) по-новому определили смысл изучения античности, стремясь сделать его продуктивным для современного человека. Античное наследие представлялось им уже не просто собранием идеальных образцов для подражания, но средством развития собственного творческого потенциала, источником формирования гражданского сознания и совершенного художественного вкуса. Постигание античности входит в живую связь с художественными и религиозными исканиями современности, в нем начинают видеть путь к развитию собственной национальной культуры⁴.

² См.: M. Wundt, «Die Wiederentdeckung Platons im 18. Jahrhundert», in: *Blätter für deutsche Philosophie*, 1941, Bd 15, S. 149–158. Современную библиографию по теме восприятия Платона на рубеже XVIII—XIX вв. см.: M. Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, S. 9, Anm. 1. См. также ниже, сн. 12 и 13.

³ См.: С. Р. Тернер, «Историзм, критический метод и прусская профессура с 1740 по 1840 год», *Новое литературное обозрение*, 2006, № 82, с. 18–19; см. также: R. S. Turner, *The Prussian Universities and the Research Imperative, 1806–1848*, Ph. Diss. Princeton, 1973.

⁴ См. оформление этой идеи у И. Г. Гердера в *Письмах для поощрения гуманности, собрание шестое* (см.: B. L. Suphan, Hrsg., *Herders Sämmtliche Werke, Bd 17, Briefe zu Beförderung der Humanität*, Weidmann, 1881); у Фр. Шлегеля — «О ценности изучения греков и римлян»; «Об изучении греческой поэзии»; «Разговор о поэзии» (см.: Фр. Шлегель, *Эстетика. Философия. Критика*, в 2 т., т. 1. М.: Искусство, 1983).

В это же время классическая филология трансформируется (у Х. Г. Гейне, Ф. Вольфа, А. Бёка) в масштабную научную дисциплину — антиковедение (*Altertumswissenschaft*). Наряду с языковой подготовкой в академические курсы включается изучение античной мифологии, искусства, археологии. *Altertumswissenschaft* превращается в универсальную науку, претендующую на постижение «духа» античной культуры во всех ее аспектах, а также способную на то, чтобы быть общим фундаментом научного образования и гражданского воспитания⁵. Значение негуманистической идеологии для немецкой духовной жизни первой трети XIX века трудно переоценить. Она не только стала идейной платформой реформы университета Гумбольдта⁶,

⁵ Идеи Гейне получили распространение благодаря его многочисленным ученикам главным образом в северо-западных немецких землях. Только филологический семинар Гейне в Гёттингенском университете подготовил около 300 слушателей (см.: Fr. Paulsen, *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, 3. Auflage. Leipzig: Verlag von Veit & Com., 1919, Bd 2, S. 15–46; см. также: С. Р. Тернер, «Историзм, критический метод и прусская профессура», с. 20).

⁶ Сам В. Гумбольдт прошел школу негуманистического образования. В 1788 году он изучал историю и филологию в Гёттингене, был знаком с Гейне и был приглашен в его дом. В духе негуманистической программы он рассматривал изучение греческой культуры в качестве универсального средства формирования личности и общего фундамента для формирования профессиональных компетенций (см. «Об изучении древностей, в особенности греческих» (1793) и «Эстетические опыты» (1799) in: *W. v. Humboldt Werke in fünf Bänden*, hrsg. v. A. Flitner und K. Giel, Bd 2, Stuttgart, 1961). Эта программа была реализована им при основании Берлинского университета (см. подробнее: М. Фурман, «Вильгельм фон Гумбольдт и Берлинский университет», *Вопросы образования*, 2010, № 3, с. 32–47). В памятке, изданной в 1818 году для поступивших в Берлинский университет, посвященной общенаучному (философскому) обучению, говорилось: «Все научное образование новейшего времени основано на изучении античности, от которой, как бы замечательно ни развивались языки и литература более молодых народов, они могут быть отделены лишь с ущербом для себя. Не только понимать латинский язык, но также правильно писать является требованием, которое правомерно предъявляется каждому ученому мужу. Этот [язык], равно как и греческий, необходим каждому учащемуся, за какой бы предмет он не желал взяться, если только он не желает оставаться прикованным к ремесленному овладению сноровкой. Благодаря объяснению древних писателей не только раскрывается смысл для понимания древних непревзойденных образцов, но также пробуждается и оттачивается дарование научного исследования и ясного, чистого, определенного выражения в речи и в письме. Остальные принадлежащие

но также была почвой для двух влиятельнейших в духовной жизни Германии той эпохи направлений — спекулятивной идеалистической философии⁷ и неогуманистической филологии⁸.

Новое обращение к античной философии на рубеже веков имело также свои специфические философские предпосылки. Новый образ античных философов будет формироваться в разных направлениях, и хотя это движение не было однородным, здесь все же можно выделить общий узловой пункт — философию Канта. В *Критике чистого разума* Кант прямо вовлекает в современную философскую дискуссию двух столпов античной мысли — Платона и Аристотеля. Платон оказывается важнейшим контр-агентом Канта в учении о чистом разуме и его понятиях, причем в отношении Платона Кант дистанцируется от расхожих современных ему оценок и заявляет (в духе позднейшей герменевтики) о понимании автора лучше, чем он понимал себя сам⁹. Кант также реактивирует учение о категориях,

к антиковедению учебные предметы содержат знания, приобретение которых должно быть первоочередным достоинством каждого свободно сформированного человека безотносительно к его будущему роду занятий» (цит. по: Fr. Paulsen, *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, S. 252).

- ⁷ Фихте, Шеллинг, Гегель прошли через филолого-теологические курсы саксонских и виттенбергских монастырских школ и университетов. Для них было естественным понимание историко-филологического образования как основы формирования личности (см.: Г. В. Гегель, «Речи директора гимназии», 1809, 1813 гг., в кн.: Г. В. Гегель, *Работы разных лет*, в 2 т., т. 1. М.: Мысль, 1970, с. 397–416).
- ⁸ В первой трети XIX в. классическая филология, по словам Тернера, притязает на право быть «главной немецкой наукой». В это время необычайно повышается престиж и влияние профессоров-филологов на философских факультетах, филологические кафедры отделяются от кафедр богословских, одновременно происходит слияние филологии с историей древности, кафедры древней истории занимают ученые с филологическим образованием. Филология заявляет о себе как о независимой научной дисциплине.
- ⁹ Говоря о платоновском учении об идеях, Кант пишет: «Я не собираюсь заниматься здесь исследованием философской литературы, чтобы установить точный смысл этого термина в философии возвышенного Платона. Замечу только, что нередко и в обыденной речи, и в сочинениях путем сравнения мыслей, высказываемых автором о своем предмете, мы понимаем его лучше, чем он сам себя, если он недостаточно точно определил свое понятие и вследствие этого иногда говорил или даже думал несогласно со своими собственными намерениями. Платон ясно видел, что наша способность познания заключает в себе гораздо более высокую потребность, чем простое чтение явлений

фокусируя свою критику в этом вопросе на концепции Аристотеля¹⁰. Своей работой он даст мощный толчок дискуссии о природе категорий, предопределив волну нового обращения к Стагириту.

Но влияние Канта этим не ограничивается. Он не просто вовлек античных мыслителей в современную дискуссию, но впервые попытался интегрировать историю философии в философскую систему. По мысли Канта, критика чистого разума должна была стать пропедевтикой к системе будущей трансцендентальной философии. В качестве части этой системы планировалась так называемая история чистого разума, эскиз которой Кант намечает в последней главе своей книги. Здесь он отказывается от традиционного для XVIII века жанра истории как эмпирического описания и пытается понять историю философии «с точки зрения природы чистого разума». В результате он представляет историю философии в виде дискуссии по кругу проблем, которые навязываются природой самого разума, при этом возможные оппозиции в этой дискуссии также предопределяются структурой его познавательных способностей. История философии в этом смысле оказывается априорным исследованием и частью философской системы, она является производной от критики познавательных способностей, задающей ей ориентиры и критерии оценки. «Только основываясь на этой критике, можно найти надежный критерий для оценки философского содержания древних и новых сочинений...»¹¹ Несмотря на последующие

по складам согласно синтетическому единству в форме опыта; он видел, что наш разум естественно уносится в область знаний, заходящих так далеко, что не может быть никакого предмета или опыта, который мог бы совпадать с ними, хотя они обладают реальностью и вовсе не сводятся лишь к иллюзиям» (И. Кант, *Критика чистого разума*, пер. с нем. Н. О. Лосского. СПб.: ТАЙМ-АУТ, 1993, с. 218; см. также с. 219–220. О влиянии Платона на Канта см.: A. Nuzzo, «Soul and Body: Plato in Kant's theory of ideas», in: Burkhard Mojsisch, Orrin F. Summerell, Hrs., *Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*. München; Leipzig: K. G. Saur, 2003).

¹⁰ Критику аристотелевского учения о категориях см.: И. Кант, *Критика чистого разума*, с. 83–84; см. также: И. Кант, «Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука», в кн.: И. Кант, *Собр. соч.*, т. 4, ч. 1. М., 1965, § 39.

¹¹ И. Кант, *Критика чистого разума*, с. 45; о кантовском и посткантовских историко-философских проектах см. также: L. Geldsetzer, *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1968.

модификации кантовского проекта, исторические исследования в посткантовских философских школах XIX века были тесно интегрированы в актуальную философскую дискуссию и, как правило, являлись производной частью соответствующих систем.

В появившихся после *Критики чистого разума* историко-философских исследованиях прослеживается общая тенденция: отход от дистанцированного, историко-архивного изложения концепций античных мыслителей, сопоставление древней и новейшей философии в свете актуальной философской проблематики. Прежде всего, эта тенденция проявилась в новом отношении к Платону¹². В центре внимания оказываются его учение об идеях, проблема границ познания, познание сверхчувственного. В Платоне видят уже не просто достояние образцовой культуры прошлого, он становится опорной точкой в развитии новых философских проектов. Традиционные для XVIII века упреки в пустой мечтательности (*Schwärmerei*) сменяются идеей непрерывности философской истории, убеждением, что

¹² См. общий обзор: Т. Gloyna, «Ideen — Substanz oder Begriff? Zum Wandel des Platon-Verständnisses im 18. Jahrhundert», in: *Platonismus im Idealismus...*; см. также выше, сн. 9. Тему «Платон и Кант» открывает Фридрих Плессинг (Plessing), опубликовавший в 1786 году две статьи, в которых он рассматривал платоновское учение об идеях («Über den Aristoteles», «Untersuchungen über die Platonischen Ideen, in wie fern sie sowohl immaterielle Substanzen als auch reine Vernunftbegriffe vorstellen» in: К. А. Cäsar, Hrsg., *Denkwürdigkeiten aus der philosophischen Welt*. Leipzig, 1786, Bd 3, S. 1–190). Тенденция к реактуализации Платона прослеживается в исследованиях Д. Тидеманна (Tiedemann), рассматривавшего учение об идеях Платона в контексте современной дискуссии о врожденных идеях и априорном познании (см.: *Geist der spekulativen Philosophie*. Marburg, 1791, Bd 2, S. 166, 191–192). В 1792–95 годах выходят четыре тома *Системы платоновской философии* В. Г. Тенеманна (M. W. G. Tennemann *System der Platonischen Philosophie*, Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1792), в которой платоновские взгляды излагаются в свете философии Рейнгольда и Канта. Важными вехами в этом движении были: доклад Фюлленборна «О различии древней и новейшей философии», в котором отводился упрек Тенеманна, что древние не исследовали познавательные способности (G. G. Füllenborn, «Über die Verschiedenheit der alten und neueren Philosophie», in: G. G. Füllenborn, *Beiträge*, Viertes Stück. Züllichau: Freystadt, 1794, S. 187–219), а также работа Д. Зуабедиссена *Результаты философских исследований о природе человеческого познания с Платона до Канта* (D. Suabedissen, *Resultate der philosophischen Forschungen über die Natur der menschlichen Erkenntnis von Platon bis Kant*. Marburg, 1805).

уже древние трудились над злободневными вопросами современности и их решения если не истинны, то вполне убедительны. Так, Платоном увлекается ранний Шеллинг в свой тюрингенский период, извлекая из его космологии продуктивные идеи для построения собственной натурфилософии, причем интерес к Платону сохраняется у него также в позднейшие периоды творчества¹³. Под влиянием Фр. Шлегеля к Платону обращается Фридрих Шлейермахер. С 1804 года начинают выходить его переводы платоновских диалогов, в которых намечается новый способ исследования его философии¹⁴. В фокусе внимания оказывается художественная сторона его философии, диалоговая форма изложения, формируется романтический образ Платона как философа-художника, созвучный идеям Фр. Шлегеля о синтезе философии и искусства.

Другой важнейшей частью процесса реактуализации античной философии стал рост интереса к Аристотелю. Первая половина XIX века отмечена новой волной обращения к его наследию: в это время публикуются новые переводы, выходят многочисленные, посвященные ему историко-философские исследования, а также появляются философские проекты, «возрождающие» его учение на современной основе. В этом аристотелевском ренессансе можно выделить два тесно связанных этапа или, точнее, переплетающихся движения.

Первый этап приходится на первую треть XIX века. В это время происходит качественная переоценка Аристотеля в сравнении со стереотипными взглядами XVIII века, начинают предприниматься исследования

¹³ По теме Платон — Шеллинг имеется обширная литература (см. обзор: Ch. Asmuth, *Interpretation — Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*. Göttingen: Hubert & Co, 2006, S. 47–124). Асмут пишет: «При этом шеллинговское обращение к Платону колеблется между интерпретирующим интересом, трансформирующим усвоением и сплавающей ассимиляцией. В некоторых сочинениях, например в определенных пассажах *Бруно*, требуется историко-генетический подход, чтобы увидеть, что фон текста образует полемика с космологией Платона. Шеллинговское мышление имеет с самого начала тенденцию импортировать исторически чужое в собственный мыслительный мир» (S. 123).

¹⁴ Главным источником сведений о Платоне признаются его диалоги, тем самым Платон отделяется от позднейшей неоплатоновской традиции; его диалоги берутся как взаимосвязанное целое и рассматриваются в их генетическом развитии (см.: Ch. Asmuth, *Interpretation — Transformation*, S. 187–244).

Аристотеля с использованием современных методов филологической критики. Лидерами в этом движении были школы Гегеля и Шлейермахера¹⁵.

Второй этап можно назвать временем рождения в Германии неoarистотелизма в собственном смысле этого слова. На этом этапе появляются попытки развития собственной философии на основе учения Стагирита в сознательном противопоставлении современным философским проектам. Это движение «назад к Аристотелю» связано с именем Адольфа Тренденбурга и его ближайших учеников.

Решающую роль в формировании нового образа Аристотеля в начале XIX века сыграл Гегель. По его словам, «...никакой другой философ не пострадал так, как Аристотель, от несправедливости современных бессмысленных традиций, сохранившихся относительно его философского учения и еще и поныне не потерявших своей силы... ему приписывают воззрения, составляющие прямую противоположность его действительному философскому учению. И в то время как Платона много читают, сокровища аристотелевской мысли остаются в продолжение многих веков, вплоть до новейшего времени, почти неизвестными, и об Аристотеле господствуют самые ложные предрассудки. Его спекулятивных, логических произведений почти никто не знает»¹⁶. Гегель отходит от распространенного в XVIII веке представления об Аристотеле как ненаучном чистом эмпирике и открывает в его философии спекулятивное измерение. Он полагает, что в лице Аристотеля мы имеем дело с «глубочайшим, основательным, абстрактным метафизиком», превосходящим по спекулятивной глубине Платона. Гегель инициировал исследования Аристотеля в кругу своих последователей. Еще до посмертной публикации лекций Гегеля по истории философии (1833) выходит несколько исследований об Аристотеле, подготовленных гегельянами¹⁷.

¹⁵ Обзор наиболее важных исследований об Аристотеле первой половины XIX века в школе Гегеля (Бизе, Целлер, Прантл) и Шлейермахера (Риттер, Брандис, Крул) см.: J. Bendixen, «Übersicht über die neueste des Aristoteles Ethik und Politik betreffende Literatur», *Philologus. Zeitschrift für das klassische Altertum*, 1856, Bd 11, S. 545–569; см. также: [Аноним], «Aristoteles und die katholische Wissenschaft», *Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben*, 1862, zweite Hälfte, Bd 6, S. 262–263.

¹⁶ Г. В. Ф. Гегель, *Лекции по истории философии*, кн. 2. СПб.: Наука, 1994, с. 210–211.

¹⁷ Карл Людвиг Михелет в 1827 году публикует исследование по этике Аристотеля (K. L. Michelet, *Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnis zum*

Мощную поддержку исследования Аристотеля получили также в школе Шлейермахера и в кругу близких ему филологов¹⁸. В 1823 году Христиан Август Брандис публикует на основе рукописных материалов *Метафизику* Аристотеля, активно используя в работе также древние греческие комментарии¹⁹. По словам Альберта Шwegлера, другого крупного исследователя и переводчика Аристотеля XIX века, «лишь с Брандиса начинается новая эпоха для текста аристотелевской метафизики»²⁰. В 1817 году Берлинская академия наук при активной поддержке Шлейермахера принимает решение о подготовке издания трудов Аристотеля.

System der Moral. Berlin: Dunker & Humblot, 1827), где он повторяет мысль Гегеля о сложившейся в отношении Аристотеля тирании предрассудков (Ibid., S. IV–V). В 1835 году он выпускает критическое издание *Никомаховой этики*. В 1829 году выходят в свет переводы физики Аристотеля и книг о душе с комментариями Христиана Германа Вайсе (Weiße).

¹⁸ О роли Шлейермахера в аристотелевском ренессансе см.: D. Thouard, «Von Schleiermacher zu Trendelenburg. Die Voraussetzung der Renaissance der Aristoteles im 19. Jahrhundert», in: Annette M. Baertschi, Colin G. King, Hrsg., *Die moderne Väter der Antike. Die Entwicklung der Altertumswissenschaften an Akademie und Universität in Berlin des 19. Jahrhunderts*. Berlin: Walter de Gruyter, 2009, S. 303–327. В 1819 году сам Шлейермахер публикует статью *О греческих схолиях к Никомаховой этике Аристотеля* (см.: F. Schleiermacher, «Ueber die griechischen Scholien zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles», in: *Abhandlungen der historisch-philologischen Klasse der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften aus den Jahren 1816–1817*. Berlin, 1819).

¹⁹ Ch. A. Brandis, *Aristotelis et Theophrasti Metaphysika ad veterum codicum manuscriptorum fidem recensita indicibusque instructa in usum scholarum edidit*. Berolini, 1823. Помимо нескольких статей, Брандис посвятил Аристотелю и его ближайшим последователям несколько раздел в своем «Руководстве по истории греко-римской философии» (см.: Ch. A. Brandis, *Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie*. 2. Teil, 2. Abt., 1. Hälfte, Berlin: Reimer, 1853 (также под особым заглавием: *Aristoteles, seine akademischen Zeitgenossen und nächsten Nachfolger*); 2. Teil, 2. Abt., 2. Hälfte, 1857; 3. Teil, 1. Abt., 1860 (также под особым заглавием: *Übersicht über das aristotelische Lehrgebäude und Erörterung der Lehren seiner nächsten Nachfolger*).

²⁰ *Die Metaphysik des Aristoteles. Grundtext, Übersetzung und Commentar nebst erläuternden Abhandlungen von Albert Schwegler*. Tübingen, 1847, Bd 1, S. XIX.

Эта работа поручается Иммануилу Беккеру²¹. На протяжении трех с половиной лет Беккер транскрибирует тексты Аристотеля в Париже, Оксфорде, Кембридже, Лейдене. 8 января 1821 года в Академии наук создается аристотелевская комиссия для подготовки академического издания трудов Стагирита, в которую сначала вошли Беккер, Бёк, Бутманн (Buttmann) и Шлейермахер. Первоначально проект преследовал исключительно филологические задачи — издать тексты Аристотеля без искажения их современным переводом. Затем было решено добавить в издание схолии и древние комментарии. При этом в ходе реализации проекта был фактически задан новый, современный стандарт текстологической издательской работы (до сих пор мы читаем Аристотеля в пагинации Беккера). Академическое издание Аристотеля вышло в 1831—1834 годах в четырех томах и стало важнейшим фундаментом аристотелевского ренессанса²². Примечательно, что это издание получило позитивные отклики со стороны разных философских лагерей. Франц Морготт назвал издание Беккера «аристотелевской вульгатой» наших дней²³. Таким образом, можно сказать, что, несмотря на разногласия между разными линиями восприятия Аристотеля в кругах Гегеля, Шеллинга и Шлейермахера, в немецкой философии того

²¹ А. Hamack, *Geschichte der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Bd 1, 2. Hälfte. Berlin, 1910, S. 675—677.

²² Обращение Шлейермахера и близких ему филологов к Аристотелю можно объяснить как теоретическими, так и институциональными факторами. Ввиду основания нового берлинского университета Прусская академия наук, чтобы оправдать свое право на существование, нуждалась в существенной перестройке. В 1812 году последовала реорганизация академии, в результате которой была создана структура, ориентированная на крупные научные проекты, превышающие силы отдельных ученых. В 1815 году Бёк выдвигает идею *Corpus inscriptionum Graecarum* — объединенного издания сохранившихся письменных свидетельств утраченных цивилизаций. 3 июля 1817 года была официально заявлена программа публикации как можно более полного собрания древнегреческих текстов. Этот проект реализовывался в течение XIX столетия. За ним последовал второй проект, поддержанный Шлейермахером, по изданию Аристотеля (см.: D. Thouard, «Von Schleiermacher zu Trendelenburg»).

²³ [Anonym], «Aristoteles und die katholische Wissenschaft», S. 262; см. также: Marks Ralph/v., A. Pechmann, «Zur Aristoteles-Rezeption in der Spätphilosophie Schellings. Ihr Hintergrund in den zeitgenössischen Geisteswissenschaften», *Philosophisches Jahrbuch*, 1991, Bd 98, S. 160—183.

времени формируется консенсус относительно оценки его значимости и достигнутого в академическом издании альянса философии и филологии²⁴. В первой половине XIX века в немецкой философии начинает формироваться исторический способ самообоснования, новые метафизические проекты помещают себя в историческую перспективу, позиционируя себя в отношении традиции и сознательно ища в ней точки опоры. В этой ситуации обращение к античности, и в частности к Аристотелю, становится общей частью философских программ этого периода²⁵.

Продолжением и кульминацией этого движения стало появление философского проекта Адольфа Тренделенбурга. Еще будучи студентом Берлинского университета, в письме от 19 апреля 1825 года он писал: «Если бы кто-то спросил меня, какой философской системе я следую, то я не смог бы ответить на это иначе, кроме как отрицательно. Пожалуй, для последовательного мыслителя так же необходимо иметь систему, как человеку иметь дом... Я в мои годы пока что еще гость. Я только собираю строительный материал. Канта я штудировал порядочно. Насколько я вижу, с одной, с теоретической стороны, в некоторых вещах я примкну к нему, хотя, с другой стороны, я ищу более глубокий элемент жизни, чем его застывшее понятие. В свою очередь, бытие, пожалуй, едва ли может быть понято без своего становления. В этом заключается глубинный корень исторического рассмотрения всей жизни, которым философия до сих пор все же большей частью пренебрегала»²⁶. Таким образом, уже на раннем этапе ученичества Тренделенбург отводил ключевую роль в развитии философии историческому исследованию. Его взгляды в этой части несут на

²⁴ G. Hartung, «Theorie der Wissenschaften und Weltanschauung. Aspekte der Aristoteles-Rezeption im 19. Jahrhundert», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd 60, Heft 2, Frankfurt/M., 2006, S. 293–294.

²⁵ В литературном обозрении современных исследований этики Аристотеля от 1852 года отмечается: «...среди новейших объяснений этики Аристотеля общие исследования и систематизирующие обобщения, являющиеся более историко-философскими, чем специально герменевтическими, проводящиеся скорее в интересах современных проблем поиска истины, нежели специально стоящие на службе у древности, все еще опережают по числу, ценности и значению специальные текстологические толкования...» (см.: J. Bendixen, «Übersicht über die neueste des Aristoteles Ethik und Politik betreffende Literatur», S. 559).

²⁶ Цит. по: E. Bratuscheck, *Adolf Trendelenburg*. Berlin: F. Henschel Verlag, 1873, S. 43.

себе явный отпечаток влияния школы Шлейермахера. Свое философское образование Тренделенбург начал в Киле в 1822 году, где, помимо прочего, он прослушал курсы по истории философии Рейнгольда и своего главного наставника в философии Иоганна Эриха фон Бергера. Затем он продолжил обучение в Лейпциге, а с осени 1824 года — в Берлине, где примкнул к Августу Бёку, став участником его филологического семинара²⁷. Можно сказать, что его философская концепция и методология оформились как реакция на ту дискуссию, которая велась вокруг платоновской философии между сторонниками Шлейермахера. Как отмечает ученик Тренделенбурга Эрнст Братучек, именно Бёк, неоплатоник по своим философским взглядам, стал проводником Тренделенбурга в изучении древней философии. Бёк, следуя подходу Шлейермахера, рассматривал платоновские диалоги как взаимосвязанное целое, в лице же Аристотеля он видел надежный источник для разъяснения их темных мест. Первая опубликованная работа Тренделенбурга, докторская диссертация *Учение Платона об идеях и числах в объяснении Аристотеля*, была посвящена аристотелевской интерпретации платоновской философии²⁸. Исходным пунктом размежевания между Тренделенбургом и неоплатониками школы Шлейермахера станет оценка отношения учений Платона и Аристотеля. Тренделенбург не противопоставлял их учения и признавал преемственность между ними, однако уже в самых ранних работах он усматривал в учении Аристотеля прогресс по сравнению с философией его великого учителя.

В своей трактовке исторического развития философии Тренделенбург руководствовался идеей непрерывности. В этом он основывался на различии философской и специальной научной проблематики. Он проводил различие между проблемами эмпирическими, то есть проблемами динамичными, которые в ходе их разработки усложняются, обрастают смежными вопросами и новыми связями, и проблемами метафизическими, которые, взятые сами по себе, качественным образом с ходом исследования не трансформируются. Примером таковых являются вопросы об этических принципах, о фундаментальных основах бытия (в частности, отношении свободы и необходимости). Если эмпирические проблемы видоизменяются вместе

²⁷ О годах его учебы см.: E. Bratuscheck, *Adolf Trendelenburg*, S. 17–45.

²⁸ A. Trendelenburg, *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*. Leipzig, Vogel, 1826. Об Августе Бёке как неоплатонике см.: E. Bratuscheck, «August Boeckh als Platoniker», *Philosophische Monatshefte*, 1868, Bd 1, Heft 4–5, S. 257–349.

с расширением знаний и изменением культурного контекста, то в вопросах метафизики движение познания выражается не в растущем богатстве информации, а в большей ясности и глубине постижения этих вопросов. При этом могут меняться внешние коннотации, связанные с этими проблемами, контекст, в который они помещаются, но не они сами²⁹. Это означает, что хотя философия зависит от контекста и состояния эмпирических наук, она имеет собственное проблемное поле и ее история может быть понята как работа над вечными корневыми вопросами. Призвание философии состоит в том, чтобы «соединять все народы и времена в одном общечеловеческом созерцании»³⁰. Более того, именно в античном мышлении указанные вопросы были поставлены и разработаны в их первоначальной простоте и ясности, еще не замутненной позднейшими коннотациями и искусственными приемами исследования. «Поэтому античный взгляд, который впервые узрел их, не редко видел их с той строгостью и ясностью, которых последующее время порой лишалось из-за искусственных методов. Здесь заключается общая причина того, почему, в то время как эмпирическое исследование движется вширь, ежедневно возвышаясь благодаря новым открытиям, метафизическому рассмотрению приходится оставаться с предками и на том же самом пяточке, довольствуясь осмыслением (*Selbstbesinnung*). [Отсюда] легко увидеть, почему историческое рассмотрение имеет для философии большую ценность, чем для эмпирических наук»³¹.

Античная философия видится Тренделенбургу абсолютным истоком и универсальным образцом философствования, то есть истинное философское миропонимание и принципиальное решение философских проблем уже найдено, таковым является «органическое мировоззрение», оформившееся у Аристотеля. В Предисловии ко второму изданию *Логических исследований* (1862) он пишет: «Философия только тогда достигнет прежней силы, когда добьется постоянства; а этого ей не достичь до тех пор, пока она не станет расти тем же способом, каким растут другие науки; пока она не будет развиваться в непрерывной постепенности, не начинаясь заново и не прерываясь снова в любой мыслящей голове; но беря на свои плечи

²⁹ A. Trendelenburg, «Notwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie. Ein Blick auf den Streit dieser Begriffe», *Historische Beiträge zur Philosophie*, Berlin: G. Bethge, 1855, Bd 2, S. 113–115.

³⁰ A. Trendelenburg. *Logische Untersuchungen*, 2. Auflage. Leipzig: S. Hirzel, 1862, Bd 1, S. VIII.

³¹ A. Trendelenburg, «Notwendigkeit und Freiheit», S. 115.

проблемы в их исторической преемственности и ведя их далее. Это немецкий предрассудок, что каждый философ обязан вновь начинать дело на свой собственный лад... Нужно отказаться от предрассудка немцев, будто для философии будущего необходимо еще отыскивать какое-то по-новому сформулированное начало. Начало уже найдено: оно заключается в том органическом мировоззрении, которое, обретя свою основу у Платона и Аристотеля, пошло от них поступательно далее и должно оформляться, шаг за шагом завершаться в более глубоком исследовании фундаментальных понятий, а также отдельных вопросов во взаимодействии с реальными науками»³². Можно согласиться с оценкой Рудольфа Ойкена, что у Тренделенбурга новое развитие получает идея *philosophia perennis* (вечной философии). Философия является для него универсальной наукой, со своим набором вечных проблем и возможных способов их решения, которые в полной мере оформились уже в античности³³. Для Тренделенбурга актуальность античной философии сопоставима с непреходящей актуальностью учения Евклида, в ней уже заложены универсальные принципы философской науки³⁴. Это не отменяет идеи поступательного развития, но он понимает историческое движение философии не эволюционно, когда путем мутации из старого рождается что-то принципиально новое, а генетически, подобно развитию зародыша, когда семя дает всходы, высвобождая уже изначально заложенные в нем потенции³⁵.

Обращение к античной, в частности к аристотелевской, философии не было продиктовано у Тренделенбурга просто историческим интересом, но выражало собой поиск ответов на «неизменно» актуальные вопросы. История философии является у него важнейшим средством систематического философствования. «Возврат к Аристотелю» означает для Тренделенбурга прежде всего восстановление утраченного в современной философии един-

³² A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, S. VIII–IX.

³³ См.: R. Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart*. 4. Auflage. Leipzig: Veit & Comp., 1913, S. 278.

³⁴ «Греческая философия есть мать всего, что образует существо Европы, изначально и творчески сформировав его в его широте и глубине. И эта часть античной науки проникает в новейшую науку не только исторически, но также благодаря предмету и способу исследования, подобно евклидовой математике» (цит. по: E. Bratuscheck, «Adolf Trendelenburg», S. 66).

³⁵ См.: P. Petersen, *Die Philosophie Friedrich Adolf Trendelenburg. Ein Beitrag zur Geschichte des Aristoteles im 19. Jahrhundert*. Hamburg: G. Bohnsen, 1913, S. 194–195.

ства логического и онтологического, мышления и бытия. У Аристотеля не только обнаруживается парадигматический пример единства логики и метафизики, но также намечено образцовое решение проблемы корреляции мышления и бытия на пути интеграции спекулятивных (метафизических) и эмпирических исследований. Философия в определении Тренделенбурга является «наукой идеи», то есть познанием, нацеленным на целостное и универсальное постижение мира. Опираясь на самостоятельные эмпирические дисциплины, философия призвана гармонизировать их, она вырабатывает обобщающий взгляд на мир как целое. Но ее задача не сводится лишь к систематизации результатов специальных исследований. Философия должна выявить фундаментальные предпосылки самой науки. Для этого она исследует общую сущность предметов науки (в этой части она является учением о сущем как таковом или метафизикой), а также она должна раскрыть общие принципы познающего мышления (в этой части она является учением о методе или логикой в узком смысле слова). В конечном счете она призвана объяснить единство сущего и мышления, а тем самым и возможность научного познания. В своей полной форме философия обнимает метафизику и логику и может быть названа «теорией науки» или логикой в широком смысле слова³⁶. Очевидно, что Тренделенбург движется в круге проблем современного ему немецкого идеализма с характерными для него поисками единого принципа, объединяющего природу и дух. У Стагирита его привлекает в первую очередь спекулятивный потенциал аристотелевской метафизики, представление мира в виде целесообразно организованного универсума, несущего в себе духовное начало. Но актуальность Аристотеля заключается не только в его конкретных идеях, но также в выработанном им философском мировоззрении, в котором органично соединяются спекулятивное и эмпирическое, присутствует высокий уровень методологической рефлексии. В опоре на Аристотеля Тренделенбург надеялся примирить традиционную метафизику с новым критическим теоретико-познавательным подходом и современными эмпирическими науками³⁷.

³⁶ См.: А. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, S. 4—14; см. также: М. Р. Демин, «“Теория науки” Адольфа Тренделенбурга в контексте университетской философии Германии XIX века», Автореф. дис. СПб., 2009; он же, «Адольф Тренделенбург: философия как теория науки», *Философия и эпистемология науки*. 2010, т. 24, № 2, с. 195—200.

³⁷ Идея интеграции спекулятивной философии и эмпирических наук является центральной для Тренделенбурга, он отказывается от трактовки философии как автономного движения духа, что накладывает отпечаток также на его

Речь идет о возрождении «духа Аристотеля», выражающегося в реалистической теоретико-познавательной программе, в фундировании метафизики на позитивной эмпирической основе, в логической строгости языка и метода исследования. В памятной речи, посвященной И. Мюллеру (1852), Тренделенбург говорит: «Он был и остался аристотелевским духом, аристотелевским в строгости метода, в аналитической четкости, аристотелевским во взыскующем, объемлющем мир фактов наблюдении и в широте своего научного горизонта, наконец, аристотелевским в понимании принципов»³⁸.

Свою философскую программу Тренделенбург последовательно развивает в серии работ, посвященных проблемам логики (в обозначенном широком смысле) и учению о категориях³⁹. Во многом именно под влиянием критики Тренделенбурга в адрес логических проектов Канта, Гегеля, Гербарта в 40–50-е гг. в немецкой философии разворачивается широкая дискуссия по так называемому «логическому вопросу» или «реформе логики», которая получит продолжение в виде многочисленных новых логических проектов немецкой философии XIX века⁴⁰. Тренделенбург оказывал серьезное влия-

историко-философский подход: «Подобно тому, как философия в целом доводит движение отдельных наук до уровня всеобщего, а также продолжает и углубляет разрозненные начинания этих наук вплоть до общего фундамента, так же история философии должна рассматривать системы не в виде автохтонных порождений чистой мысли, как если бы они брали свое начало исключительно в себе или друг в друге и были бы связаны лишь друг с другом. Только посреди отдельных наук философия обладает своим полным значением, и история должна отмечать, как она двигалась вместе с ними вперед в виде высшей проблемы единства и получала от них свои побудительные импульсы» (А. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*. Berlin: Bethge, 1846, S. 202).

³⁸ Цит. по: Р. Petersen, *Die Philosophie Friedrich Adolf Trendelenburg*, S. 191.

³⁹ В 1833 году он публикует небольшую программную работу *О категориях Аристотеля* (А. Trendelenburg, *De Aristotelis categoriis*. Berlin: Petsch), затем выходят работы *Элементы логики Аристотеля* (Idem, *Elementa logices Aristotelicae*. Berlin: Bethge, 1836), *Логические исследования* в двух томах (Idem, *Logische Untersuchungen*. Berlin: Bethge, 1840), *Разъяснения к элементам логики Аристотеля* (Idem, *Erläuterungen zu den Elementen der Aristotelischen Logik*. Berlin: Bethge, 1842), *История учения о категориях* (Idem, *Geschichte der Kategorienlehre*. Berlin: Bethge, 1846).

⁴⁰ См.: К. Ch. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986, S. 23–57; R. Vilkkko, *A Hundred Years of*

ние на академическую философию своего времени также в качестве научного наставника, его учениками были такие влиятельные философы, как: В. Дильтей, Г. Коген, С. Кьеркегор, Р. Ойкен (Eucken), Е. Дюринг, Фр. Паульсен, Фр. Иуберверг (Ueberweg), Г. Тайхмюллер (Teichmüller), Г. фон Хертлинг (Hertling), О. Вильманн (Willmann), К. Прантл, Ю.Б. Мейер (Meyer), Э. Лаас и, наконец, Франц Brentano. Часть из них в своих философских исканиях опиралась на его философскую программу, в частности, аристотелизм Тренделенбурга стал исходной точкой развития Ойкена⁴¹, Тайхмюллера⁴², Brentano. Эти ученые начинали свой научный путь с историко-философских исследований Аристотеля. Но они не были для них самоцелью. Подобно своему наставнику, они видели в историко-философской работе ключевое средство для преодоления кризиса современной философии. Общую для них стратегию развития выразил в своих воспоминаниях Тайхмюллер: «То, что я уже ранее не принял участие в спекулятивной работе, произошло по той причине, что я не был склонен плыть по течению вместе с другими. Большинству современных продуктов можно на каждом шагу сделать замечание в незрелости, поскольку их авторам недостает нормального знания истории их собственной науки. Когда я тридцать лет тому назад начинал изучать естественные науки и крупных новейших философов и одновременно под руководством Тренделенбурга погрузился в Аристотеля и по причине особой симпатии проникся идеями Платона, я быстро понял, что вся современная философия всего лишь усеченное по мерке умножив-

Logical Investigations. Reform Efforts of Logic in Germany 1781–1879. Raderborn: Mentis, 2002; Idem, «Trendelenburgs Kritik an der Herbartschen Logik und ihr Einfluß auf die Reform der Logik», in: Gerald Hartung und Klaus Christian Köhnke, Hrsg., *Friedrich Adolf Trendelenburgs Wirkung.* Eutiner Landesbibliothek, 2006, S. 43–53.

⁴¹ См.: U. Dathe, «“Mit der Fackel Trendelenburgs in der Hand”. Rudolf Euckens Treue zu Friedrich Adolf Trendelenburg», in: *Friedrich Adolf Trendelenburgs Wirkung*, S. 105–122. R. Eucken, «Beiträge zum Verständnis des Aristoteles I–III», *Neue Jahrbücher für Philologie und Paedagogik*, 1869, Bd 99; Idem, *Ueber die Methode und die Grundlagen der Aristotelischen Ethik.* Berlin, 1870; Idem, *Ueber die Bedeutung der Aristotelischen Philosophie für die Gegenwart. Akademische Antrittsrede.* Berlin, 1872; Idem, *Die Methode der Aristotelischen Forschung in ihrem Zusammenhang mit den philosophischen Grundprincipien des Aristoteles dargestellt.* Berlin, 1872.

⁴² G. Teichmüller, *Aristotelische Forschungen.* Bd 1–3, Halle: E. Barthel, 1867–1873.

шихся позитивных эмпирических знаний и вкуса времени отражение античного первообраза. Поэтому я попытался сначала прояснить в полной мере античную философию...»⁴³. Под влиянием Тренделенбурга к Аристотелю обращались также многие другие исследователи⁴⁴. Все это дало основание Альберту Ланге говорить в *Истории материализма* об исходящей от Тренделенбурга неаристотелевской школе.

⁴³ Цит. по: Н. Schwenke, *Zurück zur Wirklichkeit. Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller*. Basel: Schwabe Verlag, 2006, S. 62. В подобном же духе рассуждал в 1868 году другой ученик Тренделенбурга Эрнст Братучек. По его мнению, современная философия напоминает недостроенное здание, выражением чего является ее современный кризис. Поколение, которое берет на себя задачу продолжить дело отцов, должно проверить его изначальный план. «При такой проверке прежде всего бросается в глаза, что тот план, который был намечен Кантом, модифицировался и дополнялся последующими крупными мастерами, вовсе не был оригинальным произведением. Он частично был сработан по античному образцу. Основа заимствована у платонизма. А что, если его существенные несовершенства можно объяснить неверным пониманием оригинала, если посредством верного постижения оно могли бы быть устранены все сомнения без необходимости коренной ломки?» (Е. Bratuscheck, «August Boeckh als Platoniker», S. 257–258). Таким образом, античность не является совершенно преодоленным, а современная философия совершенно самостоятельным этапом в философии, античность осознанно или неосознанно присутствует в новейших концепциях, и они для своего дальнейшего осмысленного развития должны определиться в отношении своих истоков. Также Рудольф Ойкен во вступительной академической речи 1871 года указывал на расцвет аристотелевских исследований как характерный признак современной философии. По его мнению, возрождение античности — не случайно, это свидетельство общей неудовлетворенности состоянием современной философии, выражением чего становится, в частности, поиск альтернативы ей в лице «органически-синтетического мировоззрения» древних (R. Eucken, *Ueber die Bedeutung der Aristotelischen Philosophie für die Gegenwart*, S. 5, 23).

⁴⁴ О влиянии Тренделенбурга на современную ему немецкую философию см.: Р. Petersen, *Die Philosophie Friedrich Adolf Trendelenburg*, S. 199–204.

2. «Аристотель и католическая наука»

Но если точного и тщательного исследования его доктрины требует и заслуживает уже то место, которое вообще занимает Аристотель в мире мысли, то еще более этого требует его отношение к католической науке, и в частности к школе Фомы; для защитника этой школы основательное изучение Стагирита в определенном отношении является даже почти что неизбежным долгом.

Франц фон Паула Морготт.
*Аристотель и католическая наука*⁴⁵

Франц Brentano (1838—1917) является важнейшей фигурой аристотелевского ренессанса XIX века. Собственную философскую эволюцию он однажды назвал возвращением от Аристотеля к самому себе, тем самым признав Стагирита исходным пунктом своего философствования⁴⁶. Его проводником в аристотелевскую философию был Адольф Тренделенбург. Важнейшим этапом в философском становлении Brentano стали два семестра, проведенные им в Берлинском университете (зимний и летний 1858/1859 годов). После учебы в Мюнхене и в Вюрцбурге (1856—1858) Brentano, разочарованный в современной философии, отправляется в Берлин в поисках научного наставника и обретает его в лице Тренделенбурга. Как позднее сообщал брентановский ученик Хуго Бергман (Hugo Bergmann), «часто Франц Brentano рассказывал мне о том, как он, в поиске спасения от тревожных сомнений, штудировал работы современных философов, чтобы тотчас их отбросить, отчаявшись в собственной способности проникнуть в эту крайне запутанную тьму, пока он, ведомый Тренделенбургом, не нашел путь к Аристотелю и не понял, как добрый метод может приносить успех также пылким усилиям философа»⁴⁷. Сам Brentano писал

⁴⁵ [Anonym], «Aristoteles und die katholische Wissenschaft», S. 267, — см. выше, сн. 15.

⁴⁶ См. письмо к Марти от 22 мая 1905 года (F. Brentano, *Die Abkehr vom Nichtrealen. Briefe und Abhandlungen aus dem Nachlass, mit einer Einleitung herausgegeben von Franziska Mayer-Hillebrand*. Bern; München: Francke Verlag, 1966, S. 122).

⁴⁷ H. Bergmann, «Franz Brentano. Zum 70. Geburtstag des Philosophen», *Frankfurter Zeitung und Handelsblatt*, 16. Januar 1908, S. 1, — цит. по: M. Antonelli, *Seiendes, Bewusstsein, Intentionalität im frühen Werk von Franz Brentano*. München; Freiburg: Verlag Karl Alber, 2001, S. 37, Anm. 16.

о влиянии Тренделенбурга следующее: «Вместе с Тренделенбургом я в течение всей жизни разделял убеждение, что философия способна на подлинно научное развитие, но такое сочетание невозможно, если она заново начинается в каждой голове без почтительного отношения к тому, что было передано нам великими мыслителями прошлых эпох. Таким образом, я также последовал его примеру, посвятив многие годы своей жизни изучению произведений Аристотеля, которые он учил меня рассматривать прежде всего в качестве еще не исчерпанной сокровищницы»⁴⁸.

Фактически, Brentano воспринял модель *philosophia perennis*, намеченную у Тренделенбурга, дополнив ее собственной концепцией философских кризисов. Около 1860 года, еще во время своего студенчества, он пришел к оригинальной концепции циклического развития философии. Согласно ей, в каждую из трех крупных эпох (Античность, Средние века, Новое время) философия последовательно проходит четыре стадии: стадию научного философствования и три фазы упадка. Каждая стадия воплощает определенный тип философствования. Это подразумевало, что наряду с тремя идеальными типами философии упадка существует универсальная, повторяющаяся от эпохи к эпохе модель научной философии, которую в Античности воплощает Аристотель, в Средние века — Фома Аквинский, в Новое время — Декарт⁴⁹. В их философии Brentano видел непреходящие образцы продуктивного, научного философствования. Тем самым он также верил, что существует универсальный канон философских проблем, представленный у этих авторов (бессмертие души, бытие бога, теодицея,

⁴⁸ F. Brentano, *Briefe an Carl Stumpf 1867–1917*. Graz: Akadem. Druck- u. Verlagsanstalt, 1989, S. IX. Уже пройдя этап аристотелизма в 1911 г., он писал: «Конечно, сегодня мудрость Аристотеля, взятая в ее полном составе, не выдерживает критики и многие части представляются полностью устаревшими. Но я убежден, что если воспринимать ее верно, то еще и сегодня можно получить благодаря ее изучению существенную поддержку; подобно тому как я сам могу выражать лишь благодарность, признаваясь, что когда я, будучи юношей, начинал заниматься философией во время [ее] глубочайшего упадка, я был обязан соответствующим методом исследования Аристотелю более, чем какому-либо иному наставнику» (см.: F. Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschauung*. Mit einer Einleitung von Roderick M. Chisholm. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1977, S. IV).

⁴⁹ О концепции четырех фаз развития философии см.: Р. А. Громов, «Бrentано и Гуссерль как историки философии», *Логос. Литературно-философский журнал*, М.: Территория будущего, 2007, № 6 (63).

конечность или бесконечность мира). В разработке данных проблем представители научной философии прошлого, прежде всего Аристотель, навсегда останутся важнейшими партнерами. Поэтому в глазах Brentano «Аристотель — это не просто философ эллинизма, но в некоторой степени человек на все времена»⁵⁰. Задачу своего времени — которое Brentano оценивал как последний этап новоевропейской философии и культуры, то есть как фазу глубочайшего упадка, — он видел в возрождении прерванной традиции научного философствования путем возврата к утраченным образцам прошлого, а также посредством усвоения достижений современной науки. Из сказанного ясно, почему ключевая роль в деле возрождения научной философии отводилась у Brentano именно историческим исследованиям. История философии не была для него просто упражнением в экзегетике, реконструкцией традиции или дополнением к философской системе. Она представляла собой важнейшее средство самообоснования: история философии объясняет генезис философии, условия ее продуктивности и причины упадка, она участвует в выработке стандартов философской работы и является важнейшим инструментом систематической критики.

Под влиянием Тренделенбурга Brentano начинает свой путь в философии с исследований Аристотеля: в 1862 году выходит в свет его диссертация *О многозначности сущего по Аристотелю*, затем, в 1867 году, *Психология Аристотеля*⁵¹. Таким образом, нет сомнений, что его обращение к Аристотелю произошло под влиянием его берлинского наставника.

⁵⁰ Цит. по: M. Antonelli, *Seiendes, Bewusstsein, Intentionalität*, S. 35, Anm. 7.

⁵¹ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagshandlung, 1862; Idem, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom NOYS POIHTIKOS*. Mainz: Verlag von Franz Kirchheim 1867. Brentano обращался к Аристотелю на протяжении всего своего творчества, см., в частности: Idem, *Aristoteles und seine Weltanschauung*. Leipzig: Quelle & Meyer, 1911; Idem, *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*. Leipzig: Veit & Comp., 1911.

Бrentano побудит к подобным исследованиям также многих своих учеников, в Brentановской школе сформируется устойчивый историко-философский интерес к Аристотелю (см., напр.: G. v. Hertling, *De Aristotelis Notione Unius*. 1864; Idem, *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles*. 1871; H. Schell, *Die Einheit des Seelenlebens aus den Prinzipien der aristotelischen Philosophie entwickelt*. 1873; E. Arleth, *Das Guten bei Aristoteles und Thomas Aquin*. 1900; Idem, *Die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik*. 1903; O. Kraus, *Neue Studien zur aristotelischen Rhetorik*. 1907). Многие ученики направлялись Brentano для подготовки

Вместе с тем остается вопрос о содержательном влиянии Тренделенбурга на Brentano'sкую интерпретацию Аристотеля. С одной стороны, Brentano посвящает ему свою диссертацию и говорит о нем как о первом, кто ввел его в философию Аристотеля⁵². С другой стороны, в письме к Бергману от 22 января 1908 года он пишет: «Все же я вовсе не склонен отрицать, что он [Фома Аквинский] когда-то был моим учителем. Да, он был тем, кто сначала вел меня к Аристотелю. И когда я в Берлине принимал участие в чтении Аристотеля у Тренделенбурга, я сопоставлял в библиотеке комментарии великого схоласта и обнаружил, что там удачно разъяснены многие фрагменты, которые Тренделенбург сделать ясными не смог. Также ссылками на Фома в "О многозначности сущего" я побудил Тренделенбурга — который не был столь мелочным, как другие, — сразу же к тому, чтобы отдать должное значению его комментариев»⁵³. В письме к Оскару Краусу от 21 марта 1916 года он вспоминает: «Я должен был для начала примкнуть как ученик к мастеру и не мог, родившись во время самого плачевного упадка философии, найти никого лучше, чем древний Аристотель, в не всегда легком постижении которого мне часто оказывал поддержку Фома Аквинский»⁵⁴. Все это говорит о том, что образ Аристотеля формировался у Brentano не только под влиянием Тренделенбурга, но также в значительной мере под влиянием философии томизма.

Более того, если обратиться к контексту, в котором формировались ранние взгляды Brentano, вполне убедительным становится предположение об определяющем влиянии схоластики на его раннюю экзегетику Аристотеля. Франц Brentano родился в глубоко религиозной католической семье. Его отец Христиан Brentano в молодости хотел стать католическим священником, в подготовке к чему, он провел четырех года в Риме (1823—1827). В конечном счете, отказавшись от карьеры священника, он выбрал путь светского служения церкви в качестве религиозного писателя-просветителя.

диссертационного исследования к другим специалистам (Хертлинг в Берлин под начало Тренделенбурга, Шелл во Фрайбург к Зенглеру (Sengler), Штумпф в Гёттинген к Лотце), что не исключало его прямого влияния на них. Так, Хертлинг согласился на предложенную Тренделенбургом тему диссертации по настоятельному совету Brentano (см.: G. v. Hertling, *Erinnerungen aus meinem Leben*. München: Kösel'schen Buchhandlung, 1919, Bd 1, S. 54—55).

⁵² F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden*, S. VI.

⁵³ H. Bergmann, Hrsg., «Briefe Franz Brentano an Hugo Bergmann», *Philosophy and Phenomenological Research*. 1946, Bd 7, S. 106.

⁵⁴ F. Brentano, *Die Abkehr vom Nichtrealen*, S. 291.

Он публиковался в журнале *Katholik*, который станет к середине XIX века рупором консервативного ультрамонтанного движения в Германии, сотрудничал с журналами *Eos* и *Historisch-politische Blättern*, издаваемыми лидером католической реставрации в Баварии Йозефом Гёрресом (Johann Joseph Görres, 1776—1848)⁵⁵. Можно сказать, что Франц Brentano получил в своей семье строго консервативное религиозное воспитание⁵⁶. Его философское образование также проходило, за исключением Берлина, в католических образовательных институтах Мюнхена, Вюрцбурга, Мюнстера, Майнца. Берлин не был ни начальным, ни конечным пунктом его философской учебы. После зимнего семестра 1859 года, проведенного в Берлине у Тренделенбурга, он направляется в академию Мюнстера, чтобы продолжить учебу у Якоба Клеменса⁵⁷. Сам Brentano писал о своем пути так: «Святой Фома и философия привели меня теперь на землю Мюнстера»⁵⁸.

⁵⁵ См.: *Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben*. Mainz, 1870, 1. Hälfte, S. 8; Посмертно его жена Эмили Brentano издала двухтомник его произведений (Ch. Brentano, *Nachgelassene religiöse Schriften*. München, 1854).

⁵⁶ Его брат Луио Brentano писал: «В моей ашаффенбургской фамилии у меня было вдоволь удобных случаев познакомиться с оценивающим суждением обо всех неверующих католиках. В ней строго почитали единственно спасительную церковь; слово толерантность считалось выражением мелкой поверхностности» (L. Brentano, *Mein Leben und Kampf um die soziale Entwicklung Deutschlands*. Jena: E. Diederich, 1931, S. 17).

⁵⁷ О том, что целью переезда в Мюнстер был именно Якоб Клеменс, свидетельствует письмо от 28 апреля 1859 г. Луизы Хенсель к другому преподавателю академии Мюнстера Хр. Б. Шлютеру (Christoph Bernhard Schlüter): «Я пишу Вам так спешно, потому что я этим письмом хотела бы предупредить одного очень милого молодого человека, который в ближайшие дни придет в Мюнстер, чтобы учиться там один семестр, и чтобы вверить его Вашему дружелюбию — нет, Вашей сердечности... Я имею в виду Франца Brentano из Ашаффенбурга, сына блаженного Христиана Brentano. Он пробыл зиму в Берлине и теперь хочет слушать проф. Клеменса» (см.: *Luise Hensel und Christoph Bernard Schlüter: Briefe aus dem deutschen Biedermeier, 1832—1876*. Regensburg, 1962, S. 197).

⁵⁸ Письмо Brentano к его тете Гунде фон Савиньи (Gunda von Savigny) от 31 мая 1859 г. Ценной информацией о биографии раннего Brentano мы обязаны любезно предоставленной нам в 2003 году и пока неопубликованной монографии профессора Технического университета Берлина Дитера Мюнха. Неопубликованные фрагменты переписки приводятся нами из этой работы. Выдержки

Мюнстер к тому времени становится одним из центров укрепляющегося в Германии движения неосхоластики. Здесь в академии Мюнстера учились ее немецкие лидеры Йозеф Клэйтген (Joseph Kleutgen, 1811—1883), Герман Эрнст Пласманн (Hermann Ernst Plassmann, 1817—1864). Здесь публикуются первые систематические труды немецкой неосхоластики XIX века *В защиту теологии древности* (1853—1854) и *В защиту философии древности* (1860—1863) Клэйтгена. Сюда же в 1856 году из Бонна переводится Франц Якоб Клеменс (Franz Jakob Clemens, 1815—1862), увлекая за собой из Боннского университета около 70 студентов. Прочитанная им при вступлении в должность академическая речь «О взгляде схоластов на философию как служанку теологии», вскоре опубликованная в виде брошюры, по своему систематизирующему масштабу может претендовать на звание манифеста неосхоластического движения⁵⁹. В 1859 году Клеменс публикует в журнале *Католик* еще одну программную статью *Наша точка зрения в философии*, в которой он провозглашает собственную формулу христианской *philosophia perennis*: «Философия, а именно философия истинная, находящаяся в согласии с христианской верой, является для нас наукой, непреходящие основы которой с давних пор заложены в церкви. Поэтому мы видим свою задачу не в том, чтобы впервые изобретать такую философию или создавать ее сызнова, но лишь в том, чтобы убрать мусор, под которым погребена древняя католическая истина, извлечь ее богатства и вновь пустить их в обращение»⁶⁰. Вместе с критикой новейших направлений в католической теологии — прежде всего Гермеса и Гюнтера — Клеменс возвращается к традиционной томистской трактовке соотношения веры и разума, философии и теологии. Признавая самостоятельность философии как рационального постижения сотворенного мира, он вместе с тем отвергает принцип свободы научного исследования и утверждает примат авторитета

из этой переписки Мюнх цитирует также в своей статье (см.: D. Münch, «Die Einheit von Geist und Leib. Brentanos Habilitationsschrift über die Psychologie des Aristoteles als Antwort auf Zeller», in: *Brentano Studien*, Bd 6 (1995/96). Würzburg, 1997).

⁵⁹ F. I. Clemens, *De scholasticorum sententia philosophiam esse theologiae ancillam commentatio*. 1856. О Клеменсе см.: D. Peitz, *Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien (1818—1870)*. Bonn: Verlag Nova & Vetera, 2006, S. 84—100; [Anonym], «Zur Erinnerung an Professor Clemens», *Der Katholik*, 1862, 1. Hälfte, S. 257—280.

⁶⁰ [Anonym], «Unser Standpunkt in der Philosophie», *Der Katholik*, 1859, 1. Hälfte, S. 140.

церкви в решении философских вопросов. Христианская догматика должна оставаться непреходящим фундаментом философской науки.

Брентано обучается в Мюнстере летний семестр 1859 года. В письмах этого периода он восторженно отзываяется о Клеменсе: «Клеменс — это профессор, который мне полностью по душе. Проницательность связана у него с эрудицией, характер и сила веры с беспристрастностью, а смелость, с которой он выступает против всех предрассудков времени и школ, заслуживает самого большого уважения... Этот профессор Клеменс сроднился со Св. Фомой, как никто другой, и легко может нагнать страх на любого, даже если тому сам черт не брат. Я рад, не могу тебе выразить как, что я нашел в его лице наставника, который более, чем все предыдущие, внушает мне почтение и доверие»⁶¹. В центре его интересов в это время находится схоластическая философия⁶². Судя по переписке, Брентано планировал защитить докторскую работу под руководством Клеменса и после этого отправиться в Рим, чтобы в дальнейшем сделать карьеру священника. Но работа над диссертацией затягивалась. В письме к Гунде Савиньи от 4 февраля 1860 года он пишет: «...я расчетливо концентрирую свои силы, чтобы по возможности быстро и хорошо выдержать свой экзамен. Но с этим связаны для меня особые трудности, поскольку я не могу, подобно тем, кто занимается другими науками, безоговорочно довериться какому-то учителю или учебнику, напротив, в важнейших вопросах, уже чтобы не нарушить догматы церкви, мне приходится дистанцироваться от современных пантеистических и рационалистических философов и придерживаться схоластов и отцов церкви. Но неучтенными не должны остаться приобретения новых наук, так что я стою перед сложной задачей осмысления нового материала с помощью древнего духа и объединения всего, насколько это в моих силах,

⁶¹ Брентано к Гунде фон Савиньи от 31.5.1859 (см. выше, сн. 58, а также: *Brentano Studien*, Bd 6 (1995/96), 1997, S. 126).

⁶² «На рождество мама обещала мне работы Св. Фомы Аквинского, чему я очень рад, так как он все еще мой покровитель и проводник и почти что мой альфа и омега. Между тем я также познакомился с его крупным противником Дунсом Скотом и одним ученым философом из ордена иезуитов, Францем Суаресом... они часто пытались придирается к моему святому учителю и улучшать его, но это все же большой вопрос, разрешали они при этом ошибки или привносили, так что я порой от них совершенно вне себя. Ты “совсем” не можешь представить себе проницательность этого схоласта, который действительно превосходит все, что я встречал из разряда замечательного в моей науке» (Брентано к Гунде фон Савиньи от 23.12.1859, см. выше, сн. 58).

в одно живое целое. Ты видишь, должно быть, какая разница между скорее школьным восприятием и этим видом обучения и сколь гораздо медленнее здесь происходит движение вперед»⁶³.

В летний семестр 1861 года Brentano переезжает в Майнц, чтобы продолжить учебу в здешней духовной семинарии. Майнц к тому времени, как и Мюнстер, является важнейшим центром католического возрождения в Германии. Семья Brentano имела тесные связи с майнцким католическим кругом интеллектуалов, а сам Франц был лично знаком с епископом Майнца В. Э. Кеттелером (Ketteler)⁶⁴, регентом духовной семинарии и редактором журнала *Католик* Х. Моуфангом (Ch. Moufang), а также с профессором философии духовной семинарии Майнца и позднее преемником Кеттелера на должности епископа Хаффнером (Haffner)⁶⁵. К этому времени между Мюнстером и Майнцем уже наладились тесные связи, Клеменс часто публикуется в *Католике*, и во многом под его влиянием журнал переориентируется на более широкое освещение современных философских проблем. В зимний семестр 1861 года Brentano возвращается в Мюнстер, но в это время Клеменс тяжело заболевает. В ноябре 1861 года он уезжает в Рим, где вскоре, в феврале следующего года, умирает. Brentano продолжает работу над диссертацией в фамильном доме в Ашаффенбурге и завер-

⁶³ См. выше, сн. 58.

⁶⁴ Ketteler, Wilhelm Emmanuel (1811–1877) — один из основоположников христианского социализма в Германии (см.: A. Rauscher, «Katholische Sozialphilosophie im 19. Jahrhundert», in: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Styria, 1987, Bd 1, S. 752–767).

⁶⁵ О близости Brentano к кругу Кеттелера говорит тот факт, что в 1869 году, во время подготовки к первому ватиканскому собору, Кеттелер поручает Brentano и Моуфангу подготовку работы по вопросу о непогрешимости папы для конференции немецких епископов (работа была анонимной и не предназначалась для печати, она вышла в свет лишь много лет спустя см.: *Einige Bemerkungen über die Frage: ist es zeitgemäß die Unfehlbarkeit des Papstes zu definieren?*, in: T. Freudenberger, *Die Universität Würzburg und das erste vatikanische Konzil: Würzburger Professoren und Dozenten als Mitarbeiter und Gutachter vor Beginn des Konzils, mit einem Anhang von Gutachten, Briefen und ergänzenden Aktenstücken*. Würzburg: Desener, 1969, S. 407–437). Вопрос о непогрешимости был одной из главных дискуссионных тем на соборе. Brentano, подобно большинству немецких епископов, выступал против утверждения догмата о непогрешимости. Принятие догмата на соборе (1870) стало одной из причин, побудивших Brentano на демонстративное сложение с себя сана священника в страстную пятницу 11 апреля 1873 года.

шает ее к пасхе 1862 года. 4 июля 1862 года диссертация *О многозначности сущего по Аристотелю*, с посвящением Адольфу Тренделенбургу, была отправлена Brentano для прохождения процедуры присуждения докторской степени в университет Тюбингена, где 17 июля на основании представленной работы ему присуждается степень доктора. Процедура прошла заочно. Brentano в это время находится в доминиканском монастыре Граца, готовясь к тому, чтобы стать священником. Однако он не вступает в орден и спустя несколько месяцев покидает монастырь. Он не отказывается от идеи посвятить свою жизнь церкви, но выбирает путь белого или мирского священника⁶⁶. В 1863 году он продолжает изучение теологии в Мюнхене, затем поступает в теологическую семинарию Вюрцбурга, где завершает теологическое образование. 6 августа 1864 года епископ Вюрцбурга посвящает Франца Brentano в сан католического священника.

Все вышесказанное дает основание предполагать определяющее влияние схоластической философии на брентановскую трактовку Аристотеля в его диссертации. Этим объясняется принципиальное расхождение в методах историко-философской работы Тренделенбурга и Brentano. Для обоих обращение к Аристотелю было средством решения современных проблем философии. Речь не идет, таким образом, об аксиологически нейтральных историко-философских реконструкциях, и тот и другой развивали собственную систематическую критику Стагирита. Вместе с тем проект Тренделенбурга развивался в русле школы Шлейермахера, он применяет современные методы филологического исследования, у него явно прослеживается стремление к имманентной критике, то есть к реконструкции аристотелевского учения из идейного круга философии его времени с привлечением современных ей греческих комментариев. Для Brentano же цель историко-философского исследования заключается не в аутентичной реконструкции авторского взгляда, а в обретении ясности относительно обсуждаемого материала. Авторский взгляд его интересует лишь постольку, поскольку он представляет определенное положение дел. Историческое исследование не должно быть привязанным к «мертвой букве» учения, оно призвано проникать в его глубинный смысл, обращаясь к самим вещам, выявлять объективную логику исследования. Идеальным ключом к пониманию проблематики Стагирита, с его точки зрения, являются комментарии развивавших его учение схоластов средневековья: «В этом рассмотрении упомянутые

⁶⁶ Белое духовенство (*Weltpriester, clerici saeculares*) не приносило монашеские обеты и не вступало в орден.

комментаторы [Целлер, Бониц] настолько же далеко отстают от комментаторов Средних веков, насколько они превосходят их в филологических знаниях и в общем историко-критическом образовании; и лишь благодаря этому понятно, как презираемые комментарии Фомы Аквинского могли постичь некоторые из самых темных пунктов учения в аристотелевской системе в их смысле куда вернее и в их основаниях гораздо глубже, чем это сделали наши современные историки»⁶⁷. Brentano исходит также из презумпции системного характера философии. Если до нас дошли лишь фрагменты учения, вполне допустимо аналитически достраивать их и излагать в виде непротиворечивой, целостной системы. Именно так Brentano будет подходить к Аристотелю, начиная с диссертации 1862 года⁶⁸.

В год публикации диссертации Brentano в журнале *Католик* вышла анонимная статья *Аристотель и католическая наука*. Она поразительно своевременна и созвучна исследованию Brentano, что дало даже повод предполагать его авторство данной статьи⁶⁹. Но независимо от того, кому принадлежит эта статья, мы можем рассматривать брентановскую диссертацию как реализацию заявленной в ней программы изучения Аристотеля в «католической науке». Кроме того, эта статья во многом объясняет восприятие книги Brentano его современниками. В статье констатируется, что с начала XIX века наблюдается рост интереса к Аристотелю — появился новый массив исследований, предпринимаются попытки филологической реконструкции его текстов, проверяется их аутентичность, обсуждается периодизация. Это обращение к Аристотелю выражает, по мнению автора, кризис новоевропейской философии, которая изначально строилась на пути проти-

⁶⁷ F. Brentano, *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*. Aus dem Nachlass herausgegeben und eingeleitet von Klaus Hedwig. Hamburg: Meiner, 1987, S. 328–329; см. также: Р. А. Громов, «Брентано и Гуссерль как историки философии», с. 82–83.

⁶⁸ См.: F. Brentano, «Zur Methode der historischen Forschung auf philosophischem Gebiet», in: F. Brentano, *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*; он пишет там же: «Кеплер из пары наблюдений Марса конституировал целую кривую и открыл закон, который повелевает движением планет... В своей работе “О многозначности сущего по Аристотелю” я смог дать нигде до нас не сохранившуюся, но много раз предполагавшуюся дедукцию его таблицы категорий» (Ibid., S. 86).

⁶⁹ [Anonym], «Aristoteles und die katholische Wissenschaft» (см. выше, сн. 15); статья приписывается Францу фон Пауле Морготту (Franz von Paula Morgott); предположение об авторстве Brentano высказал Д. Мюнх — см.: D. Münch, «Die Einheit von Geist und Leib», S. 143, Anm. 7 (см. выше, сн. 58).

вопоставления себя аристотелевскому и в целом церковному учению. Сегодня «субъективистское направление мышления», дойдя до предела и пытаясь выйти из состояния войны систем, стремится обрести в лице Аристотеля утраченную точку опоры. Автор статьи признает, что многочисленными современными работами уже заложена надежная основа для дальнейших исследований Аристотеля, однако он с сожалением отмечает, что до сих пор исследования древнейшей основы церковной науки, каковой являются учения Платона и Аристотеля, все еще целиком остаются во власти «субъективистской протестантской критики». До сих пор не предпринята попытка основательного исследования «философа» средневековой школы с точки зрения «объективной католической истины»⁷⁰. Между тем философия Аристотеля остается непревзойденной системой научной трансляции христианских истин, она составляет неотъемлемую часть «христианской науки», в особенности существенную часть системы Фомы Аквинского, ее наиболее крупного представителя⁷¹. Смысл нового обращения к Аристотелю с католической точки зрения состоит не в том, чтобы «заново связать себя принципами великого языческого философа, снова возводить христианскую науку на основе науки эллинистической. Такое восстановление, реставрацию философии на такой основе, в крайнем случае, могли бы предпринимать представители того философского направления, которое после отдаления от аристотелевского способа мышления дошло до предела субъективизма и ныне, словно бы движимое инстинктом истины, прибегает к нему как к спасительному целительному средству»⁷². Было бы ошибочно также использовать аристотелевские штудии как пропедевтику для понимания патристики и схоластики, отыскивая у Аристотеля ключ к томизму. С точки зрения католического исследователя, средневековая школа обозначает более высокую стадию развития философии, и было бы ошибочно мерить высшее по мерке низшего: «Мы утверждаем, однако, что Фома принципиально верно понял Аристотеля, и поэтому согласны... что скорее, наоборот, в Фоме следует искать ключ к пониманию Стагирита. Только на основе изучения Аквината обстоятельное исследование Стагирита с привлечением результатов новейшего критического исследования будет сколь безопасным, столь и успешным»⁷³. Этот тезис экстраполировался, в частности, на учение о категориях. Учение

⁷⁰ См.: Ibid., S. 265–266.

⁷¹ Ibid., S. 267–270.

⁷² Ibid., S. 271.

⁷³ Ibid., S. 273. Эта позиция была обычной для неосхоластов (см. там же, Anm. 24, 25 о М. Либераторе и Г. Э. Пласманне).

о категориях схоластики суть учение Аристотеля, но также и Фомы Аквинского. Оно аристотелевское по своему происхождению, но томистское по исполнению. Благодаря Аквинату оно было дополнено, расширено и избавлено от односторонности: «Взятое в сравнении со схоластическим учением о категориях, аристотелевское учение относится [к нему,] как ядро к сформировавшемуся кристаллу, как элемент к завершеному полотну. У Аристотеля категории — всего лишь базовые схемы конечного, в христианской же науке они сопрягаются со сверхъестественным содержанием веры и благодаря этому впервые получают правильный масштаб и твердое определение также в отношении конечного. В особенности понятие субстанции прежде остальных категорий получило этим путем такое определение, со деформацией которого неизбежно возникает противоречие содержанию фундаментальных догматов церкви. Здесь находится тот пункт, где учение церкви, пусть косвенно, разъясняя и дополняя, решительно вмешивается даже в сферу онтологии и логики: здесь заключается спасение для учения о категориях»⁷⁴.

3. «Полисемия сущего»

Такого рода многозначности, которые являются регулярными и, так сказать, принадлежат духу языка, Аристотель не устранял. Напротив, он имитировал их и множил. Никто из тех, кто верно понимает суть дела, не упрекнет его в этом.

Франц Brentano.
О понятии истины

Диссертация Brentano *О многозначности сущего по Аристотелю* была воспринята в католических и некатолических кругах того времени как реализация неосхоластической философской программы. В том же номере журнала *Католик*, в котором вышла обсуждавшаяся выше статья, была опубликована анонимная рецензия на диссертацию Brentano. Ее общий тон выражает следующий пассаж: «...мы с особым удовлетворением видим в представленной книге знак того, что вернется время, когда “философ”, крупный учитель католической философии вновь обретет свою родную почву»⁷⁵. Несколькими

⁷⁴ D. Münch, «Die Einheit von Geist und Leib», S. 269.

⁷⁵ *Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben.* Mainz, 1862, 2. Hälfte, S. 368.

годами позже преемник Клеменса в академии Мюнстера Альберт Штёкль (Stöckl) поставит Brentano, ссылаясь на его работы об Аристотеле, в один ряд с представителями неосхоластики Клеменсом, Пласманном, Клейтгеном, Морготтом⁷⁶. Эти оценки современников не только показывают общий контекст, в котором воспринимались ранние труды Brentano, но также, по нашему мнению, высвечивают его собственные идейные устремления.

В центре его диссертационной работы *О многозначности сущего по Аристотелю* находится аристотелевское учение о сущем и связанная с ним концепция метафизики (первой философии). Диссертация имеет вид историко-философской реконструкции, но, по существу, Brentano, опираясь на учение Стагирита, развивает собственное обоснование метафизики, интегрируя идеи Аристотеля в актуальную философскую дискуссию.

Brentano начинает свое исследование с аристотелевского определения первой философии как учения о сущем (*ὄν*, *Seiendes*) как таковом. Согласно данному определению, метафизика — это наивысшая наука, которая, не ограничиваясь какими-либо специфическими видами сущего, имеет собственный, оригинальный предмет исследования — сущее как таковое. С этим для метафизики связаны специфические трудности. Подобно другим наукам, она должна начинаться с разъяснения и ограничения своего предмета исследования, то есть с ответа на вопрос: что есть сущее? Однако сущее как таковое не поддается определению, поскольку выражение «сущее» не обозначает ни какой-либо специфический вид, ни даже единый род (как это доказывает Brentano). В этой ситуации выходом для метафизики и первым шагом метафизического исследования должно стать исследование языка, логоса, в котором сущее манифестируется и артикулируется. Прежде всего, должен быть поставлен вопрос, в каких смыслах говорится о сущем, в каких смыслах что-то полагается в качестве сущего, при этом должны быть отделены друг от друга высказывания о сущем в собственном и несобственном смысле. Все, что полагается в качестве сущего в несобственном смысле, должно быть выведено за пределы метафизического рассмотрения. Таким образом, именно язык дает нам первичный доступ к сущему, в нем сущее раскрывается в его различных видах, и первым шагом метафизического исследования становится анализ многозначности наших высказываний о сущем⁷⁷.

⁷⁶ A. Stöckl, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Mainz: F. Kirchheim, 1870, S. 836.

⁷⁷ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden*, S. 1–5.

У Аристотеля нет единообразной систематизации полисемии сущего, однако Brentano предполагает таковую, опираясь главным образом на четвертую и шестую книги *Метафизики*⁷⁸. В результате он фиксирует четыре общих значения, в которых говорится о сущем: 1) сущее в смысле привходящего, то есть случайное (*ὄν κατὰ συμβεβηκός*, ens per accidens); 2) сущее в значении истинного (*ὄν ὡς ἀληθές*); 3) сущее в возможности и действительности (*ὄν δυνάμει καὶ ἐνεργεία*); 4) сущее согласно фигурам категорий (*τὸ ὄν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν*) (*Metaph. Θ*, 10, 1051 a 34).

Первый вид сущего есть нечто существующее по случаю, чему случается быть. Такого рода сущее выражается в высказываниях типа «Сократ бледен». То, что существует случайным образом, не может быть предметом научного исследования, это сущее в несобственном (неподлинном, переносном) смысле, и оно не входит в область рассмотрения метафизики⁷⁹.

С сущим в смысле истинного мы имеем дело тогда, когда признаем истинность или ложность суждения, к примеру, утверждая: «Суждение “а есть b” (есть) истинное»⁸⁰. Brentano настаивает на том, что у Аристотеля истинность в первичном и собственном смысле слова приписывается только суждениям (истина или ложность «содержатся только в суждениях»). Приписывание истинности представлениям, понятиям и вещам (истинный друг) является производным от этого первичного употребления. При этом Аристотель следовал корреспондентской теории истины, согласно которой истина означает согласие познания с вещью. Не вещи являются отражением нашего мышления, но наше мышление руководствуется вещами, вещи задают мышлению масштаб истинности. Поэтому признание истинности означает признание того, что суждение согласуется с фактическим положением дел. Таким образом, истинность — это характеристика судящего мышления, постигающего свое отношение к действительности.

Однако вместе с этой констатацией в Brentановском изложении учения Аристотеля появляется очень важная двойственность. Он обращает внимание на то, что в суждениях об истинности связка «есть» приписывает истинность суждению как таковому, то есть характеризует судящее мышление, но при этом не касается его объектов. Например, в суждении «так и есть (это истинно), что Сократ (есть) бледный» используются два глагола «есть». Первая связка «есть» утверждает сущее в смысле истинного и относится

⁷⁸ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden*, S. 6–8.

⁷⁹ Ibid., S. 8–21.

⁸⁰ Ibid., S. 21–40.

к суждению, а вторая связка «есть» конституирует само суждение, приписывая субъекту «Сократ» реальный предикат «бледность». Функции этих глаголов-связок «есть» следует различать. Признание истинности суждения не означает признания реальности его объекта или присуждения ему реального предиката⁸¹. Это объясняется тем, что мы можем высказываться утвердительно и истинным образом не только о реальных вещах и их реальных свойствах, но также о негативных фактах (Negationen) или отсутствии чего-то (Privationen), «о чисто вымышленных отношениях и о других совершенно произвольных построениях мысли»⁸²; в частности, мы говорим: «... «каждая величина *есть* равная самой себе», тогда как в природе вещей нельзя, конечно, найти вообще никакого *πρός τι*, каковым все же является равенство; или когда мы говорим: «кентавры суть сказочные чудовища, Юпитер *есть* идол», и т. д. Ведь совершенно ясно, что во всех этих утверждениях не заключено познание какой-либо реальности. Итак, «есть» означает здесь только «нечто *есть* истинное»»⁸³.

Из этого, согласно Brentano, следует: «...более широкий объем [понятия] *ὄν ὡς ἀληθές*, так как к нему принадлежат уже не одни только суждения, но в эту область вовлекаются также понятия, поскольку о них можно образовывать утвердительное суждение и тем самым к ним может быть приложено бытие связки (das Sein der Copula). Даже не-сущее, поскольку оно *есть* нечто не-сущее, является, таким образом, «сущим как не-сущее» (ein Nichtseiendes seiend) и, следовательно, сущим *ὄν ὡς ἀληθές*. И вообще, к этой области будет принадлежать любая мыслимая вещь (Gedankending), то есть все, что, *объективно* существуя в духе, может стать субъектом истинного утвердительного суждения (курсив наш. — Р. Г.)»⁸⁴. Brentano тем самым разделяет сферу сущего в смысле истинного и сферу реально сущего. Первое гораздо шире второго и совпадает со всем, что может быть объектом мышления. При этом Brentano истолковывает аристотелевское *ὄν ὡς ἀληθές* с помощью схоластической концепции интенциональности и фактически отождествляет его со схоластическим понятием «объективного бытия» (esse objective). В частности, говоря об универсалиях, он обозначает их схоластическим термином «вторые интенции» и тут же

⁸¹ При утверждении сущего в смысле истинного «...глагол-связка «быть» обозначает не энергию бытия, не реальный атрибут...» (Ibid., S. 36).

⁸² Ibid., S. 36.

⁸³ Ibid., S. 37.

⁸⁴ Ibid.

называет их чистым *ὄν ὡς ἀληθές*, имея в виду нечто, существующее исключительно в душе⁸⁵. Здесь следует помнить, что термин «объективное бытие» в схоластике имел значение прямо противоположное его современному смыслу, этот термин обозначал бытие в качестве объекта мышления, то есть ментальное бытие в душе. Из вышесказанного Brentano делает вывод: «...связка “быть” и сущее в качестве истинного, даже если субъектом предложения является реальное понятие, все же обращается вокруг другого рода сущего... только таким образом, что при этом не обнаруживается никакой особой, существующей вне духа природы сущего... Оно имеет свое основание в операциях человеческого рассудка, который соединяет и разделяет, утверждает и отрицает, а не в высших реальных принципах, из которых метафизика стремится познавать свое *ὄν ἢ ὄν*. А потому такое сущее, как и сущее *ὄν κατὰ συμβεβηκός*, надлежит исключить из метафизического рассмотрения»⁸⁶. Это не означает, однако, что данный вид сущего полностью выпадает из сферы научного исследования, он должен быть объектом логики: «Если мы не ошибаемся, вся логика имеет дело именно с этим предметом и ничем иным, когда занимается родом, видом и отличительным признаком, определением, суждением и умозаключением. По крайней мере, всему этому не присуще никакое бытие вне духа»⁸⁷.

Таким образом, сущее в смысле истинного отождествляется у Brentano со схоластическим *esse objective*, это не бытие в собственном смысле слова, а потому оно не является объектом метафизического рассмотрения. Опираясь на схоластическую концепцию интенциональности, Brentano разделяет логику и метафизику как формальную науку об *entia rationis* и реальную науку об *entia realis*. Brentano опирается в этом на томистскую традицию, в частности, он заимствует указанное разделение логики и метафизики у представителя поздней схоластики, французского томиста Антуана Гудана (Goudin, Antonio, 1639–1695), к которому он обратился под влиянием Клеменса и книгу которого *Почти нерушимая и полностью защищенная в части основоположений философия доктора Фомы* он также рекомендовал впоследствии своим ученикам (в частности, Хертлингу)⁸⁸. Здесь

⁸⁵ См.: F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden*, S. 82, 123–24, 143, 174.

⁸⁶ Ibid., S. 38–39.

⁸⁷ Ibid., S. 39.

⁸⁸ A. Goudin, *Philosophia iuxta inconussa tutissimaque D. Thomae dogmata*. Эта книга была очень популярна в середине XIX века, с 1851 по 1860 год она выдержала четыре издания и имела в домашней библиотеке Brentano (см.:

нужно отметить, что за Brentano закрепились репутация исследователя, который реанимировал схоластическое понятие интенциональности и ввел его в современную философию. Но если быть точным, то эту заслугу следовало бы приписать ранним немецким неосхоластам XIX века. Brentano оперирует концепцией, которая активно использовалась ими в построениях собственных теорий познания и в критике концепций немецких идеалистов⁸⁹. Поэтому не удивительно, что автор рецензии на диссертацию Brentano, опубликованной в *Католике*, хорошо знакомый с современным состоянием католической философии Германии, видит в различии формального (интенционального) и реального бытия фундаментальный вопрос, вопрос «жизни и смерти» для истинной философии, а в Brentano не столько первооткрывателя в этом вопросе, сколько продолжателя традиции. Заслуга Brentano видится ему в том, что тот показал аристотелевские истоки данного различия⁹⁰. Важность этого различия для неосхоластов демонстрирует, по сути, стандартная критика в адрес Гегеля со стороны Клейтгена. По мнению последнего, если схоластика, опираясь на Аристотеля, изначально избежала опасности пантеизма, то философия тождества Гегеля, смешивающая реальное и формальное (интенциональное) бытие, отождествляя мышление и бытие, пала жертвой этого заблуждения⁹¹. Можно также предположить, что Brentano, проводя демаркационную линию между логикой и метафизикой, учитывал схожую критику в адрес Гегеля со стороны своего берлинского наставника Тренделенбурга. В любом случае в тогдашнем контексте это разделение подразумевало явную оппозицию по отношению к гегелевскому проекту науки логики.

Своей трактовкой сущего в смысле истинного Brentano вносит серьезное напряжение в представленную им концепцию Аристотеля. С одной стороны, Стагирит следовал корреспондентской теории истины, позднее освященной схоластической формулой *adaequatio rei et intellectus*, и сам Brentano

K. Hedwig, «Deskription. Die historischen Voraussetzungen und die Rezeption Brentanos», in: *Brentano Studien*. Würzburg, 1989, Bd 1, S. 35, Anm. 49.

⁸⁹ D. Peitz, *Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien*, S. 442–454 (см. выше, сн. 59).

⁹⁰ См.: *Der Katholik*. 1862, 2. Hälfte, S. 379.

⁹¹ J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*. Münster, 1863, Bd 2, S. 25–32. Эта критика повторяет аргументы Ф. А. Штауденмайера (см.: F. A. Staudenmaier, *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems*. Mainz, 1844); об этом также см.: W. Belz, *Friedrich Michelis und seine Bestreitung der Neuscholastik in der Polemik gegen Joseph Kleutgen*. Brill Archive, 1978, S. 58, Anm. 4.

стремился к обоснованию реалистической докантовской диспозиции мышления и бытия, в которой познающее мышление соотнобразуется с объективными формами сущего. С другой стороны, сущее в смысле истинного фактически обозначает у Brentano дискурсивный универсум, не ограниченный рамками реальности. Истинность оказывается характеристикой самого мыслительного строя. Признавая суждение истинным, мы не утверждаем его соответствия реальности, но лишь то, что нечто мыслимое нами в качестве мыслимого таково, каким мы его сейчас признаем («так и есть (это истинно), что Зевс — самый могущественный из олимпийских богов»). Таким образом, истинность становится характеристикой мышления как такового и может быть понята теперь как внутренняя согласованность мыслительных актов без трансцендирования внешней мышлению реальности⁹².

Brentano видел наметившееся противоречие и стремился избежать противопоставления сущего в смысле истинного и реально сущего, то есть в конечном счете разрыва между логикой и метафизикой. Он неоднократно возвращался к этому вопросу в своих позднейших исследованиях, и можно сказать, что намеченная в диссертации проблема во многом определила его дальнейшую эволюцию. В своей интерпретации *ὄν ὡς ἀληθές* Brentano

⁹² Это напряжение объясняется в первую очередь тем, что Brentano в истолковании аристотелевского *ὄν ὡς ἀληθές* использует концептуальные средства, принадлежащие иной интеллектуальной традиции. Хотя Brentano, вводя понятие интенциональности, ссылаясь на Аквината, противопоставление бытия реального (*esse reale*) и интенционального (*esse intentionale*) впервые появляется у средневековых концептуалистов вместе с трактовкой универсалий как чисто мыслительных образований, которые формируются в самом мышлении посредством его когнитивных актов и не имеют реальных эквивалентов вне души. В этой связи немецкий исследователь брентановской философии Клаус Хедвиг, указывая на существенное расхождение между аристотелевской концепцией имматериального существования форм в душе и поздней схоластической трактовкой интенциональности, отмечает, что «схоластический термин *objective* содержит в себе зарождающийся разрыв между вещью, существующей самой по себе, и интеллектом, объясняющим интеллигибельные структуры бытия согласно своему собственному эпистемологическому строю» (см.: K. Hedwig, «Intention. Outlines for the History of a Phenomenological Concept», *Philosophy and Phenomenological Research*, (1978/79), vol. 39, p. 329–330). См. об этом также: G. Katkov, «Bewusstsein, Gegenstand, Sachverhalt», *Archiv für die Gesamte Psychologie*, 1930, Bd 75, S. 479. Кроме того, библиографию исследований схоластического контекста понятия интенциональности у Brentano см.: M. Antonelli, *Seiendes, Bewusstsein, Intentionalität*, S. 83, Anm. 32.

исходит из того, что мышление, имея дело с реальностью, часто вырабатывает понятия, которые не обозначают ни вещи, ни их реальные свойства (вещные атрибуты). К таковым он относил понятия множества, границы, отсутствия, возможности, необходимости, интенциональные корреляты («мыслимое», «бывшее» или «будущее») и многое другое. В докладе 1889 года *О понятии истины* он признает необходимость корректировки аристотелевского определения истины как соответствия суждения вещи, прежде всего, поскольку область объектов истинных суждений не ограничена реально сущим⁹³. В результате Brentano делит суждения, у которых нет налицо прямого отношения к реальности, на два типа: суждения, в своей истине независимые от реальности⁹⁴, и суждения, предмет которых не является реально сущим, но которые косвенным образом обусловлены реальным положением дел: «Так — во взаимосвязи с и в зависимости от реальных изменений — существует, возникает и исчезает пустое пространство, а также отсутствие вообще, способность, мыслимая вещь и тому подобное»⁹⁵. В этом докладе Brentano, по существу, конкретизирует свою раннюю позицию, намеченную уже в диссертации. Там он писал: «Аристотель хочет сказать, что также и отсутствие (*Privation*) можно рассматривать, в определенном отношении, как некую *ἐξίς*, то есть как некое положительное состояние, а из этого следует, что также и лишенность (*Beraubtsein*) есть некое

⁹³ «На самом деле, наше истинное утвердительное суждение иногда относится к *единичной* вещи, иногда — к совокупности вещей, а иногда — как к одной части вещи, так и к границе вещи — все это предметы, которые сами не являются вещами... Более того! А если я утверждаю о недостатке; отсутствии вещи? Можно ли сказать, что этот недостаток, это отсутствие вещи также есть вещь? И опять-таки, если я говорю, что имеет место невозможность или имеются некие вечные истины, например математические законы; может быть, и тут следует предположить, что, подобно платоновским идеям, существует где-нибудь в мире или вне его соответствующая суждению вечная сущность?» (Ф. Brentano, «О понятии истины», в кн.: Ф. Brentano, *Избранные работы*. М., Дом интеллектуальной книги, 1996, с. 110; см. там же: «Материя [акта суждения] может быть избрана совершенно произвольно. Безусловно, судят всегда о «чем-нибудь». Но что означает это «что-нибудь»? Это термин, который может быть применен и к Богу, и к миру, ко всякой вещи и не-вещи».

⁹⁴ «...Это относится ко всем тем суждениям, чей предмет в себе самом либо безусловно необходим, либо невозможен. К таким суждениям принадлежат, например, высказывания противоречия, а заодно и все аналитические суждения» (Там же, с. 112).

⁹⁵ Там же.

обладание (Haben), а именно обладание лишением (Beraubung). А потому все есть то, что оно есть, посредством некоторого обладания, некоторого положительного свойства»⁹⁶. Таким образом, уже на раннем этапе Brentano указывал на функциональную зависимость суждений о «не-реальных» объектах от положения дел с реально сущим в смысле вещи (Ding, Reales). Из чего также следует производный характер таких суждений от суждений о реальности. Кроме того, он локализовал сферу суждений о «не-реальном» в границах сущего в смысле истинного. Это означает, что «не-реальные» объекты суждений не обладают действительным бытием вне духа. Они не рассматривались Brentano в качестве трансцендентных сознанию, объективных коррелятов истинных суждений, как это имело место в позднейших концепциях *Sachverhalt* или *Objective* у его учеников и ранних феноменологов. Речь идет об интенциональной или имманентной сознанию предметности. С учетом этого уже здесь, в ранней диссертации, мы можем увидеть перспективы позднейшей эволюции Brentano и его реистского тезиса (выдвинутого после 1904 года) о реальном (Reales) как единственно возможном объекте мышления.

Принципиальное следствие из этой концепции Brentano сформулировал в докладе 1889 года следующим образом: «...мы не станем, а это случается вновь и вновь, поддаваться искушению и смешивать понятие реального (Reales) с понятием существующего (Existierendes). Прошло пару тысяч лет с тех пор, как Аристотель исследовал различные значения сущего, и в высшей степени прискорбно, что и по сей день большинство философов не извлекло пользы из его изысканий»⁹⁷. «Существующее» означает здесь коррелят понятия истины, то есть это все то, что может полагаться в качестве объекта истинного утвердительного суждения. Тем самым Brentano доказывает, что предметная область истинных суждений, а следовательно, и область научного познания не ограничены рамками реальности, объектом и коррелятом истинного суждения может быть не только реально сущее, понимаемое как вещь⁹⁸. Эта теория стала важнейшим истоком длинного ряда

⁹⁶ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden*, S. 38.

⁹⁷ Ф. Brentano, «О понятии истины», с. 113.

⁹⁸ О схоластических истоках этого подхода Brentano говорит в одном из своих поздних манускриптов: «Кроме того, я обнаружил, что “есть” (ist) употребляется также в таких случаях, как “есть невозможность круглого квадрата”, “так и есть, что не существует круглого квадрата”. Речь идет при этом о таких случаях, когда, согласно Аристотелю, “есть” используется в смысле *ὄν ὡς ἀληθές*. Здесь уже имелся соблазн предположить, что “есть” в обоих случаях,

новых онтологических проектов, которые возникнут в брентановской школе на рубеже веков, — теории предметов Мейнонга, формальной онтологии Гуссерля, концепций *Sachverhalt* Штумпфа, Марти, Твардовского. Все эти концепции можно назвать новыми типами онтологии, в них объектом исследования будет уже не реально сущее как таковое — объект традиционной метафизики, а все возможные предметы научного познания, в них будет утверждаться многообразие форм бытия, они откажутся от отождествления предметной сферы науки с действительностью и разовьют качественно новые морфологии предметов.

Сущим в собственном смысле и, следовательно, подлинным предметом метафизики Brentano признает «сущее в возможности и действительности»⁹⁹ и «сущее согласно фигурам категорий». Из них второе является наиболее важным, поскольку оно охватывает самое большое разнообразие значений сущего, а также содержит в себе наиболее фундаментальные затруднения. Можно сказать, что сущее в возможности и действительности является производным от сущего согласно категориям, они суть одно¹⁰⁰. И то и другое обозначают действительное бытие вне духа.

Главными в современных исследованиях аристотелевского учения о категориях Brentano называет два вопроса: вопрос о полноте его таблицы и вопрос о природе категорий. Brentano утверждает, что Аристотель «был уверен» в исчерпывающей полноте своего категориального списка, и выражает

например “есть вещь” и “есть невозможность”, имеет ту же самую функцию... Но все же это, пожалуй, прямо не подвигло бы меня на это, если бы меня не укрепило в этом одно место у Фомы Аквинского, который в ту пору, конечно, также был для меня учителем. У Фомы есть странное учение, чуждое Аристотелю, что вещи состоят из *essentia* и *existentia*; но только вещи сотворенные, не Бог. Здесь в Боге *essentia* = *existentia*. Но Фома возражает себе. Мы все же познаем у Бога лишь существование, не сущность; как тогда у него возможно тождество обоих? На это Фома отвечает: подлинное существование Бога мы не познаем, если мы говорим “*Deus est*”, то “*est*” не является реальным существованием Бога, а *ens tamquam verum* [сущим в качестве истины, — примеч. наше. — Р. Г.]. Таким образом, он предположил, что “есть” в обоих случаях (“Бог есть” и “так и есть, что это суть невозможно”) имеет ту же самую функцию» (см.: F. Brentano, *Wahrheit und Evidenz*. Leipzig: Felix Meiner, 1930, S. 163). Brentano ссылается в этом фрагменте на «Сумму теологии» (1a, 2, 3 art 4) Фомы Аквинского. Пояснение к приведенному фрагменту см.: F. Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, S. 219, Anm. 221).

⁹⁹ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden*, S. 40–72.

¹⁰⁰ *Ibid.*, S. 41.

надежду в ходе своего исследования объяснить основание такой уверенности. Однако для этого прежде необходимо ответить на вопрос о природе категорий. Обращаясь к этой проблеме, Brentano признается, что будет прибегать к работам современных исследователей и в первую очередь опираться на *Историю категорий* Тренделенбурга. В современных исследованиях им выделяется три главных подхода в трактовке природы категорий.

1. Категории не являются реальными понятиями, родовыми определениями, которые описывали бы действительные свойства вещей, но они представляют собой понятийные схемы или наиболее общие способы предикации; они являются точками зрения, согласно которым можно классифицировать свойства вещей, то есть это каркас, в который встраиваются реальные определения, обозначающие свойства вещей (Брандис, Целлер, Штрюмпель).

2. Вторая точка зрения представлена Тренделенбургом, для которого категории — не просто способы предикации, но суть понятия. Однако это понятия, классификация которых получена на основе анализа грамматических функций, выполняемых разными членами предложения. Согласно Тренделенбургу, категории Аристотеля имеют грамматический исток, они получены благодаря рефлексии на грамматические отношения внутри языка.

3. Категории не являются ни понятийными схемами, ни общими формами предикации, ошибочно мнение, что они выводятся из одних лишь логико-грамматических отношений в языке. Категории представляют собой наивысшие понятия, они суть общие значения, в которых мы высказываемся о сущем (Бониц)¹⁰¹.

Бrentano отдает предпочтение последней точке зрения¹⁰², хотя это не означает, что он отвергает два первых подхода как ложные. Скорее он будет стремиться к тому, чтобы, доказывая истинность и приоритет онтологического подхода в трактовке категорий, вместе с тем синтезировать указанные позиции в единое целое. Стратегия Brentano не конфронтационная, но объединительная. В его трактовке категории являются и наиболее общими реальными понятиями, и наиболее универсальными формами предикации,

¹⁰¹ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden*, S. 76—80. Библиографию о дискуссии вокруг аристотелевского учения о категориях в немецкой философии XIX века см.: M. Antonelli, «Auf der Suche nach der Substanz. Brentanos Stellung in der Rezeption der Aristotelischen Ontologie im 19. Jahrhundert», in: *Brentano Studien*, Würzburg, 1991, Bd 3 (1990—1991), S. 39, Anm. 17.

¹⁰² Ibid., S. 80.

то есть универсальными формами высказывания о реальности. По существу, его подход представляет собой попытку вернуться к первоначальному, аристотелевскому единству логоса и сущего, мышления и бытия. Отдавая же предпочтение онтологическому подходу, он дистанцировался от современных ему субъективистских трактовок категорий.

Согласно Brentano, категории Аристотеля являются наивысшими реальными понятиями, они обозначают наиболее общие модусы реального бытия. При этом они выражают различные значения сущего. В случае категорий сущее сказывается в различных смыслах: сущим называется то субстанция (*οὐσία*), то ее свойства, то отношения, то есть под одно обозначение «сущее» попадают как вещи, обладающие самостоятельным бытием, так и нечто существующее лишь в силу принадлежности таким вещам или нечто присущее им в связке с другим сущим. Понятие сущего (*ὄν*) в данном случае не обозначает единый род, который дифференцировался бы на подчиненные ему категориальные виды. Оно не синонимично, но омонимично, из чего следует, что категории не могут быть редуцированы друг к другу или к одному более общему родовому понятию. В этой связи возникает вопрос, является ли эта многозначность случайной и, следовательно, является ли случайным объединение различных категорий под общим именем сущего, или же в основе понятия сущего, согласно фигурам категорий, все же лежит некая форма единства. Brentano склоняется ко второму решению, он не считает многозначность сущего в данном случае случайной, но рассматривает ее как многозначность по аналогии¹⁰³.

Таким образом, он полагает, что между категориями Аристотеля существует отношение аналогии. При этом Brentano подкрепляет свою трактовку ссылкой на *Историю категорий* Тренделенбурга¹⁰⁴. Однако на деле, как доказывает современный исследователь его творчества М. Антонелли, применительно к учению о категориях он развивает собственную трактовку аналогии, восходящую к учению Фомы Аквинского¹⁰⁵. Тренделенбург в *Истории категорий* отмечает, что аналогия первично означает у Аристотеля количественную пропорцию (А теплее В как В теплее С). Она может также проявляться в сфере качественных отношений, и в этом случае разным вещам полагаются разные качества, но в одном и том же отношении

¹⁰³ Ibid., S. 85, в особенности S. 91–98.

¹⁰⁴ Ibid., S. 91; см. также: A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, S. 152–157.

¹⁰⁵ M. Antonelli, *Seiendes, Bewusstsein, Intentionalität*, S. 86–94.

(как это белое, так то теплое). Здесь отношение аналогии в различных областях основано на подобии отношений между разными вещами. В свою очередь, Brentano различает два типа аналогии: «аналогию пропорциональности» (*Analogie der Proportionalität*) и «аналогию в отношении к одинаковому термину» (*Analogie zum gleichen Terminus*)¹⁰⁶. Первый тип, как и аналогия в трактовке Тренделенбурга, означает сходство отношения, существующего между принципиально разными вещами. Классическим примером такой аналогии является приписывание зрения глазу и душе¹⁰⁷. Здесь аналогия основана на том, что способность зрения относится к глазу таким же образом, как разум относится к мыслящей душе. «Аналогией в отношении к одинаковому термину» является случай, когда многим разным вещам приписывается то же самое свойство, поскольку все они так или иначе связаны с одной вещью, обладающей этим свойством в собственном смысле слова. Так, например, говорится о здоровой пище, о здоровом цвете лица, о здоровом человеке, при этом здоровым в собственном смысле слова называется человек, а пища и цвет лица называются здоровыми благодаря их отношению к здоровью человека, поскольку пища определенного рода служит его поддержанию, определенный цвет лица является его признаком. Пища и цвет лица называются здоровыми по аналогии в отношении к одинаковому термину. В случае категорий, полагает Brentano, также имеет место аналогия этого вида. Хотя категории обозначают сущее в разных смыслах, тем не менее, все, что они обозначают, именуется сущим, поскольку имплицитно отношение к единой, одной природе, которая именуется сущим в первичном и собственном смысле слова, «и это одно, эта единственная природа, — утверждает Brentano, — есть субстанция»¹⁰⁸.

¹⁰⁶ М. Антонелли указывает на то, что данная классификация соответствует классификации аналогии Фомы Аквинского на аналогию пропорции (атрибуции) и аналогию пропорциональности (*De verit.*, q. 2, art. 11) (см.: М. Antonelli, *Seiendes, Bewusstsein, Intentionalität*, S. 88, Anm. 48; см. там же библиографию литературы по томистскому учению об аналогии).

¹⁰⁷ «Так, например, зрение в теле — как ум в душе...» (Аристотель, *Никомахова этика*, I, 4, 1096 b 25).

¹⁰⁸ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden*, S. 94, 97. Brentano ссылается здесь на четвертую книгу *Метафизики*: «О сущем говорится, правда, в различных значениях, но всегда по отношению к чему-то одному, к одному естеству, и не из-за одинакового имени, а так, как все здоровое, например, относится к здоровью — или потому, что сохраняет его, или потому, что содействует ему, или потому, что оно признак его, или же потому, что способно

Брентано признает в отношении категорий оба типа аналогии, но именно второй вид аналогии является основополагающим для их объединения, поскольку в нем предполагается не просто внешнее сходство отношения, но некая единая природа, которая признается сущим в исходном и подлинном смысле и благодаря отношению к которой обеспечивается единство категориальных значений: «Ибо то, что является одним (Eines) благодаря подобию, есть, говоря по сути и просто, различное, а одно и то же лишь в пропорции... Но совершенно иначе дело обстоит в случае с тем, что аналогично в отношении того же самого термина. Эти аналогичные сущности (Analoga) есть действительно *πρὸς ἓν καὶ μίαν φύσιν*, хотя и не *καθ' ἓν*. Это *ἓν* есть действительное единство, оно совершенно одно по понятию и по сущности, и потому эти аналогичные сущности можно было бы определить как то, что есть одно и то же относительно термина и различное лишь с точки зрения способа, каким они к нему относятся»¹⁰⁹. Из этого следует, что в основе полисемии сущего согласно фигурам категорий лежит единое и однозначное определение сущего в собственном смысле. Многообразие значений категорий является производным от этого исходного собственного значения сущего. Первым и подлинным сущим является субстанция (*οὐσία*), все же остальное, обозначаемое категориями, называется сущим лишь постольку, поскольку является ее качеством, количеством и т. д., то есть чем-то присутствующим ей. Категории обозначают разные типы существования, а точнее, разные модусы бытия в субстанции¹¹⁰.

воспринять его... Так вот, таким же точно образом и о сущем говорится в различных значениях, но всякий раз по отношению к одному началу; одно называется сущим потому, что оно сущность, другое — потому, что оно состояние сущности, третье потому, что оно путь у сущности... И подобно тому, как все здоровое исследуется одной наукой, точно так же обстоит дело и в остальных случаях. Ибо одна наука должна исследовать не только то, что сказывается о принадлежащем к одному роду, но и то, что сказывается о том, что находится в каком-то отношении к одному естеству... Поэтому ясно, что и сущее как таковое должно исследоваться одной наукой...» (*Metaph. Γ, 2, 1003 a 33 – b 15*).

¹⁰⁹ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden*, S. 109.

¹¹⁰ По мнению Антонелли, современные исследования однозначно показывают, что эта концепция имеет явно схоластическое происхождение (см.: M. Antonelli, *Seiendes, Bewusstsein, Intentionalität*, S. 91–94). Об этом также см.: J. Owens, «Analogy as a Thomistic Approach to Being», *Medieval Studies*, 1962, vol. 24, p. 303–322; F. Volpi, *Heidegger e Brentano. L'aristolismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*. Padova: Cedam, 1976, p. 53–57; F. Modenato, *Coscienza*

Исходя из этого, Brentano предпринимает дедукцию аристотелевской системы категорий. По его мнению, Аристотель был убежден в полноте своей таблицы категорий и это объясняется тем, что они были дедуцированы на основе единого принципа. И хотя аристотелевская дедукция до нас не дошла, мы можем ее реконструировать. Тем самым Brentano утверждает, что аристотелевская таблица категорий не является случайной, она была получена неиндуктивным путем и имеет в своей основе априорный принцип, и, следовательно, что эта таблица является исчерпывающей¹¹¹. В конечном счете Brentano приходит к списку из восьми категорий¹¹². Исходным принципом дедукции категорий является разный способ существования в первой сущности (первой субстанции)¹¹³. Отсюда следует, что первичным различием в таблице категорий является различие субстанции (*οὐσία*) и ее акциденций (*συμβεβηκός*): «Разделение на *οὐσία* и *συμβεβηκός* суть классификация, которая в этих двух членах охватывает все сущее, которое относится к категориям; это разделение, которое основывается на различии существования в первой субстанции, на различии предикации и тем самым соответствует указанному фундаменту классификации. Ибо то, что есть субстанция, существует в первой субстанции как тождественное с ней по сущности,

ed essere in Franz Brentano. Bologna: Patron, 1978, p. 24–34; E. Melandri, «The “Analogia Entis” according to Franz Brentano. A Speculative-Grammatical Analysis of Aristotle’s “Metaphysics”», *Topoi*, 1987, vol. 6, p. 54–58.

Томистская онтология, которой здесь фактически следует Brentano, основывается на принципе неравенства совершенства сущего и меры его бытия. Только в Боге сущность и существование совпадают, и поэтому только Бог обладает всей полнотой бытия. Всё прочее обладает бытием пропорционально совершенству своей сущности. Эта схема распространяется не только на онтологический порядок, но также на порядок предикации, в котором бытие субстанции и акциденции признается в разных смыслах, согласно иерархическому порядку сущего: «Но, так как то, что обычно называют в первую очередь и с наибольшим основанием в том или ином роде, есть причина того, что относится к этому роду... поэтому субстанция, будучи первым в роде сущего, т. е. имеющее сущность в высшей степени и наиболее истинным образом, должна быть причиной акциденций, имеющих статус сущего только потом и как бы во вторичном смысле» (Ф. Аквинский, *О сущем и сущности*, гл. 6, фр. 50–55, — приводится в переводе В. Е. Курановой и Ю. А. Шичалина).

¹¹¹ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden*, S. 121, 146–147.

¹¹² Итоговую таблицу аристотелевских категорий согласно Brentano см.: *Ibid.*, S. 175, 177.

¹¹³ *Ibid.*, S. 145–148.

а то, что является акциденцией, существует в ней не как принадлежащее ее сущности, а как акцидентальное или присущее в самом широком смысле слова»¹¹⁴. Brentano представляет аристотелевскую онтологию в первую очередь учением о субстанции, а на место аристотелевского учения о центральном значении *οὐσία* и зависимости от него прочих значений сущего приходит концепция разнопорядкового бытия субстанции и ее акциденций; таким образом, аристотелевская проблема единства и многообразия родов сущего трансформируется в концепцию иерархии видов сущего. В этой связи существенным представляется следующее замечание М. Антонелли, которое ввиду его важности мы приводим с минимальными изъятиями: «Томистское и схоластическое понятие аналогии предполагает иерархически упорядоченное миропонимание, внутри которого используется это понятие, чтобы отделить бытие Бога и бытие сотворенного, но одновременно также установить между ними связь. Эта связь трактуется в свете заимствованной у неоплатоников идеи участия. “Вертикальное” использование аналогии является на самом деле существенной чертой всего платоновского и неоплатоновского направления мысли. Оно, напротив, совершенно чуждо духу и букве аристотелевской философии. Ибо Аристотель использует аналогию всегда “горизонтально”; аристотелевская аналогия не предполагает иерархии между приведенными к связи вещами, но всего лишь выделяет равенство отношения между разными вещами как в квантитативном, так и в квалитативном смыслах... Brentановская интерпретация аристотелевской онтологии демонстрирует однозначно платонизирующие черты, хотя он, естественно, эксплицитно к платоновской традиции не обращался. Скорее его ассимиляция аристотелевского наследия была опосредована фильтром его схоластического, т. е. томистского, образования»¹¹⁵.

Важным для понимания тогдашней позиции Brentano является то обстоятельство, что он не претендует на оригинальность своего подхода. Он называет своим непосредственным предшественником Фому Аквинского, который, по его мнению, «с полной ясностью» классифицировал сущее в смысле категорий по указанному принципу. Его комментарии к Аристотелю Brentano считает ввиду их ясности и точности «достойными восхищения»¹¹⁶. В этой связи следует также учитывать, что категории, как

¹¹⁴ Ibid., S. 148–149. Отсюда следует особое положение понятия субстанции в таблице категорий в качестве носителя акцидентальных определений.

¹¹⁵ M. Antonelli, *Seiendes, Bewusstsein, Intentionalität*, S. 93–94.

¹¹⁶ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden*, S. 181–182.

подчеркивает Brentano, не охватывают всего реально сущего во всех его видах: «...по той причине, что категории являются родовыми понятиями, с необходимостью следует, что под категорию могут быть подведены только вещи, допускающие дефиницию, в которых логические части дифференцируются как вид и видовое отличие. Согласно этому из сферы категорий следовало бы исключить все чистые духи. Ибо поскольку в них нет физической композиции из формы и материи, то также нет и логической из вида и видового отличия»¹¹⁷. Brentano признает также недостатком аристотелевского учения объединение в едином роде (категории субстанции) Бога и телесных субстанций. Бог не может быть подведен под категорию уже в силу того, что он не допускает дефиниции и не может быть подчинен какому-либо виду (это «противоречило бы простоте и чистой актуальности его сущности»¹¹⁸). Однако Brentano видит выход из этого в том, что мы можем подводить его под понятие субстанции по аналогии: «Эти идеи в их развитии более не являются аристотелевскими, — признается Brentano, — хотя они в своем ядре, без сомнения, содержатся в его учении и даже непосредственно могли бы быть выведены из его принципов. Когда мы, как позднее Августин, возвышаем божественную сущность как неисчерпаемую посредством категорий над всем остальным, мы не противоречим его учению и даже верны ему в большей мере, чем, видимо, ему остался верен сам Аристотель»¹¹⁹.

В итоге Brentano приходит к следующей трактовке аристотелевских категорий: это высшие реальные понятия, то есть это наиболее общие понятия, которые обозначают высшие роды реально сущего¹²⁰; они едины по термину, то есть они фиксируют наиболее общие модусы бытия в субстанции (первой сущности, *πρώτη οὐσία*), но отличаются своим отношением к ней¹²¹. Вместе с тем они являются также наивысшими предикатами, иначе говоря, наиболее общими семантическими категориями, обозначающими общие способы высказывания о реально сущем¹²². В учении о категориях различия в способах предикации совпадают с различиями родов сущего. То, на что здесь нацеливается Brentano, можно назвать адекватной логической грамматикой бытия. Категории являются различными формами высказывания о сущем, в которых структурируется наше знание о реальности

¹¹⁷ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden*, S. 142–143.

¹¹⁸ Ibid., S. 144.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Ibid., S. 99.

¹²¹ Ibid., S. 109–110.

¹²² Ibid., гл. 5, § 5, 7.

и вместе с тем манифестируются онтологические структуры самого сущего. Логико-грамматические структуры, согласно которым организуется наша речь, одновременно обладают онтологической значимостью, в них эксплицируются виды действительного бытия. Brentano тем самым корректирует учение своего берлинского наставника Адольфа Тренделенбурга. Последний не отвергал онтологической значимости категорий, но полагал, что учение о категориях имеет грамматический исток, категории получены Аристотелем благодаря рефлексии на грамматическую структуру предложения. В результате Тренделенбург в своем исследовании ограничивался логико-грамматическим анализом категорий, обойдя вопрос об их истинности. Brentano же настаивает на приоритете онтологического подхода, не отрицая при этом также значимости логико-грамматического исследования. Согласно его позиции, в основе языковой многозначности лежит реальное многообразие модусов бытия сущего, которые эксплицирует язык. Исследование языка не должно ограничиваться имманентным анализом его собственных логико-грамматических структур, но в первую очередь должно выявлять его онтологический потенциал. Утверждая приоритет онтологического подхода, Brentano восстанавливает в учении о категориях аристотелевскую диспозицию мира, мышления и языка — мировой порядок отражается в мышлении и через него отражается в языке. Различные части речи указывают на различные модусы значений, которые совпадают с различными модусами бытия. Здесь логико-грамматическая и онтологическая плоскости совпадают.

В диссертации Франца Brentano *О многозначности сущего по Аристотелю* мы имеем дело с трудом талантливого ученого, католика, прочившего себе судьбу священника и с полной самоотдачей, доходящей до самозабвения, посвятившего себя делу духовного служения церкви. Благодаря этой работе Brentano стал важнейшим проводником идеологии неoarистотелизма в Германии XIX века, а именно лидером его католической ветви. В его книге едва ли можно предугадать перипетии его будущей судьбы — духовный разрыв с церковью в 1870 году, сложение с себя сана священника в 1873 году и последующее религиозное диссидентство. Через несколько лет он сойдет с пути неосхоластики, однако воспитание, ранний философский опыт и увлечение Аристотелем наложат неизгладимый отпечаток на все его философское творчество и дадут историкам философии позднейших времен богатый материал для исследований схоластических истоков феноменологии, предтечей которой был Brentano. Но если указанный «поворот» Brentano — свидетельство непредсказуемости индивидуальной судьбы, то едва ли можно назвать совершенно случайной встречу с его диссертацией воспитанника католических гимназий Констанца и Фрейбурга в Брайсгау

Мартин Хайдеггера. С книгой Brentano его познакомил в 1907 году друг отца и впоследствии архиепископ Фрейбурга Конрад Грёбер (Gröber). Позднее Хайдеггер назовет диссертацию Brentano своей первой точкой опоры в философии, буквально «жезлом и посохом» (Stab und Stecken) в его первых попытках проникновения в философию: «Первый толчок к постановке этого вопроса [о бытии сущего] я получил во время многолетней работы с Аристотелем, прежде всего по путеводной нити диссертации Франца Brentano “О многозначности сущего по Аристотелю” (1862). Этот вопрос волновал меня больше и больше: каково определяющее единство в этом многообразном значении? что означает “бытие”?»¹²³ Опираясь на работу Brentano, ранний Хайдеггер пытался примирить аристотелевскую онтологию и кантовскую трансцендентальную философию. Исходя из связи логики и учения о суждениях, он видел важнейшие задачи учения о категориях в «размежевании предметных областей на категориально несводимые друг к другу сферы» и в «интеграции проблемы категорий в проблему суждения и субъекта»¹²⁴. Таким образом на путях непредсказуемых, но не случайных встреч скреплялись узы философской традиции.

Р. А. Громов

¹²³ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd 14, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2007, S. 147; о значении диссертации Brentano см. также: *Mein Weg in die Phänomenologie*, in: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd 14, S. 93.

¹²⁴ M. Heidegger, *Das Kategorienproblem*, Schluß von *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd 1, *Frühe Schriften*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1978, S. 400–401. О влиянии Brentano на Хайдеггера см.: F. Volpi, *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*. Padova: Cedam, 1976.

ОТ НАУЧНОГО РЕДАКТОРА

При подготовке русского издания этой книги мы столкнулись со многими трудностями. Первая из них заключалась в размещении обширного комментария Brentano относительно основного текста. Поскольку во фрайбургском издании Brentano снабдил свой текст многочисленными комментариями в постраничных сносках, которые настолько важны для чтения текста книги, что их никак нельзя было перенести в конец главы, то напрашивалось решение и в русском издании использовать постраничные сноски.

Следующая трудность состояла в принятии решения о способе цитирования Аристотеля в данном издании. В комментарии Brentano имеются цитаты из работ Аристотеля на древнегреческом языке. Если к каждой цитате из текстов Аристотеля дать соответствующий перевод по-русски, то это удвоило бы объем постраничных сносок и сделало бы невозможной верстку книги. Поэтому было принято решение все цитаты из Аристотеля в данном издании воспроизводить так, как они даны у Brentano — на древнегреческом, без перевода, но с указанием на имеющиеся на русском языке работы Аристотеля согласно пагинации стандартного способа цитирования (страницы, столбцы и строки издания Берлинской Академии наук Иммануила Беккера в 5 томах). Мы решили считать *a priori*, что потенциальный читатель научного издания Ф. Brentano «О многозначности сущего по Аристотелю» имеет доступ к выполненным ранее русским переводам Аристотеля.

Исключение в способе цитирования составили отрывки из схолий на древнегреческом и цитаты из трактатов схоластов на латыни: они даются с переводом на русский язык, поскольку для них нет соответствующих изданий на русском. В подготовке переводов этих отрывков приняли участие А. Л. Верлинский, Д. А. Федчук, А. Ю. Вязьмин. Набор древнегреческого и сверка с оригиналом были сделаны А. Ю. Вязьминым, а также А. Ю. Енбековой и студентами Института ВРФШ.

Последняя трудность состояла в размещении комментария А. Г. Чернякова, неотъемлемо связанного с постраничным комментарием самого

Франца Brentano в сносках. Алексей Григорьевич составил собственный комментарий и к Brentano, и к Аристотелю, иногда давая свой перевод Аристотеля (при необходимости), а иногда пользуясь имеющимися переводами (Кубицкого, Фохта, Карпова и др.) на русский язык. Комментарий А. Г. Чернякова также было решено разместить в постраничных сносках, отделяя его от комментария Brentano к данному месту текста дополнительным интервалом слева и выделяя иным шрифтом по отношению к комментарию Brentano. В тех немногочисленных случаях, когда комментарий А. Г. Чернякова относится не к сноскам Brentano, а к тексту книги, сноски даются вне основной нумерации с помощью «звездочек».

А. Ю. Вязьмин

Ο ΜΝΟΓΟΖΝΑΧΝΟΤΙ
СУЩΕΓΟ
ΠΟ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΟ

Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς.

Aristot., Metaph. Ζ, 1

Meinem verehrtesten Lehrer,

dem

um das Verständnis des Aristoteles

hochverdienten Forscher,

Dr. Adolph Trendelenburg,

ordentlichem Professor an der Berliner Universität,

in Ehrfurcht und Dankbarkeit

gewidmet

ПРЕДИСЛОВИЕ



С робостью и не без промедления передаю я это небольшое сочинение на суд общественности и все же полагаю, что заслужу упрек скорее в чрезмерной дерзости, чем в малодушии. Ибо когда предприятие само по себе слишком рискованно, чересчур дерзким должен казаться даже тот, кто отваживается на него с испуганно бьющимся сердцем. А что может быть более рискованным, чем пытаться — как это будет порою случаться ниже — в первом опыте исследования разрешить трудности, которые были признаны неразрешимыми многими куда более искушенными исследователями? Но именно их превосходные труды, которыми я располагал, приступая к сложнейшим частям своей работы, и служили для меня источником мужества. Поэтому если в этой книге найдут что-либо ценное, то только благодаря этим исследователям и, прежде

всего, одному из самых заслуженных среди них, под руководством которого я имел счастье приступить к изучению Аристотеля. Там же, где читатель встретит нечто несовершенное, обремененное ошибками и упущениями, я прошу его проявить снисходительность к моей молодости и неопытности.

Автор

ВВЕДЕНИЕ



По своим возможностям начало значит больше, чем собственно по своей величине. Что малó вначале, часто становится в конце чрезвычайно больш́им. И случается так, что тот, кто вначале лишь немного отступил от истины, по ходу дела уклоняется все дальше и дальше в сторону — к тысячекратно бóльшим ошибкам. 1

Возможно, эти соображения, которые мы встречаем у Аристотеля в первой книге *О небе* (*De coelo*, I, 5, 271 b 8)¹, объясняют ту тщательность, с какой он старается установить в книгах *Метафизики* различ-

¹ *De coelo*, I, 5, 271 b 8: εἴπερ καὶ τὸ μικρὸν παραβῆναι τῆς ἀληθείας ἀφισταμένοις γίνεται πόρρω μυριοπλάσιον. Ὅλον εἴ τις ἐλάχιστον εἶναι τι φαίη μέγεθος ὁ οὗτος γὰρ τοῦλάχιστον εἰσαγαγὼν τὰ μέγιστ' ἂν κινήσειε τῶν μαθηματικῶν. Τούτου

ные значения сущего (des Seienden), и оправдывают то внимание, какое мы уделяем в данном сочинении его разъяснениям. Ведь сущее есть то первое, что мы схватываем умом, ибо оно есть самое общее², а более общее является и более ранним в порядке умного познания³.

δ' αἴτιον ὅτι ἡ ἀρχὴ δυνάμει μείζων ἢ μεγέθει, διόπερ τὸ ἐν ἀρχῇ μικρὸν ἐν τῇ τελευτῇ γίνεται παμμέγεθες.

Русский перевод отрывка, цитируемого Brentano в подстрочной сн. 1 (*De coelo*, I, 5, 271 b 8–13): «...раз даже небольшое [начальное] отклонение от истины умножается в рассуждениях, отошедших [от нее] в дальнейшем тысячекратно. Например, если кто-нибудь вздумает утверждать, что существует наименьшая величина: введя наименьшее, он неспровергнет величайшие [основания] математики. Причина же этого в том, что исходный принцип по своей потенциальной значимости превосходит свою [актуальную] величину, вследствие чего маленькое в начале становится огромным в конце» (Аристотель, Соч.: В 4 т., т. 3. М., 1981, с. 274).

² *Metaph. K*, 2, 1060 b 4: κατὰ πάντων γὰρ τὸ ὄν κατηγορεῖται. — *Тор.*, IV, 6, 127 a 28: εἰ οὖν τὸ ὄν γένος ἀπέδωκε, δῆλον ὅτι πάντων ἂν εἶη γένος, ἐπειδὴ κατηγορεῖται αὐτῶν. — Ср.: *Metaph. B*, 3, 998 b 20; *I*, 2, 1053 b 20.

Metaph. K, 2, 1060 b 4: «...ибо сущее сказывается (здесь стоит важнейший технический термин аристотелевой логики *κατηγορεῖται* — “предицируется”). — А.Ч.) обо всем». — *Тор.*, IV, 6, 127 a 28: «Стало быть, если сущее представляет собой род, то ясно, что оно должно быть родом для всего, потому что сказывается обо всем». — *Metaph. B*, 3, 998 b 17–21: εἰ μὲν γὰρ αἰεὶ τὰ καθόλου μᾶλλον ἀρχαί, φανερόν ὅτι τὰ ἀνωτάτω τῶν γενῶν ταῦτα γὰρ λέγεται κατὰ πάντων. τοσαῦται οὖν ἔσονται ἀρχαὶ τῶν ὄντων ὅσαπερ τὰ πρῶτα γένη, ὥστ' ἔσται τό τε ὄν καὶ τὸ ἐν ἀρχαὶ καὶ οὐσίαι ταῦτα γὰρ κατὰ πάντων μάλιστα λέγεται τῶν ὄντων. «Ведь если всеобщее всегда есть начало в большей мере, то ясно, что началами будут [, строго говоря,] высшие роды: ведь они сказываются обо всем. Таким образом, у сущего будет столько же начал, сколько имеется первых родов, так что и сущее, и единое будут началами и сущностями, ведь в первую очередь они сказываются обо всем сущем». — *Metaph. I*, 2, 1053 b 20: τὸ γὰρ ὄν καὶ τὸ ἐν καθόλου κατηγορεῖται μάλιστα πάντων. «Ведь в первую очередь сущее и единое предицируются относительно всего остального». И хотя это так, «сущее», по Аристотелю, не есть имя «самого общего», а потому «единственного наивысшего», рода (см.: *Metaph. B*, 3, 998 b 22; *Metaph. I*, 2, 1053 b 22 ff.). В упомянутой только что предикации «сущее» не отсылает к *единому роду*, а потому сказывается «обо всем» не «соименно» (*синонимично*), а «одноименно» (*омонимично*). Иными словами, «всеобщность» сущего не есть всеобщность рода. Это, собственно, — центральная тема сочинения Brentano.

³ *Metaph. D*, 11, 1018 b 32: κατὰ μὲν γὰρ τὸν λόγον τὰ καθόλου πρότερα κατὰ δὲ τῆν αἰσθησιν τὰ καθ' ἕκαστα.

Из того же принципа вытекает важность предмета нашего исследования и в другом отношении. Первая философия должна начинать с установления значения имени «сущее» как раз потому, что ее предметом является сущее как сущее, о чем настойчиво и вполне определенно заявляет и сам Аристотель. «Есть некоторая наука, — говорит он в *Метафизике* (*Metaph. Γ, 1, 1003 a 21*), — которая рассматривает сущее как сущее и свойства, присущие ему как таковому. Она отличается от всех частных наук»⁴. Именно общая наука, называемая первой философией, имеет своим предметом сущее как сущее (*Metaph. E, 1, 1026 a 29^b; K, 4, 1061 b 19, 30–37; 1064 b 6*). Тот, кто занимается первой философией, — «первый философ» (*ὁ πρῶτος φιλόσοφος* — *De anima, I, 1, 403 b 16*), или собственно философ, — рассматривает сущее как сущее, а не какую-то его часть (*Metaph. K, 3, 1060 b 31; 1061 b 4, 10*). Поэтому в книгах *Метафизики* Аристотель постоянно исследует, по его собственным словам (*Metaph. Z, 1, 1028 b 2*), только один вопрос: что есть сущее?⁶

*a более общее является и более ранним в порядке умного познания. В подтверждение этого положения Brentano ссылается в сн. 3 на Metaph. Δ, 11, 1018 b 32: «В самом деле, для уразумения через определение (κατὰ τὸν λόγον) первое общее, а для чувственного восприятия — единичное» (перев. А. В. Кубицкого). Однако в сильной форме тезис «сущее есть то первое, что мы схватываем умом» принадлежит скорее не самому Аристотелю, а средневековому аристотелизму. — Ср. Фома Аквинский, *De veritate, I, 1: illud autem quod primum intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes resolvit est ens; Дунс Скот, Ordinatio sei Opus Oxoniense, I, dist. 3, pars 1, quest. 3, nr. 137: primum objectum intellectus nostri est ens.**

- ⁴ *Metaph. Γ, 1, 1003 a 21: "Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό. αὕτη δ' ἐστὶν οὐδεμιᾶ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἢ αὐτῆ. — Ср.: Ibid., 1003 b 21.*
- ⁵ *Metaph. E, 1, 1026 a 29: εἰ δ' ἐστὶ τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, ταύτης ἂν εἶη θεωρῆσαι καὶ τί ἐστὶ καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὄν.*
- ⁶ *Metaph. Z, 1, 1028 b 2: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλα τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν... Однако встречаются места, где Аристотель, по всей видимости, предписывает метафизике другой объект, определяя ее (например, в *Metaph. A, 1, 881 b 28*) как науку, которая занимается первыми основаниями: τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες [«так называемая мудрость, по общему мнению, занимается первыми причинами и началами»]. — Ср.: *Metaph. K, 7,**

- 3 Далее, каждая наука начинается с разъяснения своего объекта. Ведь,
согласно древнему парадоксу, который использовали в своих целях еще
4 софисты, всякий, кто стремится к знанию, должен знать, что именно

1064 b 4 и др. На это указывают, как кажется, и сами названия «первая философия» и «теология» — так Аристотель в иных случаях именуется упомянутую науку (*Metaph. E*, 1, 1026 a 19; *K*, 7, 1064 b 3), в то время как название «метафизика» у самого Аристотеля, как известно, еще не встречается. Но хотя этим обстоятельством были введены в заблуждение многие комментаторы и в старое, и в новое время (кто хочет познакомиться, в частности, с историей многообразных точек зрения [на этот счет] аристотеликов в Средние века, см.: Франсиско Суарес, *Disputationes metaphysicae*, pars prior, disp. I, sect. 2), все же нетрудно согласовать и эти, и другие подобного рода места с цитированными выше. Метафизика есть некоторая наука (*Wissenschaft*). Но что означает для Аристотеля знание (*Wissen*)? Во *Второй Аналитике* I, 2, 71 b 9 он говорит: ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρῶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν. Знание включает, таким образом, не только 1) познание объекта, но и 2) познание [причин или] оснований (*Gründe*) объекта. Итак, науки должны соединять рассмотрение объекта с рассмотрением его оснований; различаясь между собой и в том, и в другом отношении, они как раз и могут быть определены и разграничены. — Ср.: *Anal. post.*, I, 28, 87 a 38. Таким образом, Аристотель, определяя «мудрость» (*σοφία*) как [способность,] связанную с рассмотрением первых причин (*Metaph. A*, 1), приводит ее членение в соответствии с видами оснований (причин) объекта, что здесь особенно уместно, поскольку Стагирит, исходя из различия между опытом и наукой, только что определил последнюю как познание из причин (*Metaph. A*, 1, 981 a 28: οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροὶ τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασι οἱ δὲ [sc. εἰδότες] τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσι) и с помощью такого определения вида наилучшим образом связал его с определением, данным выше роду. Объединяя оба определения, мы можем сказать, что первая философия есть познание сущего вообще из его первых причин. В действительности, и сам Аристотель соединяет определения подобным же образом, когда показывает, как различные атрибуты, которые обычно приписываются мудрецу, сочетаются именно в первой философии (*Metaph. A*, 2, 982 a 21): τοῦτων δὲ τὸ μὲν πάντα ἐπίστασθαι τῷ μάλιστα ἔχοντι τὴν καθόλου ἐπιστήμην ἀναγκαῖον ὑπάρχειν... ἀλλὰ μὴν καὶ διδασκαλικὴ γέ ἡ τῶν αἰτιῶν θεωρητικὴ μᾶλλον. οὗτοι γὰρ διδάσκουσιν, οἱ τὰς αἰτίας λέγοντες περὶ ἕκαστον. О том же говорится в *Metaph. Γ*, 1, 1003 a 26: ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὐτήν <...> διὸ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ἢ ὄν τὰς πρώτας αἰτίας ληπτέον.

он хочет знать. Поэтому некоторые частные науки, чей особый предмет допускает определение, ставят именно это последнее во главу угла, поскольку предполагают (*ὑποτιθέμεναι* — *Metaph. K*, 7, 1064 а 8; *ὑπόθεσιν λαβοῦσαι* — *Metaph. E*, 1, 1025 в 11), что оно дано некоторой более общей наукой. Так поступает, например, геометрия, с понятием непрерывной величины. Естественно, что дело обстоит иначе, когда речь идет об общей науке: с одной стороны, потому, что она, как высшая наука, не подчиняясь никакой другой и, более того, стоя над всеми ними и указуя им их предмет, не может получить определение своего объекта ни от какой другой науки⁷, а с другой стороны (и по преимуществу), потому, что именно ее объект менее всех других допускает определение в собственном смысле. Ведь сущее, взятое вообще, не является видом (*Species*), для которого было бы возможно указать род (*Genus*) и отличительный признак (*Differenz*). Более того, Аристотель, как мы увидим далее, не соглашается даже с тем, чтобы сущее называлось родом⁸. Значит, здесь следует искать другой способ раскрытия его смысла; Аристотель так и поступает, устанавливая различные значения, 5 которые охватывают, согласно его наблюдениям, имя сущего, отделяя собственные значения от несобственных и исключая последние из метафизического рассмотрения⁹.

Наконец, в *Metaph. E*, 1, 1025 в 3 читаем: αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἷτια ζητεῖται τῶν ὄντων· δηλον δὲ ὅτι ἢ ὄντα <...> ἢ πᾶσα ἐπιστήμη περὶ αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστιν <...> ἀλλὰ πᾶσαι αὐταὶ περὶ ἓν τι, καὶ γένος τι περιγραφόμεναι περὶ τούτου πραγματεύονται, ἀλλ' οὐχὶ περὶ ὄντος ἀπλῶς οὐδὲ ἢ ὄν ἢ οὐδένα λόγον ποιοῦνται. Итак, каждая наука, а не только метафизика, занимается основаниями. Но как все другие науки, так и метафизика имеет своим объектом не только сами причины, но и то, чьими причинами они являются. — Ср.: Brandis Ch.A., *Handbuch der Geschichte der griechischen-römischen Philosophie*, Hildesheim (Olms), 1835, 2, 1, S. 451; ср. также: Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin, 1846, S. 18 и работы других авторов, которые сходятся в том, что предметом метафизики является сущее как сущее.

⁷ Ср.: *Metaph. E*, 1, 1025 в 7 и *K*, 7, 1064 а 4. Метафизика занимается, таким образом, высшими, всеобщими принципами, из которых остальные науки выводят свои доказательства (*Metaph. Г*, 3, 1005 а 19).

⁸ См. ниже, гл. V, § 3.

⁹ Ср.: Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 167.

Итак, обсуждение разнообразных значений сущего составляет пролог к аристотелевой метафизике. И хотя уже сейчас понятно, насколько важным было для Аристотеля подобное обсуждение, его важность выступит для нас еще яснее, если мы примем во внимание, насколько велика здесь опасность ошибочного смешения одноименных понятий. Ибо, как отмечается во второй книге *Второй Аналитики*¹⁰, трудность опознания омонимии (Homonymie) возрастает с ростом абстрактности и общности понятия, и потому возможность ошибки должна быть наибольшей в случае самого сущего, этого, как мы уже видели, наиболее общего предиката.

Но мы еще не установили тот факт, что, по Аристотелю, сущее называется омонимично (homonym), а не синонимично (synonym) (*Categ.*, 1, 1 а 1, 6). Мы начнем с того, что продемонстрируем это с помощью ряда отрывков из *Метафизики* и одновременно покажем, как можно подвести все многообразие различий, касающихся значений бытия (des Seins), под первичное различие четырех значений этого имени, дабы затем перейти к рассмотрению каждого из них в отдельности.

¹⁰ *Anal. post.*, II, 13, 97 b 29: καὶ γὰρ αἱ ὁμωνυμῖαι λανθάνουσι μᾶλλον ἐν τοῖς καθόλου ἢ ἐν τοῖς ἀδιαφόροις, κ. τ. λ.

ГЛАВА I



СУЩЕЕ ЕСТЬ *ΟΜΩΝΥΜΟΝ*.
МНОЖЕСТВО ЕГО ЗНАЧЕНИЙ ПОДЧИНЕНО
ЧЕТВЕРИЧНОМУ ДЕЛЕНИЮ НА:
ΟΝ ΚΑΤΑ ΣΥΜΒΕΒΗΚΟΣ, *ΟΝ ΩΣ ΑΛΗΘΕΣ*,
ΟΝ ΚΑΤΕΓΟΡΙΩΝ И *ΟΝ ΔΥΝΑΜΕΙ ΚΑΙ ΕΝΕΡΓΕΙΑ*

«О сущем говорится различными способами», «τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν 6
πολλαχῶς», — пишет Аристотель в начале четвертой книги *Μεταφυσικῆς*¹ и неоднократно повторяет то же самое в шестой и седьмой книгах², да и в других местах. Он перечисляет при этом ряд понятий, каждое из которых носит имя «сущее» в другом смысле, чем все прочие. «Одно, — говорит он в *Μεταφ. Γ, 2, 1003 b 6*, — называется сущим потому, что оно субстанция (*Substanz*), иное — потому, что оно свойство субстанции, а иное — потому, что оно путь, ведущий к субстанции, или разрушение (*Corruption**) субстанции, или лишенность (*Privation*)

¹ *Μεταφ. Γ, 2, 1003 a 33*.

² *Μεταφ. Ε, 2, 1026 a 33*: ἀλλ' ἐπεὶ τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς κ.τ.λ. — *Μεταφ. Ζ, 1, 1028 a 10*: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς.

* Здесь и далее немецкие слова приводятся в орфографии Brentano. — *Примеч. ред.*

субстанциальных форм, или качество субстанции, или потому, что оно производит или порождает субстанцию или нечто из того, что сказывается относительно субстанции, или потому, что оно отрицание чего-то из этого или самой субстанции. Поэтому мы и говорим, что не-сущее есть не-сущее»³. Различные примеры сущего, которые здесь перечислены, могут быть сведены к четырем основным: 1) сущее, не имеющее никакого существования (Existenz) вне рассудка (Verstand) (στερήσεις, ἀποφάσεις); 2) бытие движения, порождения и разрушения (ὁδὸς εἰς οὐσίαν, φθορά), поскольку все это, хоть и находится вне ума (Geistes), не имеет никакого законченного, наличного (fertige) существования (ср.: *Rhys.*, III, 1, 201 а 9); 3) сущее, которое имеет законченное, но несамостоятельное существование (πάθη οὐσίας, ποιότητες, ποιητικά, γεννητικά); 4) бытие субстанций (οὐσίαι). Другое перечисление понятий, которые в различных смыслах заслуживают названия сущего, дает *Μεταφυσικα* (*Metaph. E*, 2, 1026 а 33). Одно сущее, говорится там⁴, это ὄν κατὰ συμβεβηκός, другое — ὄν ὡς ἀληθές, чьей противоположностью служит μὴ ὄν ὡς ψεῦδος; кроме них имеется еще сущее, которое распадается на категории; наконец, помимо всего этого, — сущее δυνάμει καὶ ἐνεργεία. Видно, что и это деление четырехчленно, чего, однако, недостаточно для полного соответствия с делением, данным в четвертой книге. Еще менее согласуется оно с сопоставлением различных значений сущего в начале седьмой книги. Здесь одно сущее характеризуется как τί ἐστι и τόδε τι, другое — как ποιόν, третье — как ποσόν, причем в один ряд с перечисленными должны быть поставлены еще и другие значения⁵. [Все] это — фигуры категории, которые

³ *Metaph. Γ*, 2, 1003 б 6: τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας δὲ καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φαμεν.

⁴ *Metaph. E*, 2, 1026 а 34: ἐν μὲν [sc. τῶν ὄντων] ἦν τὸ κατὰ συμβεβηκός, ἕτερον δὲ τὸ ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ ὄν ὡς τὸ ψεῦδος, παρὰ ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, οἷον τὸ μὲν τί, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ πού, τὸ δὲ ποτέ, καὶ εἴ τι ἄλλο σημαίνει τὸν τρόπον τοῦτον· ἔτι παρὰ ταῦτα πάντα τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργεία.

⁵ *Metaph. Z*, 1, 1028 а 10: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς· σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστὶ καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ὅτι ποιόν ἢ ποσόν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων.

включены тем самым в третий раздел второго деления. Именно ему (sc. второму делению) они, следовательно, подчинены. Оно же представляет собой то подразделение сущего, которое разбирается подробнее и разъясняется с помощью примеров в книге *περὶ τῶν ποσᾶχῶς*, т. е. в пятой книге *Μεταφυσικῆς*, главе 7, — к этой книге и отсылает нас здесь Аристотель⁶. Речь идет о самом первом и всеобъемлющем делении сущего, в которое можно вписать или под которое можно подвести как менее общие и менее полные и деление, данное в *Metaph. Γ, 2*, и прочие, как, например, то, что мы находим в *Metaph. Θ, 10, 1051 а 34*⁷. Ведь из 8 четырех значений сущего, к которым непосредственно сводятся все значения, приведенные в четвертой книге (*Γ*), первое соответствует (как тотчас будет показано) второму [sc. списка, приведенного в книге *Ε*], а второе — некоторой части четвертого члена подразделения, что дано в шестой книге (*Ε*), тогда как третье и четвертое значение объединены там в третий член*. Нечто подобное верно и для деления, приведенного в *Metaph. Θ, 10*, и для видов сущего, упомянутых в других местах.

Это первичное расчленение сущего будет использовано и в нашем сочинении. Мы разберем сначала *τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκός*, вслед за

⁶ *Metaph. Δ, 7, 1017 а 7*.

⁷ *Metaph. Θ, 10, 1051 а 34*: *ἐπεὶ δὲ τὸ ὄν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὄν τὸ μὲν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ δυνάμιν ἢ ἐνεργεῖαν τούτων ἢ τὰναντία, τὸ δὲ κυριώτατα ὄν ἀληθές ἢ ψεῦδος κ.т.λ.*

* Обилие порядковых, числительных, относящихся то к списку значений «сущего», то к «части» такого списка, а иной раз — к книге *Μεταφυσικῆς*, делает это предложение неудобочитаемым. Речь идет о сравнении членения сущего, приводимого Brentano на с. 7 в качестве интерпретации текста *Metaph. Γ, 2, 1003 b 6–10*, со списком, данным в *Metaph. Ε, 2, 1026 а 34 — b 29* (и названным на с. 7 «второе (под-)разделение сущего» — *die zweite Eintheilung*). При этом оказывается, что «сущее, не имеющее никакого существования вне рассудка (*στέρησις, ἀποφάσις*)» соответствует, по мнению автора, сущему в смысле истинного — *ὄν ὡς ἀληθές*; «бытие движения, порождения и разрушения (*ὄδος εἰς οὐσίαν, φθορά*)», помещенное на с. 7 под номером 2 в парафразе отрывка *Metaph. Γ, 2, 1003 b 6–10*, следует квалифицировать как попадающее в рубрику «сущее в возможности и действительности» — *τὸ ὄν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ*; наконец, «3) сущее, которое имеет законченное, но несамостоятельное существование (*πάθη οὐσίας, ποιότητες, γεννητικά*); 4) бытие субстанций (*οὐσίαι*)» относится к «сущему, которое распадается на категории (*σχήματα τῆς κατηγορίας*)». Таким образом, Brentano считает список значений «сущего», данный в *Metaph. Ε, 2, 1026 а 34 — b 2*, наиболее полным и ему следует. Это же членение значений сущего Аристотель обсуждает более подробно в тексте, озаглавленном *περὶ τῶν ποσᾶχῶν*, — *Metaph. Δ, 7*.

ним — τὸ ὄν ὡς ἀληθῆς и τὸ μὴ ὄν ὡς ψεῦδος, затем τὸ ὄν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ и, наконец, категории. В *Μεταφυσικῆ* Аристотель рассмотрел два последних [значения сущего] в обратном порядке. Сначала ему пришлось обсудить [понятие] οὐσία [«субстанция»], а в ней самой — форму и материю (*Μεταφ. Η*) и лишь после этого говорить о сущем в возможности и в действительности (*Μεταφ. Θ*). Но с задачей нашего сочинения — которое никоим образом не должно вылиться в законченную онтологию — лучше согласуется некий другой порядок, каковой и оправдает себя по ходу самого исследования.

ГЛАВА II



ΤΟ ΟΝ ΚΑΤΑ ΣΥΜΒΕΒΗΚΟΣ (ENS PER ACCIDENS)

[Выражение] ὄν κατὰ συμβεβηκός пытались передать по-латыни как ens per accidens. В немецком языке, хотя ему трудно отказать в способности удачно копировать иноязычные словообразования, все же едва ли можно найти вполне точное соответствие*. Шwegler, в своем переводе аристотелевой *Μεταφυσικῆς*, передает ὄν κατὰ συμβεβηκός посредством «Beziehungsweise» (сущее «относительно»)¹; по его стопам идет также

* Греческое *συμβεβηκός* — по форме перфектное причастие среднего рода от глагола *συμβαίνω* — традиционно передается по-русски причастием «привходящее»; *ὄν κατὰ συμβεβηκός* — «сущее привходящим образом».

¹ Schwegler A., *Übersetzung und Erläuterung der aristotelischen Metaphysik*, II, Tübingen, 1847, S. 80.

Брандис и другие². Конечно, *ὄν κατὰ συμβεβηκός* обладает бытием в силу того, что некое сущее стоит к нему в том или ином отношении; тем не менее, предложенный Шwegлером термин делает понятие сущего *κατὰ συμβεβηκός*, пожалуй, еще менее вразумительным. В самом деле, число шесть *относительно* велико, так как равно удвоенному числу три, но никто, конечно, не скажет, что это удвоенное значение присуще ему *κατὰ συμβεβηκός*. Человек стоит, если говорить в общем и без дальнейших уточнений (*ἀπλῶς*), выше прочих живые существ, хотя другие виды животных стоят *относительно* (т. е. в определенных отношениях) выше человека: скажем, одни превосходят его продолжительностью жизни, другие — выносливостью, подвижностью и остротой чувств, третьи — превосходят человека благодаря крыльям, в которых ему отказано, или чему-то другому, что присуще им как их своеобразное преимущество. Однако эти преимущества проистекают из их собственной сущности и ни в коей мере не являются чем-то сущим *κατὰ συμβεβηκός* или *per accidens*, хотя и существуют только *secundum quid* — это последнее [понятие] нельзя отождествлять с первыми. Поэтому я скорее предпочел бы использованное Шwegлером несколько позже выражение «das zufällige Sein» («случайное бытие»), или просто «das Zufällige» («случайное»)³, понимаемое при этом, конечно, в узком, строго определенном смысле. Ведь *ὄν κατὰ συμβεβηκός* — в противоположность тому, что Аристотель называет *ὄν καθ' αὐτό*, каковое *εἶναι* посредством своей собственной сущности (*Wesenheit*) — сущее посредством бытия того, что случайно с ним соединяется. Тогда как *ὄν καθ' αὐτό* *εἶναι* как таковое (*ἢ αὐτό*, ср.: *Anal. post.*, I, 4, 73 b 28), о сущем *κατὰ συμβεβηκός* можно сказать, что оно *εἶναι*, не благодаря бытию, присущему ему как таковому, но лишь постольку, поскольку *εἶναι* нечто другое, случайно с ним со-существующее⁴. Все это вскоре станет нам более понятно. Тем не менее ввиду того, что адекватное немецкое

² Brandis Ch.A., *Handbuch der Geschichte der griechischen-römischen Philosophie*, Hildesheim (Olms), 1835, 2, 1, S. 474 ff.; здесь «Beziehungsweise» стоит на месте *ὄν κατὰ συμβεβηκός*.

³ Schwegler A., *Übersetzung und Erläuterung der aristotelischen Metaphysik*, II, S. 104, etc.

⁴ *Metaph.* Δ, 30, 1025 a 28: *γέγονε μὲν δὲ ἢ ἔστι τὸ συμβεβηκός, ἀλλ' οὐχ ἢ αὐτὸ ἀλλ' ἢ ἕτερον.*

выражение все-таки отсутствует, да будет нам позволено пользоваться греческим наименованием.

Поскольку, как говорит Аристотель в одиннадцатой книге *Μεταφυσικῆς*, никакое *ὄν κατὰ συμβεβηκός* не может быть раньше (*früher*), чем сущее само по себе (*an sich Seiendes*)⁵, так что и познание, согласно сущему *καθ' αὐτό*, является более ранним⁶, постольку сначала необходимо бросить хотя бы мимолетный взгляд на то, что принадлежит к области [такого сущего]. Некоторые из вещей являются субстанциями и сами по себе обладают самостоятельным бытием (*haben ein für sich selbständiges Sein*)⁷, как, например, это дерево, этот человек и т. п., а некоторые, не обладая таким бытием, существуют только в субстанциях и по отношению к ним и называются акциденциями (*Accidenzien*)⁸, как, например, белизна (*das Weiße*), которая существует в теле, и т. п.; при этом в одной субстанции существует не просто одна акциденция, но многие, и различных видов.

На деле все они могут быть предцированы (*prädicirt werden*) как относительно субстанции, так и относительно друг друга, например, когда мы говорим: это тело белое, белизна прекрасна, и т. п., ибо и в вещах они суть одно (*eins*) по своему субъекту, хотя и не по своей сущности;

⁵ *Metaph. K*, 8, 1065 b 2: ἐπεὶ δ' οὐθὲν κατὰ συμβεβηκός πρότερον τῶν καθ' αὐτό.

⁶ Это можно заключить из *Metaph. Δ*, 11, 1018 b 34: κατὰ τὸν λόγον δὲ τὸ συμβεβηκός τοῦ ὄλου πρότερον, ὅλον τὸ μουσικὸν τοῦ μουσικοῦ ἀνθρώπου οὐ γὰρ ἔσται ὁ λόγος ὅλος ἄνευ τοῦ μέρους καίτοι οὐκ ἐνδέχεται.

Глава 11 пятой книги *Μεταφυσικῆς* посвящена понятиям *πρότερον* (предшествующего, первого, старшего) и *ὑστερον* (последующего, второго). В интересующем нас отрывке говорится, что в порядке определения приводящее предшествует (*πρότερον*) целому, подобно тому как «образованное» предшествует «образованному человеку». Ведь определение в целом невозможно без части; хотя не может быть «образованного» без того, чтобы ему предшествовало *нечто* образованное (т. е. единичное и бытийно самодостаточное сущее — сущность в смысле «схемы категорий», для которого «образованное» — качество. Итак приводящее может предшествовать в порядке определения или обозначения, но в порядке бытия всегда предшествует сущее само по себе.

⁷ *Categ.*, 5, 3 a 7.

⁸ *Anal. post.*, I, 22, 83 a 25.

а так как сущее и единое тождественны⁹, то из этого следует, что одно есть одновременно и другое, хотя не всегда в одном и том же смысле (*Weise*), но иногда *καθ' αὐτό*, иногда же *κατὰ συμβεβηκός*. Это и есть Аристотелево *ὄν κατὰ συμβεβηκός*, которым нам как раз и предстоит заняться.

11 Там, где одна вещь оказывается соединенной с какой-то другой вещью, связь между ними или является необходимой, универсальной (или такой, которая нарушена лишь в отдельных случаях), или же она представляет собой лишь случайное соединение¹⁰. В первом смысле, согласно примеру, приводимому Аристотелем¹¹, треугольнику присуще свойство иметь три угла, сумма которых равна двум прямым; это свойство является необходимым и встречается у каждого треугольника. Также и человеку присуще то, что он может смеяться, ибо такова особенность его природы; как человек, он обладает способностью смеяться, и если в отдельных случаях дело обстоит иначе, то виной тому может быть спазма, немота или какая-либо другая причина, вызвавшая отступление от нормы. Здесь существует, таким образом, некая внутренняя сопринадлежность, близкая той, что имеет место в определении между родом и видовым отличием; только при этом одно (то, что называется *συμβεβηκός* во втором смысле, в отличие от *differentia specifica*. — *Ред.*) не содержится в сущности другого (*μη ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα*), но нередко занимает в определении место неизвестного отличительного признака (*Differenz*)¹² и потому оказывается полезным при его отыскании¹³.

⁹ *Metaph.* Γ, 2, 1003 b 22: *εἰ δὴ τὸ ὄν καὶ τὸ ἐν ταὐτὸν καὶ μία φύσις, τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ὡσπερ ἀρχὴ καὶ αἷτιον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἐνὶ λόγῳ δηλούμενα <...> ταὐτὸ γὰρ εἰς ἄνθρωπος καὶ ὦν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ οὐχ ἕτερόν τι δηλοῖ κατὰ τὴν λέξιν ἐπαναδιπλούμενον τὸ εἰς ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ ἔστιν ἄνθρωπος. <...> ὡσθ' ὅσαπερ τοῦ ἐνὸς εἶδη, τοσαῦτα καὶ τοῦ ὄντος ἐστίν. — Ср.: *Metaph.* Z, 4, 1030 b 10; K, 3, 1061 a 17.*

¹⁰ *Metaph.* Δ, 30, 1025 a 14: *συμβεβηκός λέγεται ὃ ὑπάρχει μὲν τινὶ καὶ ἀληθῆς εἶπείν, οὐ μέντοι οὔτ' ἐξ ἀνάγκης οὔτ' ἐπὶ τὸ πολὺ, οἷον... [И далее,] a 30: λέγεται δὲ καὶ ἄλλως συμβεβηκός, οἷον ὅσα ὑπάρχει ἐκάστῳ καθ' αὐτὸ μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα, οἷον τῷ τριγώνῳ τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν. καὶ ταῦτα μὲν ἐνδέχεται αἰδία εἶναι, ἐκείνων δὲ οὐθέν.*

¹¹ *Ibid.*

¹² Ср. ниже, гл. V, § 9, сн. 174.

¹³ Ср.: *Anal. post.*, 96 b 19.

Собственный признак (prorgium, τὸ ἴδιον) в смысле *Тоики* соединяется, таким образом, с некоторой сущностью, но не только он один; ибо поскольку собственный признак как таковой присущ только одной вещи и взаимозаменяем (convertibel) с нею в случае предикации¹⁴, постольку собственный признак родовых понятий не является собственным признаком вида и т. п., хотя он и присущ (inwohnt) виду καθ' αὐτό, в том смысле, в каком мы говорим здесь о καθ' αὐτό.

Но как раз те исключения, которые мы только что отметили — когда нечто присуще другому не всегда, но лишь в большинстве случаев, — и доказывают, что имеется еще один способ соединения вещей¹⁵. Цветок клевера — в большинстве случаев, но не всегда, — имеет три лепестка; следовательно, в отдельных случаях у него другое число лепестков, и тогда такое сочетание будет случайным (zufällige). Клевер есть [цветок] с четырьмя лепестками κατὰ συμβεβηκός, а не καθ' αὐτό. Точно так же для тяжелого предмета движение вверх является акцидентальным (accidentell). [Определение] «движущееся вверх» присуще тяжелому лишь κατὰ συμβεβηκός. Некто плыл в Афины, но буря отнесла его к Эгине. Стремление попасть в Афины и прибытие на Эгину акцидентальны по отношению друг к другу. Для грамматика (Grammatiker) акцидентально, если он музыкально образован (tonkundig), так как можно быть грамматиком, не будучи музыкантом, что и имеет место в большинстве случаев. Оба свойства не обладают внутренней, сущностной взаимной принадлежностью, одно не является следствием другого и не происходит от общей с ним причины; одно обладает другим κατὰ συμβεβηκός. Поэтому Аристотель следующим образом определяет τὸ συμβεβηκός в одиннадцатой книге *Μεταφυσικῆς*: «Акцидентально, следовательно, то, что хотя и происходит, но не всегда, и не по необходимости, и не по большей части». И точно так же во второй главе шестой книги [он говорит]: «... именно то, что существует не всегда и не по большей части, мы называем

12

¹⁴ *Тор.*, I, 5, 102 a 18.

¹⁵ *Metaph. E*, 2, 1027 a 8: ὥστ' ἐπεὶ οὐ πάντα ἐστὶν ἐξ ἀνάγκης καὶ αἰεὶ ἢ ὄντα ἢ γιγνόμενα, ἀλλὰ τὰ πλεῖστα ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀνάγκη εἶναι τὸ κατὰ συμβεβηκός ὄν. — *Ibid.*, 1026 b 27: ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ἐν τοῖς οὐσί τα μὲν αἰεὶ ὡσαύτως ἔχοντα καὶ ἐξ ἀνάγκης, οὐ τῆς κατὰ τὸ βίαιον λεγομένης ἀλλ' ἣν λέγομεν τῷ μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως, τὰ δ' ἐξ ἀνάγκης μὲν οὐκ ἐστὶν οὐδ' αἰεὶ, ὡς δ' ἐπὶ τὸ πολὺ, αὕτη ἀρχὴ καὶ αὕτη αἰτία ἐστὶ τοῦ εἶναι τὸ συμβεβηκός.

случайным (*zufällig*)»¹⁶; добавляя при этом многочисленные пояснительные примеры. То же самое сказано и в тридцатой главе пятой книги: «Акцидентальным называется то, что присуще некоторой вещи и прилагается к ней правильно, но не по необходимости и не по большей части»¹⁷.

Теперь пора, наконец, ответить на вопрос, что же такое *ὄν κατὰ συμβεβηκός*. То, что у некоего цветка клевера четыре лепестка, верно, как мы сказали, *κατὰ συμβεβηκός*. Но не является ли в таком случае и бытие цветка с четырьмя лепестками бытием *κατὰ συμβεβηκός*? Нет! Цветок с четырьмя лепестками как таковой имеет свое собственное бытие, без которого он не мог бы быть тем, что он есть; однако клевер — поскольку он имеет бытие цветка с четырьмя лепестками — есть сущее *κατὰ συμβεβηκός*. Музыкально образованный человек как таковой *есть* посредством своего собственного бытия, он есть нечто сущее *καθ' αὐτό*, но в той мере, в какой грамматик есть нечто сущее, именно будучи музыкантом, он — *ὄν κατὰ συμβεβηκός*. Бытие давящего (*Drückenden*) как такового есть давление (*Drücken*); давление (*Druck*) существует постольку, поскольку нечто оказывает давление. Бытие живого [существа] (*Lebendigen*) как такового есть жизнь; живое есть то, что оно есть, лишь постольку, поскольку оно живет. Когда же некое животное (*Thier*) оказывает давление на некое тело, стоя или лежа на нем, верно не только то, что давящее давит, а животное живет, но также и то, что животное давит и тем самым есть, и что давящее живет и тем самым есть. Давящее живет не посредством бытия, присущего ему как давящему, и поэтому, если мы говорим: давящее есть, то мы имеем в виду не то бытие, которым оно обладает посредством жизни, но то, которое оно имеет посредством давления; а если бы все-таки подразумевалось, то мы как раз и могли бы охарактеризовать давящее как сущее *per accidens*, или как *ὄν κατὰ συμβεβηκός*.

¹⁶ *Metaph. K*, 8, 1065 a 1: *συμβαίη δέ ποτ' ἄν. ἔστι δὴ τὸ συμβεβηκός ὃ γίγνεται μὲν, οὐκ αἰεὶ δ' οὐδ' ἐξ ἀνάγκης οὐδ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ.* — *Metaph. E*, 2, 1026 b 31: *ὃ γὰρ ἂν ἢ μήτ' αἰεὶ μήτ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, τοῦτό φαμεν συμβεβηκός εἶναι. οἶον ἐπὶ κνὴ ἂν χειμῶν γένηται καὶ ψῦχος, τοῦτο συμβῆναί φαμεν, ἀλλ' οὐκ ἂν πῦγος καὶ ἀλέα, ὅτι τὸ μὲν αἰεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὸ δ' οὐ. καὶ τὸν ἄνθρωπον λευκὸν εἶναι συμβεβηκεν (οὔτε γὰρ αἰεὶ οὔτ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), ζῶν δ' οὐ κατὰ συμβεβηκός. καὶ τὸ ὑγιάζειν δὲ τὸν οἰκοδόμον συμβεβηκός, ὅτι οὐ πέφυκε τοῦτο ποιεῖν οἰκοδόμος ἀλλὰ ἰατρός, ἀλλὰ συνέβη ἰατρὸν εἶναι τὸν οἰκοδόμον κ.τ.λ.*

¹⁷ См. выше, с. 11, сн. 10. (Здесь и далее в сносках Brentano пагинация по немецкому изданию. — Примеч. ред.)

Именно в этом смысле разъясняют ὄν κατὰ συμβεβηκός прежде всего те примеры, которые приводит Аристотель в седьмой главе пятой книги *Μεταφυσικῆς*: «...нечто называется сущим κατὰ συμβεβηκός, — сказано там, — когда, например, говорят, что справедливый является (музыкально) образованным, и музыкально образованный является человеком; и когда подобным же образом говорят, что музыкально образованный строит дома, поскольку случается, что строитель музыкально образован или музыкально образованный — строитель. 14 Ибо “это есть то”, означает то же самое, что то ему случайно присуще. Так же обстоит дело и с упомянутыми вещами»¹⁸. Чтобы сделать наглядным такой вполне несобственный способ существования, какой свойствен ὄν κατὰ συμβεβηκός, особенно подходит один из примеров, приводимый Аристотелем. По его словам, также и отрицания, такие как «не-белое» (das Nichtweiße), существуют κατὰ συμβεβηκός, поскольку то, в чем они случайно обнаруживаются, существует¹⁹. Конечно, отрицание не имеет никакого реального (reell) существования, присущего ему как таковому, тем не менее, поскольку я могу сказать, коль скоро некий человек черен, что черное живет и существует как человек, я могу с таким же правом сказать, что не-белое существует, но не как не-белое, а как человек.

Далее, с этим согласуется и сказанное в шестой книге, что сущее κατὰ συμβεβηκός движется около оставшегося рода сущего, так что посредством этого [понятия] ничуть не в большей степени выявлена некая особая природа сущего вне духа, чем посредством бытия копулы (das

¹⁸ *Metaph.* Δ, 7, 1017 а 8: κατὰ συμβεβηκός μὲν [λέγεται τὸ ὄν], ὅλον τὸν δίκαιον μουσικὸν εἶναι φάμεν καὶ τὸν ἄνθρωπον μουσικὸν καὶ τὸν μουσικὸν ἄνθρωπον, παραπλησίως λέγοντες ὡσπερ τὸν μουσικὸν οἰκοδομεῖν, ὅτι συμβέβηκε τῷ οἰκοδόμῳ μουσικῶ εἶναι ἢ τῷ μουσικῷ οἰκοδόμῳ· τὸ γὰρ τόδε εἶναι τόδε σημαίνει τὸ συμβεβηκέναι τῷδε τόδε. οὕτω δὲ καὶ ἐπὶ τῶν εἰρημένων.

¹⁹ *Ibid.*, а 18: οὕτω δὲ λέγεται καὶ τὸ μὴ λευκὸν εἶναι, ὅτι ᾧ συμβέβηκεν ἐκεῖνο, ἔστιν. Относительно пунктуации см.: Schwegler A., *Übersetzung und Erläuterung der aristotelischen Metaphysik*, III, S. 212.

«Точно так же говорится, что не-белое есть, поскольку то, для чего оно приходящее свойство, есть». Что касается пунктуации, то речь идет о выборе между двумя вариантами: ὅτι ᾧ συμβέβηκεν ἐκεῖνο, ἔστιν или ὅτι ᾧ συμβέβηκεν, ἐκεῖνο ἔστιν. Смысл целого от этого выбора, по существу, не зависит.

Sein des Copula)²⁰. Теперь становится само собою понятным и сделанное выше упоминание о том, что никакое сущее *κατὰ συμβεβηκός* не может быть прежде, чем сущее само по себе (*an sich Seiendes*). Далее, видно также, почему Аристотель отрицает какую бы то ни было собственную (*eigentliche*) причину сущего *κατὰ συμβεβηκός*: «...для другого сущего имеются определенные действующие силы, а для этого нет никакого определенного искусства и никакой определенной силы; ибо и причина того, что существует или возникает *κατὰ συμβεβηκός*, также может
15 быть только причиной *κατὰ συμβεβηκός*»²¹.

А незадолго до этого в той же главе отмечается, что «тогда как для сущего иным образом имеет место возникновение и исчезновение, ничего подобного нет для *ὄν κατὰ συμβεβηκός*»²². Разумеется! Ведь нельзя говорить о возникновении музыкально образованного строителя так же, как говорят о возникновении человека, способного смеяться. Строитель возникает в результате одного возникновения, а музыкально образованный — в результате другого, но никакое возникновение не нацелено на то, чтобы именно *строитель* стал музыкально образованным. Нетрудно видеть, какие богатые возможности открываются здесь для *софистики* с ее шарлатанской игрой словами; это отмечает и Аристо-

²⁰ *Metaph. E, 4, 1028 a 1: καὶ ἀμφοτέρα περὶ τὸ λοιπὸν γένος τοῦ ὄντος, καὶ οὐκ ἔξω δηλοῦσιν οὐσάν τινα φύσιν τοῦ ὄντος.*

Брентано ссылается на рассуждения Аристотеля в *Metaph. E, 4, 1028 a 1 f.* (греческий текст приведен в примеч. 20) и понимает *τὸ λοιπὸν γένος τοῦ ὄντος* как сущее в собственном смысле — *τὰ κυρίως* (*ibid.*, 1027 b 31), сущее само по себе — *καθ' αὐτό*. О сущем в смысле истинного и в смысле привходящего сказано, что они *οὐκ ἔξω δηλοῦσιν οὐσάν τινα φύσιν τοῦ ὄντος* — «не выражают никакой природы сущего вне [души]», «so dass dadurch [keine] besondere Natur des Seienden außerhalb des Geistes dargestellt werde». Следует заметить, что в имеющемся русском переводе *Метафизики* (Аристотель, *Соч.: В 4 т.*, т. 1, М., 1976, с. 186) этот текст понят прямо противоположным образом: «...не выражают ничего такого, чего бы уже не было в природе сущего».

²¹ *Metaph. E, 2, 1027 a 5: τῶν μὲν γὰρ ἄλλων ἐνίοτε δυνάμεις εἰσὶν αἱ ποιητικαί, τῶν δ' οὐδεμία τέχνη οὐδὲ δύναμις ὠρισμένη.* — Ср.: *Ibid.*, b 34 и параллельные места из *Metaph. K, 8*.

²² *Metaph. E, 2, 1026 b 22: τῶν μὲν γὰρ ἄλλον τρόπον ὄντων ἔστι γέनेσις καὶ φθορά, τῶν δὲ κατὰ συμβεβηκός οὐκ ἔστιν.*

тель: «...умозаключения софистов вращаются в основном вокруг сущего *κατὰ συμβεβηκός*»²³. Именно отсутствие возникновения в собственном смысле слова оказывается фундаментом одного из таких софизмов²⁴. Еще один паралогизм того же рода, отмеченный Аристотелем²⁵, заключается в следующем: человек, сведущий в грамматике, есть нечто иное, чем человек, музыкально образованный; пусть музыкально образованный сведущ в грамматике; тогда он есть нечто иное, чем он сам. Опровержение этого софизма состоит в том, что музыкально образованный

²³ Ibid., 1026 b 15. *εἰςὶ γὰρ οἱ τῶν σοφιστῶν λόγοι περὶ τὸ συμβεβηκός ὡς εἰπεῖν μάλιστα πάντων.* — Ср.: *Metaph. K*, 8, 1064 b 28. Fallacia per accidens наиболее действенна, ср. со сказанным в первой книге *Soph. Elench*.

²⁴ *Metaph. E*, 2, 1026 b 18 ff.: *καὶ εἰ πᾶν ὃ ἂν ᾖ, μὴ ἀεὶ δέ, γέγονεν, ὥστ' εἰ μουσικὸς ὢν γραμματικὸς γέγονε, καὶ γραμματικὸς ὢν μουσικός.* — Ср.: *Top.*, I, 11, 104 b 25 и примечания Целла (Zell K., *Aristoteles, Werke. Organon, oder Schriften zur Logik*, 1836) к этому месту в его переводе *Органона*.

Metaph. E, 2, 1026 b 15–20: «Ведь рассуждения софистов относятся, так сказать, по большей части к приводящему: разное ли или одно и то же — сведущий в мусических искусствах и сведущий в чтении и письме, Кориск и Кориск, сведущий в мусических искусствах, и если все, что есть, но [было] не всегда, возникло (стало), как, например, [некто], будучи сведущим в мусических искусствах, стал сведущим в чтении и письме, то [верно ли, что тогда] и сведущий в чтении и письме стал сведущим в мусических искусствах?» Из указанного места *Топики* (104 b 25–28) явствует, что последнее рассуждение служило софистам для опровержения следующего тезиса: нечто либо есть всегда, либо возникает. Положение дел, выраженное суждением «[некто] сведущий в мусических искусствах сведущ в чтении и письме», служило примером сущего, которое не всегда имело место, но и не возникло. По-видимому, положение, гласящее, что оно возникло, подвергалось *reductio ad absurdum* при помощи такого рассуждения (чтобы сделать его более прозрачным, я назову сведущего в мусических искусствах (*μουσικός*) «мусическим», а сведущего в чтении и письме (*γραμματικός*) «грамматным»): если некто, будучи мусическим, стал грамматным, то это означает, что возникло следующее положение дел: «мусический грамматен», «М есть Г». Но в точности это же положение дел может быть выражено и иначе: «Г есть М». Но если возникло положение дел, состоящее в том, что «грамматный мусичен», то мы должны сказать: «грамматный стал мусическим», что значит, что наш Имярек уже был грамматным, прежде чем стать мусическим. — Ср. весьма содержательный комментарий ad locum В.Д. Росса (*Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary by W.D. Ross, Oxford, 1988, vol. I, p. 359*).

²⁵ *Metaph. E*, 2, 1026 b 16: *πότερον ἕτερον ἢ ταῦτὸν μουσικὸν καὶ γραμματικόν, καὶ μουσικὸς Κορίσκος καὶ Κορίσκος.*

16 καθ' αὐτό есть нечто иное, чем сведущий в грамматике, и только κατὰ συμβεβηκός — сведущий в грамматике. Платон оставляет софистике, в качестве ее объекта, не-сущее²⁶. Аристотель одобряет такой приговор именно потому, что мнимые умозаключения софистов возвращаются главным образом вокруг сущего κατὰ συμβεβηκός. А это последнее, говорит он, близко не-сущему²⁷, и есть как бы лишь по имени (sei gleichsam nur dem Namen nach)²⁸. Это ясно также ввиду сказанного нами выше: ведь из-за тождества сущего (ὄν) и единого (ἓν) (см. выше) нечто есть сущее лишь постольку, поскольку оно есть единое, а потому две вещи, из которых одна является другой только κατὰ συμβεβηκός, лишены подлинного единства. Слова «оно есть как бы лишь по имени» можно пояснить следующим образом. Мы видели, что тогда как в случае сущего καθ' αὐτό нечто есть посредством своего собственного бытия, в случае ὄν κατὰ συμβεβηκός — лишь посредством бытия чего-то другого, с чем оно оказалось случайно соединенным. Музыкально образованный был грамматиком не посредством бытия музыкально образованного (das Sein des Tonkundigen), но посредством бытия грамматика, и точно так же грамматик был музыкально образованным посредством бытия-музыкально-образованным (Tonkundigsein), которое не является его собственным бытием. Тем не менее «музыкально образованный» предиктируется (prädicirt wird) относительно грамматика истинным образом (mit Wahrheit), и, следовательно, они оба причастны к одному и тому же имени музыкально образованного, но не к одному и тому же бытию и сущности. Это предикация κατὰ τοῦνομα, но не κατὰ τὸν λόγον²⁹, даже если расширить область

²⁶ *Metaph. E*, 2, 1026 b 14 и *K*, 8, 1064 b 29. — Ср.: Софист Платона, особенно 235 а; 240 с.

²⁷ *Metaph. E*, 2, 1026 b 21: φαίνεται γὰρ τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος.

²⁸ *Ibid.*, b 13: ὥσπερ γὰρ ὀνόματι μόνον τὸ συμβεβηκός ἐστιν.

Александр Афродисийский цитирует это место так: ὥσπερ γὰρ ὀνόματι μόνον τὸ συμβεβηκός ἐστιν — «привходящее есть как бы всего лишь имя».

²⁹ Ср.: *Categ.*, 5, 2 а 27: τῶν δ' ἐν ὑποκειμένῳ ὄντων ἐπὶ μὲν τῶν πλείστων οὔτε τοῦνομα οὔθ' ὁ λόγος κατηγορεῖται τοῦ ὑποκειμένου· ἐπ' ἐνίων δὲ τοῦνομα μὲν οὐδὲν κωλύει κατηγορεῖσθαι ποτε τοῦ ὑποκειμένου, τὸν δὲ λόγον ἀδύνατον, οἷον τὸ λευκὸν ἐν ὑποκειμένῳ ὄν τῷ σώματι κατηγορεῖται τοῦ ὑποκειμένου (λευκὸν

этой последней предикации за точные пределы, установленные для нее в трактате о категориях, таким образом, чтобы она охватывала все принадлежащее к сущности. Ибо здесь невозможно — в противоположность тому, что было сказано выше³⁰ о присущем *καθ' αὐτό*, — извлечь из предиката знание о природе субъекта и усмотреть в бытии сущность 17 того, что было названо сущим посредством этого бытия. Даже в высшей степени контрарные (*conträrsten*) противоположности в предикате никак не аффицируют и не дифференцируют субъект³¹. Ведь и в самом деле мы только что рассмотрели пример, в котором даже отрицанию, лишенному всякой сущности и всякого реального существования, приписывается бытие *κατὰ συμβεβηκός* некоторой субстанцией, например субстанцией человека; и поэтому Аристотель вполне прав, когда говорит во *Второй аналитике* (*Anal. post.*, II, 8): если мы знаем о чем-то, что оно есть *κατὰ συμβεβηκός*, мы еще не знаем по истине (*wahrhaft*),

γὰρ σῶμα λέγεται), ὁ δὲ λόγος ὁ τοῦ λευκοῦ οὐδέποτε κατὰ τοῦ σώματος κατηγορηθῆσεται. Все же здесь простое *κατὰ τοῦνομα κατηγορεῖσθαι* простирается еще дальше, чем *ὄν κατὰ συμβεβηκός*.

Ibid., а 27–34: «У того, что находится в подлежащем, в большинстве случаев ни имя, ни определение не сказываются о подлежащем; в некоторых же случаях ничто не мешает, чтобы имя иногда сказывалось о подлежащем, но определение не может сказываться о нем. Так, белое, находясь в теле как в подлежащем, сказывается о подлежащем (ведь тело называется белым), но понятие белого никогда не может сказываться о теле» (пер. А. В. Кубицкого. — Цит. по: Аристотель, *Соч.:* В 4 т., т. 2. М., 1978).

³⁰ См. выше, с. 11 (о собственном признаке *καθ' αὐτό* вида. — *Примеч. изд.*).

³¹ *Metaph. I, 9, 1058 b 3: ἀνθρώπου λευκότης οὐ ποιεῖ [sc. διαφοράν] οὐδὲ μελανία, οὐδὲ τοῦ λευκοῦ ἀνθρώπου ἔστι διαφορὰ κατ' εἶδος πρὸς μέλανα ἄνθρωπον, οὐδ' ἂν ὄνομα ἐν τετῇ.*

«У человека ни бледность, ни смуглость не создает [видового отличия], и не верно, что у бледного человека имеется видовое отличие по отношению к смуглому человеку, даже если положить [для каждого из этих словосочетаний] одно имя». Аристотель обсуждает в этой главе вопрос о том, почему в некоторых случаях противоположность определений (*ἐναντίωσις*) «создает» разные роды, а в других нет. Его ответ таков: противоположности (*ἐναντιότης*) в определении создают видовое отличие, а те, что связаны с материей (как бледное и смуглое в нашем примере), — нет. Отсюда видно, что Аристотель понимает привходящее как такие определения составного целого, которые обусловлены (порождены) его (этого составного целого) материей.

18 что оно есть³². Итак, то, что вещь есть *κατὰ συμβεβηκός*, таково, так сказать, лишь по имени³³. Поэтому никакая наука не занимается сущим *κατὰ συμβεβηκός*, поскольку то, что свойственно ее объекту *κατὰ συμβεβηκός*, никак не способствует познанию его природы (Natur); не может быть такой науки, чей предмет встречается случайно и время от времени, поскольку наука обязательно восходит к общему, к тому, что имеет место всегда или по большей части³⁴.

Но разве мы сами только что не подвергли сущее *κατὰ συμβεβηκός* научному рассмотрению, определив, вместе с Аристотелем, особенности этого понятия? Конечно; но здесь не надо смешивать две вещи. Понятие сущего *κατὰ συμβεβηκός* не принадлежит к числу того, чему свой-

³² *Anal. post.*, II, 8, 93 a 24: ὅσα μὲν οὖν κατὰ συμβεβηκός οἶδαμεν ὅτι ἔστιν, ἀναγκαῖον μηδαμῶς ἔχειν πρὸς τὸ τί ἐστίν· οὐδὲ γὰρ ὅτι ἔστιν ἴσμεν· τὸ δὲ ζητεῖν τί ἐστὶ μὴ ἔχοντας ὅτι ἔστι, μηδὲν ζητεῖν ἐστίν.

³³ Выражение *ὄνοματι μόνον ἔστιν* можно было бы попытаться истолковать иначе, связав с ним слова *ἂν ὄνομα ἔν τεθῆ* из только что процитированного (сн. 31 наст. гл.) места в *Metaph. I*. Так, в *Metaph. Z*, IV, 1029 b 25 ff. подробно разъяснено, каким образом две вещи, из которых одна присуща другой *κατὰ συμβεβηκός*, часто обозначаются одним именем (*ἔστιν δὲ ὄνομα αὐτῷ ἰμάτιον*), например когда белую лошадь называют «сивкой» (Schimmel). Можно было бы тогда подумать, что определением «сивки» является «белая лошадь», а поскольку определение выражает сущность, то сивка или белая лошадь является некоторой сущностью. Думать так — значит заблуждаться, поскольку простое разъяснение названия еще не дает определения по существу. Единое (*einheitliche*) название не создает единства вещи. Вещь есть, таким образом, «лишь по имени» (*ὄνοματι μόνον*). Впрочем, во-первых, одинаковое название дается только в самых редких случаях, и, следовательно, сущее *κατὰ συμβεβηκός* не существовало бы вовсе, что явно не согласуется с мнением Аристотеля. К тому же «сивка есть белая лошадь» не является сущим *κατὰ συμβεβηκός*. «Есть» не тождественно здесь *συμβέβηκε*, но равняется скорее *σημαίνει*.

В немецком оригинале стоит: «So ist also was etwas *κατὰ συμβεβηκός*, ist dasselbe so zu sagen nur dem Name nach».

³⁴ *Metaph. E*, 2, 1026 b 3: πρῶτον περὶ τοῦ κατὰ συμβεβηκός λεκτέον, ὅτι οὐδεμία ἐστὶ περὶ αὐτὸ θεωρία κ.т.λ., b 12: καὶ τοῦτ' ἐυλόγως συμπίπτει· ὡσπερ γὰρ ὄνοματι μόνον τὸ συμβεβηκός ἐστίν. — *Ibid.*, 1027 a 19: ὅτι δ' ἐπιστήμη οὐκ ἔστι τοῦ συμβεβηκός φανερόν· ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα ἢ τοῦ αἰεὶ ἢ τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. κ.т.λ.

ственно быть *ὄν κατὰ συμβεβηκός*, точно так же, как понятие индивида (Individuum) само не является индивидом. Поэтому, хотя невозможна никакая наука об индивидах³⁵, понятие индивида, его отношение к виду и т. п. может быть подвергнуто научному разбору и его можно, вообще говоря, разложить на индивидуальную субстанцию и индивидуальную акциденцию³⁶. Также и невозможность научного рассмотрения вещей, которым свойственно быть *κατὰ συμβεβηκός*, не отменяет возможность научно рассмотреть как таковой вопрос о том, что значит *κατὰ συμβεβηκός εἶναι*. Поэтому нас не должно удивлять, когда в седьмой главе пятой книги *Μεταφυσικῆς* выделяются различные разновидности (Weisen) сущего *κατὰ συμβεβηκός*. «Когда мы говорим, — сказано там, — что человек является музыкально образованным и музыкально образованный человеком, или что бледный является музыкально образованным, а музыкально образованный бледным, то в последнем случае мы говорим так потому, что и то и другое случайно присуще здесь одному и тому же; напротив, в первом случае — потому, что бытие музыкально образованным (das Tonkundigsein) случайно обнаружилось в этом сущем; о музыкально образованном же мы говорим, что он является человеком, потому, что этому последнему случайно присуща музыкальная образованность»³⁷. Здесь указаны, таким образом, три разновидности. А именно: это или 1) суппозит (ein Suppositum) *κατὰ συμβεβηκός*, поскольку ему случайным образом свойственна некая акциденция; или 2) то, что случайно оказывается в некотором суппозите, поскольку оно ему свойственно, то есть некое сущее *κατὰ συμβεβηκός*; или, наконец, 3) там, где многое свойственно *κατὰ συμβεβηκός* одному и тому же, одно из них оказывается сущим *κατὰ συμβεβηκός* посредством бытия другого. Так, бледный является музыкально образованным и музыкально образованный бледным.

Различие между этими тремя видами сущего *κατὰ συμβεβηκός* само собой понятно. Однако могут возникнуть сомнения относительно

³⁵ *Anal. post.*, I, 18, 81 b 6: τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἢ αἰσθησις· οὐ γὰρ ἐνδέχεται λαβεῖν αὐτῶν τὴν ἐπιστήμην.

³⁶ *Categ.*, 2, 1 b 6.

³⁷ *Metaph.* Δ, 7, 1017 a 13: τὸν γὰρ ἄνθρωπον ὅταν μουσικὸν λέγωμεν καὶ τὸν μουσικὸν ἄνθρωπον, ἢ τὸν λευκὸν μουσικὸν ἢ τοῦτον λευκόν, τὸ μὲν ὅτι ἄμφω τῷ αὐτῷ συμβεβήκασι, τὸ δ' ὅτι τῷ ὄντι συμβεβήκε, τὸ δὲ μουσικὸν ἄνθρωπον ὅτι τούτῳ τὸ μουσικὸν συμβεβήκεν.

полноты этого деления. Ведь, по-видимому, «музыкально образованный» предидируется не только относительно человека, но и относительно музыкально образованного человека, и притом, как кажется, с необходимостью, хотя и без внутреннего единства³⁸. Здесь, по-видимому, имеет место еще одна разновидность сущего *κατὰ συμβεβηκός*, в результате чего число этих разновидностей многократно увеличилось бы.

Затем, мы видели, что порою также и отрицание называется сущим *κατὰ συμβεβηκός*, а тогда спрашивается, составляет ли и оно особый вид сущего *κατὰ συμβεβηκός* или может быть сведено к одному из вышеназванных.

Чтобы ответить на последний вопрос, заметим, что сам Аристотель сразу же разрешает его в том смысле, что отрицания, которые существуют *κατὰ συμβεβηκός*, могут быть сведены ко второму виду сущего *κατὰ συμβεβηκός*³⁹. Все то, что не есть, не есть бледное (*was nicht ist, ist nicht weiss*); поэтому если нечто не-бледное существует, живет и является человеком, то для него (для не-бледного) случайно то обстоятельство, что оно свойственно некоторому суппозиту, и оно существует *κατὰ συμβεβηκός*, поскольку существует этот суппозит, — точно так же, как существует бледный человек, и т. п. Естественно, однако, что Аристотель не хочет полностью исключить и возможность сведения к упомянутому третьему виду; она имеет место всякий раз, когда к отрицанию прилагается некоторая акциденция, например когда говорят: не-белое есть зеленое или красное, большое, ученое или что-либо еще. В случае отрицания не может иметь место только сущее *κατὰ συμβεβηκός* в первом смысле, поскольку устранение (*Aufhebung*) субстанции заодно устраняет и всякое акцидентальное бытие⁴⁰, и, таким образом, ничто в смысле субстанции (*ein Nichts der Substanz nach*) не может быть сущим *κατὰ συμβεβηκός*. Так, например, если «не-трилистник» предидируется относительно клевера, то отсюда не следует, что некое *μὴ ὄν καθ' αὐτό* есть здесь реальное *ὄν κατὰ συμβεβηκός*; напротив, некое *ὄν καθ' αὐτό* есть

³⁸ Ср.: *Metaph.* Δ, начало шестой и начало девятой главы, в связи с тем, что сказано там о *ἐν κατὰ συμβεβηκός* и *τὸ αὐτὸ κατὰ συμβεβηκός*.

³⁹ *Metaph.* Δ, 7, 1017 a 18: *οὐτῶ δὲ λέγεται καὶ τὸ μὴ λευκὸν εἶναι, ὅτι ὃ συμβεβηκεν ἐκείνο, ἔστιν.*

⁴⁰ *Categ.*, 5, 2 b 5: *μὴ οὐσῶν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι.* — Ср.: гл. V, § 6 настоящего сочинения.

μη ὄν κατὰ συμβεβηκός, которое может быть сведено к первому виду; ведь для клевера отнюдь не случайно то, что он является трилистником. Если бы кто-нибудь решил настаивать на различии между «не быть трилистником» и «быть не трилистником»⁴¹, то ему следовало бы возразить, что предикация столь неопределенного имени (ὄνομα ἀόριστον) означала бы, что предикцируется не реальное сущее μη ὄν κατὰ συμβεβηκός, но сущее ὄν ὡς ἀληθές κατὰ συμβεβηκός, относительно которого мы отсылаем читателя к следующей главе.

Точно так же следует ответить на первое сомнение. То обстоятельство, что музыкально образованный человек может быть назван музыкально образованным, еще не конституирует новый вид сущего κατὰ συμβεβηκός. Другими словами, утверждение, что музыкально образованный человек музыкально образован, является одним утверждением лишь по видимости, а на деле состоит из двух утверждений, несмотря на то что к музыкально образованному человеку прилагается одно-единственное название. Одно утверждение заключается в том, что музыкально образованный музыкально образован, и оно является тавтологией, а музыкально образованный как музыкально образованный — сущим ὄν καθ' αὐτό. В этом утверждении коренится, таким образом, всеобщность и необходимость всего тезиса (Satz) в целом. Второе утверждение заключается в том, что человек музыкально образован, и здесь мы явно имеем дело с сущим κατὰ συμβεβηκός в первом из вышеприведенных смыслов. Сравнение со словами самого Аристотеля в одиннадцатой главе *Об истолковании* убеждает в том, что это решение, будучи ясным и понятным само по себе, согласуется также и с его точкой зрения⁴².

⁴¹ В одном месте *Второй аналитики* Аристотель поясняет это различие следующим образом: «я не емь бледный» и «я емь не-бледный» различаются, строго говоря, точно так же, как «я не знаю бледного» и «я знаю не-бледного».

⁴² *De Interpr.*, 11, 20 b 13: τὸ δὲ ἐν κατὰ πολλῶν ἢ πολλὰ καθ' ἑνὸς καταφάναι ἢ ἀποφάναι, εἰ μὴ ἐν τι ἢ τὸ ἐκ τῶν πολλῶν δηλούμενον, οὐκ ἔστι κατάφασις μία οὐδὲ ἀπόφασις. λέγω δὲ ἐν οὐκ εἶν ὄνομα ἐν τῇ κείμενον, μὴ τῇ δὲ ἐν τι ἐξ ἐκείνων, οἷον ὁ ἄνθρωπος ἴσως ἐστὶ καὶ ζῶον καὶ δίπουν καὶ ἡμερον, ἀλλὰ καὶ ἐν τι γίνεται ἐκ τούτων ἐκ δὲ τοῦ λευκοῦ καὶ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ βαδίζειν οὐχ ἔν. ὥστε οὗτ' εἶν ἐν τι κατὰ τούτων καταφήση τις μία κατάφασις, ἀλλὰ φωνῇ μὲν μία κατάφασεις δὲ πολλαί, οὔτε εἶν καθ' ἑνὸς ταῦτα, ἀλλ' ὁμοίως πολλαί.

Таким образом, у нас остается три вышеназванных вида сущего *κατὰ συμβεβηκός*, то есть сущего, которое называется сущим посредством чуждого (*fremdes*) ему, случайно с ним соединенного бытия. А именно: это сущее исчерпывается 1) тем, что является сущим, поскольку ему случайно принадлежит (*inhärrt*) нечто сущее; 2) тем, что является сущим, поскольку нечто сущее ему случайно субсистирует (*subsistirt*); 3) наконец, тем сущим *κατὰ συμβεβηκός*, которое является сущим, поскольку нечто сущее случайно присуще, одновременно с ним, одному и тому же субъекту. Вот что следовало сказать о сущем в самом первом и несобственном значении этого имени.

ГЛАВА III



СУЩЕЕ В ЗНАЧЕНИИ ИСТИННОГО — ΟΝ ΩΣ ΑΛΗΘΕΣ

Мы переходим теперь к обсуждению сущего $\acute{\omega}\varsigma \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$, каковым названием Аристотель определяет второе из понятий, входящих в множество значений сущего.

Что значит « $\acute{\omicron}\nu \acute{\omega}\varsigma \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ » или, в переводе Бессариона, «ens tanquam verum»? Очевидно, что $\acute{\omega}\varsigma$ означает здесь ровно то же самое, что «в значении», и, следовательно, $\acute{\omicron}\nu \acute{\omega}\varsigma \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ есть не что иное, как сущее, которое сказывается в смысле истинного. Поэтому истина и ложь являются теми понятиями, которые соответствуют понятию $\acute{\omicron}\nu \acute{\omega}\varsigma \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ и его противоположности — $\mu\grave{\eta} \acute{\omicron}\nu \acute{\omega}\varsigma \psi\epsilon\acute{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ *.

* $\mu\grave{\eta} \acute{\omicron}\nu \acute{\omega}\varsigma \psi\epsilon\acute{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ — «не сущее как ложное».

§ 1. Об истинном и ложном

Об истинном и ложном Аристотель говорит не только во многих местах *Метафизики*, но и в других сочинениях — прежде всего логических, а также в третьей книге трактата *О душе*. Как же определяет он там истинное и ложное?

Аристотель настойчиво внушает нам, что истина и ложь содержатся только в суждениях — утвердительных или отрицательных. «Истинное и ложное, — говорит он в трактате *О душе* (*De anima*, III, 8), — это связь понятий рассудка (*Verstand*)»¹. «Истинное или ложное, — говорит он в том же духе в четвертой книге *Метафизики*, — есть не что иное, как утверждение или отрицание»². Хотя имеется еще и другой способ духовного познания (не являющийся суждением), посредством которого мы постигаем неделимое, простое и понятийно представляем сущность вещей, но ему не присущи — как единодушно разъясняют и трактат о категориях, и *Об истолковании* (*De interpr.*), и третья книга *О душе* 23 (*De anima*)³, и шестая книга *Метафизики* — ни истина, ни ложь;

¹ *De anima*, III, 8, 432 a 11: συμπλοκὴ γὰρ νοημάτων ἐστὶ τὸ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος.

² *Metaph. Γ*, 8, 1012 b 8 (согласно исправлению Боница, *observ. crit.* S. 117 f.): εἰ δὲ μὴθὲν ἄλλο ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι τὸ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος ἐστίν... Александр передает это место следующим образом: εἰ μὴθὲν ἄλλο τὸ ἀληθὲς ἐστίν ἢ τὸ οὕτως ἔχον φάναι οὕτως ἔχειν, καὶ πάλιν τὸ οὕτως ἔχον ἀποφάναι ψεῦδος (*Schol.*, 865 b 2).

Брентано принимает чтение Боница:

εἰ δὲ μὴθὲν ἄλλο ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι τὸ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος ἐστίν... — «...если истинное и ложное есть не что иное, как утверждение или отрицание...». Александр Афродисийский (*In Aristotelis metaphysica commentaria*) ad locum: «...если истина есть не что иное, как утверждение, что дела обстоят так-то и так-то, если они так и обстоят; и, наоборот, отрицание того, что [при этом] дела обстоят так, есть ложь...»

³ *De anima*, III, 6, 430 a 26: ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαίρετων νόησις ἐν τούτοις, περὶ ἃ οὐκ ἐστὶ τὸ ψεῦδος· ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς σύνθεσις τις ἢ διη νοημάτων ὡσπερ ἐν ὄντων...

Ibid., b 1: τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει αἰεὶ· καὶ γὰρ ἂν τὸ λευκὸν μὴ λευκόν, τὸ μὴ λευκὸν συνέθηκεν· ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεισιν φάναι πάντα. — Ср.: *Categ.*, 4, 2 a 7; *De interpr.*, 1, 16 a 12.

точно так же их нельзя найти в вещах вне духа⁴. Потому и получается, что желая дать дефиницию суждения в трактате *Об истолковании* (*De interpr.*, 4), Аристотель указывает в качестве определяющего признака то обстоятельство, что суждению присущи истина и ложь. «Не всякая речь, — говорит он, — является высказыванием, но лишь та, которой присуще говорить истинное или ложное»⁵.

Однако если в этих и других местах своих сочинений Аристотель решительно утверждает, что суждение является единственным носителем истины и лжи, и столь же решительно отказывает в причастности к ним как вещам за пределами ума, так и понятиям, не находящимся в связи с другими понятиями, то в других местах он утверждает, по-видимому, прямо противоположное. Посмотрим только, как Аристотель перечисляет различные виды ложного в пятой книге *Метафизики*. Он прямо начинает с того, что говорит: «Ложное называется так, во-первых, в том смысле, в каком называют ложной некоторую вещь; а именно, потому, что высказывание, которое ее характеризует, связывает или то, что

De anima, III, 6, 430 a 26: «Так вот, мышление (*νόησις*) неделимого относится к тому, о чем нет ложного [суждения], а то, по отношению к чему [возможны] и ложь, и истина, уже есть некий синтез мыслимых содержаний (*νοημάτων*), составляющих как бы одно».

И далее, *Ibid.*, b 1: «Ложное же (или ошибка) — всегда только в сочетаниях. Ведь [если скажут, что] белое не бело, то не белое вступило в сочетание [с белым]. Можно все это назвать также разделением (различением)».

⁴ *Metaph. E*, 4, 1027 b 20: τὸ μὲν γὰρ ἀληθές τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκεκμημένῳ ἔχει, τὴν δ' ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διηρημένῳ, τὸ δὲ ψεῦδος τοῦτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν... οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές ἐν τοῖς πράγμασιν, οἷον τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀληθές τὸ δὲ κακὸν εὐθὺς ψεῦδος, ἀλλ' ἐν διανοίᾳ· περὶ δὲ τὰ ἀπλά καὶ τὰ τί ἐστὶν οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ.

«Истинное [суждение] заключает в себе утверждение составленного и отрицание разъединенного, ложное же [содержит] противоречие такому делению... Ведь ложное и истинное — не в самих вещах, как если бы благо было истинным, а зло ложным, но в рассудке; относительно же простого — что оно есть — даже не в рассудке».

«Рассудок» здесь и повсюду в моих переводах передает Аристотелев термин *διάνοια*.

⁵ *De interpr.*, 4, 17 a 2: ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς (sc. λόγος), ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει.

не связано, или то, что не может быть связано; например, говорят, что диагональ соизмерима со стороной квадрата или что ты сидишь. Ведь здесь одно ложно всегда, а другое — в данный момент. Именно в этом смысле ложное есть не-сущее. Иное же называется ложным, если оно, хотя и обладает бытием, но при этом таково (*so beschaffen ist*), что не кажется тем, что есть, или кажется тем, что не есть, как, например, теневое изображение и сновидение. Ибо они, конечно, суть что-то, но не то, представление чего они вызывают. Таким образом, ложные вещи называются так или потому, что не существуют, или потому, что они вызывают представление о чем-то, что не существует»⁶. Итак, здесь говорится, в противоречии (по крайней мере, словесном) с цитированным выше местом из шестой книги (*οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν*), что вещи могут называться ложными весьма различным образом. Но, как учат книги о душе, истина и ложь содержатся также и в чувственных способностях (*sensitiven Kräften*), и в фантазии, и во внешних чувствах. «Внешнее чувство, — говорится в третьей главе третьей книги, — истинно по отношению к своему собственному (*eigentümliches*) объекту или, по крайней мере, очень редко подвержено лжи. Но чувство распространяется также и на то, чему случайно присуще (*accidit*) нечто, принадлежащее собственному предмету его восприятия (*Wahrnehmung*), и здесь весьма часто случается, что оно оказывается ложным, и т. д.»⁷.

⁶ *Metaph.* Δ, 29, 1024 b 17: τὸ ψεῦδος λέγεται ἄλλον μὲν τρόπον ὡς πᾶγμα ψεῦδος, καὶ τούτου τὸ μὲν τῷ μὴ συγκείσθαι ἢ ἀδύνατον εἶναι συντεθῆναι, ὥσπερ λέγεται τὸ τὴν διάμετρον εἶναι σύμμετρον ἢ τὸ σὲ καθῆσθαι· τούτων γὰρ ψεῦδος τὸ μὲν αἰεὶ, τὸ δὲ ποτέ· οὕτω γὰρ οὐκ ὄντα ταῦτα. τὰ δὲ ὅσα ἐστὶ μὲν ὄντα, πέφυκε μέντοι φαίνεσθαι ἢ μὴ οἷά ἐστιν ἢ ἄ μὴ ἐστιν, οἷον ἡ σκιαγραφία καὶ τὰ ἐνύπνια· ταῦτα γὰρ ἔστι μὲν τι, ἀλλ' οὐχ ὡς ἐμποιεῖ τὴν φαντασίαν. πράγματα μὲν οὖν ψευδῆ οὕτω λέγεται, ἢ τῷ μὴ εἶναι αὐτὰ ἢ τῷ τὴν ἀπ' αὐτῶν φαντασίαν μὴ ὄντος εἶναι.

В качестве примера ложного Аристотель приводит *σκιαγραφία* (Брентано переводит «Schattenriß») — теневой рисунок. Изображение, которое на расстоянии порождает иллюзию объемности, пространственности изображаемого.

⁷ *De anima*, III, 3, 428 b 18: ἡ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθῆς ἐστὶν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος. δεύτερον δὲ τοῦ συμβεβηκέναι ταῦτα· καὶ ἐνταῦθα ἦδη ἐνδέχεται διαψεῦδεσθαι... τρίτον δὲ τῶν κοινῶν καὶ ἐπομένων τοῖς

Точно так же в этой главе несколько ранее говорится и о фантазии: «Внешние чувства всегда истинны, но представления, порожденные способностью воображения, по большей части ложны». «Ведь имеются также и ложные фантазии (*Einbildungen*)»⁸. И наконец, в шестой главе той же книги истина приписывается и представляющему рассудку: «Высказывание высказывает нечто о чем-то (*etwas von etwas*), как, например, утверждение; и любое высказывание истинно или ложно; но таково не любое мышление (*Denken*). Только мысль (*Gedanke*), которая 25 представляет (*darstellt*) сущность соответственно ее понятию, является истинной и не говорит нечто о чем-то другом, но является истинной подобному тому, как видение (*Sehen*) свойственного ему объекта (например, цвета) является истинным»⁹. Однако и среди понятий различаются

συμβεβηκόσιν, οἷς ὑπάρχει τὰ ἴδια... περὶ ἃ μάλιστα ἦδη ἔστιν ἀπατηθῆναι κατὰ τὴν αἴσθησιν. — Ср.: Ibid., 427 b 11.

В трактате *О душе* Аристотель говорит о «собственных предметах» чувств — *τὰ ἴδια*. Например, цвет — собственный предмет зрения. Но есть еще и восприятие того, что «привходит» собственным предметам чувств. И здесь возможны ошибки. В том, что это (есть) бледное, чувство не ошибается, но в том, что это бледное — то или иное (Кориск, например), можно ошибиться. Кроме того, продолжает Аристотель, есть предметы общего чувства или общие предметы чувств (*τὰ κοινά*), которые привходят собственным предметам собственно чувств (Брентано говорит о «внешних чувствах»). Эти «общие предметы» — движение, величина, фигура... И здесь, по Аристотелю, ошибка возможна в наибольшей степени.

⁸ Ibid., 428 a 11: *εἶτα αἱ μὲν ἀληθεῖς αἰεὶ, αἱ δὲ φαντασῖαι γίνονται αἱ πλείους ψευδεῖς.* a 18: *ἔστι γὰρ φαντασίαι καὶ ψευδεῖς.* — Ср.: *Metaph.* Γ, 5, 1010 b 1.

⁹ *De anima*, III, 6, 430b 26: *ἔστι δ' ἡ μὲν φάσις τι κατὰ τινος, ὡς περ καὶ ἡ ἀπόφασις, καὶ ἀληθῆς ἢ ψευδῆς πᾶσα· ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστὶ κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι* (т. е. постольку поскольку он познает, что есть вещь) *ἀληθῆς, καὶ οὐτὶ κατὰ τινος· ἀλλ' ὡς περ τὸ ὄραν τοῦ ἰδίου ἀληθές.*

Аристотель говорит: «...есть сказывание (*φάσις*, Брентано пишет «высказывание, *Aussage*») чего-то о чем-то». Формула «что-то о чем-то» — *τι κατὰ τινος* — выражает (в латинской терминологии) форму предикативного высказывания — предикат о субъекте. И такое высказывание всегда истинно или ложно. «Но не всякий ум (*νοῦς*) таков (т. е. может быть охарактеризован как истинный или ложный. — А. Ч.), — продолжает Аристотель. — ведь умное постижение того, что есть [вещь] согласно ее сути (*κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι*), истинно и не сказывает одного о другом, а истинно подобно тому, как истинно видение собственных предметов зрения (т. е. цвета. — А. Ч.)».

истинные и ложные, поскольку, в соответствии с развитием этой темы в *Metaph. Δ, 29*, «ложным является то понятие, которое — постольку, поскольку оно ложно, — представляет (darstellt) не-сущее. Поэтому каждое понятие является ложным в отношении всего, кроме того, относительно чего оно истинно, как, например, истинное понятие круга является ложным для треугольника... Другие же понятия являются ложными в том смысле, что им просто ничего не соответствует»¹⁰.

В этом отрывке встречается знаменитый Аристотелев terminus technicus τὸ τί ἦν εἶναι, который А.В. Кубицкий передает в своем переводе *Метафизики* как «суть бытия вещи».

Анализ синтаксической структуры формулы τὸ τί ἦν εἶναι и ее смысла имеет долгую историю и не прекращается по сей день. Пожалуй, нет ни одной сколько-нибудь серьезной работы о метафизике Аристотеля, где бы не обсуждалась эта тема. Особо следует упомянуть ставшее классическим исследование Фридриха Бассенге: Bassenge F., *Das τὸ ἐνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθὸν εἶναι*, etc. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, *Philologus* 104, 1960, pp. 14–47, 201–222. — См. также: Aubenque P., *Le problème d'être chez Aristote*, Paris: PUF, 1960; Coujolle-Zaslowsky F., *Aristote: Sur quelques traductions récents du TO TI HN EINAI*, *Revue de Théologie et de Philosophie* 113, 1981, p. 61–75; Schmitz H., *Die Ideenlehre des Aristoteles*, Bd I, 1. Teil (*Kommentar zum 7. Buch der Metaphysik*), Bonn: Bouvier Verlag, 1998, p. 13–22; Aristoteles, *Metaphysik, Die Substanzbücher*, Hrsg. von Christof Rapp, Berlin: Akademie-Verlag, 1996.

Брентано, не мудрствуя лукаво, переводит τὸ τί ἦν εἶναι термином «Begriff», «понятие». Несомненно, λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι отсылает у Аристотеля к правильному «определению» вещи, т. е. «выраженному в слове» ее понятию.

¹⁰ *Metaph. Δ, 29, 1024 b 26*: λόγος δὲ ψευδῆς ὁ τῶν μὴ ὄντων, ἢ ψευδῆς (λόγος здесь — понятие или определение чего-то), διὸ πᾶς λόγος ψευδῆς ἐτέρου ἢ οὐ ἐστὶν ἀληθῆς, οἷον ὁ τοῦ κύκλου ψευδῆς τριγώνου... ὁ δὲ ψευδῆς λόγος οὐθενός ἐστιν ἀπλῶς λόγος.

Итак, ум, схватывая, что есть вещь согласно ее форме (эйдосу), не ошибается (нужно, вероятно, добавить, имея в виду аналогию со зрением, — или ошибается крайне редко). Форма вещи (ее фундаментальная «чтойность», quidditas) для ума то же, что цвет для чувства зрения. О «ложном понятии» (см. сн. 10) можно говорить лишь в ситуации «связывания» одного и другого, когда схваченная умом определенность («чтойность») вещи не соответствует самой вещи. Например, когда мы о треугольнике говорим «круг». Но эта ситуация уже предполагает предикативное суждение: «Это есть круг». Правда бывают «логосы», которым ничто из сущего не соответствует, например, «козлоолень» или «диагональ квадрата, соизмеримая с его стороной».

Как же разрешить противоречие между этими высказываниями нашего философа и теми, которые мы привели вначале? Просто — различая «истинное» и «истинное», «ложное» и «ложное». Как и имя сущего, которое мы рассматриваем в данном сочинении в его различных значениях, «истинное» также является многозначным словом, которое приписывается тому или иному предмету в омонимическом смысле (in homonymer Weise). Об истине говорится в одном смысле, когда речь идет об уме, выносящем суждения, и в другом, когда имеют в виду истинность простых представлений и дефиниций, или когда называют истинными сами вещи. Всем этим ситуациям свойственно *не одно и то же*, хотя в отношении к одному и тому же; они называются истинными не в одинаковом, но в аналогическом смысле [не καθ' ἑν, хотя, может быть, и πρὸς ἓν καὶ μίαν φύσιν (*Metaph. Γ, 2, 1003 a 33*), не κατὰ μίαν ἰδέαν, хотя и κατ' ἀναλογίαν (*Eth. Nic., I, 4, 1096 b 25*)]¹¹.

Чтобы сказанное стало более ясным, необходимо посмотреть еще раз и внимательнее на то, что же, собственно, понимал Аристотель под истиной. Истина для него — это согласие (Übereinstimmung) познания и вещи (Sache). Он высказывает эту точку зрения достаточно ясно в уже цитированном выше месте из *Μεταφυσικῆς*¹²: «Истинное утверждает там, где есть связь, и отрицает там, где есть разъединение; ложное же, со своей стороны, в обоих случаях содержит контрдикторно противоположное». Еще яснее говорится об этом в десятой главе девятой книги: «Истинно мыслит тот, кто считает разделенное разделенным и связанное связанным, а заблуждается тот, кто утверждает противоположное действительности»¹³, из чего вытекает различие между вечными, необходимыми и временными, изменчивыми истинами: «Итак, если нечто остается всегда соединенным и не может быть разъединено, а другое всегда разъединено и не допускает никакого соединения, третье же, наконец, способно и на то и на другое... то о последнем одно и то же мнение, или одно и то же рассуждение может оказаться и истинным, и ложным и может быть то правильным, то ошибочным; но о том, что не может быть иначе, оно уже не будет то истинным, то ложным,

¹¹ О понятии аналогии см. ниже: гл. V, § 3.

¹² *Metaph. E, 4, 1027 b 20*. — См. выше, с. 23, сн. 4.

¹³ *Metaph. Θ, 10, 1051 b 3*: ὥστε ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διηρημένον οἰόμενος διαίρεισθαι καὶ τὸ συγκέμενον συγκεῖσθαι, ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα.

но всегда остается истинным или ложным»¹⁴. Из того же требования соответствия истинного мышления предмету, который мыслится, вытекает для Аристотеля и следующее требование: там, где в вещах нет никакого соединения, также и познание этих вещей должно совершаться не посредством соединения, то есть не посредством сочетания предиката с субъектом. «Что же означает, — спрашивает он, — при такой несоставленности (Nichtzusammensetzen) “быть и не быть”, “истинное и ложное”?» — И отвечает на это, что постижение (Erfassen) и выговаривание (Aussprechen)* являются здесь истинными (ибо не одно и то же утверждение и выговаривание — *κατάφασις* и *φάσις*; (ср.: *De interpr.*, 4, 16 b 28) и что истинному противоположно в этом случае не заблуждение, а незнание¹⁵. В частности, относительно идей, которые имеются у нас о простых субстанциях, то есть о таких, которые свободны от всякой материи и потенциальности, подобно Божеству, являются чистыми формами, совершенно простыми актами, Аристотель утверждает, что их можно познать ни в коем случае не посредством составляющего (синтезирующего) мышления, но только посредством простого постижения (Erfassen), а потому относительно них невозможно заблуждение, но

¹⁴ *Metaph.* Θ, 10, 1051 b 9: *εἰ δὲ τὰ μὲν αἰεὶ σύκειται καὶ ἀδύνατα διαίρεθῆναι, τὰ δ' αἰεὶ διήρηται καὶ ἀδύνατα συντεθῆναι, τὰ δ' ἐνδέχεται τάναντία... περὶ μὲν οὖν τὰ ἐνδεχόμενα ἢ αὐτῇ γίγνεται ψευδῆς καὶ ἀληθῆς δόξα καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτός, καὶ ἐνδέχεται ὅτε μὲν ἀληθεύειν ὅτε δὲ ψεύδεσθαι· περὶ δὲ τὰ ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν οὐ γίγνεται ὅτε μὲν ἀληθῆς ὅτε δὲ ψεῦδος, ἀλλ' αἰεὶ ταῦτα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ.*

* В отрывке из трактата *Об истолковании*, на который ссылается Brentano (*De interpr.*, 4, 16 b 28), говорится, что части суждения (λόγος) обозначают нечто — как сказывание (φάσις), но не как утверждение (κατάφασις). Так, имя «человек» нечто означает, но при этом не говорит о том, есть ли это нечто (человек) или его нет. Утверждение или отрицание будет иметься тогда, когда к имени (которое будет играть в этом случае роль субъекта высказывания) добавляется нечто (ἕαν τι προστεθῆ), а именно — предикат.

¹⁵ *Metaph.* Θ, 10, 1051 b 17: *περὶ δὲ δὴ τὰ ἀσύνθετα τί τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι καὶ τὸ ἀληθές καὶ ὁ ψεῦδος; <...> ἀλλ' ἔστι... τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές (οὐ γὰρ ταῦτὸ κατάφασις καὶ φάσις), τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν.*

«Итак, что же такое бытие и небытие, а также истинное и ложное в отношении несоставных [сущих]? <...> Первое (т. е. истинное. — А. Ч.) означает здесь коснуться некогда (в греч. тексте — *θιγεῖν* — inf. aor. 2 *ὡς θιγγάνω* — «касаться, дотрагиваться, затрагивать») [упомянутого несоставного] и истинно сказывать (φάναι), а второе — не знать, не касаться (μὴ θιγγάνειν)».

возможно только знание (Kennен) или незнание (Nichtkennen). «Относительно несоставных субстанций, — говорит он, — невозможно ошибаться». «О том, обладает “чтойностью” и есть в действительности (was ein Was und actuell ist), невозможно никакое заблуждение, но возможно только знание (Kenntnis) или незнание»¹⁶.

¹⁶ Ibid., b 26: *ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας, οὐ γὰρ ἔστιν ἀπατηθῆναι· καὶ πᾶσαι εἰσὶν ἐνεργεῖα, οὐ δυνάμει, ἐγίγνοντο γὰρ ἂν καὶ ἐφθείροντο· νῦν δὲ τὸ ὄν αὐτὸ οὐ γίγνεται οὐδὲ φθείρεται· ἕκ τινος γὰρ ἂν ἐγίγνυτο. ὅσα δὲ ἔστιν ὅπερ εἶναι τι καὶ ἐνεργεῖα, περὶ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι ἀλλ’ ἢ νοεῖν ἢ μὴ. Относительно *τί ἐστι*, как отмечается здесь в согласии со сказанным в третьей книге трактата *О душе*, возможна ошибка только *κατὰ συμβεβηκός*; и потому это верно также и для простых субстанций, у которых, согласно учению, развитому в седьмой и восьмой книгах *Метафизики*, сущее и *τί ἦν εἶναι* тождественны. Что касается *τί ἐστι* составного, то здесь может иметь место двоякая ошибка (ср. выше, с. 23): не только постольку, поскольку определение прилагается к определяемому предмету, но в особенности поскольку определение составляется из частей, которые противоречат друг другу, например, если бы сказали, что «три» является «непрерывной величиной». Эта разновидность ошибки как раз и невозможна в случае простых субстанций, чье сущностное определение (*Wesensbestimmung*) нельзя составить из рода и [видовых] отличий (*Differenzen*). Сущность субстанции не имеет частей, а потому их не имеет и ее понятие. — Мы не обладаем столь совершенной в своей простоте идеей Бога, которая соответствовала бы божественной субстанции. Если бы Аристотель, в следующем отрывке: *τὸ δὲ ἀληθές τὸ νοεῖν αὐτά· τὸ δὲ ψεῦδος οὐκ ἔστιν, οὐδὲ ἀπάτη, ἀλλὰ ἄγνοια, οὐχ οἷα ἡ τυφλότης· ἡ μὲν γὰρ τυφλότης ἐστὶν ὡς ἂν εἰ τὸ νοητικὸν ὅλως μὴ ἔχοι τις*, хотел приписать нам способность и к какому познанию, то тем самым была бы одновременно допущена возможность онтологического доказательства. Из постигнутой (*erfassten*) таким образом природы существа, заключающего в себе свою собственную необходимость (*durch sich nothwendigen Wesens*), можно было бы непосредственно вывести его существование.*

Ibid., b 26–32: «Подобным же образом дело обстоит и с несоставными сущностями, ведь и относительно них ошибиться нельзя; и все они суть в действительности, а не в возможности, иначе бы они возникали и уничтожались. Однако сущее само по себе не возникает и не уничтожается, ведь оно должно было бы возникнуть из чего-то. Итак, относительно того, что есть таким именно образом, что представляет собой нечто (букв. «некое “что”») и есть в действительности, нельзя ошибаться, а только постигать умом или нет». В переводе я следую чтению и истолкованию Brentano.

Ibid., 1052 a 1 ff. (Речь идет о «несоставных сущих»): «Истинное здесь [означает] мыслить это [сущее], а ложного вообще нет, как нет и обмана, а есть только незнание, но не такого сорта, как слепота. Ведь слепота была бы схожа с [ситуацией], когда нечто вообще лишен мыслимого [содержания]».

28 Все это подкрепляет высказанное нами выше утверждение, заключающееся в том, что, по Аристотелю, истина состоит в соответствии между умом и предметом, в их конформности (*Conformität*)¹⁷. Но это отношение (*Relation*) между мышлением и бытием является, как всякое отношение, взаимнообратимым (*wechselseitig*)¹⁸; однако обращение (*Umkehr*) происходит здесь иначе, чем для большинства отношений. Тогда как отношение знания (*Wissen*) к знаемому (*Gewusste*) имеет реальную основу в знании, обратное отношение знаемого к знанию устанавливается, очевидно, лишь посредством операции рассудка (*Verstandesoperation*), а настоящей основой этого отношения остается, по-прежнему, то, что принимается теперь за его термин; знаемое является здесь неким *πρός τι* не потому, что оно стоит в отношении к чему-то другому, но лишь потому, что в отношении к нему стоит нечто другое¹⁹.

¹⁷ Ср. в связи с этим также: *Categ.*, 5, 4 а 37; *De interpr.*, 9.

¹⁸ *Categ.*, 7, 6 b 28: πάντα δὲ τὰ πρὸς τι πρὸς ἀντιστρέφοντα λέγεται, ὡς δούλος δεσπότητος λέγεται δούλος καὶ ὁ δεσπότης δούλου δεσπότης, κ.т.л.

В отрывках, приведенных в этой и следующей сноске, Аристотель обсуждает понятие *πρός τι* — буквально «по отношению к чему-то» или «в отношении чего-то». *πρός τι* — обозначение для одной из Аристотелевых категорий — «категории (со)отношения». А.В. Кубицкий передает этот термин в своих переводах *Категории* и *Метафизики* как «соотнесенное».

Categ., 7, 6 b 28: «Все, что говорится по отношению к чему-то, говорится по отношению к обратимым [терминам], как, например, о рабе говорят как о рабе господина, а господине — как о господине раба...»

В переводе А.В. Кубицкого: «Все соотнесенные между собой [стороны] обоудны...»

¹⁹ *Metaph.* Δ, 15, 1021 а 26: τὰ μὲν οὖν κατ' ἀριθμὸν καὶ δύναμιν λεγόμενα πρὸς τι πάντα ἐστὶ πρὸς τι τῷ ὅπερ ἐστὶν ἄλλου λέγεσθαι αὐτὸ ὅ ἐστιν, ἀλλὰ μὴ τῷ ἄλλο πρὸς ἐκεῖνο· τὸ δὲ μετρητὸν καὶ τὸ ἐπιστητὸν καὶ τὸ διανοητὸν τῷ ἄλλο πρὸς αὐτὸ λέγεσθαι πρὸς τι λέγονται. τό τε γὰρ διανοητὸν σημαίνει ὅτι ἔστιν αὐτοῦ διάνοια, οὐκ ἔστι δ' ἡ διάνοια πρὸς τοῦτο οὐ ἐστὶ διάνοια· δις γὰρ ταῦτὸν εἰρημένον ἂν εἴη. То, что верно для *διανοητὸν* и для *διάνοια* как потенции, верно также, естественно, и для действительно познанного, и для акта познания, подобно тому, как выше (а 17) *τὸ θερμαῖνον* и *τὸ θερμαινόμενον* соответствовали друг другу так же, как *τὸ θερμαντικόν* и *τὸ θερμαντόν*. — Ср.: *Metaph.* I, 6, 1056 b 34; 1057 а 9. *Metaph.* Δ, 15, 1021 а 26—33: τον καὶ ὅσα οὕτω λέγεται, ὡς τὸ ἀόρατον. τὰ μὲν οὖν κατ' ἀριθμὸν καὶ δύναμιν λεγόμενα πρὸς τι πάντα ἐστὶ πρὸς τι τῷ ὅπερ ἐστὶν ἄλλου λέγεσθαι αὐτὸ ὅ ἐστιν, ἀλλὰ μὴ τῷ ἄλλο πρὸς ἐκεῖνο· τὸ δὲ

Легко понять, на чем основано это учение, излагаемое в *Метафизике* (*Metaph. Δ, 15*). Гармония или дисгармония нашего мышления и вещей совершенно ничего не изменяет в состоянии последних; они независимы от нашего мышления, и оно их никак не затрагивает. «Ты бледен, — говорится в *Metaph. Θ, 10*, — не потому, что мы по истине полагаем, что ты бледен». Наше мышление, напротив, зависит от вещей и должно, чтобы быть истинным, ими руководствоваться:

μετρητὸν καὶ τὸ ἐπιστητὸν καὶ τὸ διανοητὸν τῷ ἄλλο πρὸς αὐτὸ λέγεσθαι πρὸς τι λέγονται. τό τε γὰρ διανοητὸν σημαίνει ὅτι ἔστιν αὐτοῦ διάνοια, οὐκ ἔστι δ' ἢ διάνοια πρὸς τοῦτο οὐ ἐστὶ διάνοια. (δὲς γὰρ ταῦτὸν εἰρημένον ἂν εἶη)... (ср. далее а 33—b 2): ὁμοίως δὲ καὶ τινός ἐστιν ἢ ὄψις ὄψις, οὐχ οὐ ἐστὶν ὄψις (καίτοι γ' ἀληθὲς τοῦτο εἰπεῖν) ἀλλὰ πρὸς χρῶμα ἢ πρὸς ἄλλο τι τοιοῦτον.

Приведем это трудное место в переводах А.В. Кубицкого и W.D. Ross'a.

«Итак, все, что называется соотносенным по числу или в смысле способности, есть соотносенное потому, что сама его сущность включает в себя отношение, а не потому, что нечто другое находится в отношении к нему. Измеримое же, познаваемое и мыслимое называются соотносенным потому, что другое находится в отношении к ним. Ибо мыслимое означает, что есть мысль о нем, но мысль не есть мысль того, о чем мысль (иначе было бы два раза сказано одно и то же)».

«Relative terms which imply number or potency, therefore, are all relative because their very essence includes in its nature a reference to something else, not because something else involves a reference to it; but that which is measurable or knowable or thinkable is called relative because something else involves a reference to it. For 'that which is thinkable' implies that the thought of it is possible, but the thought is not relative to 'that of which it is the thought'; for we should then have said the same thing twice».

Применительно к интересующей нас ситуации важно следующее. Мыслимое (*διανοητόν*) называется так, говорит Аристотель, потому что есть мысль (*διάνοια*) о нем. Мыслимое как мыслимое есть постольку, поскольку есть мысль о нем. Но сам термин «мысль» не требует для разъяснения своего смысла ссылки на мыслимое (хотя правда и то, что всякая мысль есть мысль о мыслимом, как по истине можно сказать, что всякое видение есть видение видимого, ср.: *Metaph. Δ, 15, 1021 b 1*). Суждение «мысль есть мысль о мыслимом» было бы тавтологией — «иначе было бы два раза сказано одно и то же». Точно так же тавтологией будет суждение «видение есть видение видимого». «Видение направлено на цвет или нечто подобное».

Брентано разъясняет сказанное Аристотелем в основном тексте своего сочинения и замечает в сн. 19, что сказанное справедливо и относительно сущих в возможности — мысль/возможный предмет мысли, способное нагревать/способное нагреваться, и относительно сущих в действительности — мыслящее/мыслимое, нагревающее/нагреваемое.

«...именно потому, что ты бледен, мы, утверждающие это, говорим правду (Wahrheit)»²⁰. Точно так же в пятой главе *Категорий*: «Потому и речь называется истинной или ложной, что [определенное] положение дел (Sache) есть или не есть»²¹. Не вещи являются отражениями (Abbilder) наших мыслей, а наши мысли уподобляются им (sind ihnen nachgebildet) как слова — мыслям (*De interpr.*, 1, 16 а б)²², и наш ум только тогда достигает цели, когда он достигает, посредством науки, такого соответствия (Conformität) вещам, то есть истины. Потому и говорится в самом начале первой философии: «*Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει*».

Как добро (das Gute) есть то, к чему стремится воля, так и истинное есть то, на что направлен рассудок, как на свою цель. Только одно различие есть между волей и рассудком: если воля лишь тогда может стать причастной тому, чего она добивается, лишь тогда находит удовлетворение, когда объект ее желания действительно существует вне ее, то рассудок достигает своей цели только тогда, когда объект его деятельности обретает существование также и в нем самом. Цель воли есть одновременно и ее объект, цель же рассудка заключается в познании своего объекта и, следовательно, находится в самом духе.

30 Поэтому и сказано: «Истинное и ложное не находятся в вещах, как если бы, например, добро было истинным, а зло непременно ложным, но в рассудке»²³ (*Metaph. E*, 4). Добро и зло находятся в вещах постольку, поскольку они рассматриваются в их отношении к воле, и понятие

²⁰ *Metaph. Θ*, 10, 1051 b 6: οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἶεσθαι ἀληθῶς σε λευκὸν εἶναι εἰ σὺ λευκός, ἀλλὰ διὰ τὸ σε εἶναι λευκὸν ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν.

²¹ *Categ.*, 5, 4 b 8: τῷ γὰρ τὸ πρᾶγμα εἶναι ἢ μὴ εἶναι, τούτῳ καὶ ὁ λόγος ἀληθῆς ἢ ψευδῆς εἶναι λέγεται.

²² *De interpr.*, 1, 16 а б: ὡν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτως, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὡν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτα.

Греческий текст: «Однако то, знаками чего они (звуки речи, фонетические означающие. — А.Ч.) в первую очередь служат, суть одинаковые для всех впечатления души, и сами они (эти впечатления. — А.Ч.) суть подобия вещей — одних и тех же [для всех]». Потому и говорится в самом начале первой философии: «Все люди по природе своей стремятся познавать (видеть, высматривать, разыскивать, доискиваться...)».

²³ *Metaph. E*, 4, 1027 b 20. — См. выше, с. 23, сн. 4.

добра, как оно прилагается к способности желания, происходит от того, что присуще предмету желания. Мы называем доброй ту волю, которая *волит доброе*. Истина же, напротив, находится в познающем духе.

Но дух познает истину только тогда, когда он *судит* (*urtheilt*). Если истина есть соответствие (*Conformität*) между способностью познания и помысленным предметом, то это значит, что лишь та способность познания познает истину, которая постигает свое соответствие с действительностью. Этого не совершает никакая способность ощущения (*Sinneskraft*). Хотя внешнее ощущение и фантазия представляют собой отражения действительного, они не достигают познания отношения этих образов к объекту. Этого не достигает также и рассудок, пока его деятельность ограничивается представлением (*Vorstellen*) и построением понятий; лишь когда он судит о том, что предмет является таким, каким он его познает, он познает истину. Отсюда данное Аристотелем²⁴ определение суждения: оно является мыслительной деятельностью (*Denkthätigkeit*), которой присуще мыслить истинное и ложное.

Но если таким образом твердо установлено, что истина в самом первом и собственном смысле имеет место только в суждении рассудка, то тем самым еще не исключено, что имя «истинное» можно прилагать, во вторичном и аналогичном смысле (*in... analoger Weise*), также и к способностям чувственной природы [человека], к его способности образовывать понятия, и даже к самим вещам. Подобно тому как название «здоровье» присуще в первую очередь здоровому телу, но расширяется таким образом, что «здоровым» называется и то, что помогает сохранять здоровье, и то, что делает здоровым, и то, что является признаком здоровья или способно к нему (ср.: *Metaph. Γ, 2, 1003 а 35*), также и имя истины присуще в первую очередь истинному суждению, но переходит затем и на понятие, и на чувственное представление, и на внешние вещи, ибо все они находятся с ним в тесном отношении. Ведь истинность наших суждений зависит, как мы видели, именно от действительности; но понятия как раз и являются тем, что признается выносящим суждение (*urtheilenden*) рассудком за нечто сообразное (*conform*) или несообразное бытию; они заключают в себе, по крайней мере, какое-то равенство (*Gleichheit*) одним объектами и неравенство (*Ungleichheit*) другим, хотя

31

²⁴ *De interpr.*, 4, 17 а 2. — См. выше, с. 23, сн. 5.

они сами не производят этого отождествления (Gleichung). Нечто подобное верно и для чувственных представлений.

Итак, то понятие об истинном и ложном, которым мы обладаем, является многосложным. В него входит: 1) истина и заблуждение в самом первом и собственном смысле. [Понятие в этом смысле] они находятся только в суждении. Ведь для суждения в первую очередь верно еще и то, что оно не может быть одновременно и истинным, и ложным. 2) Истинное и ложное как оно присуще простым восприятиям рассудка (Verstandesperceptionen), определениям и ощущениям. Это происходит двояким образом: во-первых, постольку, поскольку некоторое представление или некоторая мысль называются ложными, когда им не соответствует вообще ничего действительного; все прочие представления и мысли являются постольку же истинными. Далее, любое восприятие и определение должно считаться ложным постольку, поскольку оно прилагается к чему-то отличному от того, чьим восприятием и определением оно в действительности является; в противном случае оно называется истинным. Поэтому, как мы уже видели выше, каждое определение, которое является истинным определением *одного* предмета, оказывается ложным определением другого; например, истинное определение круга — ложным по отношению к треугольнику (см. выше). Следовательно, понятие может в определенном смысле быть одновременно и истинным, и ложным. То, что истинно в себе (in sich), может быть ложным в отношении к чему-то чуждому, а то, что ложно в себе, может быть истинным посредством атрибуции (Attribution) — например, когда говорят, что кентавры являются сказочными чудовищами. 3) Истина и ложь в вещах. Также и этот вид (Weise) истинного и ложного родствен двум другим, рассмотренным выше, но не тождествен и не синонимичен ни одному из них. Мы видели, что, согласно Аристотелю, добро и зло находятся прежде всего в вещах, но что при этом и воля может называться доброй или злой, поскольку она желает чего-то доброго или злого. Но если истинное и ложное находятся прежде всего в выносящем суждение духе, каким образом может называться истинной или ложной какая-либо вещь? Очевидно, лишь постольку, поскольку она составляет предмет (Gegenstand) истинного или ложного суждения. Итак, вещи называются истинными или ложными с оглядкой на суждения, и происходит это опять-таки двояким образом: а) когда вещи существуют или не существуют; пусть даже, в последнем случае, они и могут суще-

32

ствовать, но не существуют сейчас, и поэтому утверждение об их существовании было бы ложным; или когда речь идет о вещах, которые включают в себе противоречие, — в качестве примера подобной ложной вещи приводится (*Metaph. Δ, 29*) диагональ, соизмеримая со стороной квадрата. Сюда же относится и сказанное в конце первой главы второй книги *Μεταφυσικης*, а именно что любая вещь причастна истине в той мере, в какой она причастна бытию²⁵. Поэтому то, что соединяет противоречивые свойства, что невозможно, — является всегда и ложным, и притом наиболее ложным; имеющее случайное бытие — наполовину истинно, наполовину ложно; напротив, необходимая, свободная от всякой потенциальности сущность (*Wesen*) является вечно истинной, и притом наиболее истинной²⁶. б) истинны или ложны также и те вещи, которые вызывают о себе истинное или ложное мнение; в этом смысле называют ложным образ, созданный с помощью *Laterna magica* («магического фонаря»), который легко принять за самого человека, или сновидение, или кусок свинца, который имеет хождение в качестве серебряной монеты. В связи с этим можно сказать также, что нечто, не состоящее из субстанции и акциденций, рода и видового отличия (см. примеч. 16), другими словами, нечто, что, будучи каким-то образом постигнуто в своем бытии, не заключает в себе не только ничего обманчивого, но и даже примеси возможной ошибки, далее всего отстоит от ложного. Наконец, 4) особенно часто истина и ложь приписываются человеку. Он называется лживым или потому, что находит удовольствие в лживых речах, даже если это не приносит ему никакой выгоды, любит говорить неправду, является лжецом; или потому, что он внушает другим ложные взгляды — в этом случае он сам подобен вещам, которые порождают в человеке обманчивую видимость. Прямо противоположным является понятие правдивого человека; и не прав Платон, который 33
пытается (в *Γυπνιι меньшем*) софистически доказать, что истинное и ложное суть одно и то же, принимая того, кто разбирается во лжи, за самого лжеца и смешивая таким образом того, кто может лгать, с тем, кто любит ложь²⁷.

²⁵ *Metaph. A, 1, 933 b 30*: ὡσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.

²⁶ *Ibid.*, b 28. — Ср.: *Ibid.*, b 11.

²⁷ *Metaph. Δ, 29, 1025 a 1*: τὰ μὲν οὖν οὕτω λέγεται ψευδῆ, ἄνθρωπος δὲ ψευδῆς ὁ εὐχρῆς καὶ προαιρετικὸς τῶν τοιοῦτων λόγων, μὴ δι' ἕτερόν τι ἀλλὰ δι' αὐτό,

Итак, рассмотрев аналогию различных понятий, обозначаемых именами «истинного» и «ложного», мы убеждаемся, что нет никакого противоречия между различными высказываниями Аристотеля, приведенными выше. Основное понятие истины остается всегда понятием соответствия познающего духа и познаваемого предмета.

§ 2. Об истинном и ложном в связи с понятиями *ὄν ὡς ἀληθές* и *μηδὲν ὡς ψεῦδος*

Поскольку слова «истинный» и «ложный», как показано в предыдущей части нашего исследования, употребляются Аристотелем в различных значениях, сейчас очень важно определить, какое из этих значений он имеет в виду, когда говорит о сущем *ὡς ἀληθές* и о не-сущем *ὡς ψεῦδος*.

На первый взгляд, ответить на этот вопрос совсем нетрудно, так как в *Метафизике* (*Metaph. E, 4*) Аристотель высказывается на этот счет с определенностью, не оставляющей желать ничего лучшего: *ὄν ὡς ἀληθές* и *μηδὲν ὡς ψεῦδος* находятся только в суждении, будь оно утвердительным или отрицательным. «Сущее как истинное и не-сущее как ложное имеют место при связывании и разъединении, а оба вместе — при делении противоречия; а именно: истинное имеет на своей стороне (auf seiner Seite) утверждение в случае связанного и отрицание в слу-

*καὶ ὁ ἄλλοις ἐμπειρητικὸς τῶν τοιούτων λόγων, ὥσπερ καὶ τὰ πράγματα φαμεν ψευδῆ εἶναι ὅσα ἐμποιεῖ φαντασίαν ψευδῆ. διὸ ὁ ἐν τῷ Ἰππία λόγος παρακρούεται ὡς ὁ αὐτὸς ψευδῆς καὶ ἀληθῆς. τὸν δυνάμενον γὰρ ψεῦσαι λαμβάνει ψευδῆ, οὗτος δ' ὁ εἰδὼς καὶ ὁ φρόνιμος ἔτι τὸν ἐκόντα φαῦλον βελτίων κ.τ.λ. — Ср.: Платон, *Hippias min.**

Греческий отрывок в переводе А.В. Кубицкого: «Итак, в приведенных здесь случаях о ложном говорится в этом смысле, а лживым называется тот, кто склонен к подобным речам и предпочитают их не из-за чего-то другого, а ради них самих и кто старается другим внушить (веру в) такие речи, так же как мы называем ложными те предметы, которые вызывают ложное представление. Поэтому вводит в заблуждение и рассуждение в *Γιππυ* относительно того, что один и тот же человек лжив и правдив. Оно считает лживым того, кто может лгать (а таков человек знающий и рассудительный); кроме того, оно отдает предпочтение тому, кто порочен по собственной воле...»

чае разъединенного; а ложное в обоих случаях имеет на своей стороне контрадикторную противоположность (*contradictorische Gegentheil*)... Ибо истинное и ложное не в вещах... но в уме; а относительно простых понятий даже и не в нем»²⁸.

Очевидно, что именно суждение называется здесь истинным и ложным, а также сущим и не-сущим; само суждение является тем субъектом, к которому прилагается сущее в качестве предиката. А потому бытием, о котором здесь говорится, является не связка (*Copula*), которая соединяет субъект и предикат в самом предложении*, тем более что и отрицательное суждение называется здесь сущим, и утвердительное — не-сущим; речь идет скорее о сущем, которое предидируется относительно всего законченного высказывания в целом. Это можно пояснить на следующем примере. Предположим, некто хочет доказать другому, что сумма углов треугольника равна двум прямым углам, и требует от собеседника признания, в качестве исходного пункта доказательства, того, что внешний угол равен сумме двух противолежащих внутренних углов треугольника. Таким образом, спрашивается: «это (есть) (так)» или «это не (есть) (так)»? Иными словами, «это истинно или это ложно»? «Это (есть) (так)!»», то есть «это истинно». Именно в этом смысле во *Второй аналитике* выдвигается требование, чтобы *ὅτι ἔστι* основоположений любой науки было признано заранее²⁹.

²⁸ *Metaph. E*, 4, 1027 b 18: τὸ δὲ ὡς ἀληθὲς ὄν, καὶ μὴ ὄν ὡς ψεῦδος, ἐπειδὴ περὶ σύνθεσιν ἔστι καὶ διαίρεσιν, τὸ δὲ σύνολον περὶ μερισμὸν ἀντιφάσεως. τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκεκμημένῳ ἔχει, τὴν δ' ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διηρημένῳ, τὸ δὲ ψεῦδος τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν... οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν <...> ἀλλ' ἐν διανοίᾳ· περὶ δὲ τὰ ἀπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστὶν οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ.

* «А потому бытием, о котором здесь говорится, является не связка (*Copula*), которая соединяет субъект и предикат в самом предложении...» Это предложение может повергнуть читателя в недоумение. Brentano имеет в виду, что в выражениях *ὄν ὡς ἀληθὲς* и *μὴ ὄν ὡς ψεῦδος* причастие *ὄν*, «сущее» произведено не от связки «есть» в суждении, оказавшемся истинным или ложным, но служит предикатом самого суждения.

²⁹ *Anal. post.*, I, 1, 71 a 11: διχῶς δ' ἀναγκαῖον προγινώσκειν· τὰ μὲν γάρ, ὅτι ἔστι, προὑπολαμβάνειν ἀναγκαῖον, τὰ δέ, τί τὸ λεγόμενόν ἐστι, ξυνείναι δεῖ, τὰ δ' ἄμφω κ. τ. λ. В первом случае речь идет об основоположениях (*Grundsätze*), для которых, естественно, не требуется никакого определения,

Сравним теперь с этим местом другое, из седьмой главы пятой книги *Метафизики*, где говорится: «Далее, “бытие” и “есть” означают, что нечто истинно, а небытие — что нечто не истинно, но ложно, как в положительных (positiven), так и в отрицательных высказываниях; например, *Сократ есть музыкально образованный* означает, что это истинно, или *Сократ есть не-бледный* означает, что и это истинно; напротив, *диагональ не есть несоизмеримая* означает, что это ложно»³⁰. И здесь мы имеем дело с истинным и ложным в том собственном значении, в котором оно встречается в суждении; но обратим внимание на одно не лишнее интереса различие между двумя приведенными фрагментами [*Метафизики*]. В первом из них «есть» употреблялось как предикативное определение (Prädicatsbestimmung) самого суждения, каковое характеризовалось как истинное и играло, в свою очередь, роль субъекта: (Суждение) «а есть b», есть (истинное). Во втором случае, напротив, «есть» является составной частью самого суждения, утверждаемого в качестве истинного, соединяя в качестве связки субъект и предикат: «а есть b». Если ранее «есть» указывало на то, что предложенное суждение соответствует действительности, то здесь уже оно само (само «есть») конституирует суждение. Если в первом случае истинное и ложное предикировалось как относительно утвердительного, так и относительно отрицательного высказывания, то здесь «истинное» относится всегда к утверждению (хотя это последнее прилагает к субъекту то положительное, то отрицательное определение), а «ложное» — всегда

во втором — о требующих доказательства свойствах, в третьем — о том, что составляет *ὑποκείμενον* данной науки.

В переводе Б.А. Фохта: «Иметь предварительное знание необходимо двояко, а именно: в одних случаях необходимо заранее принять, что это есть, в других, что именно есть то, о чем идет речь, иногда же необходимо и то и другое...» В первом случае необходимо знать *ὅτι ἔστι*, во втором — уметь ответить на вопрос *τί ἔστι*;

³⁰ *Metaph. Δ, 7, 1071 a 31*: *ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι ὅτι οὐκ ἀληθές ἀλλὰ ψεῦδος, ὁμοίως ἐπὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως, οἷον ὅτι ἔστι Σωκράτης μουσικός, ὅτι ἀληθές τοῦτο, ἢ ὅτι ἔστι Σωκράτης οὐ λευκός, ὅτι ἀληθές· τὸ δ' οὐκ ἔστιν ἢ διάμετρος σύμμετρος, ὅτι ψεῦδος.* (Согласно исправлению Боница, см. *annot. crit.* к этому месту. Также и Александр читал *σύμμετρος*, см. *сн.* 31.)

к отрицанию. «Итак, истинное — в утверждении, а ложное — в отрицании», — говорит Александр в своем комментарии к этому месту³¹. В том же духе высказывается и Шwegler, полемизируя с текстом Беккера: 36
ἡ διάμετρος ἀσύμμετρος. «То, что диагональ не несоизмерима, то есть что она соизмерима, — это, конечно же, ложное утверждение; другими словами, вышеприведенное предложение заключает в себе ложное высказывание. Но только в нашем контексте речь здесь идет не об этом»³².

³¹ Alex. Aphrod., Schol., 701 a 5, разъясняет все это место следующим образом: ἔτι, φησί, σημαίνει τὸ ἔστι καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ ὄν τὸ ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν τὸ ψεῦδος· τὸ μὲν γὰρ ἀληθές εἶναι τε καὶ ὄν φαμεν, τὸ δὲ ψεῦδος μὴ εἶναι τε καὶ μὴ ὄν, ὁμοίως ἔν τε καταφάσει καὶ ἀποφάσει, τουτέστιν ἕαν τε καταφατικῶς τινὸς κατηγορηθῆ ἄν τε ἀποφατικῶς. ὁ μὲν γὰρ λέγων „ἔστι Σωκράτης μουσικός“ ἀληθές φησιν εἶναι τὸ λεγόμενον, τῷ ἔστιν ἐπὶ τοῦ ἀληθοῦς χρώμενος. ὁμοίως καὶ ὁ λέγων «ἔστι Σωκράτης οὐ λευκός», ἀποφατικῶς κατηγορῶν τὸ οὐ λευκός, ἀληθῶς λέγει πάλιν τὸ εἶναι μὴ λευκὸν Σωκράτην. καὶ οὕτω μὲν ἐν τῇ καταφάσει τὰ ἀληθές, τὸ δὲ ψεῦδος ἐν τῇ ἀποφάσει, ὡς ὅταν εἴπῃ τις μὴ εἶναι τὴν διάμετρον τῇ πλευρᾷ σύμμετρον. συντάξας γὰρ τὸ τὴν διάμετρον σύμμετρον τῇ πλευρᾷ τῷ μὴ εἶναι, ψεῦδος λέγει τὸ εἶναι τοῦτο. ὁ μὲν γὰρ τὴν κατάφασιν λέγων ἀληθές φησιν εἶναι τὸ εἶναι, ὁ δὲ τὴν ἀπόφασιν ἀναίρει τὸ εἶναι ὡς ψεῦδος ὄν.

«Далее [Аристотель] говорит, что “есть” и “быть” означает истинное, а “не быть” и “не сущее” — ложное. Ведь мы говорим, что истинное есть и (есть) нечто сущее, а ложное не есть, оно — не сущее, причем в равной степени и в утверждении, и в отрицании, т. е. [независимо от того] предцируется ли [нечто относительно] чего-то утвердительно или отрицательно. Так, говорящий: “Сократ (есть) образованный” утверждает, что высказанное истинно, пользуясь при этом [глаголом] “есть” для (обозначения) истины. Точно так же, говорящий “Сократ есть не бледный” и предцирующий при этом отрицательно — “не бледный” — опять же говорит по истине, что Сократ есть не бледное. И, таким образом, истинное — в утверждении, а ложное — в отрицании — как если бы некто сказал, что диагональ [квадрата] не соизмерима (букв. — и это очень важно — “не *есть* соизмеримая”. — А. Ч.) со стороной. [Говорящий так] говорит, что такое (положение дел — “диагональ соизмерима со стороной”. — А. Ч.) ложно. Итак, тот, кто высказывает утвердительное суждение, утверждает, что (такое-то) бытие истинно, а тот, кто высказывает отрицание, отвергает (такое) бытие как ложное».

³² Schwegler A., *Übersetzung und Erläuterung der aristotelischen Metaphysik*, III, Tübingen, 1847, S. 213.

Речь идет о строке 35 на с. 1017 а в издании Беккера (Becker I., *Aristotelis opera*, I–V, Berlin, 1831–1870). Текст *ἡ διάμετρος ἀσύμμετρος* содержится в codd. Г. Бониц предлагает читать *ἡ διάμετρος σύμμετρος*. Так же читает это место, как мы видели, и Александр Афродисийский.

Различие ясно, и сам Аристотель выражает его вполне отчетливо, когда хочет доказать, в четвертой книге *Метафизики*, что тот, кто признает истинным или ложным одно положение (Satz), должен признать таковыми бесчисленное множество других: «Напротив, если они делают исключение — один (тот, кто считает все истинным) по отношению к противоположному утверждению, заявляя, что только оно не истинно, другой (тот, кто считает все ложным) по отношению к своему собственному утверждению, заявляя, что оно одно не ложно, — то тем самым они предполагают тем не менее бесчисленное множество истинных и ложных положений; ибо ведь и тот правдив, кто называет истинное положение истинным, и так до бесконечности»³³. Несмотря на это, верно, конечно, что тот, кто выносит первое суждение, точно так же устанавливает тождество (Gleichung) между умом (то есть находящимися в нем представлениями) и вещами, как и тот, кто посредством второго суждения заявляет, что первое суждение согласуется с фактическим положением дел (Thatbestand). Несомненно также, что «быть» глагола-связки обозначает не энергию бытия, не реальный атрибут, так как мы высказываемся утвердительно также и об отрицаниях и лишениях (Privationen), о чисто вымышленных отношениях и о других вполне произвольных построениях мысли (Gedankengebilden), как это делает и Аристотель в цитированном выше месте *Метафизики* (*Metaph. Г, 2*): «...поэтому мы и говорим, что не-сущее есть не-сущее»³⁴, или когда мы говорим: «каждая величина есть равная самой себе», тогда как в природе вещей нельзя, конечно, найти никакого *πρός τι* вообще и равенства в частности; или когда мы говорим: «кентавры суть сказочные чудовища», «Юпитер есть идол», и т. д. Ведь совершенно ясно, что во всех этих утверждениях не заключено познание какой-либо реальности. Итак, «есть» означает здесь только «нечто есть истинное». «Тот, кто высказывает утверждение, — читаем у Александра, — говорит, что нечто есть истинное, а кто отрицает, тот устраняет (nimmt hinweg) бытие как нечто ложное». Таким

³³ *Metaph. Г, 8, 1012 b 18*: ἐὰν δ' ἐξαιρῶνται ὁ μὲν τὸν ἐναντίον ὡς οὐκ ἀληθῆς μόνος ἐστίν, ὁ δὲ τὸν αὐτὸς αὐτοῦ ὡς οὐ ψευδής, οὐθὲν ἤττον ἀπίρους συμβαίνει αὐτοῖς αἰτεῖσθαι λόγους ἀληθεῖς καὶ ψευδεῖς· ὁ γὰρ λέγων τὸν ἀληθῆ λόγον ἀληθῆ ἀληθῆς, τοῦτο δ' εἰς ἄπειρον βαδιεῖται.

³⁴ *Metaph. Г, 2, 1003 b 6*; см. выше, с. 6 (имеется в виду текст Аристотеля в сн. 3. — Примеч. ред.).

образом, бытие связки есть не что иное, как *εἶναι ὡς ἀληθές*, и вышеприведенное место из четвертой главы шестой книги *Μεταφυσικῆς* ни в коем случае его не исключает, хотя и не говорит о нем достаточно ясно.

Отсюда немедленно следует, что объем [понятия] *ὄν ὡς ἀληθές* шире, так как к нему принадлежат уже не одни только суждения, но в эту область вовлекаются также понятия, поскольку о них можно образовать утвердительное суждение и тем самым приложить к ним бытие связки (*das Sein der Copula*). Даже не-сущее, поскольку оно *есть* нечто не-сущее, является, таким образом, «сущим как не-сущее» (*ein Nichtseiendes seiend*)³⁵ и, следовательно, сущим *ὡς ἀληθές*. И вообще, к этой области будет принадлежать любой предмет мысли (*Gedankending*), то есть все, что объективно существуя в духе, может стать субъектом истинного, утвердительного суждения*. Ничто из того, что возникает в нашем духе, не лишено реальности настолько, чтобы быть совершенно исключенным из области сущего *ὡς ἀληθές*, о чем свидетельствует и Аристотель, говоря в *Μεταφυσικῆς* (*Metaph. Δ, 12, 1019 b 6*): «Также и лишенность (*στέρησις*) есть некоторым образом свойство (*ἕξις*); а если дело обстоит 38 именно так, то всё — в силу того, что ему присуще нечто положительное, — становится чем-то [сущим]. Но сущее как раз и есть то, что называется омонимично (*in homonymet Weise gesagt wird*)»³⁶. Аристотель хочет сказать, что также и лишенность можно рассматривать в опреде-

³⁵ Рассматривая выше *ὄν κατὰ συμβεβηκός*, мы уже узнали, в каком смысле может быть названо сущим отрицание (см. выше, с. 14, о том, что отрицание не имеет реального (*reell*) существования. — *Примеч. ред.*). Смысл, о котором мы говорим сейчас, является иным, но он ясно выступал уже и там. Ибо когда говорилось, что не-бледное есть потому, что есть нечто, чему не-бледное акцидирует (*accidiren*) (*συμβέβηκε*, привходит, — ср.: *De interpr.*, 13, 23 b 16), то это «акцидировать» как раз и является неким бытием (*ein Sein*), но никоим образом не реальным (*reelles*) бытием; оно есть некоторое *ὄν ὡς ἀληθές*, поскольку истинно, что данный человек есть не-бледный.

* «И вообще, к этой области будет принадлежать любой предмет мысли (*Gedankending*), то есть все, что объективно существуя в духе, может стать субъектом истинного, утвердительного суждения». Brentano использует прилагательное «объективный» в смысле схоластов (и Декарта): объективное существование — это существование именно в качестве объекта ума, пред-мета мысли.

³⁶ *Metaph. Δ, 12, 1019 b 6*: *εἰ δ' ἡ στέρησις ἐστὶν ἕξις πῶς, πάντα τῶ ἔχειν ἂν εἴη τι.* <...> *ὁμωνύμως δὲ λεγόμενον τὸ ὄν.* — Ср.: *Metaph. Γ, 2, 1003 b 6*.

ленном отношении как некую $\xi\zeta\iota\varsigma$, то есть как некое положительное состояния, а из этого следует, что также и лишенность (*Beraubtsein*) есть некое обладание (*Haben*), а именно обладание лишением (*Beraubung*). А потому все есть то, что оно есть, посредством некоторого обладания, некоторого положительного свойства³⁷. Но возможность представить лишение как $\xi\zeta\iota\varsigma$ и нечто, чем обладают, проистекает из того, что сущее сказывается омонимично, так что в определенном смысле даже лишенность и отрицание суть вещи. Но это и есть смысл нашего $\delta\upsilon\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$. Это последнее будет всегда носить то же имя, что и действительное бытие, омонимично; даже и тогда, когда бытие в смысле истинного, бытие связки соединено с вещами, которые обладают также и действительным существованием вне духа; бытие в смысле истинного следует отличать в этом случае от их эссенциального (*essentiellen*) бытия как нечто акцидентальное, ибо, как мы уже знаем, то обстоятельство, что о данной вещи утверждается нечто истинное, является для нее случайным³⁸.

³⁷ Ср.: Schwegler A., *Übersetzung und Erläuterung der aristotelischen Metaphysik*, III, S. 225.

³⁸ Также и в *Metaph. I, 6, 1056 b 33* говорится: ...*ταῦτα δὲ ὡς τὰ πρὸς τι, ὅσα μὴ καθ' αὐτὰ τῶν πρὸς τι. διήρηται δ' ἡμῖν ἐν ἄλλοις ὅτι διχῶς λέγεται τὰ πρὸς τι, τὰ μὲν ὡς ἐναντία, τὰ δ' ὡς ἐπιστήμη πρὸς ἐπιστητόν, τῷ λέγεσθαι τι ἄλλο πρὸς αὐτό.*

Я привожу более широкий контекст (*Ibid.*, b 32–36):

ἀντίκειται δὴ τὸ ἐν καὶ τὰ πολλὰ τὰ ἐν ἀριθμοῖς ὡς μέτρον μετρητῶν. ταῦτα δὲ ὡς τὰ πρὸς τι, ὅσα μὴ καθ' αὐτὰ τῶν πρὸς τι. διήρηται δ' ἡμῖν ἐν ἄλλοις ὅτι διχῶς λέγεται τὰ πρὸς τι, τὰ μὲν ὡς ἐναντία, τὰ δ' ὡς ἐπιστήμη πρὸς ἐπιστητόν, τῷ λέγεσθαι τι ἄλλο πρὸς αὐτό.

«Итак, единое и многое, [каковое мы находим] в числах, противоположат (друг другу) как мера измеряемому. А эти последние противоположат друг другу как такое соотношенное, которое не к соотношенным [терминам] по сути. Ведь мы уже провели различие в другом месте, установив, что о соотношенном говорят в двояком смысле: с одной стороны, — как о противоположном, с другой — как о соотношенности знания с познаваемым, а здесь [о соотношенном говорят] в силу того, что о [познаваемом предмете] самом по себе сказывается нечто иное».

Комментарий W.D. Ross'a к этому месту: «One and many in numbers are opposed, then, as measure to the measurable, and these are opposed as things that are *per accidens* relative. A may be relative to B (1) as being its contrary, or (2) because B is relative to A (in which indirect sense 'knowledge' is relative to 'knowable')» (см.: Ross W.D., *Aristotle's Metaphysics*, A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1988, vol. II, p. 295).

См. также мои комментарии к сн. 26.

Таким образом, даже и тогда, когда субъектом предложения (Satz) является реальное понятие, связка «быть» и сущее как истинное движутся вокруг прочего рода сущего (*περὶ τὸ λοιπὸν γένος τοῦ ὄντος*), только так, что при этом не обнаруживается никакой особой, существующей вне духа, природы сущего (*οὐκ ἔξω οὐδ' ἄν τινα φύσιν τοῦ ὄντος δηλοῦσιν*)³⁹. Основанием сущего в смысле истинного служат операции человеческого рассудка, который соединяет и разделяет, утверждает и отрицает⁴⁰, а не высшие реальные принципы (Realprincipien), из которых метафизика стремится познать *ὄν ἢ ὄν*. А потому такое сущее, как и сущее *κατὰ συμβεβηκός*, надлежит исключить из метафизического рассмотрения⁴¹. Но отсюда не следует, что оно, подобно сущему как привходящему, не годится для научной разработки; напротив, его надлежит, как считает Аристотель, подвергнуть исследованию, которое не относится, однако, к области метафизики⁴². Если мы не ошибаемся, вся логика имеет дело именно с этим предметом и ничем иным, когда занимается родом, видом и отличительным признаком, определением, суждением и умозаключением. По крайней мере, всему этому не присуще

³⁹ *Metaph. E*, 4, 1028 a 1. — См. выше, с. 14, сн. 20; ср.: *Ibid.*, 1027 b 31.

⁴⁰ *Metaph. E*, 4, 1027 b 34: *τὸ γὰρ αἴτιον... τοῦ δὲ τῆς διανοίας τι πάθος*. — См. также: *Metaph. K*, 8, 1065 a 22: (*τὸ ὡς ἀληθῶς ὄν*) *ἔστιν ἐν συμπλοκῇ τῆς διανοίας καὶ πάθος ἐν αὐτῇ*.

Metaph. E, 4, 1027 b 34: «Ведь основание (сущего в смысле истинного) — некое состояние рассудка». *Metaph. K*, 8, 1065 a 22: «(Сущее как истинное) есть в соединении [осуществляемом] рассудком, и в [определенном] его состоянии».

⁴¹ *Metaph. E*, 4, 1028 a 2: *διὸ ταῦτα μὲν ἀφείσθω, σκεπτέον δὲ τοῦ ὄντος αὐτοῦ τὰ αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ἢ ὄν*.

«Поэтому (сущее как привходящее и сущее как истинное) следует исключить (из рассмотрения), рассмотрению же подлежат основания и начала самого сущего, поскольку оно сущее».

⁴² *Metaph. E*, 4, 1027 b 28: *ἄσα μὲν οὖν δεῖ θεωρῆσαι περὶ τὸ οὕτως ὄν καὶ μὴ ὄν, ὕστερον ἐπισκεπτέον*.

«Так вот, то, что надлежит исследовать относительно *так* сущего и не сущего, будет предметом дальнейшего рассмотрения». Говоря о «*так* сущем», Аристотель имеет в виду сущее в смысле истинного.

никакое бытие вне духа⁴³. Таким образом, только $\delta\upsilon\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ остается для подобного рассмотрения; вот почему логика как чисто формальная наука отделена от прочих частей философии как реальных⁴⁴.

⁴³ Роды, виды и т. п. и вообще универсалии хотя и существуют вне духа и являются вещами (ср.: *De interpr.*, 7, 17 а 38), однако никакая универсалия не существует как универсалия, но лишь постольку, поскольку существует подведенный под нее (*darunterbegriffenes*) индивид. Положение «человек есть некий вид» рассматривает человека только как $\delta\upsilon\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$.

⁴⁴ Хотя логика относится к теоретическим, а не практическим или техническим наукам (см.: Brandis Ch.A., *Handbuch der Geschichte der griechischen-römischen Philosophie Hildesheim*, II, 2, 1, S. 39), однако для нее не находится места при делении теоретического знания на физику, математику и первую философию. Это бросающееся в глаза обстоятельство объясняется тем, что указанные науки рассматривают только реальное бытие и разделяются соответственно трем степеням абстракции, характерной для их метода, тогда как логика занимается чисто рациональным (*rationelle*) бытием, то есть $\delta\upsilon\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$. Поэтому и *Metaph. Г*, 3, 1005 б 3 характеризует ее как проводящую изыскания *περί τῆς ἀληθείας*. Если Брандис (*Op. cit.*, S. 41) замечает, что логика, по-видимому, существенно не отличается по своему предмету от других наук, то это находит свое объяснение в сказанном выше о сущем $\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$: оно есть *περί τὸ λοιπὸν γένος τοῦ ὄντος* (*Metaph. E*, 4, 1028 а 1).

ГЛАВА IV



СУЩЕЕ В ВОЗМОЖНОСТИ И В ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ (ON ΔΥΝΑΜΕΙ ΚΑΙ ΕΝΕΡΓΕΙΑ)

Оба значения сущего, которыми нам предстоит заняться, — сущего, 40
которое распадается на категории, и сущего ὄν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ —
составляют одно целое и тесно связаны друг с другом¹. Их объединя-
ет еще и то, что наука о сущем, или метафизика, занимается равным
образом и тем и другим значением сущего², тогда как сущее ὄν κατὰ
συμβεβηκός и сущее в значении истинного одинаково из нее исключает

¹ Ср.: Brandis Ch.A., *Handbuch der Geschichte der griechischen-römischen Philosophie*, Hildesheim (Olms), 1835, 2, 1, III, 1, S. 46, Fußnote 85, и цитируемые там же места из Прантля.

² В книгах *Metaph. Z* и *Metaph. H* разбирается ὄν категорий и соответственно, οὐσία, в книге *Metaph. Θ* — δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ ὄν.

ются. Из того, что сущее, как наиболее общее, может быть высказано обо всем³, следует, что объект метафизики охватывает все то, что имеет бытие вне духа — бытие, которое, будучи единым с этим объектом, принадлежит ему в собственном смысле (in eigentlicher Weise). Отсюда следует также, что как сущее, которое распадается на категории, так и сущее в значении, о котором сейчас пойдет речь, являются сущим *ὄν καθ' αὐτὸ ἕξω τῆς διανοίας**.

§ 1. Сущее, которое распадается на *ὄν ἐνεργεία* и *ὄν δυνάμει*, является сущим в том значении, в каком это имя прилагается не только к осуществленному, существующему в совершенной действительности, действительно сущему, но и к простой реальной возможности бытия**

41 Сущее в возможности, *ὄν δυνάμει*, играет в философии Аристотеля важную роль, как и понятие материи, *ὑλη*, с которой оно по существу дела совпадает⁴, тогда как *ὄν ἐνεργεία* является или чистой формой, или тем, что актуализируется посредством формы.

Когда в новое время говорят о чем-то возможном и сопоставляют его с действительным, добавляя в качестве третьего еще необходимое, то все это существенно отличается от того возможного, *δυνατόν* или

³ См. выше, с. 1.

* «...является *ὄν καθ' αὐτὸ ἕξω τῆς διανοίας*» — сущим самим по себе вне рассудка.

** Вероятно, полезно привести заголовок § 1 по-немецки: «Das Seiende, das in *ὄν ἐνεργεία* und *ὄν δυνάμει* zerfällt, ist das Seiende, in welcher dieser Name nicht bloß dem Verwirklichten, in vollendeter Wirklichkeit Existierenden, dem Wirklich-Seienden, sondern auch der bloßen reellen Möglichkeit zum Sein beigelegt wird».

⁴ Ср. в связи с этим: Zeller E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* II, 2, S. 238, Fußnote 5; *ὑλη* следует понимать, естественно, в том широком смысле, который охватывает, помимо *πρώτη ὑλη*, также и субъектов акциденций. В этом случае верно замечание Целлера, «что некоторая вещь существует *δυνάμει* лишь постольку, поскольку она имеет в себе (an sich) *ὑλη*». *Metaph. N*, 1, 1088 b 1: *ἀνάγκη τε ἐκάστου ὑλην εἶναι τὸ δυνάμει τοιοῦτον*.

δυνάμει ὄν, о котором мы будем говорить здесь. Возможное в первом смысле лишь утверждает — абстрагируясь от всякой реальности того, что называется возможным, — что нечто может существовать, поскольку его существование не приводит к противоречию. Оно существует не в вещах, но в объективных понятиях и понятийных связях мыслящего духа, то есть является чем-то чисто рациональным.

Несомненно, что и Аристотелю было известно такое понятие возможного, как свидетельствует сочинение *Об истолковании*; но оно не имеет ничего общего с его *ὄν δυνάμει*, так как иначе это последнее следовало бы исключить из числа объектов метафизики вместе с *ὄν ὡς ἀληθές*. Дабы на этот счет не оставалось никакого сомнения, он упоминает (в двенадцатой главе пятой книги *Метафизики* и в первой главе девятой книги) такое *δύνατον*, которое соответствует *ἀδύνατον οὐ τὸ ἐναντίον ἐξ ἀνάγκης ἀληθές* (*Metaph. Δ, 12, 1019 b 23*), чтобы отделить его от того, что называется *δυνατόν* по отношению к некоторой *δύναμις δυνατόν*, как тождественное ему лишь по названию⁵, точно так же, как он отличает [от возможного в искомом смысле] «степени» (Potenzen) в математике — a^2 , b^3 и т. п., поскольку они названы так лишь *κατὰ μεταφοράν*⁶. Таким образом, он говорит здесь о некотором

⁵ *Metaph. Δ, 12, 1019 b 21*: καὶ ἀδύνατα δὴ τὰ μὲν κατὰ τὴν ἀδυναμίαν ταύτην λέγεται, τὰ δὲ ἄλλον τρόπον, οἷον δυνατόν τε καὶ ἀδύνατον κ.т.л. Он также перечисляет в качестве принадлежащего этому чисто рациональному *δύνατον* следующее: τὸ μὲν οὖν δυνατόν ἓνα μὲν τρόπον... τὸ μὴ ἐξ ἀνάγκης ψεῦδος σημαίνει, ἓνα δὲ τὸ ἀληθές [εἶναι], ἓνα δὲ τὸ ἐνδεχόμενον ἀληθές εἶναι. — Ср.: *Metaph. Θ, 1, 1046 a 8*.

Metaph. Δ, 12, 1019 b 21 ff: «Так вот, и о невозможном, с одной стороны, говорится соответственно такому (разобранному выше. — А. Ч.) значению невозможности, с другой же стороны, иным образом, как о возможном [в противоположность] невозможному и т.д.». — *Ibid.*, b 30–33: «Так вот, возможное, с одной стороны, означает... то, что не есть по необходимости ложное, с другой стороны, то, что истинно, наконец, то, что может быть истинным».

⁶ *Metaph. Δ, 12, 1019 b 33*: κατὰ μεταφοράν δὲ ἡ ἐν τῇ γεωμετρίᾳ λέγεται δύναμις. — Ср.: *Metaph. Θ, 1, 1046 a 7*: ὁμοίωτῆτί τινι λέγονται. Подобие здесь заключается в следующем: как из *ὄν δυνάμει* возникает *ὄν ἐνεργεία*, так и из умножения корня квадратного на себя возникает величина, стоящая под корнем.

реальном сущем в возможности, исходя при этом из того своеобразного воззрения, что также и недействительное и в собственном смысле не-сущее ($\mu\eta\ \delta\upsilon\nu\acute{\nu}\eta\tau\omicron\iota$) тем не менее некоторым образом существует, поскольку оно есть в возможности; подобный взгляд и побуждает его к тому, чтобы включить сущее в возможности в состав реального сущего в таком особом, широком смысле.

Что же представляет собою то $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\nu$, которое, будучи реальным, является объектом метафизики и противопоставляется как сущее в возможности сущему в действительности? Аристотель определяет его в третьей главе девятой книги следующим образом: «Возможно то, для чего не произойдет ничего невозможного, если ему достанется ($i\eta\mu\ldots\ z\acute{u}k\omicron\mu\mu\tau$) действительность того, к чему оно считается имеющим способность ($V\epsilon\mu\omicron\gamma\epsilon\iota$)»⁷. В этом определении следует обратить внимание на два обстоятельства: 1) создается впечатление, что Аристотель определяет нечто через то же самое, поскольку он определяет $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\nu$ через

Аристотель отличает от возможного, которое именуется так по отношению к некоторой возможности (или силе — $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$), такое возможное, приваия которого выражена термином «невозможное». «Невозможное же есть то, противоположное чему с необходимостью истинно» (*Metaph. A*, 12, 1019 b 23). Такой смысл «возможного» точно так же исключается из рассмотрения в границах метафизики, как и «степени» в математике (Аристотель говорит — «в геометрии», имея в виду квадраты и кубы). Степень в геометрии обозначается словом $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$.

В геометрии термины $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ и $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\nu$ употребляются метафорически (*Ibid.*, 1019 b 33) или в силу некоторого подобия (*Ibid.*, 1046 a 7).

⁷ *Metaph. N*, 2, 1089 a 28.

⁸ *Metaph. Θ*, 3, 1047 a 24: ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο ὡς ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια οὐ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον. λέγω δὲ οἶον, εἰ δυνατὸν καθῆσθαι καὶ ἐνδέχεται καθῆσθαι, τούτῳ ἐὰν ὑπάρξῃ τὸ καθῆσθαι, οὐδὲν ἔσται ἀδύνατον· καὶ εἰ κινηθῆναι ἢ κινήσῃαι ἢ στῆναι ἢ στῆσαι ἢ εἶναι ἢ γίνεσθαι ἢ μὴ εἶναι ἢ μὴ γίνεσθαι, ὁμοίως.

В переводе А.В. Кубицкого: «[возможным называется то,] для чего не будет ничего невозможного в осуществлении того, для чего, как утверждают, оно имеет возможность. Я разумею, например, если что-то может сидеть и ему случается сидеть, то, если оно на самом деле сидит, в этом не будет ничего невозможного. И точно так же, если что-то способно быть приведенным в движение или приводить в движение, остановиться или остановить, быть или возникать, не быть или не возникать».

ἀδύνατον; 2) в своем определении он опирается на понятие ἐνέργεια, понимание которого тем самым предполагается.

Первое сомнение отпадает потому, что на деле у Аристотеля ἀδύνατον противопоставляется не тому δυνατόν, к познанию которого мы стремимся, но другому, имеющему логический смысл, о котором мы говорили выше; ἀδύνατον означает здесь «противоречащее».

Второе сомнение вынуждает нас обратить сначала наше внимание на [термин] ἐνέργεια. Δυνάμει ὄν нельзя определить иначе, как с помощью понятия ἐνέργεια, ибо она, как подробно объясняется в *Μεταφυσικῆ* (*Metaph.* Θ, 8), — нечто более раннее и по своему понятию, и по своей субстанции: «Раньше всякой потенциальности (Potenzialität), — говорит Аристотель, — актуальность (Actualität), и по понятию, и по сущности (Wesen)». «Необходимо, — продолжает он ниже, — чтобы понятие и познание этой последней предшествовало понятию и познанию первой»⁹.

43

Ἐνέργεια (действительность), замечает Аристотель, происходит от ἔργω (действовать), от глагола движения, так как, по его словам, прежде всего движение является, по-видимому, некоторой энергией¹⁰. Но объем этого понятия не ограничивается движением¹¹. Тогда что же такое ἐνέργεια? Аристотель не дает нам никакого определения и настойчиво заявляет, что его и не следует требовать, так как понятие ἐνέργεια является столь простым и изначальным, что не допускает никакой дефиниции; его можно разъяснить только индуктивным способом, с помощью

⁹ Ibid., 8, 1049 b 10: πάσης δὴ τῆς τοιαύτης προτέρα ἐστὶν ἡ ἐνέργεια α καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ· χρόνῳ... — Ibid., b 16: ὥστ' ἀνάγκη τὸν λόγον προὔπάρχειν καὶ τὴν γνῶσιν τῆς γνώσεως.

¹⁰ Ibid., 3, 1047 a 30: ἐλήλυθε δ' ἡ ἐνέργεια τοῦνομα, ἡ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη, καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα· δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἡ κινήσις εἶναι, κ.т.λ.

«А имя “энергия”, присоединяемое к [имени] “энтелехия”, распространилось и на другое по большей части от движения. Ведь считается, что энергия это, в строгом смысле, именно движение».

¹¹ Ibid., 6, 1048 a 25.

«Относительно отдельных вещей то, что мы хотим сказать, ясно посредством наведения, и не следует искать определения всего».

примеров¹². В качестве такового он приводит «познающего», если этим словом обозначается тот, кто погружен в созерцание (*Betrachten*) познаваемого предмета. В этом случае он является познающим «в действительности» (*ἐνεργεία*). Далее, существует «в действительности» (*ἐνεργεία*) статуя Гермеса, которая, будучи изваяна, предстает в законченном виде, в отличие от необработанного куска дерева или мрамора, которого еще не коснулась рука художника. Когда некто знает что-либо, но в настоящий момент не осуществляет познавательный акт, или когда кусок материала еще не обработан, то первый не является действительно (*wirklich*) познающим, а последний не является действительно статуей, хотя и является ею в возможности¹³. Очевидно, что мы снова возвращаемся к *ὄν δυνάμει*; понятие *ἐνεργεία* лучше всего разъясняется именно из отношения между *ἐνεργεία* и *δύναμις*. Они находятся в таком же отношении, «как строящий к тому, кто умеет строить, или как бодрствующий к спящему, или видящий к тому, кто закрыл глаза, но обладает способностью зрения; как оформленное из материи к самой материи и обработанное к еще необработанному. Один из членов каждой пары противоположностей наделен действительностью, а другой — возможностью»¹⁴. Из этих много-

¹² *Metaph.* Θ, 6, 1048 a 35: *ρῆσαι· τὸ δὲ ἐνεργεία. δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῆ ἐπαγωγῆ ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν.*

«Энергия же есть присутствие вещи — но не в том смысле, который мы имеем в виду говоря о [присутствии] в возможности. А мы говорим о присутствии в возможности, имея в виду, например, [присутствие образа] Гермеса в куске дерева или половины линии в целой, поскольку она может быть выделена; и мы [называем] знающим даже того, кто [в данный момент] не созерцает [знаемое], если он способен созерцать. А то, что присутствует иначе [присутствует] энергично».

Я перевожу *τὸ ὑπάρχειν*, субстантивированный инфинитив глагола *ὑπάρχω*, как «присутствие». *ὑπάρχω* может означать «иметься в наличии», «быть (иметься) налицо», «существовать».

¹³ *Ibid.*, a 30: *ἔστι δὴ ἐνεργεία τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὡσπερ λέγομεν δυνάμει· λέγομεν δὲ δυνάμει οἷον ἐν τῷ ξύλῳ Ἑρμῆν καὶ ἐν τῇ ὄλῃ τὴν ἡμίσειαν, ὅτι ἀφαιρεθείη ἄν, καὶ ἐπιστήμονα καὶ τὸν μὴ θεωροῦντα, ἂν δυνατὸς ἦ θεωρῆσαι τὸ δ' ἐνεργεία. — Ср.: *Metaph.* Δ, 7.*

¹⁴ *Ibid.*, a 36: *καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν, ὅτι ὡς τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, καὶ τὸ ἐγρηγορὸς πρὸς τὸ καθεῦδον, καὶ τὸ ὄρων πρὸς τὸ μῦον μὲν ὄψιν δὲ ἔχον, καὶ τὸ ἀποκεκρμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην, καὶ τὸ ἀπειργασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαστον. ταύτης δὲ τῆς διαφορᾶς θατέρω μορίῳ ἔστω ἡ ἐνεργεία ἀφωρισμένη θατέρω δὲ τὸ δυνατόν.*

численных примеров ясно видно, что нечто является «в действительности» (*ἐνεργεία*) таким, каким оно существует в своем законченном виде; этой законченности нет у *δυνάμει ὄν*, хотя «с тем, что является чем-то *δυνάμει*, не произойдет ничего невозможного, если ему достанется действительность того, к чему оно считается имеющим способность» (см. выше). Поэтому у Аристотеля то и дело чередуются названия *ἐνέργεια* и *ἐντελέχεια*¹⁵, из которых последнее, как верно подмечено Александром и Симпликием¹⁶, есть то же самое, что *τελειότης*, законченность (*Vollendung*)¹⁷.

Но как же? Простая возможность в вещах, нечто лишь возможное, 45
которое существует, — не есть ли это нечто существующее, которое, однако, не обладает существованием? разве это не является само по

¹⁵ Ср.: Schwegler A., *Übersetzung und Erläuterung der aristotelischen Metaphysik*, IV, S. 222.

¹⁶ [Схолия] к *Phys.*, 358 a 19 ff.

¹⁷ Различие между *ἐνέργεια* и *ἐντελέχεια* было и остается предметом спора древних и новых толкователей (*Ausleger*), и пока ясно только, что их взгляды различаются больше, чем вышеназванные понятия. Хотя они прилагаются к различным вещам, но при этом имеет значение не столько различие между двумя именами, сколько различие в применении каждого из этих понятий самого по себе, ибо *ὄν ἐνέργεια* является именем, которое употребляется не в качестве синонима, но по аналогии, что станет понятно при рассмотрении категорий. Вот почему часто случалось, что комментаторы (*Erklärer*) Аристотеля приходили к прямо противоположным выводам в зависимости от того, какое место из его сочинений привлекало их внимание. Тогда как, по мнению многих, характер законченной действительности имеет скорее *ἐντελέχεια*, чем *ἐνέργεια*, Шwegлер утверждает: «*ἐνέργεια* — это деятельность (*Thätigkeit*), самоосуществление (*Selbstbethätigung*) в ее законченном наличном бытии (*Dasein*), тогда как *ἐντελέχεια* — это деятельность, еще ведущая борьбу с *δύναμις* и сплетенная с ней». Как *ὄν ἐνέργεια*, так и *ὄν ἐντελέχεια* означают осуществленное (*verwirklichte*) и завершенное посредством формы. Но если *ἐντελέχεια* выражает это уже самим своим именем, то имя *ἐνέργεια* заимствовано от движения (см. сн. 10 наст. гл.); не потому, однако, что находящееся в движении есть *ἐνέργεια* в наибольшей степени, а потому, что движение бросается нам в глаза прежде всей остальной действительности. Движение нельзя приписать никакой вещи, которая не существует действительно, тогда как другие предикаты, например мыслимое или желательное, прилагаются также и к не-сущему (см.: Аристотель, *Μεταφυσικα*, в пер. А. Шwegлера, в кн.: Schwegler A., *Übersetzung und Erläuterung der aristotelischen Metaphysik*).

себе противоречием и невозможностью⁹ По крайней мере, представители мегарской школы (Megariker) стремились отыскать здесь противоречие; и, как это часто случается тогда, когда у противоречия, подлежащего разрешению, отнимают его основание в сущем, они пришли к отрицанию всего, что является лишь возможным, к отрицанию всякой способности вещи стать тем, чем она еще не стала действительно. Но, как замечает Аристотель¹⁸, подобное утверждение нетрудно привести ad absurdum. Ведь тогда не существует строителя, если он не занят в данный момент строительством, и нет вообще никого, кто владел бы каким-либо искусством постоянно. Однако несомненно, что тот, кто применил свое искусство, не забывает и не теряет тотчас своих знаний и навыков, и несомненно также, что ему не надо изучать и приобретать их заново при каждом применении, так что искусный в чем-либо остается таковым и тогда, когда отдыхает от своего занятия. Далее, получалось бы, что ничто не является холодным и теплым, горьким и сладким, если оно не ощущается кем-либо непосредственно в качестве такового, и положение Протагора, ставящее всякую истину в зависимость от субъективного восприятия и мнения, было бы верным¹⁹. Далее, один и тот же человек, имея здоровое зрение и слух, становился бы несколько раз на дню слепым и глухим, ибо, закрывая глаза и переставая видеть в действительности, он не был бы больше зрячим в возможности (dem Vermögen nach), то есть потерял бы самую способность видеть²⁰. Наконец, стало бы совер-

¹⁸ *Metaph.* Θ, 3, 1046 b 29: *εἰσὶ δὲ τινες οἱ φασι, ὅλον οἱ Μεγαρικοί, ὅταν ἐνεργῆ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῆ οὐ δύνασθαι, ὅλον τὸν μὴ οἰκοδομοῦντα οὐ δύνασθαι οἰκοδομεῖν, ἀλλὰ τὸν οἰκοδομοῦντα ὅταν οἰκοδομῆ· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. οἷς τὰ συμβαίνοντα ἄτοπα οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν. δηλον γὰρ ὅτι οὗτ' οἰκοδόμος ἔσται ἐὰν μὴ οἰκοδομῆ· τὸ γὰρ οἰκοδόμῳ εἶναι τὸ δυνατῶ εἶναι ἔστιν οἰκοδομεῖν κ.τ.λ.*

Ibid., b 29–34: «Кое-кто, однако, утверждает (как мегарики), что якобы способен (действовать) только тот, кто действует, а кто не действует тот и не способен. Как например, если кто не строит дом, тот и не способен строить, [а способен строить] только строящий всякий раз, когда он строит. Подобным же образом (дела обстоят) и в других случаях. Нетрудно увидеть, какие нелепости сопутствуют такой точке зрения. Ясно, что в этом случае человек не будет строителем, если он не строит. Ведь быть строителем означает быть способным строить», и т. д.

¹⁹ *Ibid.*, 1047 a 4.

²⁰ *Ibid.*, a 7.

шенно невозможно всякое возникновение и исчезновение; ибо все было бы лишь тем, чем оно может быть (сейчас), а тем, чем оно не может быть (сейчас), оно бы никогда и не могло стать, и было бы ложью все, что говорят о будущих и прошлых вещах²¹.

Когда Аристотель опровергает таким образом мегариков и раскрывает нам существование и правомочность (Berechtigung) своего *δυνάμει ὄν*, приводимые им примеры способствуют также и тому, чтобы исключить всякое сомнение относительно подлинного значения этого понятия (*δυνάμει ὄν*). Впрочем, нам недостает, быть может, еще одного способа (Weise) объяснения, который был уже использован выше для определения *ὄν κατά συμβεβηκός*; я имею в виду перечисление различных видов (Arten) сущего в возможности или скорее различных смыслов (Weisen), в которых та или иная вещь причастна (participirt) этому названию, если — а именно так и обстоит дело — *δυνάμει ὄν* не является синонимом (kein Synonym), но должно быть присуще всему, что под него подпадает, только как своего рода единство по аналогии.

В двенадцатой главе пятой книги приведены четыре различные смысла (Weisen), в которых нечто может быть названо *δύναμις*. Все они имеют то общее, что соответствующие им виды *δύναμις* являются началами (Principe) чего-то²² и могут быть сведены — в этом и заключается аналогия между ними²³ — к одному началу, от которого все остальные получают свое название. В этом первом смысле Аристотель говорит о *δύναμις* как о начале движения или изменения в чем-то ином, поскольку оно является чем-то иным²⁴. Последняя оговорка необходима потому, что активное начало может содержаться и в самом претерпевающем (Leidende), например, когда нечто приводит в движение самое себя; также и в этом случае оно не является движущим и движимым, действующим и претерпевающим по отношению к одному и тому же; одно и то же действует и испытывает действие, но не потому, что оно одно и то же, а потому, что оно есть и нечто иное²⁵. Во втором смысле *δύναμις* — это пассивная способность (Vermögen), которая является

²¹ Ibid., a 10.

²² Ibid., 1, 1046 a 9: *πάσαι ἀρχαί τινές εἰσιν*.

²³ См. далее, гл. V, § 3.

²⁴ *Metaph.* Δ, 12, 1019 a 15: *Δύναμις λέγεται ἢ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἐτέρῳ ἢ ἢ ἕτερον, ὅλον, κ.т.л.*

²⁵ Ср. далее, гл. V, § 13.

началом, в связи с которым (wopach) нечто приводится в движение чем-то иным, поскольку оно есть нечто иное²⁶. Также и эта оговорка сделана Аристотелем по аналогичной причине; даже если нечто претерпевает от самого себя, оно делает это не потому, что оно есть то же самое, но потому, что оно есть нечто иное. Третий вид способности составляет свойство невосприимчивости (Impassibilität), *ἕξις ἀπαθείας*, как его называет Аристотель (*Metaph.* Θ, 1, 1046 a 13), то есть такое предрасположение (Disposition) вещи, вследствие которого она совершенно не способна к претерпеванию или изменению или же, по крайней мере, не может быть легко изменена к худшему. Это наша так называемая сопротивляемость (*Widerstandskraft*)²⁷. Наконец, в четвертом смысле способностью называется начало, согласно которому нечто не просто действует (или претерпевает), но делает это хорошо и когда пожелает. Например, мы
48 характеризуем того, кто хромает, заикается и т. п., иначе, чем того, кто

²⁶ *Metaph.* Δ, 12, 1019 a 20: ἡ δὲ [δύναμις λέγεται ἀρχὴ μεταβολῆς ἢ κινήσεως] ὑφ' ἑτέρου ἢ ἑτερον· κ.т.λ.

Место в *Метафизике*, на которое ссылается Brentano (1019 a 19 f.): ἡ μὲν οὖν ὅλως ἀρχὴ μεταβολῆς ἢ κινήσεως λέγεται δύναμις ἐν ἑτέρῳ ἢ ἢ ἑτερον, ἡ δ' ὑφ' ἑτέρου ἢ ἢ ἑτερον. «Итак, в целом возможностью (способностью, силой) называется начало изменения и движения в ином или [в самой вещи] как (qua) ином (врач лечит себя как больного. — А.Ч.), или же — под действием иного или [себя] как иного».

²⁷ *Ibid.*, a 26: ἔτι ὅσαι ἕξεις καθ' ἑαυτῆς ὅλως ἢ ἀμετάβλητα ἢ μὴ ῥαδίως ἐπὶ τὸ χεῖρον εὐμετακίνητα, δυνάμεις λέγονται· κλᾶται μὲν γὰρ καὶ συντρίβεται καὶ κάμπτεται καὶ ὅλως φθείρεται οὐ τῷ δύνασθαι ἀλλὰ τῷ μὴ δύνασθαι καὶ ἐλλείπειν τινός· ἀπαθῆ δὲ τῶν τοιούτων ἂ μόνις καὶ ἡρέμα πάσχει διὰ δυνάμιν καὶ τῷ δύνασθαι καὶ τῷ ἔχειν πῶς.

В переводе А.В. Кубицкого: «Обладание свойствами, благодаря которым вещи вообще не испытывают воздействия, или не подвержены изменению, или нелегко их привести в худшее состояние; в самом деле, нечто ломается, раскалывается, гнется и вообще портится не потому, что оно обладает способностью, а потому, что у него нет [соответствующей] способности и ему чего-то недостает; а не испытывает подобных воздействий то, что лишь с трудом и в малой степени испытывает их благодаря своей скрытой или проявляемой способности и потому, что находится в определенном состоянии». Brentano переводит *ἕξις* как *Disposition* («обладание свойствами» у Кубицкого). *Dispositio* — стандартный способ передавать термин *ἕξις* в средневековых латинских переводах Аристотеля.

может ходить и разговаривать; мы говорим, что может тот, кто способен (*vermag*) все это делать успешно и без помех. Так, способной гореть называется не молодая (*grüne*), а сухая древесина, и т. п.²⁸

Соответственно этим четырем видам (*Weisen*) *δύναμις* имеется и четвероякое *δυνατόν*²⁹, которое мы не в состоянии адекватно передать ни как «возможное» (*möglich*), ни как «могущее» (*mächtig*), ни даже с помощью наиболее подходящего слова «способное» (*vermögend oder fähig*). Таким образом, все эти виды называются возможными (*vermögend*) в связи с некоторой способностью (*Vermögen*) (*κατὰ δύναμιν*), чего нельзя сказать о том вполне омонимическом понятии, которое логик связывает с именем *δυνατόν*³⁰; и все они, будучи аналогическими понятиями (*als analoge Begriffe*), могут быть сведены к первому виду *δυνατόν* и *δύναμις*, к *ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἐτέρῳ ἢ ἕτερον*³¹.

Теперь спрашивается, приведут ли нас указанные здесь виды *δύναμις* и *δυνατόν* к нашей цели, состоящей в том, чтобы узнать различные виды (*Weisen*) *δυνάμει ὄν*. Может быть, наше *δυνάμει ὄν* есть нечто одно с упомянутым здесь *δυνατόν*? Мы должны ответить на этот вопрос отрицательно, если будем твердо придерживаться того понятия *δυνάμει ὄν*, которое было достаточно ясно представлено выше. Первое начало (*Princip*) движения следует искать в божестве (*Gottheit*), как учат нас в равной мере физика и метафизика Аристотеля; но божество, как и *δυνατόν*, никоим образом не есть *δυνάμει ὄν*. Более того, божество

²⁸ *Ibid.*, а 23: *ἐτι ἢ τοῦ καλῶς τοῦτ' ἐπιτελεῖν ἢ κατὰ προαίρεσιν <...> ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ πάσχειν*. На самом деле, этот вид *δύναμις* назван здесь третьим, но мы поменяли его с четвертым, следуя порядку, принятому в *Θ*, 1, которому соответствует также и порядок *δυνατά*.

²⁹ *Ibid.*, а 32 ff.

³⁰ См. сн. 5.

³¹ *Metaph. Δ*, 12, 1019 b 35: *τὰ δὲ λεγόμενα κατὰ δύναμιν πάντα λέγεται πρὸς τὴν πρώτην [μίαν]· αὐτῇ δ' ἐστὶν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο. τὰ γὰρ ἄλλα λέγεται δυνατά τῷ τὰ μὲν ἔχειν αὐτῶν ἄλλο τι τοιαύτην δύναμιν τὰ δὲ μὴ ἔχειν τὰ δὲ ὡδὶ ἔχειν*.

«...и все они, будучи аналогическими понятиями (*als analoge Begriffe*), могут быть сведены к первому виду *δυνατόν* и *δύναμις*, к *ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἐτέρῳ ἢ ἕτερον*. Все значения термина *δυνατόν* связаны единством аналогии и могут быть возведены к первому значению *δυνατόν* и *δύναμις*, а именно: начало изменения в ином, поскольку оно иное.

является *ὄν ἐνεργεία* по преимуществу³² (im eminenten Sinne des Wortes).

- 49 На то, что среди видов *δυνατόν* ни в коем случае не следует искать виды *δυνάμει ὄν*, указывает, в частности, третий из вышеназванных смыслов понятия *δυνατόν*. Так что же? Может быть, есть *только один* вид нашего *δυνάμει ὄν*, то есть оно является родовым понятием, к которому принадлежит в качестве синонимов (als Synonyma)* все, что обозначается этим названием, или же есть какой-то путь, идя по которому, можно достичь познания различных видов сущего в возможности?

Третья глава девятой книги сообщает нам, что нечто возможное (*δυνατόν*) имеется в каждой категории³³; при этом из контекста и приводимых примеров ясно, что оно тождественно здесь сущему в возможности, *δυνάμει ὄν*. Естественно, что то же самое верно и для *ὄν ἐνεργεία*; поэтому в десятой главе той же книги и в седьмой главе пятой книги утверждается также, что в каждой категории одно может быть названо сущим в действительности, а другое — сущим в возможности³⁴. Если

³² Для того чтобы нечто было *δυνάμει ὄν*, недостаточно, чтобы в нем находилось начало какой-либо деятельности; необходимо также, чтобы ему было присуще *ποιεῖν* в качестве собственной акциденции (см. ниже, гл. V, § 13). Но последнее не имеет места для божества.

* Термин «синоним» следует понимать здесь в смысле *Categ.*, 1 а 6 ff.: *συνώνυμα δὲ λέγεται ὡν τό τε ὄνομα κοινόν καί ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός, οἷον ζῶον ὃ τε ἄνθρωπος καί ὁ βοῦς τούτων γάρ ἑκάτερον κοινῶ ὀνόματι προσαγορεύεται ζῶον, καί ὁ λόγος δὲ τῆς οὐσίας ὁ αὐτός*. «Синонимичными называются те сущие, у которых общее имя и соответствующее этому имени определение сущности одно и то же. Как, например, “живое существо” — и человек и бык, ведь каждого из них одинаково именуют “живым существом” и [в обоих случаях] определение сущности [живого существа будет] одним и тем же».

³³ *Metaph.* Θ, 3, 1047 а 20: *ὥστε ἐνδέχεται δυνατὸν μὲν τι εἶναι μὴ εἶναι δέ, καὶ δυνατὸν μὴ εἶναι εἶναι δέ, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν δυνατὸν βαδίζειν ὄν μὴ βαδίζειν, καὶ μὴ βαδίζειν δυνατὸν ὄν βαδίζειν*.

Ibid., а 20–24: «...так что может случиться, что нечто способно (*δυνατόν*) быть, но не есть, или же способно не быть и при этом есть. Подобным же образом дело обстоит с другими категориями: способное ходить — не ходит, а способное не ходить — ходит».

³⁴ Ibid., 10, 1051 а 34: *ἐπεὶ δὲ τὸ ὄν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὄν τὸ μὲν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ δυνάμιν ἢ ἐνεργείαν τούτων ἢ τὰναντία... Metaph.* Δ, 7, 1017 а 35: *ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ὄν τὸ μὲν δυνάμει ῥητὸν τὸ δ'*

так, то ясно, что как *δυνάμει ὄν*, так и *ὄν ἐνεργείᾳ* сказываются в различных смыслах и являются чем-то единым (Eins) лишь по аналогии, ибо такое единство необходимо для всего того, что выходит за пределы одной категории, как явствует из сказанного Аристотелем в *Никомаховой этике* и в других местах и как будет доказано нами более детально и основательно при рассмотрении учения о категориях³⁵. Соответственно, и в связи с *ὄν ἐνεργείᾳ* Аристотель категорически утверждает: «...не все называется сущим в действительности в одинаковом смысле, но иногда лишь в аналогическом (in analoger Weise); как это находится в этом или по отношению к этому, так и то — в том или по отношению к тому; а именно: одно соотносится между собой как действие (Operation) и потенция (Potenz), а другое — как форма и материя»³⁶. И относительно *δυνάμει ὄν* он ставит в упрек Платону и платоникам, что они не сумели понять, каким образом каждая категория в качестве особого вида бытия (Seinsweise) предполагает особую определенность и тип способности (Bestimmtheit und Weise des Vermögens)³⁷. Мы уже касались того тесного

50

ἐντελεχεία τῶν εἰρημένων τούτων. (а именно: перед этим речь уже шла о категориях). — Ср. также: *De anima*, II, 1, 412 а б.

Metaph. Θ, 10, 1051 а 34: «Далее, о сущем и не сущем говорится согласно схемам категорий, а еще согласно возможности или действительности таких или, наоборот, невозможности или недействительности...». — *Metaph.* Δ, 7, 1017 а 35: «Далее, “бытие” и “сущее” означают что упомянутое выше есть либо в возможности либо энтелехиально».

³⁵ См. далее, гл. V, § 3.

³⁶ *Metaph.* Θ, 6, 1048 в 6: *λέγεται δὲ ἐνεργείᾳ οὐ πάντα ὁμοίως, ἀλλ' ἢ τῷ ἀνάλογον, ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ ἢ πρὸς τοῦτο, τόδ' ἐν τῷδε ἢ πρὸς τόδε*. (ср. вышнее чтение Боница, observ. crit.) *τὰ μὲν γὰρ ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν, τὰ δ' ὡς οὐσία πρὸς τινα ὕλην*. — Ср. далее, гл. V, § 13.

³⁷ *Metaph.* N, 2, 1089 а 34: *ἄτοπον δὲ τὸ ὅπως μὲν πολλὰ τὸ ὄν τὸ τί ἐστι ζητῆσαι, πῶς δὲ ἢ ποιὰ ἢ ποσά, μή*. — *Ibid.*, в 15: *τούτοις δὲ τί αἴτιον τοῦ πολλὰ εἶναι; ἀνάγκη μὲν οὖν, ὥσπερ λέγομεν, ὑποθεῖναι τὸ δυνάμει ὄν ἐκάστῳ*. — Ср.: *Metaph.* I, 3, 1054 в 28.

Metaph. N, 2, 1089 а 34: «Ведь нелепо, спрашивая, каким образом сущее множественно, исследовать только то, что оно есть (его “чтойность”), и не [спрашивать, каким образом множественны] качества или количества». — *Ibid.*, в 15: «В чем же причина множественности таковых? — Конечно же, необходимо предположить, для каждого [из упомянутого сущего соответствующее] сущее в возможности».

отношения, в котором стоят сущее в возможности и действительности — *ὄν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ*, с одной стороны, и сущее, распадающееся на категории³⁸, — с другой, и еще вернемся к этому при рассмотрении последних. В данном случае мы имеем дело с одним из следствий этого отношения, а именно — с много-значностью (*Vielfältigkeit*) понятия как сущего в возможности, так и сущего в действительности. Имеется столько же видов (*Weisen*) *ὄν δυνάμει* и *ἐνεργείᾳ*, сколько и категорий; изучая эти последние, мы узнаем одновременно число и особенности первых.

Между тем для полного определения *δυνάμει ὄν* нам не хватает только одного. А именно спрашивается, *когда* нечто существует в возможности. Относительно сущего в действительности на этот счет не возникает никаких сомнений. Например, было бы, во всяком случае, неправильно утверждать о новорожденном, что он способен (*fähig sei*) разговаривать, ходить или, скажем, исследовать глубочайшие основания какой-либо науки. Необходимо, чтобы сначала постепенно окрепли его силы и развился зачаток предрасположений, чтобы затем он сумел, быть
51 может, приобрести ту способность ко всему вышесказанному, которая сейчас у него отсутствует. Точно так же неверно утверждать, что земля является в возможности статуей, поскольку статую нельзя создать из земли раньше, чем последняя станет, например, медью посредством превращения, меняющего ее сущность³⁹. Тогда как же можно вообще определить, в каком случае нечто является некоторым *δυνάμει ὄν*?

Все, что есть нечто в возможности, не может быть преобразовано в действительность иначе, чем под влиянием действующей причины. Каждому сущему в возможности соответствует, следовательно, определенная действующая причина и ее деятельность, будь то искусственная (в этом случае начало законченности (*Princip der Vollendung*) является внешним по отношению к сущему в возможности) или естественная (в этом случае такое начало пребывает в нем самом). Но в любом случае нечто существует в возможности тогда, когда природа или искусство могут превратить его в действительность посредством одного-единственного действия (*Action*). [Сущее] возможно посредством ис-

³⁸ См. выше, в начале этой главы (сущее категорий, а также сущее в возможности и действительности суть предметы метафизики в отличие от сущего привходящим образом и сущего в значении истинного. — *Примеч. ред.*).

³⁹ *Metaph. Θ, 7, 1049 a 17: ὡσπερ ἡ γῆ οὕτω ἀνδρίας δυνάμει μεταβαλλοῦσα γὰρ ἔσται χαλκός.*

кусства тогда, когда некто, владеющий каким-либо искусством, только захотев, может его осуществить, если не возникает каких-либо внешних препятствий; например, нечто называется здоровым в возможности (или излечимым), если оно может стать здоровым в результате одной операции (Operation) врачебного искусства. С другой стороны, нечто является возможным посредством природы (durch die Natur) тогда, когда оно может быть приведено к действительности — если этому не мешает ничто внешнее — посредством собственного активного начала, посредством имманентной ему (ihm inwohnende) естественной силы. В этом смысле нечто является здоровым в возможности, когда в больном теле нет ничего, что должно быть устранено до того, как собственная природа окажет свое целительное воздействие. Там же, где с ним должны произойти какие-то изменения прежде, чем начнет осуществляться этот естественный процесс, оно еще не является здоровым в возможности. Деревья, которые необходимо сначала срубить и обтесать, или же вещества (Stoffe), которые должны сначала превратиться в дерево, еще не являются домом в возможности; но когда лежат наготове бревна, из которых можно построить дом, тогда действительно можно сказать, что нечто существует *δυνάμει*. Точно так же и земля не есть человек в возможности, не является им и семя; человек в возможности существует лишь тогда, когда есть зародыш, способный стать человеком в действительности посредством собственного активного начала⁴⁰.

52

⁴⁰ Ibid., а 3: *ὥσπερ οὖν οὐδὲ ὑπὸ ἰατρικῆς ἅπαν ἂν ὑγιασθεῖη οὐδ' ἀπὸ τύχης, ἀλλ' ἔστι τι ὃ δυνατόν ἐστι, καὶ τοῦτ' ἔστιν ὑγιαῖνον δυνάμει. ὄρος δὲ τοῦ μὲν ἀπὸ διανοίας ἐντελεχεία γιγνομένου ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος, ὅταν βουλευθέντος γίγνηται μηθενὸς κωλύοντος τῶν ἐκτός, ἐκεῖ δ' ἐν τῷ ὑγιαζομένῳ, ὅταν μηθὲν κωλύῃ τῶν ἐν αὐτῷ· ὁμοίως δὲ δυνάμει καὶ οἰκία, εἰ μηθὲν κωλύει τῶν ἐν τούτῳ καὶ τῇ ὕλῃ τοῦ γίγνεσθαι οἰκίαν, οὐδ' ἔστιν ὃ δεῖ προσγενέσθαι ἢ ἀπογενέσθαι ἢ μεταβαλεῖν, τοῦτο δυνάμει οἰκία· καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὡσαύτως, ὅσων ἕξωθεν ἢ ἀρχῇ τῆς γενέσεως, καὶ ὅσων δὴ ἐν αὐτῷ τῷ ἔχοντι, ὅσα μηθενὸς τῶν ἕξωθεν ἐμποδίζοντος ἔσται δι' αὐτοῦ, οἷον τὸ σπέρμα οὐπω· δεῖ γὰρ ἐν ἄλλῳ καὶ μεταβάλλειν. ὅταν δ' ἦδη διὰ τῆς αὐτοῦ ἀρχῆς ἢ τοιοῦτον, ἦδη τοῦτο δυνάμει· ἐκεῖνο δὲ ἐτέρας ἀρχῆς δεῖται, ὥσπερ ἡ γῆ οὐπω ἀνδριάς δυνάμει· μεταβαλλούσα γὰρ ἔσται χαλκός.*

Ibid., а 3–18: «...так же как и врачебным искусством или в силу стечения обстоятельств не может быть излечено все что угодно, а имеется нечто способное к этому, а таково здоровое и в возможности. То, что из сущего в возможности становится действительным благодаря рассудку, можно определить

Всем сказанным снова подтверждается данное выше определение понятий $\delta\upsilon\ \epsilon\upsilon\epsilon\rho\upsilon\epsilon\acute{\iota}\alpha$ и $\delta\upsilon\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$, законченного (vollendeten) или только в возможности сущего, так что не остается никакого сомнения относительно значения, которое Аристотель связывает с названием $\delta\upsilon$, поскольку оно охватывает наряду с законченным и незаконченное, то, что является чем-либо в возможности и одновременно требует формы и стремится к ней⁴¹.

§ 2. Связи между состояниями возможности и действительности. *Κίνησις* как актуальность, которая конституирует находящееся в состоянии возможности как таковое

В предыдущем параграфе мы выяснили, что понимает Аристотель под $\delta\upsilon\ \epsilon\upsilon\epsilon\rho\upsilon\epsilon\acute{\iota}\alpha$ и $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\ \delta\upsilon$. Последнее оказалось несовершенным сущим как таковым, из чего следует, что совершенная (vollkommene), обособленная субстанция (Божество) никоим образом не причастна к $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\ \delta\upsilon$, но является чистой $\epsilon\upsilon\epsilon\rho\upsilon\epsilon\acute{\iota}\alpha$. Напротив, для всех вещей, состоящих из субстанции и акциденции, материи и формы, характерно — именно в силу

так: оно то, что возникает по воле [действующего], если нет каких-либо внешних препятствий; а там, у выздоравливающего, [возможность переходит в действительность] когда нет никаких препятствий в нем самом; точно так же дом в возможности: если ничто из того, что относится к нему, т. е. в материале, не мешает этому материалу стать домом и нет ничего, что надо было бы прибавить, или убавить, или изменить, — то это дом в возможности; и одинаково обстоит дело и со всем остальным, у чего начало возникновения находится вовне. А там, где начало возникновения имеется в самом [возникающем], в возможности есть то, что при отсутствии каких-либо внешних препятствий станет сущим в действительности через себя; например, семя еще не есть человек в возможности (ему надо попасть во что-то другое и преобразоваться). Когда же нечто благодаря тому, что оно имеет начало в самом себе, оказывается способным перейти в действительность, оно уже таково в возможности; а семя, как мы о нем говорили раньше, нуждается в другом начале, подобно тому как земля не есть еще изваяние в возможности (ведь только изменившись, она станет медью)» (перевод Кубицкого незначительно изменен. — А. Ч.).

⁴¹ Ср.: *Phys.*, I, 9, 192 b 16.

их несовершенства — то, что $\delta\upsilon\nu \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\acute{\iota}\alpha$ возникает у них из соединения $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$ $\delta\upsilon\nu$ с $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\acute{\iota}\alpha$ ⁴², в чем нет никакого противоречия, как видно из определения $\delta\upsilon\nu \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$. 53

Но мы установили и для $\delta\upsilon\nu \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$, и для $\delta\upsilon\nu \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\acute{\iota}\alpha$ не только их «что», но также их «когда»; по крайней мере, мы сделали это, следуя Аристотелю, для $\delta\upsilon\nu \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$, в то время как для $\delta\upsilon\nu \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\acute{\iota}\alpha$ ясно само собою, что состояние осуществления посредством формы должно быть для него состоянием полной законченности (Vollendung). Но если соединение $\delta\upsilon\nu \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$ и $\delta\upsilon\nu \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\acute{\iota}\alpha$ несомненно происходит, то соединение состояний, которые им соответствуют, кажется невозможным, так как состояние несовершенного $\delta\upsilon\nu \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$ является, конечно, состоянием, предшествующим законченности, раз эта последняя достигается посредством одного-единственного становления (см. § 1). И однако, в определенном смысле, их соединение не включает в себе противоречия; мы говорим здесь, естественно, о синхронном соединении (gleichzeitige Vereinigung), ибо если какое-либо тело является белым сначала в возможности, а потом в действительности, то такое соединение в одном субъекте нельзя, собственно, называть соединением состояний, и в этом случае не возникает никаких сомнений. Но синхронное соединение возможно, во-первых, в том смысле, в каком, например, нечто, что является в действительности медью, находится в состоянии возможности по отношению к определенной фигуре, и т. п. Такого рода соединение происходит и тогда, когда нечто сущее в действительности соединяется со вторым и третьим сущим в действительности; например, когда один и тот же субъект является одновременно и действительно телом, и действительно большим, и действительно зеленым, и т. п. Актуальность сущего в действительности свойственна здесь не сущему в возможности как таковому; например, актуальность меди присуща меди как меди, но не как

⁴² Напр., *De anima*, II, 1, 412 а 6: *λέγομεν γένος ἔν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μὲν ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὐτὸ μὲν οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφήν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι, καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων. ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια.*

«Сущностью мы называем один из родов сущего, ей принадлежит, во-первых, нечто такое как материя, что само по себе не есть некое определенное нечто, а кроме того, структура или форма, посредством которой о ней уже говорят как об определенном нечто, и, в-третьих, — то, что состоит из них (материи и формы). Материя есть возможность, а форма — энтелехия».

54 возможной статуе⁴³. В том же смысле объясняется и соединение мертвеца в возможности с живым в действительности, и т. п. Но оба состояния — возможности и действительности — могут соединяться и в другом смысле; это происходит в том состоянии, в котором находится нечто становящееся (in dem Zustande des Werdenden), в случае *ὄν κινῆσαι*, как называет его Аристотель.

В девятой главе одиннадцатой книги *Метафизики* он дает для *κίνεσις* следующее весьма необычное определение, которое не просто понять даже в свете всего того, что было уже сказано о *δύναμις* и *ἐνέργεια*. Он говорит так: «Я называю движением актуальность (*ἐνέργεια*) потенциального (*τοῦ δυνάμει ὄντος*), поскольку оно таково». Точно так же в первой главе третьей книги *Физики* говорится: «Так как сущее в каждом роде делится на то, что есть в действительности, и на то, что есть в возможности, то действительность (*ἐντελέχεια*) сущего в возможности как такового и есть движение». И далее ниже: «Очевидно, что действительность возможного как возможного является движением»⁴⁴.

Прежде всего, в этом определении ясно, по крайней мере, то, что под сущим в возможности или возможным (*δυνάμει ὄν, δυνατόν*) следует понимать нечто, находящееся в состоянии возможности; ведь если бы возможное понималось здесь в том смысле, в каком любая материя как таковая, также и после ее соединения с формой, характеризуется как нечто чисто потенциальное, то и всякая форма, кроме отдельных (*separaten*) субстанций, характеризовалась бы как действительность чего-то сущего в возможности, и в этом определении не было бы никакого указания на то, что свойственно именно движению.

55 Но возможно сомнение иного рода. А именно слова «действительность сущего в возможности» допускают двоякое понимание, и оказывается также, что любая форма или актуальность, которая не является отдельной субстанцией, может быть охарактеризована как актуальность чего-то в двух отношениях: 1) как актуальность своего субстрата, как, например, когда мы говорим о душе, что она является актуальностью

⁴³ Ср.: *Phys.*, III, 1, 201 a 29; a 21.

⁴⁴ *Metaph.* K, 9, 1065 b 16: τὴν τοῦ δυνάμει ὄντος ἢ τοιοῦτόν ἐστιν ἐνέργειαν λέγω κίνησιν. — *Phys.*, III, 1, 201 a 9: διηρημένου δὲ καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν ἐντελεχεία τοῦ δὲ δυνάμει, ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστιν. — *Ibid.*, b 4: ἢ τοῦ δυνατοῦ, ἢ δυνατόν, ἐντελέχεια φανερόν ὅτι κίνησις ἐστιν.

физического тела, которое обладает жизнью в возможности⁴⁵; 2) как актуальность композита (*Compositum*), который образуется из материи посредством ее соединения с формой; например, когда мы говорим о душе, что она является актуальностью живого существа. А так как в нашем определении *κίνησις* характеризуется как актуальность чего-то, а именно сущего в возможности, то спрашивается, следует ли рассматривать это сущее в возможности как субъект или же как то, что конституируется (*Constituirte*) посредством движения. Оба понимания, при всем их различии, не только имеют смысл каждое в отдельности, но, согласуясь с нашими прежними рассуждениями, именно поэтому согласуются и друг с другом.

Согласно первому толкованию, наиболее распространенному среди комментаторов⁴⁶, движение можно определить как форму, каковая, переводя свой субъект из соответствующего ей состояния потенциальности в состояние актуальности (*ἐνέργεια*), сохраняет его в отношении к чему-то такому (*τοῦ δυνάμει ὄντος*), к чему он находился в состоянии потенциальности, именно в той мере, в какой он по отношению к этой актуальности (самой актуальности движения) находился в состоянии потенциальности (*ἢ τοιοῦτόν ἐστιν*).

Чтобы понять такое толкование, мы должны вспомнить то, что было установлено в предыдущем параграфе в связи с вопросом, когда именно нечто является *ὄν δυνάμει*. Нечто существует в возможности

⁴⁵ *De anima*, II, 1, 412 a 19: ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. ἢ δ' οὐσία ἐντελέχεια· τοιοῦτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια.

«Следовательно, душа есть сущность как форма физического тела, обладающего в возможности жизнью. Сущность же — энтелехия, а значит — энтелехия такого тела».

⁴⁶ Так, *Simplicius, Schol.*, 358 a 7: ὅταν ἀπὸ τοῦ δυνάμει μεταβάλλῃ εἰς τὸ ἐνέργεια, μένοντος ἐν αὐτῷ τοῦ δυνάμει τότε λέγεται κινεῖσθαι. В этом же смысле понимают определение движения и ряд новейших исследователей, в частности Шwegler, который переводит: «...итак, я называю движением актуальность потенциального, поскольку оно остается потенциальным».

Схолия Симпликия: «Всякий раз, когда нечто изменяется, переходя от [состояния] возможности к бытию в действительности, оставаясь в себе в возможности, говорят, что нечто движется» (см. более широкий контекст в сн. 48).

56 тогда, когда природа или искусство могут переместить (*versetzen*) его в действительность посредством одной-единственной операции, то есть когда оно может стать действительным посредством единственного становления (*durch ein Einziges Werden wirklich werden kann*). Но как раз потому, что оно должно быть единственным, это становление не должно быть моментальным. Черное тело, становясь белым в результате единственного превращения, вовсе не становится таковым в результате мгновенного превращения. Становление и завершение (*Vollendung*) здесь не совпадают: субъект сначала становится причастным становлению и лишь затем — его результату (*Terminus*). Поэтому субъект находится здесь в состоянии двойной потенциальности: 1) по отношению к становлению формы; 2) по отношению к самой форме; однако это двойное состояние потенциальности является одним-единственным и непосредственно, и по своему понятию (*schlechthin und dem Begriffe nach*); ибо поскольку черное тело способно стать белым в результате единственного становления (то есть существует в возможности по отношению к форме белизны), оно находится, очевидно, в состоянии возможности по отношению к становлению-белым (*Weisswerden*); ведь поскольку черное тело способно к становлению-белым без всяких подготовительных изменений (то есть существует в возможности по отношению к становлению данной формы), оно находится, очевидно, в состоянии возможности по отношению к белизне (*zum Weissen*). Когда же субъект переводится из этого состояния потенциальности в действительность становления, он тем самым перемещается только в некоторое новое и более высокое состояние потенциальности относительно самой формы, которая является результатом становления⁴⁷; в более высокое постольку, поскольку состояние становления является как раз тем, из которого субъект непосредственно достигает законченной действительности, тогда как состояние

⁴⁷ *Schol.*, 358 a 36: ἀποδίδωσι τὴν κίνησιν ὁ Θεμιστίους ὀλίγον μεταβαλὼν, ὅτι ἔστιν ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος πρώτῃ ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτόν ἐστιν ὑστάτην μὲν γὰρ εἶναι ἐντελέχειαν τὴν εἰς τὸ εἶδος μεταβολὴν, ἐν ᾧ ἡρεμεί λοιπὸν, πρώτῃν δὲ τὴν ἐπ' ἐκεῖνο πορείαν, ἣτις ἐστὶ κίνησις.

«Фемистий толкует [понятие] движения, несколько его изменяя, [в том смысле], что оно есть первая энтелехия сущего в возможности, поскольку оно таково. Последняя же (вторая) энтелехия есть переход в [окончательную] форму, в которой [завершившая движение вещь] и покоится; первая же энтелехия — это переход в такую форму, он и есть движение».

перед становлением должно сначала смениться состоянием становления, чтобы субъект мог быть затем перемещен в законченную действительность. Комментаторы определяют его как некоторое третье, промежуточное состояние между состоянием чистой возможности и состоянием действительности⁴⁸; вот это-то состояние, заключающее в себе уже ставшую актуальной тенденцию к акту, и есть *ὄν κινήσει*, а *κίνησις* является тем становлением, которое уже актуализирует потенциальность, но еще не исчерпало ее до конца.

Итак, определение движения не представляет больше никаких трудностей для понимания. Выражение *ἡ τοιοῦτόν ἐστιν* отличает этот способ (*Weise*) объединения состояний возможности и действительности от упомянутых выше, когда, например, действительность меди как меди сосуществует с возможностью статуи⁴⁹.

Но хотя в пользу подобного толкования говорит авторитет почти всех комментаторов, возможно, как уже было сказано, и другое, имеющее свои преимущества. Хотя первое толкование раскрывает истинный смысл понятия *κίσεις*, оно не свободно, по-видимому, от некоторой неточности. Ибо если бы двойная потенциальность субъекта действительно была чем-то одним непосредственно и по понятию (*ἀπλῶς καὶ κατὰ τὸν λόγον*. — *Phys.*, III, 1, 201 а 32), то тогда невозможно, чтобы это состояние устранялось (*aufgehoben werde*) относительно одного и сохранялось относительно другого. Ибо, будучи устраненным относительно чего бы то ни было, оно оказывается устраненным вообще, устраненным по отношению к обоим, и если только становление формы стало действительным, а сама форма, напротив, существует в возможности, то, значит,

⁴⁸ *Ibid.*, а 5: *οὕτως ἄρα καθὸ ἐνεργεία ἐστὶν, οὐδὲν κινεῖται· οὐ μέντοι οὐδὲ καθὸ δυνάμει, μένον δυνάμει καὶ ἐν μόνῃ τῇ ἐπιτηδεϊότητι, οὐκ ἂν λέγοιτο κινεῖσθαι· ἀλλ' ὅταν ἀπὸ τοῦ δυνάμει μεταβάλλῃ εἰς τὸ ἐνεργεία, μένοντος ἐν αὐτῷ τοῦ δυνάμει, τότε λέγεται κινεῖσθαι.*

«Таким образом, следовательно, ничто не движется постольку, поскольку оно есть в действительности; и конечно же, ничто не движется постольку, поскольку оно есть в возможности. Ведь о том, что остается в возможности и в одной только пригодности к чему-либо, не скажут, что оно движется. Однако всякий раз, когда нечто изменяется, переходя от [состояния] возможности к бытию в действительности, оставаясь в себе в [состоянии] возможности, говорят, что нечто движется».

⁴⁹ *Phys.*, III, 1, 201 а 29 и *Metaph.* К, 9.

она уже не осталась в прежнем состоянии возможности, но переместилась в новое, более близкое к завершению состояние потенциальности, которым и является для нее состояние становления. Таким образом, субъект остался до некоторой степени в состоянии возможности; например, о том, что только что было белым, а сейчас стало красным, можно сказать, что оно остается в состоянии действительности относительно цвета, хотя сейчас оно является цветным посредством другого состояния действительности, чем прежде; строго говоря, субъект не остался в состоянии возможности, но перешел из одного состояния возможности в другое состояние возможности по отношению к одной и той же форме — а именно перешел в состояние становления, которое конституируется посредством *κίνησις*.

58 Поэтому, если бы меня не смущал авторитет тех мужей, которые отстаивали первое понимание, я, безусловно, предпочел бы вторую интерпретацию, согласно которой дефиницию движения надо понимать так: *Κίνησις* есть актуальность потенциального как такового, подобно тому, как форма меди есть актуальность меди как таковой; то есть актуальность (*ἐνέργεια*), которая превращает нечто сущее в возможности (*τοῦ δυνάμει ὄντος*) в то, чем оно является (*ἢ τοιοῦτόν ἐστιν*), а именно в это сущее в возможности; или, другими словами, актуальность, которая конституирует или формирует нечто возможное как возможное (нечто, находящееся в состоянии возможности как находящееся в этом состоянии). Определение движения, понимаемое в этом смысле, уже не вызывает недоумений, о которых говорилось выше; преимущество данной интерпретации состоит в том, что это определение предстает тогда не только в более точном, но и в более простом виде. То немногое, что осталось добавить для лучшего понимания сказанного, мы снабдили указаниями на соответствующие места у Аристотеля в знак того, что наша аргументация выдержана в его духе. Мы покажем, что 1) имеются потенциальности, которые конституируются в качестве таковых посредством некоторой актуальности; 2) это имеет место не для всех потенциальных состояний; 3) а там, где это имеет место, конституирующая актуальность как раз и является некоторой *κίνησις*.

Поскольку именно первый пункт может вызвать наиболее сильные сомнения и возражения, мы постараемся разобрать его наиболее тщательно; в процессе доказательства мы покажем 1) что во многих случаях имеется два различных состояния возможности, приуроченных (*hingeordnete*) к одному и тому же состоянию действительности; 2) что там, где

имеет место множество потенциальных состояний, по крайней мере одно из них должно конституироваться (или формироваться) как таковое посредством некоторой актуальности. Для начала же сошлемся на предыдущий параграф, где было показано, что помимо находящегося в состоянии действительности, или *ἐνεργεία ὄν*, имеется и находящееся в состоянии возможности, или *ὄν δυνάμει*⁵⁰. Что же конституирует нечто в состоянии *ὄν ἐνεργεία*? Очевидно, некая форма, или *ἐνέργεια*. Но как же так? Неужели *ὄν δυνάμει* будет конституироваться (формироваться) как таковое посредством чего-то? Трудно поверить, что состояние возможности как таковое может конституироваться посредством какой-либо формы, которая является как-никак некоторой действительностью⁵¹; и однако дело обстоит именно так, если имеется двойное состояние потенциальности относительно одной и той же формы (см. сказанное выше на с. 57).

Попробуем еще раз убедиться в этом. Итак, мы сказали, что нередко существует двойное состояние потенциальности относительно одной и той же действительности; это вытекает из другой, доказанной выше (см. с. 56) истины, что существуют двойные состояния потенциальности, то есть, что имеются вещи, которые, благодаря одному и тому же состоянию (причем одному и тому же непосредственно и по понятию, *ἀπλῶς καὶ κατὰ τὸν λόγον*), существуют в возможности по отношению к двум актуальностям; например, нечто белое в возможности существует, благодаря одному и тому же состоянию, в возможности и по отношению к белизне (*zum Weissen*), и по отношению к становлению-белым, поскольку и то и другое может быть осуществлено посредством одной операции делания-белым (см. выше). Отсюда мы заключили, что если обе действительности могут наступить лишь друг за другом, первая из них должна была бы упразднить (*aufheben müsse*) состояние возможности, существующее относительно второй, ибо это состояние является тем же самым, что и состояние, соответствующее этой действительности, а оно, ясное дело, закончилось. Но поскольку субъект еще остается в состоянии возможности по отношению ко второй форме, то он может существовать лишь

⁵⁰ *Phys.*, III, 1, 201 а 9: διηρημένου δὲ καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν ἐντελεχείᾳ τοῦ δὲ δυνάμει. — Точно так же см.: *Metaph.* К, 9.

⁵¹ *De anima*, II, 1, 412 а 8 (9): ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια. — *Metaph.* Η, 2, 1043 а 27: ἡ μὲν γὰρ ὡς ὕλη [οὐσία ἐστίν], ἡ δ' ὡς μορφή ὅτι ἐνέργεια.

благодаря второму, новому состоянию возможности по отношению к этой форме (см. с. 57). Отсюда ясно, что этой действительности соответствуют два состояния потенциальности, то есть имеется двойное состояние потенциальности относительно одной и той же действительности.

60 Мы можем подкрепить этот аргумент еще одним. Если относительно некоторой формы имеется состояние возможности, из которого и в силу (*vermöge*) которого субъект может непосредственно достигнуть обладания действительностью, и если относительно той же самой формы имеется состояние возможности, непосредственно из которого и в силу которого субъект не может достигнуть обладания действительностью, то эти два состояния различны, и, таким образом, относительно одной и той же формы имеется двойное состояние потенциальности. Но коль скоро верен антецедент этого условного предложения, то верен и консеквент. То есть верно, что брошенный камень существует в возможности по отношению к определенному месту, в направлении которого он брошен, и что, достигая цели, он непосредственно переходит из состояния, в котором он находится сейчас в качестве брошенного (*als Geworfenwerdender*), в состояние покоя; и верно, что также и камень, который покоится в одном месте, существует в возможности по отношению к некоторому другому месту, так как он может попасть туда в результате одного-единственного броска, и что он, однако, не может попасть туда непосредственно из состояния, в котором он находится там, где лежит до броска, но должен сначала перейти в состояние брошенного. Итак, мы располагаем примером ситуации, когда имеются два состояния потенциальности по отношению к одной и той же действительности. Мы заимствуем эту аргументацию у самого Аристотеля: как сказано во второй книге *Метафизики*, одно получается из другого двояким способом — как мужчина из мальчика, вырастающего в мужчину, или как воздух из воды; в первом случае из становящегося становится ставший, то есть из находящегося в исполнении (*Vollendung*) (осуществлении, *Verwirklichung*) возникает исполненное (действительное); «Ибо, — говорит Аристотель, — всегда есть нечто среднее, как становление между бытием и небытием, так и становящийся между сущим и не-сущим»⁵².

⁵² *Metaph. A, 2, 994 a 22*: διχῶς γὰρ γίγνεται τόδε ἐκ τοῦδε, ἢ ὡς τόδε λέγεται μετὰ τόδε, ὅλον ἐξ Ἰσθμίων Ὀλύμπια, ἢ οὐχ οὕτως ἀλλ' ὡς ἐκ παιδὸς ἀνὴρ μεταβάλλοντος, ἢ ὡς ἐξ ὕδατος ἀήρ. ὡς μὲν οὖν ἐκ παιδὸς ἀνδρα γίγνεσθαί φαμεν, ὡς ἐκ τοῦ γιγνομένου τὸ γεγονὸς ἢ ἐκ τοῦ ἐπιτελουμένου τὸ τετελεσμένον· αἰε

Из этого же места *Метафизики* мы можем почерпнуть еще одно подтверждение нашего тезиса (Satz); наличие двух различных состояний следует также из существования другой особенности, свойственной одному из них как таковому и отсутствующей у второго. Из состояния становления нечто попадает в состояние действительности, но не наоборот, ибо то, что является белым, не может становиться белым. Но как из состояния возможности, предшествующего становлению, нечто попадает в состояние действительности, так и наоборот; ибо черное является белым в возможности, а после того, как оно стало действительно белым, оно оказывается черным в возможности и может снова вернуться в первое состояние⁵³.

γάρ ἐστι μεταξύ, ὥσπερ τοῦ εἶναι καὶ μὴ εἶναι γένεσις, οὕτω καὶ τὸ γιγνόμενον τοῦ ὄντος καὶ μὴ ὄντος· ἔστι δ' ὁ μανθάνων γιγνόμενος ἐπιστήμων, καὶ τοῦτ' ἐστὶν ὃ λέγεται, ὅτι γίγνεται ἐκ μανθάνοντος ἐπιστήμων· τὸ δ' ὡς ἐξ ἀέρος ὕδωρ, φθειρομένου θατέρου.

Кажется, необходимо в этом отрывке принять конъектуры Йегера (Jäger W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923) в строках *Metaph. A*, 2, 994 a 22 и 24. Собственно, текст Brentano в большей мере согласуется с таким чтением: διχῶς γὰρ γίγνεται τὸδε ἐκ τοῦδε μὴ ὡς τὸδε λέγεται μετὰ τὸδε, οἷον ἐξ Ἰσθμίων Ὀλύμπια, ἀλλ' ἢ ὡς ἐκ παιδὸς ἀνὴρ μεταβάλλοντος ἢ ὡς ἐξ ὕδατος ἄηρ и т. д. Я приведу чуть более широкий контекст в переводе Кубицкого: «В самом деле, в двух смыслах можно говорить, что одно возникает из другого (помимо тех случаев, когда “одно из другого” означает “одно после другого”, например олимпийские игры “из” истмийских): или так, как из мальчика, который изменяется, — взрослый мужчина, или так, как воздух из воды. Говоря “как взрослый мужчина из мальчика”, мы имеем в виду “как возникшее — из того, что прежде возникало, или завершенное — из того, что прежде завершалось” (здесь всегда есть что-то промежуточное: как между бытием и небытием — возникновение, так и возникающее — между сущим и не-сущим; ведь учащийся — это становящийся знаток, и именно это мы имеем в виду, когда говорим, что “из” учащегося возникает знаток). А “как из воздуха — вода” означает возникновение через уничтожение одного из них. Поэтому в первом случае нет взаимного перехода и взрослый мужчина не становится мальчиком (ибо здесь из возникновения возникает не то, что находится в возникновении, а то, что существует после возникновения; и точно так же день — “из” утра, потому что день — после утра, и поэтому утро не может возникать из дня). А во втором случае имеет место взаимный переход».

⁵³ Ibid., a 31: διὸ ἐκεῖνα μὲν οὐκ ἀνακάμπτει εἰς ἄλληλα, οὐδὲ γίγνεται ἐξ ἀνδρὸς παῖς· οὐ γὰρ γίγνεται ἐκ τῆς γενέσεως τὸ γιγνόμενον ἀλλ' ἔστι μετὰ τὴν γένεσιν· οὕτω γὰρ καὶ ἡμέρα ἐκ τοῦ πρωῆ, ὅτι μετὰ τοῦτο· διὸ οὐδὲ τὸ πρωῆ ἐξ ἡμέρας· θάτερα δὲ ἀνακάμπτει.

Итак, установлено с несомненностью, что относительно одной и той же формы имеется двойное состояние потенциальности.

Но каждый раз, когда имеет место такое множество потенциальных состояний, по крайней мере, одно из них должно конституироваться (формироваться) посредством некоторой актуальности. Ибо лишенность как таковая ничего не конституирует; ведь она является только неким *ὄν κατὰ συμβεβηκός* и, взятая сама по себе и для себя, не имеет никакого существования⁵⁴; а материя как таковая лишена различий, и поскольку она получает все свои определения через форму, посредством которой она есть то, что она действительно есть, постольку относительно одной и той же формы имеется лишь *одна материя*⁵⁵. Но тогда каким образом можно провести различие между состоянием становления и состоянием возможности по отношению к одной и той же форме прежде самого становления этой формы? Да никаким! Более того, возможно лишь *одно*: различие обоих состояний возможности полагается посредством формы, то есть, по крайней мере, одно из этих состояний как таковое конституируется (формируется) некоторой актуальностью. А именно это мы и хотели показать в первую очередь, поскольку здесь возникают, по-видимому, наиболее сильные возражения — показать, что существует состояние потенциальности, которое конституируется в качестве такового некоторой актуальностью.

Все это может быть продемонстрировано и другим способом, если установлен доказанный выше тезис: одно и то же состояние возможности — одно и то же непосредственно и по понятию — является состоянием возможности по отношению к двум актуальностям. Ибо, хотя этих актуальностей, взятых сами по себе и для себя, именно две, они должны быть чем-то одним в связи с этим состоянием возможности, и потому одна из них должна быть приурочена к другой, то есть должна задавать субъекту какую-то актуальную тенденцию к этой последней, то есть конституировать новое состояние возможности, более к ней близкое, — промежуточное состояние между первым состоянием и действительностью⁵⁶.

⁵⁴ См. выше, с. 13.

⁵⁵ *Metaph. H, 2, 1043 a 12: ἡ ἐνέργεια ἄλλη ἄλλης ὕλης καὶ ὁ λόγος.*

«У разной материи разная действительность (энергия) и разное определение (логос)».

⁵⁶ *Metaph. A, 2, 994 a 22.* — См. выше, с. 60, сн. 52.

Мы подошли ко второму пункту. Если в результате проделанного исследования стало ясно, что многое из находящегося в состоянии возможности конституируется как таковое посредством некоторой формы, то это еще не значит, что так должно обстоять дело со всем находящимся в состоянии возможности по отношению к чему-либо. Напротив, утверждать это было бы ошибкой, с которой и борется Аристотель в третьей книге *Физики* и в соответствующих частях одиннадцатой книги *Метафизики*. Мы попытаемся здесь представить его аргументацию в более развернутом виде. Нечто, находящееся в состоянии возможности и конституированное в качестве такового посредством некоторой актуальности, должно: 1) быть тем, что находится в состоянии, предшествующем действительности; 2) иметь, в качестве такового, некоторую форму и, следовательно, некоторую сущность и понятие, которые определены этой формой, ибо любая форма сообщает некоторую сущность. Из этого следует, что, например, восковый шар, который где-то покоится и является в возможности кубом, не конституируется в качестве находящегося в этом состоянии посредством какой-либо актуальности. Ведь 1) из всех форм, которые заключены в восковом шаре, только актуальность воска как воска, или его мягкость, может быть тем, что сообщает ему особое предрасположение, облегчающее изменение его внешнего вида. Но и тогда, когда восковый шар становится кубом, остается форма воска как воска, а также его мягкость и все, что ими формально конституируется; и если бы это было состоянием возможности, то есть состоянием, предшествующим действительности, то возникший куб не был бы кубом, что заключает в себе противоречие. Следовательно, пришлось бы поверить, что именно форма воскового шара как шара является тем, что конституирует его состояние возможности по отношению к кубу, ибо нечто, имеющее вид шара, не может, разумеется, быть одновременно кубом. Но против этого возникает 2) возражение, которое является решающим и в связи с вопросом о форме воска. Восковый шар находится в состоянии возможности как по отношению к форме куба, так и по отношению к форме тысячи других фигур. Тогда все эти состояния возможности должны были бы конституироваться посредством формы шара (или воска), если бы восковый шар как шар (или как воск) и был тем, что находится в состоянии возможности; следовательно, они должны были бы быть тождественны шару (воску) как таковому (то есть непосредственно и по сущности и понятию). Но это невозможно; ибо там, где двое тождественны чему-либо третьему, они тождественны и друг другу, и, следовательно,

63

оказались бы тождественными ἀπλῶς καὶ κατὰ τὸν λόγον бесчисленные заключенные в воске состояния возможности по отношению к кубу, тетраэдру, додекаэдру, икосаэдру и другим правильным и неправильным формам; однако эти состояния столь же различны, как и сами формы, которые различаются в самых разнообразных отношениях. Тем самым доказано, что восковый шар, поскольку он конституируется в качестве воска актуальностью воска и в качестве шара — актуальностью шаровидности (Kugelgestalt), не конституируется ни одной из этих актуальностей как находящийся в состоянии возможности по отношению к кубу как таковому; и что, следовательно, он является чем-то, находящимся в этом состоянии возможности, не будучи конституирован в качестве такого какой-либо актуальностью⁵⁷.

Переходим к третьему пункту. После того как мы убедились, что имеется два рода состояний возможности, из которых один конституируется в качестве такого посредством некоторой актуальности, а другой — нет, возникает вопрос: каковы же те состояния потенциальности, которые конституируются посредством некоторой актуальности — или, что то же самое, каковы те актуальности, которые конституируют потенциальные состояния как таковые.

Все сущее в возможности как таковое стоит в отношении к некоторому действующему началу; ведь субъект есть нечто в возможности тогда, когда он может стать этим нечто в действительности посредством одной-единственной операции действующего начала. А потому и те

⁵⁷ Ср.: *Phys.*, III, 1, 201 а 31: οὐ τὸ αὐτὸ τὸ χαλκῶ εἶναι καὶ δυνάμει τινὶ κινήτῳ... — Ibid., 34: δῆλον δ' ἐπὶ τῶν ἐναντίων· τὸ μὲν γὰρ δύνασθαι ὑγιαίνειν καὶ δύνασθαι κάμνειν ἕτερον· καὶ γὰρ ἂν τὸ κάμνειν καὶ τὸ ὑγιαίνειν ταῦτόν ἦν· τὸ δὲ ὑποκείμενον καὶ τὸ ὑγιαίνειν καὶ τὸ νοσοῦν, εἴθ' ὑγρότης εἴθ' αἷμα, ταῦτόν καὶ ἔν. ἐπεὶ δ' οὐ ταῦτόν, ὥσπερ οὐδὲ χρῶμα ταῦτόν καὶ ὄρατόν, ἢ τοῦ δυνατοῦ, ἢ δυνατόν, ἐντελέχεια φανερόν ὅτι κινήσις ἐστίν.

Ibid., а 31: «Не одно и то же быть медью и быть в возможности чем-то способным к движению...» — Ibid., а 34: «Это ясно на основании рассмотрения противоположностей. Ведь быть способным здравствовать и быть способным болеть — разное. Иначе здравствовать и болеть было бы одним и тем же. Подлежащее же, здравствующее или болеющее, будь то жидкость или кровь, — одно и то же. А так как это (определенность подлежащего и его способность стать чем-то другим. — А. Ч.) не одно и то же, как не одно и то же цвет и зримое, ясно, что энтелехия возможного как именно возможного и есть движение».

состояния возможности, которые конституируются в качестве таковых посредством некоторой актуальности, должны рассматриваться в связи с этим действующим началом и его действия. Подобное состояние возможности по отношению к чему-то существует в субъекте или прежде действия, или в течение действия, или после действия силы, чья деятельность переводит субъект в состояние действительности. Но существовать после действия оно, очевидно, не может; ибо когда действие окончилось, ничто не может быть реализовано посредством этого действия; все, что оно могло актуализировать, или существует теперь или прежде существовало в действительности, но никоим образом не существует — по крайней мере, относительно этого действия — в возможности, будь то возможность, конституированная некоторой формой, или какая-либо другая. Поэтому остается рассмотреть состояние субъекта прежде действия и во время него. Но также и состояние возможности, которое существует в субъекте до действия, не может быть состоянием, конституированным посредством какой-либо актуальности. Ибо в субъекте имеется только три формы, о которых может идти речь в данном случае: первая, которую следует рассматривать как *terminus a quo* для последующего изменения, например геометрическая форма (*Gestalt*) шара из воска, который (шар) должен быть превращен в куб; вторая, которая конституирует субъект в качестве того, что он есть в действительности (будучи тем, что скорее могло бы создать видимость (*Schein*), и поэтому только она и принимается в расчет Аристотелем); в примере с восковым шаром это та актуальность, которая конституирует воск как воск; и наконец, третья, которая сообщает субъекту (как в нашем примере мягкость — воску) особое предрасположение⁵⁸. Но мы уже показали, разбирая второй пункт, что ни одна из этих форм не конституирует сущее в возможности как таковое. Это последнее не обладает, следовательно, никакой актуальностью. Напротив, то состояние возможности, в котором находится субъект в течение действия активного начала, во всяком случае, есть некое состояние, которое конституируется как таковое посредством некоторой актуальности. Ибо начало действует лишь постольку, поскольку субъект воспринимает некоторое действие и, следовательно, нечто действительное. И если субъект существует в возможности относительно этой силы и ее действия, то именно благо-

65

⁵⁸ *Phys.*, III, 1. — См. также сн. 57.

даря какому-то новому состоянию потенциальности, как было показано выше, при обсуждении первого пункта; здесь обретает значимость и все остальное, что было там сказано.

66 Остается ответить на вопрос, как следует называть состояния возможности, существующие в течение действия активного начала, и каково имя тех актуальностей, которые, если так можно выразиться, потенциализируют субъект. Как известно, мы называем эти состояния состояниями становления или движения⁵⁹; также и актуальности, которые конституируют возможное как возможное, следует называть движениями. Это можно показать индуктивно (*Dies zeigt die Induktion*). Пока строитель строит, то, из чего он строит, находится именно в том состоянии возможности, которое конституируется актуальностью, но строительный материал как таковой был в потенциальности только по отношению к строительству (*Hausbau*) и строению (*Gebäude*). Поэтому тем, что конституирует это более высокое состояние возможности, должна быть актуальность строительства или актуальность строения. Но последнее неверно, ибо строение как таковое больше не находится в состоянии возможности по отношению к строителю и производимому им строительству; следовательно, такой актуальностью должно быть строительство (*οἰκοδόμησις*), а оно как раз и является движением (*κίνησις*). Таким же образом это доказывается и для всех

⁵⁹ *Phys.*, III, 1, 201 a 27: ἡ δὲ τοῦ δυνάμει ὄντος, ὅταν ἐντελεχεία ὦν ἐνεργῆ (ἢ αὐτὸ ἢ ἄλλο), ἢ κινήτῳ, κίνησις ἐστίν. λέγω δὲ τὸ ἢ ὡδί. ἔστι γὰρ ὁ χαλκὸς δυνάμει ἀνδρίας, ἀλλ' ὅμως οὐχ ἡ τοῦ χαλκοῦ ἐντελέχεια, ἢ χαλκός, κίνησις ἐστίν· οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ τὸ χαλκῷ εἶναι καὶ δυνάμει τινὶ κινήτῳ. κ.т.λ.

«Движение сущего в возможности происходит всякий раз, когда оно, обладая энтелехийным бытием, действует (или оно само или [на него действует] иное) как движимое. Я говорю это «как» вот в каком смысле. Конечно, медь — в возможности статуя, однако движение — это не энтелехия меди как меди. Ведь не одно и то же быть медью и быть в возможности чем-то способным к движению». Как мне представляется, W.D. Ross, обращаясь к *Metaph. K*, 9, 1065 b 22, предлагает более вразумительный вариант чтения этого места:

ἡ δὲ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ὅταν ἐντελεχεία ὦν ἐνεργῆ οὐχ ἢ αὐτὸ ἄλλ' ἢ κινήτῳ, κίνησις ἐστίν. «Энтелехия сущего в возможности, когда оно, обладая энтелехийным бытием, действует, но не как таковое, а как движимое, и есть движение и т. д.» Бониц предлагает вставить ἐντελέχεια после ὄντος. Росс считает, что в этой конъектуре нет необходимости.

остальных движений⁶⁰. Когда находящееся в состоянии возможности по отношению к строению конституировано в качестве такового посредством некоторой актуальности, тогда оно строится — а это и есть строительство, то есть движение; так же обстоит дело и при лечении, катании (*Umwalzung*), прыгании и т. п.⁶¹ Итак, движение является актуальностью находящегося в состоянии потенциальности как такового, актуальностью возможного как возможного; например, движение к (иному) качеству (*Qualität*) (*ἀλλοίωσις*) конституирует «становящееся каким (*ποιόν*)» в этом состоянии возможности по отношению к некоторому качеству, и точно так же движение к (иному) количеству

⁶⁰ *Phys.*, III, 1, 201 b 5: *ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν αὐτῆ, καὶ ὅτι συμβαίνει τότε κινεῖσθαι ὅταν ἡ ἐντελέχεια ἢ αὐτῆ, καὶ οὔτε πρότερον οὔτε ὕστερον, δῆλον· ἐνδέχεται γὰρ ἕκαστον ὅτε μὲν ἐνεργεῖν ὅτε δὲ μὴ, ὅλον τὸ οἰκοδομητόν, καὶ ἡ τοῦ οἰκοδομητοῦ ἐνέργεια, ἢ οἰκοδομητόν, οἰκοδόμησις ἐστίν· ἢ γὰρ οἰκοδόμησις ἢ ἐνέργεια τοῦ οἰκοδομητοῦ ἢ ἡ οἰκία· ἀλλ' ὅταν οἰκία ἢ, οὐκέτ' οἰκοδομητόν ἐστίν· οἰκοδομεῖται δὲ τὸ οἰκοδομητόν· ἀνάγκη ἄρα τὴν οἰκοδόμησιν τὴν ἐνέργειαν εἶναι· ἢ δ' οἰκοδόμησις κίνησις τίς ἐστίν· ἀλλὰ μὴν ὁ αὐτὸς ἐφαρμόσει λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων κινήσεων.*

«Итак, что [движение] есть именно эта [энтелехия] и что оно происходит тогда, когда энтелехия именно такова — не раньше и не позже, ясно. Ведь каждое [сущее] может иногда проявлять деятельность, а иногда не проявлять, как, например, способное строиться и его действительность как способного строиться, есть строительство. В самом деле, действительность способного строиться есть либо строительство, либо [сам построенный] дом. Но всякий раз, когда есть строение, уже нет способного строиться. Но вовлечено в строительство именно то, что способно строиться. Следовательно, с необходимостью (речь должна идти) о действительности строительства. Но строительство есть некое движение. И конечно, наше рассуждение применимо и к другим движениям».

⁶¹ *Ibid.*, a 15: *ὅτι δὲ τοῦτο ἐστὶν ἡ κίνησις, ἐντεῦθεν δῆλον. ὅταν γὰρ τὸ οἰκοδομητόν, ἢ τοιοῦτον αὐτὸ λέγομεν εἶναι, ἐντελεχεία ἢ, οἰκοδομεῖται, καὶ ἐστὶν τοῦτο οἰκοδόμησις· ὁμοίως δὲ καὶ μάθησις καὶ ἰατρεισις καὶ κύλισις καὶ ἄλσις καὶ ἄδρυσις καὶ γήρασις.*

«А что это есть движение, ясно из следующего. Когда способное строиться, в той мере, в какой мы называем его именно этим [именем], есть в своей полноте (энтелехийно), оно [действительно] участвует в строительстве, а это [участие] и есть строительство. Подобным же образом [мы можем описать] обучение, лечение, катание (или вращение), прыгание, созревание, старение».

(Quantität) (*αύξησης καὶ φθίσις*, увеличение или убыль) конституирует «становящееся стольким (*ποσόν*)» в состоянии возможности по отношению к некоторому количеству; далее, пространственное (*örtliche* — «местное») движение (*φορά*) конституирует то, что приближается к некоторой цели, в состоянии возможности по отношению к некоторому месту (*Ort*). Если такого рода промежуточное состояние потенциальности имеется в области субстанциального (*des Substanzialen*), тогда и состояние субстанциального становления и разложения (*Verwesen*) формально конституируется посредством возникновения (*Generation*) и разрушения (*Corruption*) (*γένεσις καὶ φθορά*), и эти последние также будут движениями⁶².

⁶² *Phys.*, III, 1, 201 b 4: *ἡ τοῦ δυνατοῦ, ἢ δυνατόν, ἐντελέχεια φανερόν ὅτι κίνησις ἐστίν.* — *Ibid.*, a 10: *ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν, οἶον τοῦ μὲν ἀλλοιωτοῦ, ἢ ἀλλοιωτόν, ἀλλοίωσις, τοῦ δὲ αὐξητοῦ καὶ τοῦ ἀντικείμενου φθιτοῦ (οὐδὲν γὰρ ὄνομα κοινὸν ἐπ' ἀμφοῖν) αὐξησης καὶ φθίσις, τοῦ δὲ γενητοῦ καὶ φθαρτοῦ γένεσις καὶ φθορά, τοῦ δὲ φορητοῦ φορά.*

Ibid., b 4: «Ясно, что энтелехия возможного как именно возможного, есть движение». — *Ibid.*, a 10: «Энтелехия сущего в возможности как такового есть движение, как, например, (энтелехия) качественно изменяющегося, поскольку оно способно к качественному изменению, есть качественное изменения, (энтелехия) способного возрасть и противоположного ему — способного убывать (тут ведь нет общего имени для обоих), есть возрастание и убывание, подверженного рождению и гибели — рождение и гибель, способного перемещаться — перемещение».

Это замечание Brentano вызывает некоторое удивление. В первых главах пятой книги *Физики* Аристотель строго различает движение и становление. В *Phys.*, V, 2, 225 a 3 он говорит, что существует три вида изменения — из подлежащего в подлежащее (*ὑποκείμενον*, В. Н. Карпов переводит в этом месте — «субстрат»), из подлежащего в не-подлежащее или не из подлежащего в подлежащее.

Эти типы изменения следует называть соответственно «движение», «уничтожение» и «возникновение». При этом для категории сущности, когда речь идет об изменении «из вообще не-сущего в сущность» (*ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἀπλῶς εἰς οὐσίαν*), термин «становление» употребляется в абсолютном смысле (просто «становление», а не «становление чего-то»). В самом начале третьей главы говорится:

«*Κατ' οὐσίαν δ' οὐκ ἔστιν κίνησις διὰ τὸ μηδὲν εἶναι οὐσίᾳ τῶν ὄντων ἐναντίον. οὐδὲ δὴ τοῦ πρὸς τι.* «Относительно категории сущности нет движения, поскольку сущности ничто из сущего не противоположно. И так же обстоят дела с категорией отношения». Впрочем, Brentano и сам говорит об этом на с. 70.

Изложив и положительно обосновав свой взгляд на движение, Аристотель пытается в дальнейшем (во второй главе третьей книги *Физики* и в соответствующей части одиннадцатой книги *Метафизики*) подкрепить его полемикой против определений движения у своих предшественников, причем он имеет в виду прежде всего Платона⁶³. Но его полемика никогда не бывает бесплодной, ибо он умеет найти нечто верное даже в превратных суждениях и отделить его от шелухи заблуждений; так происходит и в данном случае. По его словам, древние определяли движение как инаковость, как неравенство и как не-сущее. Все эти определения не затрагивают сущности движения, ибо ничто из этого не должно быть непременно подвижным: ни то, что является иным (*verschieden*), ни то, что является неравным, ни то, что является не-сущим; и если, как мы уже видели выше⁶⁴, для состояния становления характерно то, что становящееся существует в возможности по отношению к состоянию ставшего, но ставшее не существует в возможности по отношению к тому становлению, посредством которого оно стало, то здесь равное переходит в неравное точно так же, как неравное в равное, сущее в не-сущее — как не-сущее в сущее, и т. д.⁶⁵ Но чем вызваны эти ошибочные определения? В природе движения есть, несомненно, нечто, что побуждает поставить его в ряд лишенного (*in die Reihe des Privativen*)⁶⁶; ведь становящееся не образует собственный род вещей, но должно быть сведено к родам законченного (*vollendeten*) сущего⁶⁷: то, что увеличивается, — к величине,

68

⁶³ Ср.: *Schol.*, 360 а 8 и 15.

⁶⁴ *Metaph.* А, 2, 994 а 31. — См. выше с. 61, сн. 53.

⁶⁵ *Phys.*, III, 2, 201 б 19: δηλόν δε σκοποῦσιν ὡς τιθέασιν αὐτὴν ἔνιοι, ἐτερότητα καὶ ἀνισότητα καὶ τὸ μὴ ὄν φάσκοντες εἶναι τὴν κίνησιν· ὣν οὐδὲν ἀναγκαῖον κινεῖσθαι, οὔτ' ἂν ἕτερα ἢ οὔτ' ἂν ἄνισα οὔτ' ἂν οὐκ ὄντα· ἀλλ' οὐδ' ἡ μεταβολὴ οὔτ' εἰς ταῦτα οὔτ' ἐκ τούτων μᾶλλον ἐστὶν ἢ ἐκ τῶν ἀντικειμένων.

В переводе В. Н. Карпова: «Это станет очевидным, если рассмотреть, как представляют его некоторые: они говорят, что движение есть разнородность, неравенство и не-сущее; однако ничему из этого нет необходимости двигаться, будет ли оно разнородным, неравным или не существующим, и изменение как в направлении к ним, так и от них происходит не в большей степени, чем от противоположного».

⁶⁶ Согласно систематизации пифагорейцев. — Ср.: *Schol.*, 359 б 30.

⁶⁷ *Phys.*, III, 2, 201 б 24: αἴτιον δὲ τοῦ εἰς ταῦτα τιθεῖναι ὅτι ἀόριστόν τι δοκεῖ εἶναι ἢ κίνησις, τῆς δὲ ἐτέρας συστοιχίας αἱ ἀρχαὶ διὰ τὸ στερητικαὶ εἶναι

то, что становится качественно таким-то, — к качеству (*Beschaffenheit*); поэтому движение и склонны считать чем-то неопределенным и испытывающим недостаток формы. Но как иначе следует понимать движение? *Δύναμις*, в силу которой нечто существует в возможности, вовсе не есть движение; а то, что является чем-то энергично (*ἐνεργεία*), также не находится в движении по отношению к тому, чем оно является. Таким образом, остается, по-видимому, объявить движение своего рода незавершенной энергией, какой-то энтелехией, которая не сообщает никакой законченности; но все это выглядит противоречием, если не предполагать здесь лишенности. Загадка, однако, решается следующим образом: движение как *ἐνέργεια* конституирует нечто, находящееся в состоянии возможности как таковое, а возможное является, естественно, чем-то

ἀόριστοι· οὔτε γὰρ τόδε οὔτε τοιόνδε οὐδεμία αὐτῶν ἐστίν, ὅτι οὐδὲ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν. — Phys., III, 1, 200 b 32: οὐκ ἔστι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα· μεταβάλλει γὰρ τὸ μεταβάλλον ἀεὶ ἢ κατ' οὐσίαν ἢ κατὰ ποσὸν ἢ κατὰ ποιὸν ἢ κατὰ τόπον, κοινὸν δ' ἐπὶ τούτων οὐδὲν ἔστι λαβεῖν, ὡς φαμέν, ὃ οὔτε τόδε οὔτε ποσὸν οὔτε ποιὸν οὔτε τῶν ἄλλων κατηγορημάτων οὐθέν· ὥστ' οὐδὲ κίνησις οὐδὲ μεταβολὴ οὐθενὸς ἔσται παρὰ τὰ εἰρημένα, μηθενός γε ὄντος παρὰ τὰ εἰρημένα.

Ibid., 2, 201 b 24 (текст непосредственно следует за *Phys.*, III, 2, 201 b 19): «Причина же, по которой движение помещено в такие [смысловые границы], состоит в том, что его считают чем-то неопределенным, ведь начала, помещенные во второй ряд, неопределенны, поскольку они суть лишенности. Ведь [ни одно из таких начал] не есть ни “нечто”, ни “такое-то” ни что-то такое, что относится к другим категориям».

Комментарий Росса на *Metaph.* A, 7, 1072 а 31: «Не только пифагорейцы (ср. ссылку самого Brentano на схолию Симпликия), но и сам Аристотель выделяет положительный ряд (*συστοιχία*), включающий такие термины, как “сущее”, “единое”, “сущность”, и отрицательный ряд, включающий “не-сущее”, “многое”, “не-сущность” (*Metaph.* Γ, 2, 1004 b 27, *De gen. et corr.* 319 а 15, *De sensu* 447 b 30, 448 а 16, *De part. animal.*, 670 b 21). В каждом случае известно не нечто, но как отрицание (привация, лишенность. — А. Ч.) позитивного термина».

Phys., III, 1, 200 b 32: «Нет движения по ту сторону вещей. Ведь изменяющееся изменяется либо в отношении своей сущности, либо в отношении количества, либо качества, либо места; и ничего, как мы утверждаем, нельзя встретить среди сущего, что не было бы ни “чем-то”, ни “стольким-то”, ни “таким-то” ни чем-либо иным из предсцизируемого (*κατηγορημάτων*). Так что ни движение, ни изменение не может быть (движением и изменением) чего-то помимо указанного».

незаконченным⁶⁸, и потому то, что делает движение законченным, есть именно состояние незаконченности⁶⁹, то, что делает его действительным, есть именно состояние, предшествующее действительности. «Потому, — говорит Аристотель, — трудно уловить (*fassen*), что такое движение; ибо полагают, что его следует считать или некой лишенностью, или способностью, или просто действительностью, и тем не менее ничто из этого не представляется возможным. Итак, остается только указанный способ (*Weise*), а именно, что оно является некоторой актуальностью, но такой, как мы ее определили и как ее постигнуть (*begreifen*) хоть и трудно, но возможно»⁷⁰.

Отсюда видно, как все, чему учит Аристотель относительно *κίνησις*, согласуется между собой при таком истолковании данного им опреде-

⁶⁸ *Rhys.*, III, 2, 201 b 27: τοῦ δὲ δοκεῖν ἀόριστον εἶναι τὴν κίνησιν αἴτιον ὅτι οὔτε εἰς δύναμιν τῶν ὄντων οὔτε εἰς ἐνέργειαν ἔστιν θεῖναι αὐτὴν ἀπλῶς· οὔτε γὰρ τὸ δυνατὸν ποσὸν εἶναι κινεῖται ἐξ ἀνάγκης οὔτε τὸ ἐνεργεῖα ποσόν, ἢ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελῆς δέ· αἴτιον δ' ὅτι ἀτελὲς τὸ δυνατὸν, οὗ ἔστιν ἡ ἐνέργεια. — *De anima*, III, 3, 431 a 6: ἡ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια ἦν.

Phys., III, 2, 201 b 27: «Основание же того, что движение считают неопределенным состоит в том, что его не нельзя просто отнести ни к возможности сущего ни к его действительности. Ведь ни способна стать такой-то по количеству, ни вещь которая в действительности такая-то по количеству не находится с необходимостью в движении, Ведь движение считают своего рода действительностью (энергией), но незавершенной. Причина же в том, что не завершено само возможное, действительность которого и есть [движение]». — *De anima*, III, 3, 431 a 6: «Движение же было (определено) как действительность (энергия) незавершенного».

⁶⁹ Тому, кто придерживается первого толкования, трудно понять (ср.: *Schol.*, 358 a 19), почему Аристотель определяет *κίνησις* не просто как *ἐνέργεια*, но и как *ἐντελέχεια*, которая выражает *τελειότης*, законченность (см. § 1 наст. гл.). Для нас же это легко объяснимо. Подобно тому как *κίνησις* конституирует состояние становления и осуществляет его как таковое, почему оно и есть *ἐνέργεια*, так же оно завершает (*vollendet*) его как таковое и потому называется *ἐντελέχεια*; ведь движение полагает более близкое, более высокое и, так сказать, более законченное состояние возможности.

⁷⁰ *Rhys.*, III, 2, 201 b 33: καὶ διὰ τοῦτο δὴ χαλεπὸν αὐτὴν λαβεῖν τί ἐστίν· ἢ γὰρ εἰς στέρησιν ἀναγκαῖον θεῖναι ἢ εἰς δύναμιν ἢ εἰς ἐνέργειαν ἀπλῆν, τούτων δ' οὐδὲν φαίνεται ἐνδεχόμενον. λείπεται τοίνυν ὁ εἰρημένος τρόπος, ἐνέργειαν μὲν τινα εἶναι, τοιαύτην δ' ἐνέργειαν οἷαν εἴπαμεν, χαλεπὴν μὲν ἰδεῖν, ἐνδεχομένην δ' εἶναι.

ления. В полном согласии с ним находится и утверждение, которого мы коснулись выше: а именно, что движение не составляет собственного рода сущего, но следует различным родам, так же как собственно *ἐνέργεια* и *δύναμις*. Поскольку то, что конституирует движение в качестве *ἐνέργεια*, является состоянием возможности, а состояния возможности принадлежат к тому же роду, что и соответствующие состояния действительности (как, например, возможное тело вместе с действительным телом — к роду субстанции, возможное белое с действительным белым — к роду цвета и качества, и т. д.), то *ὄν κίνησει* и *κίνησις* (сведенные каждый раз к видам того, что посредством них возникает) должны принадлежать к тем же родам, что и законченное бытие. Тем самым мы не утверждаем, что *κίνησις*, подобно *δύναμις* и *ἐνέργεια*, должен содержаться в каждом роде сущего. Постепенное, непрерывное становление — когда может иметь место только одно состояние становления, то второе состояние возможности, которое должна формировать собственно *κίνησις*, — происходит только там, где есть контрарные (*contrare*) понятия, а, следовательно, также и промежуточные (*media*), которые отсутствуют между контрадикторно-противоположным. Превращение не-сущего в сущее может быть только внезапным (*plötzlich*) и мгновенным. Все это Аристотель излагает более подробно в третьей книге *Физики* (и в соответствующей части одиннадцатой книги *Метафизики*)⁷¹, и затем, заявив, «что имеется столько же видов (*Arten*) движения и превращения, сколько видов сущего»⁷², он ограничивает их число (для собственно *κίνησις*) тремя категориями — качества, количества и места, поскольку только они, как с особой тщательностью доказывает Аристотель, удовлетворяют всем необходимым условиям⁷³.

⁷¹ Ср.: *Metaph. K*, 11, 1067 b 14 ff. — См. также: *Phys.*, III.

⁷² *Phys.*, III, 1, 201 a 8: ὥστε κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἔστιν εἶδη τοσαῦτα ὅσα τοῦ ὄντος. — См. также: *Metaph. K*, 9.

⁷³ *Metaph. K*, 12, 1068 a 8: εἰ οὖν αἱ κατηγορίαι διήρτηται οὐσίᾳ, ποιότητι, τόπῳ, τῷ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τῷ πρὸς τι, τῷ ποσῶ, ἀνάγκη τρεῖς εἶναι κινήσεις, ποιού, ποσοῦ, τόπου. — Точно так же *Phys.*, III. Для тех вещей, которые не допускают никакого промежуточного состояния между состоянием прежде становления и состоянием действительности и для которых поэтому не имеется никакой *κίνησις* в собственном смысле — то есть, как мы знаем, для всех категорий, кроме *ποσόν*, *ποιόν* и *πού*, — в качестве ближайшего состояния возможности следует, очевидно, рассматривать состояние возможности, предшествующее

Между тем мы вовсе не думаем опровергать первое толкование; в конечном счете, как уже было отмечено, и то и другое толкование, при всем их различии, не приводят к существенной разнице в определении движения. Согласно обоим, для *ὄν κίνησις* имеет место своеобразный способ соединения потенциального и актуального состояний. Второе толкование позволяет выразить это особенно ясно в определении движения, говоря, что движение — это актуальность, которая, полагая свое актуальное состояние, конституирует тем самым состояние возможности, возможное как возможное. Мы видим, что также и здесь становящийся субъект хотя и обладает в этом одном промежуточном состоянии (лежащем между состоянием более отдаленной возможности и состоянием действительности) одновременно и состоянием возможности, и состоянием действительности, но не находится одновременно в состоянии возможности и действительности по отношению к одному и тому же; он существует в действительности по отношению к становлению, или *κίνησις*, и в возможности по отношению к форме, которая подготавливается посредством *κίνησις*. 71

Этого промежуточного состояния достигают также и те потенциальности, своеобразие которых проявляется в том, что для них возможность не может быть исчерпана никакой действительностью. Подобно тому, как понятие движения включает в себе нечто трудноуловимое и возбуждающее вначале удивление и сомнение в правильности его определения (ср.: *Metaph. A, 2, 983 a 14*), точно так же многие не хотят признать вначале, что хотя каждая возможность называется возможностью лишь в связи с некоторой действительностью, может существовать тем не менее потенциальность, которой не соответствует никакая актуальность — по крайней мере, никакая актуальность, которая существовала бы в вещах, даже если она мыслится и постигается в понятии. И однако дело обстоит именно так, что видно на примере любой линии и любого тела. Каждая линия в действительности одна, но будучи делимой, она

становлению, которое не конституируется в качестве такового какой-либо формой. Состоянием их становления является состояние действительности в его первый момент.

Metaph. K, 12, 1068 a 8: «В самом деле, если категории различаются согласно сущности, качеству, месту, деланию или претерпеванию, отношению, количеству, то [типов] движений с необходимостью три — [изменение] качества, количества и места».

является в возможности двумя, а так как обе половины допускают новое деление — в возможности четырьмя. И так, она является одной, двумя, четырьмя, восемью, шестнадцатью и т. д. в возможности. И где же граница этой возможности? Границы нет; тогда как в действительности она одна, в возможности она — бесконечно многое. И эта возможность не может быть исчерпана какой-либо действительностью. Бесконечно многие линии, которые содержатся сейчас в возможности в одной линии как ее части, никогда не будут существовать как бесчисленно многие действительные линии. Бесконечное существует здесь — как и везде, где речь идет о телесном⁷⁴, — только в состоянии потенциальности: или в состоянии потенциальности, предшествующем *κίνησις* (одна линия имеет бесконечно много частей), или как *ὄν κινήσει*, когда деление продолжается до бесконечности. То же самое верно для поверхностей, тел и прочего⁷⁵.

Так обстоит дело с сущим, поскольку оно охватывает находящееся в реальной возможности, в становлении и в законченном бытии — с сущим в значении *ὄν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ*.

⁷⁴ Ср.: *Phys.*, III, 5, 204 а 8.

⁷⁵ *Metaph.* Θ, 6, 1048 б 9: *ἄλλως δὲ καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ κενόν, καὶ ὅσα τοιαῦτα, λέγεται δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ πολλοῖς τῶν ὄντων, ὅον τῷ ὄρῶντι καὶ βαδίζοντι καὶ ὄρωμένῳ. ταῦτα μὲν γὰρ ἐνδέχεται καὶ ἀπλῶς ἀληθεύεσθαι ποτε τὸ μὲν γὰρ ὄρώμενον ὅτι ὄραται, τὸ δὲ ὅτι ὄρασθαι δυνατόν· τὸ δ' ἄπειρον οὐχ οὕτω δυνάμει ἔστιν ὡς ἐνεργείᾳ ἐσόμενον χωριστόν, ἀλλὰ γνώσει. τὸ γὰρ μὴ ὑπολείπειν τὴν διαίρεσιν ἀποδίδωσι τὸ εἶναι δυνάμει ταύτην τὴν ἐνεργείαν, τὸ δὲ χωρίζεσθαι οὐ.*

«А о беспредельном, пустом и тому подобном говорят, что они суть в возможности и действительности, иначе, чем о большинстве вещей; скажем, о видящем или идущем или видимом. Об этих (последних) вещах можно иногда высказывать истину просто (без дальнейших уточнений). Скажем, видимое может иногда [именоваться так], поскольку его видят, а иногда, поскольку оно может быть увидено. Но беспредельное [именуется так] не потому, что оно будет когда-то самостоятельно существовать в действительности, оно таково только для познания. Ведь то обстоятельство, что [процесс] деления не приходит к концу, удостоверяет только, что эта деятельность есть в возможности, но не [говорит о том], что беспредельное существует самостоятельно».

ГЛАВА V



СУЩЕЕ СОГЛАСНО ФИГУРАМ КАТЕГОРИЙ

§ 1. Вводные замечания. Число категорий, установленных Аристотелем, является вполне определенным. Различные понимания аристотелевских категорий у современных комментаторов

Мы познакомились с тремя значениями сущего, но самая трудная часть нашей работы еще впереди, поскольку самым важным является четвертое значение сущего — значение, в котором сущее характеризуется как «сущее согласно фигурам категорий» — *τὸ ὄν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν* (*Metaph.* Θ, 10, 1051 а 34); а так как это значение охватывает, в свою очередь, множество значений (см. ниже), то оно оказы-

ваются, особенно для нашего исследования, столь же содержательным, сколь и чреватым трудностями. А потому немалым подспорьем для нас будут труды современных авторов, и прежде всего исключительно ценное сочинение Тренделенбурга *История учения о категориях*, — все они заслуживают нашей глубочайшей признательности. Мы будем особенно часто отсылать читателя к фундаментальному изложению проблемы у этого и других авторов, когда коснемся вопросов, детальная проработка которых могла бы увести нас слишком в сторону.

Сущее, взятое в интересующем нас сейчас аспекте, подразделяется Аристотелем в соответствии с различными категориями. Здесь возникает, в первую очередь, вопрос: исчерпывают ли приводимые им категории весь объем этого сущего, а также все множество самих категорий, или Аристотель предлагает нам, так сказать, только примеры категорий, число которых можно было бы легко умножить? Прантль в своей *Истории логики*¹ счел возможным сделать вывод — из того, что Аристотель в различных случаях приводит различное число категорий, а в одном месте (*Metaph. N, 2, 1089 b 20*) даже принимает, по-видимому, всего три — субстанции [*ουσίαι*], страдательные состояния (*Passionen*) [*πάθη*] и отношения [*πρός τι*]², — что тот не принимал всерьез собственные рассуждения о десяти или вообще о каком-то конкретном числе категорий; он даже считает, что «каждый разумный человек удовлетворится редукцией к этим трем точно так же, как и семью или восьмью категориями»³, причем в основу полагается то, что четыре категории — *ποιεῖν*, *πάσχεῖν*, *κείσθαι* и *ἔχειν* — были уже ранее приведены к двум первым или к одной-единственной категории, *κίνησις*. Тем не менее в трактате *Категории* Аристотель насчитывает таковых десять: «Из того, что говорится вне всякой связи, каждое означает или некоторую субстанцию *ουσία*, или некоторую величину (*ein Grosses*) (*ποσόν*), или нечто, имеющее те или иные свойства (*ein Beschaffenes*) (*ποιόν*), или нечто относительное *πρός τι*, или некое “где” *ποῦ*, или некое “когда”

¹ Prantl C., *Geschichte der Logik im Abendlande*, I, Leipzig: S. Hirzel, 1855–1867, S. 205 ff.

² Ср. в связи с этим: Brandis Ch.A., *Handbuch der Geschichte der griechischen-römischen Philosophie*, Hildesheim (Olms), 1835, S. 41 f.

³ Prantl C., *Geschichte der Logik im Abendlande*, S. 206.

потέ, или какое-то положение κείσθαι, или обладание ἔχειν, или действие ποιεῖν, или претерпевание πάσχειν»⁴. А если кое-кто испытывает сомнения относительно подлинности *Категорий*⁵, то ведь и бесспорно подлинная первая книга *Топики* дает то же самое число. И подобно тому как число категорий может быть уменьшено и даже сведено к минимальному значению (не переставая при этом, в силу возрастающей общности, охватывать всю область сущего — требование, от которого не отступает и Прантль), оно может быть, по его мнению, столь же легко увеличено, поскольку «для любого разумного понимания того смысла, который имеют категории у Аристотеля, было бы вполне безразлично, если бы здесь стояло число 17 или 18, с перечислением соответственно семнадцати или восемнадцати категорий»⁶. Однако как нет ни одного среди древних комментаторов Стагирита, кто был бы согласен здесь с Прантлем, так и никто из новых не испытывает, по-видимому, никакого желания к нему присоединиться; напротив, и Брандис (в *Обзоре системы Аристотеля*), и Целлер (в *Философии греков*) стремятся показать, что подобное уменьшение или увеличение числа категорий никоим образом не соответствует намерениям Аристотеля⁷. Должен признаться, что они сумели, на мой взгляд, сделать это вполне убедительно. Они приводят столько мест из сочинений Аристотеля, где наш философ дает совершенно ясно понять, что он установил вполне определенное число категорий

⁴ τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἧτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρὸς τι ἢ ποὺ ἢ ποτέ ἢ κείσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν. — Ср.: *Тор.*, I, 9, 103 b 21: ἔστι δὲ ταῦτα τὸν ἀριθμὸν δέκα, κ.т.л.

Categ., 1 b 25. В переводе А.В. Кубицкого: «Из сказанного без какой-либо связи каждое означает или сущность, или “сколько”, или “какое”, или “по отношению к чему-то”, или “где”, или “когда”, или “находиться в каком-либо положении”, или “обладать”, или “действовать”, или “претерпевать”».

⁵ Ср., однако, с Брандисом, который неоднократно и решительно заявлял, что данное сочинение является подлинным; последний раз — в *Обзоре системы Аристотеля*, с. 47, сн. 86 (Brandis Ch.A., *Übersicht über das Aristotelische Lehrgebäude*, Berlin, 1860, S.47, Fußnote 86).

⁶ Prantl C., *Geschichte der Logik im Abendlande*, S. 206.

⁷ Brandis Ch.A., *Handbuch der Geschichte der griechischen-römischen Philosophie*, 1, S. 41 ff.; Zeller E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 2. Aufl., II, 2. S. 189, Fußnote 2.

75 и считает его окончательным, что дальнейшие сомнения на этот счет уже нельзя считать оправданными⁸. С другой стороны, достаточно распространено мнение, что Аристотель, установив вначале десять категорий (возможно, в силу старинного пристрастия пифагорейцев и платоников к числу десять), позднее молчаливо отказался от двух из них, а именно от категорий *κείσθαι* и *ἔχειν*. Так рассуждает Целлер в своей *Философии греков* и Брандис в *Истории греко-римской философии*; к этому же мнению склоняется, по-видимому, и Бонитц в работе *О категориях Аристотеля* и Тренделенбург в *Истории учения о категориях*⁹. Нам еще предстоит разобраться с этими взглядами, которые представляются, во всяком случае, весьма правдоподобными, а пока достаточно того, что Аристотель считал, по крайней мере когда-то, что данное число категорий является твердо установленным и полным.

Но если нельзя отрицать, что Аристотель был убежден в значимости и полноте своей таблицы категорий, то возникает вопрос: откуда происходило такое убеждение? В Новое время это побудило исследовать тот путь, который привел Аристотеля именно к этим категориям; особую известность получила здесь гипотеза Тренделенбурга, хотя она и нашла больше противников, чем сторонников. Чтобы поставить решение этой проблемы на прочную основу, стали исследовать более тщательно сущность и значение категорий; при этом следует особо выделить воззрения,

⁸ Так, Аристотель говорит в *Anal. post.*, I, 22, 83 b 15: *πεπέρανται τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν*. И в *Soph. elench.*, 22, гринс.: *ἐπεὶπερ ἔχομεν τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν*. В *Тор.*, I, 9 он говорит после перечисления категорий: *ταῦτα καὶ τοσαῦτά ἐστι*, и часто называет их *αἱ διαίρεθεῖσαι κατηγορίαι*, напр., в *De anima*, I, 1, 402 a 24; 5, 410 a 14. С этим следует сопоставить слова *ὁσαχῶς αἱ κατηγορίαι διήρηνται* (*Anal. prior.*, I, 37, 49 a 7 и в других местах). Иногда, после перечисления, он упоминает еще не названные *αἱ ἄλλαι κατηγορίαι*, что указывает, очевидно, на существование раз и навсегда установленной таблицы категорий.

⁹ Zeller E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II, 2, S. 191 f.; Brandis Ch.A., *Handbuch der Geschichte der griechischen-römischen Philosophie*, III, 1, S. 43; Bonitz H., *Über die Kategorien des Aristoteles*, Sitzungsberichten der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Vienne, 1853, Cl. X, 5, S. 643; Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 142.

которые согласны в том, что категории не могут быть лишь субъективно значимыми понятийными определениями, к тому же подобная идея весьма далека от реализма Аристотеля¹⁰.

Первое из этих мнений сводится к тому, что категории не являются реальными понятиями, но лишь дают своего рода каркас, в который следует поместить все такие понятия; другими словами, категории устанавливают те точки зрения, в соответствии с которыми следует классифицировать эти понятия в процессе обособления объектов мысли. К этому воззрению расположен, по-видимому, Брандис, в частности, когда он говорит: «Таблица категорий должна лишь сопоставить те общие определения и вопросы, которые нам следует применять, чтобы включить в мышление тот или иной объект и достичь его понятийного определения. Они являются выделенными из связи суждения, отвлеченными от нее формами или родами высказывания, а не самими четко определенными реальными понятиями»¹¹. И вслед за этим: «Категории должны лишь установить те точки зрения, которые надо принимать во внимание для исчерпывающего обсуждения спорных моментов»¹². И точно так же Целлер: «Категории не предназначены для того, чтобы описывать вещи в соответствии с их действительными свойствами и устанавливать необходимые для этого общие понятия; достаточно, если они указывают на различные аспекты вещей, которые следует иметь в виду при таком описании; они должны давать нам, по замыслу философа, не реальные понятия, но только каркас, в который все эти понятия должны быть помещены»¹³. «Сами категории не являются непосредственно предикатами, но только обозначают (bezeichnen) место для определенного предиката»¹⁴. Целлер цитирует

¹⁰ Ср. выше, гл. III, § 2, в конце, где все, что существует не *ἔξω τῆς διανοίας* (вне рассудка), исключается из объекта метафизики, в который включены, однако, категории.

¹¹ Brandis Ch.A., *Handbuch der Geschichte der griechischen-römischen Philosophie*, II, 2, 1, S. 394.

¹² Ibid.

¹³ Zeller E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II, 2. S. 188 f.

¹⁴ Ibid., S. 189, Fußnote 1.

Штрюмпелля (Strümpell), который также характеризует категории (в своей *Истории теоретической философии*) как «виды предсказания», а не «предсказуемого»¹⁵.

77 Второе воззрение характеризует категории не как формы высказывания или виды предсказания понятий, но как *понятия*; однако не как понятия, которые рассматриваются сами по себе и для себя и которые характеризуют простые представления духа, но как понятия, рассматриваемые в их отношении к суждению, то есть постольку, поскольку они могут быть частью суждения, а именно — *предикатом*. Согласно этому воззрению, категории возникли из расторгнутой (aufgelösten) связи суждения и являются отвлеченными (abgelöste), наиболее общими предикатами. При их делении исходят не из рассмотрения чего-то реального, но из разнообразия грамматических отношений, причем предполагается, по-видимому, соответствующее разнообразие логических отношений. — Таким представляется, вкратце, воззрение Тренделенбурга: попытавшись сначала представить происхождение категорий из грамматических отношений в работе *De Categoriis* (Berol, 1833), он позднее развил этот взгляд более обстоятельно в *Elementis Logices Aristoteleae* и особенно в превосходной *Истории учения о категориях* (Берлин, 1846). В последней работе читаем на с. 20: «Поэтому категории оказываются общими *понятиями*, под которые подпадают предикаты простого предложения... категории являются наиболее общими предикатами». И ниже: «Поскольку последние категории проявляются именно в форме предиката, то и все прочие должны пониматься как предикаты, если суждение образуется посредством связки (Copula), которая принадлежит к *συμπλοκή*»¹⁶. То обстоятельство, что при этом в число предикатов попала бы и первая субстанция, которая на деле может быть только субъектом¹⁷, Тренделенбург пытается объяснить тем, что она предсказывается, по крайней мере иногда, в несобственном смысле¹⁸, при этом он ссылается на *Первую аналитику* (*Anal. prior.*, 1, 27): «Ведь мы

¹⁵ Strümpell L., *Die Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1854, S. 211.

¹⁶ Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 23.

¹⁷ Ср.: *Categ.*, 5, 2 а 11.

¹⁸ Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 6.

говорим иногда: тот бледный есть Сократ, или: этот идущий сюда есть Каллий»¹⁹. Этому же взгляду придерживается и Бизе (Biese) в *Философии Аристотеля*²⁰; к тому же склоняется, по-видимому, и Вайц (Waitz) в своем издании *Органона*, признавая, по крайней мере, происхождение категорий из грамматических отношений²¹. Судя по всему, это воззрение было не чуждо и старым переводчиками Аристотеля, переводившим *κατηγορία* как *praedicamenta*. Тренделенбург считает, что также и высказывания схолиастов — Александра Афродисийского, Александра Эгейского, Порфирия и других («выражение *κατηγορία* используется, чтобы показать, что категория предиктируется относительно вещей»²²) — свидетельствуют, что они воспринимали понятие категории аналогичным образом²³.

¹⁹ *Anal. prior.*, 1, 27, 43 a 35: *φαμὲν γάρ ποτε τὸ λευκὸν ἐκεῖνο Σωκράτην εἶναι καὶ τὸ προσιὸν Καλλίαν.*

Аристотель в *Категориях* определяет первую сущность (*πρώτη οὐσία* — Brentano: «die erste Substanz») — это та сущность, которая не предиктируется относительно какого-либо подлежащего и ни в каком подлежащем не находится (*μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν.* — *Categ.*, 5, 2 a 12 f.). Как пишет Brentano, «первая субстанция... может быть только субъектом». Однако Аристотель допускает, что — приводящим образом — (имя) первой сущности может занять в апофантическом суждении место предиката. См. пример из *Первой аналитики*.

²⁰ Biese F., *Die Philosophie des Aristoteles*, I, Berlin, 1835, S. 49: «Категории, эти основные понятия мышления... (S. 53) являются, однако, не самими родовыми понятиями, которые указывают на существенное в каком-либо предмете, но наиболее общими видами высказываний (*τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν* — *Top.*, I, 9)».

²¹ Waitz T., *Aristotelis Organon graece. Novis codicum auxiliis adiutus recognovit, scholiis ineditis et commentario instruxit*, I, Leipzig, 1844, p. 268.

²² Simplicius, *Schol.*, 3 b (Basil. 1551): *ἡ μὲν λέξις κατηγορία λέγεται, ὡς κατὰ τοῦ πράγματος ἀγορευομένη.*

Схолия Симпликия, *In Aristotelis categorias commentaria*. По берлинскому изданию *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. IX, 11, 2. Речь идет о структуре самого выражения (*λέξις*) «категория» (*κατηγορία*). Симпликий объясняет, что категория есть то, что говорится (*ἀγορευομένη*) касательно или по поводу (*κατά* — *cum, gen.*) вещи.

²³ Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 24.

Наконец, третье воззрение сходится со вторым в том, что категории считаются не просто каркасом для понятий, но действительными понятиями; однако оно еще более решительно, чем первое, не соглашается с тем, что речь идет лишь о предикатах и что таблица категорий составлена только с учетом логических и грамматических отношений. Согласно этому взгляду, категории — это ряд высших понятий, обозначаемых общим именем *ὄν*. Такой взгляд развит и обоснован, в частности, Бонитцем в работе *О категориях Аристотеля*. «Категории, — говорится там, — указывают, по мысли Аристотеля, на различные значения, в которых мы выговариваем (*aussprechen*) понятие сущего; они обозначают высшие роды, под один из которых может быть подведено каждое сущее. Они служат, таким образом, для ориентации в области данного посредством опыта»²⁴. И в другом месте: «В силу этого *κατηγορία* означает не только и не исключительно то, что некоторое понятие прилагается к другому в качестве предиката, но также и вообще то, что некоторое понятие выговаривается или высказывается в определенном значении, так что при этом *вовсе не мыслится его отношение к какому-либо другому понятию*. Множественное число *κατηγορίαί* могло бы означать тогда различные смыслы (*Weisen*), в которых высказывается некоторое понятие, различные значения, которые связываются с этим высказыванием; а *κατηγορίαί τοῦ ὄντος* — различные значения, которые связываются с известными высказываниями о понятии *ὄν*, в точности с такими *πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν, ποσαχῶς λέγεται τὸ ὄν...* Выражение *κατηγορίαί τοῦ ὄντος* является, очевидно, самым полновесным (*vollständige*) названием для категорий как высших родов сущего»²⁵. С этим взглядом согласуется и то, что говорит Риттер в третьем томе *Истории философии*: «Под категориями Аристотель понимает самые общие роды того, что обозначается простым словом»²⁶. Также и Гегель называет категории в смысле Аристотеля «простыми сущностями (*Wesenheiten*), общими определениями»²⁷.

²⁴ Bonitz H., *Über die Kategorien des Aristoteles*, S. 623.

²⁵ *Ibid.*, S. 621.

²⁶ Ritter H., *Geschichte der Philosophie*, III, Hamburg, 1845, S. 77.

²⁷ Hegels Werke, XIV.

Мы познакомились с мнениями, которые весьма расходятся между собою, и теперь пора решить, какое из них нам следует предпочесть. Тогда, если принять во внимание только различие в фундаментальной интуиции, то есть в определении значения категории, и отвлечься от всех других вопросов (например, о способе, которым Аристотель их находил, и т. п.) и от возможности различных ответов на такие вопросы, то приведенные выше воззрения исчерпывают, по-видимому, все варианты в том смысле, что не остается места для какого-то нового понимания, принципиально отличного от всех трех. Поскольку из всего, что говорится о категориях²⁸, ясно, что речь идет не о составном мышлении (*κατηγορία = κατάφασις*)²⁹, каковым являются суждения, но о простых понятиях, на чем настаивает и сам Аристотель³⁰, то остается возможным понимать категории или как различные формы высказывания в понятиях (*der begrifflichen Aussage*), или как сами высшие понятия. В первом случае мы приходим к тому, чему учит первое из рассмотренных воззрений. В противном случае мы оказываемся перед двумя возможностями: или мы считаем категории понятиями постольку, поскольку каждое понятие есть некоторое самодовлеющее целое, некоторая законченная мысль как таковая³¹, и тогда мы приходим к тому,

80

²⁸ Ср., напр., места, цит. выше, в гл. I, и др.

²⁹ Как, напр., в *Anal. prior.*, I, 46, 52 а 15 название *κατηγορία* используется в том же смысле, что и *κατάφασις*: *ὁμοίως δ' ἔχουσι καὶ αἱ στερήσεις πρὸς τὰς κατηγορίας ταύτη τῆ θέσει. ἴσον ἐφ' οὗ τὸ Α, οὐκ ἴσον ἐφ' οὗ Β, ἄνισον ἐφ' οὗ Γ, οὐκ ἄνισον ἐφ' οὗ Δ.*

В переводе Б. А. Фохта: «Так же обстоит дело с отрицательными терминами по отношению к утвердительным, В самом деле, пусть А обозначает равное, В — не равное, В — не равное, Д — не неравное».

³⁰ *Categ.*, 4, 1 b 25: *τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἧτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν κ.т.λ.*

«Из того, что говорится без всякой связи, одно означает сущность, другое количество или качество, и т. д.»

³¹ *De interpr.*, 3, 16 b 20: *ἴστησι γὰρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν, καὶ ὁ ἀκούσας ἠρέμησεν.*

«Ведь говорящий (глаголы сами по себе) останавливает мысль, а услышавший сосредоточивается (на сказанном)».

что утверждали сторонники третьего воззрения; или мы смотрим на них, как на понятия, но не сами по себе и для себя (an und für sich), а лишь постольку, поскольку понятие занимает то или иное место в предложении или суждении, является частью суждения, а именно (как выяснится позже) неким предикатом, и тогда мы высказываемся в пользу второго взгляда. Впрочем, остается еще одна возможность — рассматривать понятия как термины (Termini), из которых составляется силлогизм; но такая возможность отпадает сама собой, ибо каждому ясно, что не может быть и речи о какой-либо прямой связи между аристотелевскими категориями и силлогизмом.

Итак, если в этом пункте уже существующие понимания, после того как мы установили, в чем они различны и даже противоположны, исчерпывают все возможности и нельзя ожидать, что дальнейшие попытки в этом направлении приведут к чему-либо новому, то нам остается только без колебаний заявить, что наиболее предпочтительным представляется нам третье воззрение, но при этом следует тотчас добавить, что мы не разделяем это воззрение во всех его деталях, хотя они и связаны, конечно, с решением данной проблемы в целом (как, например, в цитированном выше превосходном исследовании Боница);
 81 мы признаем наличие верных моментов и в двух первых воззрениях, допускающих, на наш взгляд, примирение с третьим. Нам также кажется, что и сами представители этих воззрений не понимали их так односторонне и прямолинейно, как можно подумать, если судить по их отдельным высказываниям. Возможно, что они стремились подчеркнуть исключительно то, что казалось им самым важным, но в конечном счете не единственным моментом, относящимся к значению категорий. Так, например, когда Брандис приписывает категориям лишь значение некоторых «точек зрения», определяющих способ разделения родов, а Целлер — лишь значение «мест», занимаемых определенными предикатами, то все это говорится наподобие того, как Прантль заявляет ничтоже сумняшеся в *Истории логики*: «Но поскольку категории являются именно категориями, они принимают вид — грубо говоря — *τόποι* для *λόγος*, и вот именно это собственное значение категорий мы должны сейчас обсудить»³², хотя незадолго до этого он

³² Prantl C., *Geschichte der Logik im Abendlande*, I, S. 196.

подчеркивал: «Таким образом, Аристотель недвусмысленно называет эти определенности (категории)... “общими предикатами” — *κοινῆ κατηγοροῦμενα*, которые суть... то же самое, что он называет “родами” — *γένη*»³³. Да и Целлер начинает соответствующий раздел в изложении аристотелевской философии словами: «Все предметы нашего мышления подпадают, согласно Аристотелю, под одно из следующих десяти понятий: сущность, величина и т. д. Эти высшие понятия или категории и т. д.»³⁴. Также и Брандис называет категории в ряде случаев «общими и первыми родовыми понятиями, высшими родами сущего», и т. д. С другой стороны, и Тренделенбург — хотя он и делает при делении категорий особый упор на логических отношениях — признает, что при этом с «логическим подведением» (*Subsumtion*) соперничает «реальный генезис»³⁵ и что Аристотель «обращается с формально установленными категориями, как с чем-то реальным»³⁶. Вообще, мы полагаем, что приведенная выше трактовка его взглядов, во многом навеянная возникшей вокруг них полемикой, не вполне соответствует замыслу самого Тренделенбурга. Утверждение, что категории различаются по способам предикации (*Prädicationsweisen*) и были найдены при рассмотрении предикатов различных суждений и предложений, может вполне уживаться, как мы увидим ниже, с утверждением, что категории должны передавать различия понятий, рассматриваемых как нечто абсолютное. Если бы Тренделенбурга спросили: дают ли категории деление предикатов или же деление сущего? Чему именно — понятию «предикат» или «сущее» — подчинены *οὐσία*, *ποιόν*, *ποσόν* и так далее? — то он, как мы думаем, высказался бы вместе с нами в пользу последнего. Но поскольку предмет нашего исследования таит в себе немалые трудности, мы намерены осторожно и шаг за шагом изложить и обосновать то воззрение, которое представляется нам наиболее верным. И потому мы говорим:

82

³³ Ibid.

³⁴ Zeller E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II, 2, S. 186.

³⁵ Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 189.

³⁶ Ibid., S. 210.

§ 2. I. Категории не являются лишь каркасом для понятий; они — сами реальные (*reelle*) понятия, ὄντα καθ' αὐτὸ
ἔξω τῆς διανοίας

Вот мнение Аристотеля, которое он высказывает столь настойчиво и отчетливо, что на этот счет среди комментаторов имеются, как мне кажется, лишь чисто словесные расхождения во мнениях. Прежде всего, если нет никакого сомнения в том, что само ὄν, которым должен заниматься метафизик, является некоторым понятием, и притом — поскольку ранее мы уже исключили существующее лишь объективно*, в духе — именно реальным понятием, то не может быть сомнения и относительно категорий, как свидетельствует, например, следующее место из *Метафизики*: «Из сущего одно означает некоторую субстанцию (τόδε τι), другое — некоторое количество (Quantum, ποσόν), третье — некоторое качество (Quale, ποιόν)»³⁷; о том же говорится в трактате *О душе*, в *Метафизике* (*De anima*, II, 1, 412 а 6; *Metaph.* Δ, 7, 1017 а 22; Η, 6, 1045 а 36; Θ, 1, 1045 б 32) и в ряде других мест, часть которых еще будет приведена ниже, когда мы подвергнем более тщательному исследованию отношение неопределенного ὄν к категориям³⁸.

Правильность нашего утверждения следует далее из тех выражений, которые выбирал Аристотель для характеристики категорий. Например, он называет их общими понятиями — κοινά; в частности, в третьей книге *Физики* читаем: «Мы говорим, что нельзя найти никакого κοινόν для того, что не было бы ни субстанцией, ни количеством, ни качеством, ни какой-либо другой из категорий»³⁹; к этому моменту мы еще вернемся

* Термин «объективно» может вызывать здесь недоумение. Но Brentano употребляет его в точном соответствии с ученой традицией, восходящей к схоластике. «Объективное бытие» — это бытие именно «в духе», объектов интеллекта как таковых, интенциональное бытие — в отличие от бытия «в природе вещей», «вне ума».

³⁷ *Metaph.* Ζ, 4, 1030 б 11: τὸ δὲ ὄν τὸ μὲν τόδε τι, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ ποιόν τι σημαίνει.

³⁸ См. ниже, § 3.

³⁹ *Phys.*, III, 1, 200 б 34: κοινὸν δ' ἐπὶ τούτων οὐδὲν ἔστι λαβεῖν, ὡς φαμέν, ὃ οὔτε τόδε οὔτε ποσὸν οὔτε ποιὸν οὔτε τῶν ἄλλων κατηγορημάτων οὐδέν.

ниже⁴⁰. Далее, категории называются родами — *γένη* — в первой книге трактата *О душе*: «Но прежде всего необходимо определить, к какому из родов принадлежит душа и чем она является; я хочу сказать, есть ли она единичное существо (*Einzelwesen*) и субстанция, или количество, или качество (*Quale*), или какая-либо другая из категорий, которые мы разобрали»⁴¹. Правда, иногда категории называются у Аристотеля не просто *τὰ γένη*, но *τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν*⁴², но Бониц истолковывает (цит. соч.) этот родительный падеж как «генитив аппозиции» (*Genitiv der Apposition*), то есть как подразумевающий то, что было сказано прежде. Ничего не изменится даже и в том случае, если кто-то решит понимать это выражение как «роды предикатов», поскольку и роды того, что предсказывается, остаются родами и, следовательно, понятиями. 84
Наконец, само название *κατηγορίαι* — неважно, следовать ли при этом толкованию Тренделенбурга или Боница⁴³, — и особенно те выражения, которые его иногда заменяют: *κατηγορήματα*, *κατηγορούμενα* (*Phys.*, III, 1, 201 a 1; *Metaph. Z*, 1, 1028 a 33; *A*, 4, 1070 b 1, и др.) и *λεγόμενα* (*De coelo*, III, 1, 298 a 28; *Categ.*, 4, 1 b 25, и др.), указывают на то, что категории являются именно понятиями, а не просто «местами» для понятия. А называя категории *διάρσεις* (напр., *Top.*, IV, 1, 120 b 36), Аристотель только хочет сказать, что они являются *διαρθέντα* (ср.: *Anal. prior.*, I, 37, 49 a 7; *Phys.*, V, 1, 225 b 5), то есть понятиями, на которые подразделяется сущее *διαίρεῖται τὸ ὄν*⁴⁴. Но как объясняется другое название категорий — *πτώσεις*?⁴⁵ Бониц справедливо обращает наше внимание на то, «что слово *πτώσεις* используется для

⁴⁰ См. ниже, § 4.

⁴¹ *De anima*, I, 1, 402 a 22: *πρῶτον δ' ἴσως ἀναγκαῖον διελεῖν ἐν τίνι τῶν γενῶν καὶ τί ἐστὶ, λέγω δὲ πότερον τόδε τι καὶ οὐσία ἢ ποῖον ἢ ποσόν, ἢ καὶ τις ἄλλη τῶν διαίρεσιῶν κατηγοριῶν.* — Ср. ниже, с. 100.

⁴² *Phys.*, I, 15, 107 a 3; 9, 103 b 20; *Soph. elench.*, 22, 178 a 5; *Anal. post.*, I, 22, 83 b 15, и др.

⁴³ Ср. выше, с. 78 и 77, и ниже, § 5.

⁴⁴ Относительно значения *διαίρεσις* ср.: *Anal. prior.*, I, 31; *Anal. post.*, II, 13, 96 b 25.

⁴⁵ *Metaph. N*, 2, 1089 a 26: *τὸ μὲν κατὰ τὰς πτώσεις μὴ ὄν ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις λέγεται.*

характеристики категорий не само по себе, но только в связи с $\acute{\omicron}\nu$ и $\mu\eta$ $\acute{\omicron}\nu$ ($\tau\acute{o}$ $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ $\tau\acute{\alpha}\varsigma$ $\pi\tau\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ $\mu\eta$ $\acute{\omicron}\nu$)^{*}. «Можно предположить, — говорит он, — что это слово, взятое само по себе, казалось Аристотелю недостаточно определенным, чтобы использовать его, подобно $\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta$ или $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\rho\acute{\omega}\tau\alpha$, в качестве одного из имен категорий»⁴⁶. Впрочем, Эвдемова этика⁴⁷ использует просто $\pi\tau\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$ в том же смысле, что и $\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\iota\alpha$, но это сочинение принадлежит, как известно, не самому Аристотелю, а одному из его учеников. Выражение $\tau\acute{o}$ $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ $\tau\acute{\alpha}\varsigma$ $\pi\tau\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ $\acute{\omicron}\nu$ представляет категории, опять-таки, как $\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ и, следовательно, как понятия, а не просто как ячейки для понятий.

85 Говоря «не просто как ячейки для понятий», мы тем самым не отрицаем, что категории действительно являются также и каркасом, в который включаются все прочие реальные (reelle) понятия, и определяют те «места», по которым эти понятия распределяются. Напротив, все это оказывается необходимым следствием того, что категории действительно являются общими родовыми понятиями, ибо каждый род охватывает в единых широких границах все роды и всех индивидов, которые ему подчинены; все это пребывает в нем, а он является в определенном смысле «местом» для всего этого. Но столь же необходимо, во-видимому, и обратное, а именно, что общее место для понятий определяется некоторым родом или аналогическим общим понятием (analogen Allgemeinbegriff). Так, уже рациональным методом, можно прийти к тому, что хотя категории и являются, как утверждают некоторые, каркасом для понятий, они не могут быть только каркасом, но одновременно должны быть и самими понятиями. Мы говорим:

* $\Pi\tau\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ — мн. число от $\pi\tau\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$, $\pi\tau\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$ (исходно — «падение») — термин, часто используемый Аристотелем для обозначения грамматической модификации слова при склонении (падеж) или спряжении. В логике означает модус силлогизма. В цитируемых местах это слово следует понимать как модус или случай, ср. с латинским *casus* или с английским *case*.

⁴⁶ Bonitz H., *Über die Kategorien des Aristoteles*, S. 614.

⁴⁷ *Eth. Eudem.*, I, 8, 1217 b 29.

§ 3. II. Категории являются различными значениями ὄν, которое высказывается о них как ἀναλογίαν, и притом двояким образом — по аналогии пропорциональности и по аналогии к одному и тому же термину

Этот тезис заключает в себе дальнейшее подтверждение тезиса, сформулированного выше. Фактически он содержит три утверждения: 1) что ὄν, разделенное κατὰ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, делится при этом не как синонимичное понятие, не как род на виды, но как некий ὁμώνυμον, в котором выделяются различные значения; 2) что хотя сущее (ὄν) омонимично (homonym) для различных категорий, но не в смысле случайного совпадения названий ἀπὸ τύχης ὁμώνυμον, и что, более того, между категориями имеет место единство по аналогии; 3) наконец, что эта аналогия является двоякой — не только аналогией пропорциональности, но и аналогией по отношению к одному и тому же термину*. Мы надеемся показать по порядку, что достоверность этих утверждений следует из различных высказываний нашего философа.

Что касается первого пункта, то вспомним, как в самом начале — когда речь шла прежде всего о том, чтобы показать многозначность понятия ὄν у Аристотеля, — мы нашли, что его точка зрения лучше всего выражается в словах: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, «сущее сказывается во многих смыслах». Πολλαχῶς означает здесь не только то, что нечто высказывается на все лады, то есть часто и о многом, но что оно высказывается в различных значениях. Но слова τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς мы встречаем не только там, где речь идет о самом первом делении ὄν (делении, определяющем порядок нашего исследования), но и там,

86

* Омонимию и синонимию следует здесь понимать так, как это изложено у Аристотеля в первой главе *Категорий*. Омонимами (ὁμώνυμα) называются такие сущие, у которых имя общее, а определения разные. Синонимами называются такие сущие, которые могут именоваться одним и тем же именем, как, например, человек и бык могут именоваться «животное», и при этом определение того, что значит быть животным, в обоих случаях одно и то же. Из этого определения следует, что для омонимов нет общего рода. Но при этом совпадение имен может оказаться либо случайным (ἀπὸ τύχης), либо может указывать на некое единство более «слабое», чем единство рода. Brentano в соответствии со схоластической традицией говорит о единстве аналогии (analogia entis) и при этом указывает на тип аналогии. См. ниже, с. 90 и сн. 61.

где *ὄν* делится на категории. Так, в начале седьмой книги *Μεταφυσικῆς* читаем: «Сущее сказывается в различном смысле; ибо одно означает субстанцию и единичное существо, другое — нечто, имеющее те или иные свойства, или некоторую величину, или что-либо еще из того, что таким образом предидируется»⁴⁸. Точно так же в пятой книге: «Сущим как таковым (*als solches seiend*) (*καθ' αὐτά*) называется то, что означает фигуры категорий; ведь бытие имеет столько значений, сколькими способами оно высказывается. А так как из того, что предидируется, одно означает субстанцию, другое — нечто, имеющее те или иные свойства, другое — величину, другое — нечто относительное, другое — действие или претерпевание, другое — “где”, другое — “когда”, то бытие означает нечто, совпадающее с каждым из них»⁴⁹. И во второй главе четырнадцатой книги, где из контекста становится ясен смысл слова *πολλαχῶς*, Аристотель говорит: «Но, во-первых, сущее сказывается в различных смыслах. Оно означает то субстанцию, то нечто, имеющее те или иные свойства, то некоторую величину, а также другие категории»⁵⁰.

87 Вследствие этого, возражая платоникам, Аристотель отмечает в той же главе, что *δυνάμει ὄν* не может быть выражено одним-единственным понятием, поскольку оно присутствует в каждой категории многознач-

⁴⁸ *Metaph. Z, 1, 1028 a 10*: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς· σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστὶ καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ὅτι ποῖόν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων.

σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστὶ καὶ τόδε τι «означает субстанцию и единичное существо» (Брентано). В переводе А.В. Кубицкого: «оно означает... суть вещи и определенное нечто».

⁴⁹ *Metaph. Δ, 7, 1017 a 22*: καθ' αὐτά δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει. ἐπεὶ οὖν τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστὶ σημαίνει, τὰ δὲ ποῖόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρὸς τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ ποῦ, τὰ δὲ πότε, ἕκαστῳ τούτων τὸ εἶναι ταῦτό σημαίνει.

В переводе А.В. Кубицкого: «Бытие же само по себе приписывается всему тому, что обозначается через формы категориального высказывания...»

⁵⁰ *Metaph. Ν, 2, 1089 a 7*: καίτοι πρῶτον μὲν, εἰ τὸ ὄν πολλαχῶς τὸ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαν σημαίνει, τὸ δ' ὅτι ποῖόν, τὸ δ' ὅτι ποσόν, καὶ τὰς ἄλλας δὴ κατηγορίας...

ного ὄν⁵¹. Мы уже касались этого в предыдущей главе и к тому же убедились, говоря там о κίνησις, что и движение можно обнаружить во многих категориях; вот почему Аристотель заявляет, что и κίνησις не может быть одним для всех категорий, поскольку нельзя отыскать общего для всех них понятия⁵². В том же смысле и в десятой главе пятой книги утверждается, что поскольку сущее сказывается по-разному, то так же обстоит дело и с другими понятиями, которые к нему прилагаются; а потому и тождественное, и отличное, и противоположное должны обозначать в каждой категории нечто иное⁵³. Особенно ясно выражено это в одном из мест *Никомаховой этики*, приводимом Тренделенбургом: «Так как добро (das Gute), — говорится там, — сказывается в столь же различных смыслах как и сущее (например, в субстанциональном смысле — как Бог и ум, в смысле качества — как добродетель, в смысле количества — как правильная мера, в смысле относительного — как полезное, в смысле времени — как удобный случай (Gelegenheit), в смысле места — как жилище, и т. д., то очевидно, что оно не может быть общим и единым для всего понятием; ибо тогда оно сказывалось бы не во всех категориях, но только в какой-то одной»⁵⁴.

Далее, и в двадцать восьмой главе пятой книги говорится вполне определенно, что принадлежащее к различным категориям не имеет общего рода и что категории нельзя свести ни друг к другу, ни к чему-то

88

⁵¹ См. выше, с. 50, сн. 37.

⁵² *Phis.*, III, 1, 200 b 34; *Metaph.* K.

⁵³ *Metaph.* Δ, 10, 1018 a 35: ἐπεὶ δὲ τὸ ἐν καὶ τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται, ἀκολουθεῖν ἀνάγκη καὶ τὰλλα ὅσα κατὰ ταῦτα λέγεται, ὥστε καὶ ταῦτὸν καὶ τὸ ἕτερον καὶ τὸ ἐναντίον, ὥστ' εἶναι ἕτερον καθ' ἑκάστην κατηγορίαν.

В переводе А.В. Кубицкого: «А так как о едином и о сущем говорится во многих значениях, то и все остальное, о чем говорится в соответствии с ними, стало быть, и тождественное, иное, или инаковое, и противоположное, должны иметь соответствующие значения, так что они должны быть разными для каждой категории».

⁵⁴ *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 a 23: ἔτι ἐπεὶ τὰγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται ὁλον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς καὶ ἐν τῷ ποιῶ αἱ ἀρεταὶ καὶ ἐν τῷ ποσῷ τὸ μέτριον καὶ ἐν τῷ πρὸς τι τὸ χρήσιμον καὶ ἐν χρόνῳ καιρὸς καὶ ἐν τόπῳ δίαίτα καὶ ἕτερα τοιαῦτα), δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἐν· οὐ γὰρ ἂν ἐλέγερ' ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις, ἀλλ' ἐν μιᾷ μόνῃ.

одному высшему⁵⁵. В соответствии с этим Аристотель, с другой стороны, не допускает, что сущее могло бы быть родом; например, в третьей книге *Метафизики* он говорит: «Ни единое, ни сущее не могут быть родом для сущих»⁵⁶ (ср.: *Тор.*, IV, 6, 127 а 28). Также и восьмая книга учит, что сущее не образуется путем стяжения видовых отличий (nicht durch Differenzen contrahirt werde), подобно роду, который распадается на виды, но является, в зависимости от своего значения, в одних случаях субстанцией, в других — качеством (Quale), в третьих — количеством⁵⁷, и т. д.; а в седьмой книге *ὄν* характеризуется как

⁵⁵ *Metaph. Δ, 28, 1024 б 9*: ἕτερα δὲ τῷ γένει λέγεται ὡς ἕτερον τὸ πρῶτον ὑποκείμενον καὶ μὴ ἀναλύεται θάτερον εἰς θάτερον μηδ' ἄμφω εἰς ταυτόν, οἷον <...> ὅσα καθ' ἕτερον σχῆμα κατηγορίας τοῦ ὄντος λέγεται. τὰ μὲν γὰρ τί ἐστι σημαίνει τῶν ὄντων, τὰ δὲ ποιόν τι, τὰ δ' ὡς διήρηται πρότερον· οὐδὲ γὰρ ταῦτα ἀναλύεται οὔτ' εἰς ἄλλα οὔτ' εἰς ἓν τι. — Ср.: *Anal. prior.*, I, 27, 43 а 29; *Metaph. I, 3, 1054 б 27*.

«А различными по роду называются такие сущие, у которых разное первое подлежащее и которые не разлагаются одно на другое или и то и другое на что-то единое третье... [Различно по роду] то, о чем говорится согласно различным схемам категорий сущего (здесь одно означает в сущем некую “чтойность”, другое же — качество, и так далее согласно тому различению, которое было проделано прежде), ведь они не разлагаются взаимно — одно на другое, ни [совместно] на что-то одно третье».

⁵⁶ *Metaph. Β, 3, 998 б 22*: οὐχ οἷόν τε δὲ τῶν ὄντων οὔτε τὸ ἓν οὔτε τὸ ὄν εἶναι γένος.

⁵⁷ В *Metaph. Η, 6, 1045 а 36* Аристотель объясняет, каким образом отдельные субстанции, не состоящие из формы и материи, могут быть чем-то единым: ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην, μήτε νοητὴν μήτε αἰσθητήν, εὐθὺς ὅπερ ἓν τί εἶναι ἐστὶν ἕκαστον, и поясняет это на примере *ὄν*, которое немедленно распадается на категории, не дожидаясь какого-то отличительного признака (Differenz), чтобы стать той или иной из них: ὡςπερ καὶ ὅπερ ὄν τι, τὸ τόδε, τὸ ποιόν, τὸ ποσόν. διὸ καὶ οὐκ ἔνεστιν ἐν τοῖς ὀρισμοῖς οὔτε τὸ ὄν οὔτε τὸ ἓν, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι εὐθὺς ἓν τί, κ. т. λ.

«точно так же, как каждое из них есть непосредственно нечто сущее — некое нечто (ср. сущность. — А.Ч.), качество, количество; и поэтому в [их] определениях не присутствуют ни сущее, ни единое, а то, что значило быть ими (τὸ τί ἦν εἶναι, quod quid erat esse, «суть бытия вещи». — В передаче Кубицкого), — непосредственно некое единое, и т. д.».

неопределенное выражение, которое получает определенность только посредством категорий⁵⁸.

Мы подошли ко второму моменту утверждения, сделанного в начале данного параграфа, а именно, что Аристотель приписывал сущему, поскольку оно входит в различные категории, если не строгое единство 89 рода, то, по крайней мере, единство аналогии, которая простирается достаточно далеко, чтобы охватить также и *ὁμόνυμα*. Мы видим, как в шестой книге *Μεταφυσικῆς* (которую можно назвать книгой «*περὶ τῶν ποσαχῶν*»), Аристотель устанавливает отличие единства аналогии от других видов единства и подчиняет последние первому: «Одно является единым нумерически (индивидуально), другое — единым по виду, другое — по роду, а третье — по аналогии. Единым индивидуально (*dem Individuum nach*) является то, что существует в одной материи, единым по виду — то, что совпадает в определении, единым по роду — то, что имеет одну и ту же фигуру категории, а единым по аналогии — то, что одинаково относится к чему-то третьему. Но последующее всегда связано с предыдущим; например, то, что едино индивидуально, едино и по виду, тогда как не все, что едино по виду, едино и индивидуально; все, что едино по виду, едино по роду, но не все, что едино по роду, едино по виду, хотя и едино по аналогии; напротив, единое по аналогии не всегда едино по роду»⁵⁹ (ср.: *De part. animal*, I, 5,

Контекст посвящен обсуждению вопроса о том, каким образом определение конституирует некое единство («одно»). Объяснительная схема, предложенная Аристотелем заключается в следующем: единство вида обеспечивается тем, что род служит его материей, а видовое отличие — формой, единство вида, тем самым, — единство составного целого. Следующий вопрос: а чем же задано единство высших родов (категорий)? В примечании Брентано пересказывает ответ Аристотеля. Я несколько меняю греческий текст, следуя конъектуре Боница, исключившего «*εἶναι*» в *Metaph. H*, 6, 1045 b 1.

⁵⁸ *Metaph. Z*, 3, 1029 a 20: λέγω δ' ὕλην ἢ καθ' αὐτήν μήτε τί μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μὴθὲν λέγεται οἷς ὄρισται τὸ ὄν.

«Материей я называю то, что само по себе не есть ни чтойность, ни количество, ни что-либо иное [из категорий], каковыми определяется сущее».

⁵⁹ *Metaph. Δ*, 6, 1016 b 36: ἔτι δὲ τὰ μὲν κατ' ἀριθμὸν ἐστὶν ἓν, τὰ δὲ κατ' εἶδος, τὰ δὲ κατὰ γένος, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, ἀριθμῶ μὲν ὡν ἡ ὕλη μία, εἶδει δ' ὡν

645 b 26; *Metaph. N*, 6, 1093 b 19). Так как все понятия, принадлежащие к различным категориям, называются *ὄντα*, последнее замечание Аристотеля оказывается само собой разумеющимся, если признать за *ὄν* единство аналогии. Об этом ясно говорится, например, в четвертой книге *Μεταφυσικῆς*: «Хотя сущее называется таковым в различных значениях, но только по отношению к единому и к единой природе, и не омонимично, но подобно тому, как все здоровое — по отношению к здоровью; одно — потому, что оно оберегает здоровье, другое — потому, что оно способствует здоровью, третье — потому, что оно является признаком здоровья, четвертое — потому что оно восприимчиво к здоровью; или как врачебное — по отношению к искусству врачевания, и т. д.»⁶⁰. В том же духе — в четвертой главе седьмой и в третьей главе одиннадцатой книги.

В начале *Κατηγοριῶν* Аристотель разделил все вещи, носящие одно имя, на *ὁμώνυμα* и *συνώνυμα*. Способ разделения таков, что исключает всякую третью возможность, поскольку Аристотель заявляет: «Омо-

ὁ λόγος εἰς, γένει δ' ὡν τὸ αὐτὸ σχῆμα τῆς κατηγορίας, κατ' ἀναλογίαν δὲ ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο. αἰεὶ δὲ τὰ ὕστερα τοῖς ἔμπροσθεν ἀκολουθεῖ, ὡς ὅσα ἀριθμῶ καὶ εἶδει ἔν, ὅσα δ' εἶδει οὐ πάντα ἀριθμῶ· ἀλλὰ γένει πάντα ἔν ὅσαπερ καὶ εἶδει, ὅσα δὲ γένει οὐ πάντα εἶδει ἀλλ' ἀναλογία· ὅσα δὲ ἐν ἀναλογίᾳ οὐ πάντα γένει. — *De part. animal.*, I, 5, 645 b 26: Τὰ μὲν γὰρ ἔχουσι τὸ κοινὸν κατ' ἀναλογίαν, τὰ δὲ κατὰ γένος, τὰ δὲ κατ' εἶδος. — *Metaph. N*, 6, 1093 b 19: ἐν ἐκάστῃ γὰρ τοῦ ὄντος κατηγορία ἐστὶ τὸ ἀνάλογον.

⁶⁰ *Metaph. Γ*, 2, 1003 a 33: Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινα φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως ἀλλ' ὡςπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγίειαν, τὸ μὲν τῷ φυλάττειν τὸ δὲ τῷ ποιεῖν τὸ δὲ τῷ σημεῖον εἶναι τῆς ὑγείας τὸ δ' ὅτι δεκτικὸν αὐτῆς, καὶ τὸ ἰατρικὸν πρὸς ἰατρικὴν· τὸ μὲν, γὰρ τῷ ἔχειν τὴν ἰατρικὴν λέγεται ἰατρικὸν, τὸ δὲ τῷ εὐφυὲς εἶναι πρὸς αὐτὴν, τὸ δὲ τῷ ἔργον εἶναι τῆς ἰατρικῆς. μοιοτρόπως δὲ καὶ ἄλλα ληψόμεθα λεγόμενα τούτοις, οὕτω δὲ καὶ τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν, ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν· τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, κ.τ.λ. — *Metaph. Ζ*, 4, 1030 a 32: δεῖ γὰρ ἢ ὁμωνύμως ταῦτα (sc. τὸ ποιον καὶ ποσον κ.τ.λ.) φάναι εἶναι ὄντα, ἢ προστιθέντας καὶ ἀφαιροῦντας, ὡςπερ καὶ τὸ μὴ ἐπιστητὸν ἐπιστητὸν, ἐπεὶ τό γε ὀρθόν ἐστι μῆτε ὁμωνύμως φάναι μῆτε ὡσαύτως, ἀλλ' ὡςπερ τὸ ἰατρικὸν τῷ πρὸς τὸ αὐτὸ μὲν καὶ ἔν, οὐ τὸ αὐτὸ δὲ καὶ ἔν, οὐ μέντοι οὐδὲ ὁμωνύμως· οὐδὲ γὰρ ἰατρικὸν σῶμα καὶ ἔργον καὶ σκεῦος λέγεται οὔτε ὁμωνύμως οὔτε καθ' ἓν, ἀλλὰ πρὸς ἓν. — Ср.: *Metaph. Κ*, 3, 1060 b 32.

нимичным называется то, что имеет только общее имя, в то время как обозначаемое им понятие различно, например лошадь и нарисованная лошадь суть животное... Синонимичным же называется то, что является одним и тем же не только по имени, но и по понятию, как, например, лошадь и бык суть животное»⁶¹. Согласно этим определениям, ὄν, которое распадается на категории, не будучи, как мы уже видели, каким-либо *συνώνυμον*, обязательно должно быть некоторым *ὀμώνυμον*. И если создается впечатление, что Аристотель приписывает ему (в вышеприведенных местах *Μεταφυσικῆς*) какое-то промежуточное положение, то это связано лишь с тем, что он использует слово *ὀμώνυμον* в более узком смысле, когда оно охватывает только то, что в другом месте названо им случайно омонимичным (*das zufällige Homonymie*) ἀπὸ τύχης *ὀμώνυμον*; это последнее он противопоставляет омонимичному по аналогии *ὀμώνυμον κατ' ἀναλογίαν*⁶². Подобное ἀπὸ τύχης *ὀμώνυμον* не является, следовательно, сущим для категорий; оно присуще им в аналогическом смысле (*in analoger Weise*).

Но чтобы понять, что это значит, надо знать, что понимал Аристотель — и в данном месте, и вообще — под *ἀναλογία*; и именно этот, третий отмеченный выше момент мы хотим сейчас обсудить. Детальное исследование значения аналогии было проведено Тренделенбургом в *Истории учения о категориях*⁶³. Вот его выводы.

⁶¹ *Categ.*, 1, 1 a 1: Ὀμώνυμα λέγεται ὡν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, οἷον ζῶον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον... συνώνυμα δὲ λέγεται ὡν τό τε ὄνομα κοινόν καὶ ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός, οἷον ζῶον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ ὁ βοῦς.

⁶² *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 b 25: οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινόν τι κατὰ μίαν ἰδέαν. ἀλλὰ πῶς δὴ λέγεται; οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης ὀμωνύμοις. ἀλλ' ἄρα γε τῷ ἀφ' ἐνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἕν ἅπαντα συντελεῖν, ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν; ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄφεις, ἐν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὴ ἐν ἄλλῳ.

«Стало быть, благо (благое) не есть нечто общее, соответствующее одной идее. Но тогда как же оно сказывается [о разных вещах]? Ведь [разные ситуации употребления этого термина] не похожи на случайную омонимию. Разве не верно, что [все его значения происходят] от чего-то единого или сходятся в чем-то едином, или же скорее [мы имеем дело с единством] аналогии? — Ведь как зрение [благое] в теле, так в душе — ум и [в иных ситуациях] одно — в другом».

⁶³ Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 152 ff.

Аналогия в ее первом и изначальном значении является, по его словам, чем-то количественным, математической пропорцией, и ее сущность состоит в равенстве отношений *ἰσότης λόγων*⁶⁴. Но пропорция возможна и в области качества, примером чему служит вышеприведенное место из *Никомаховой этики*: ум в душе, говорится там, есть то же, что и способность зрения в теле⁶⁵. Два других места, приводимые Тренделенбургом, показывают (он сам выражается здесь менее определенно), что такого рода качественная пропорциональность реализуется двумя способами: 1) когда одно и то же качество присуще различным субъектам в равной или различной степени (ибо качество допускает, конечно, *τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον*)⁶⁶, например тело А теплее тела В настолько же, насколько тело В теплее тела С. В определенном смысле здесь имеет место равенство еще и по количеству, по степени, но не *κατὰ τὸ ποσὸν ἢ ποσόν*, а по количеству силы (*ἢ δύνανται τι*), или нечто в этом роде; 2) когда различные качества соотносятся с многими субъектами одинаковым способом, например, когда мы говорим: насколько это — теплое, настолько же то — белое⁶⁷. Аристотель связывает понятие ана-

⁶⁴ *Eth. Nic.*, V, 6, 1131 a 31.

⁶⁵ См. сн. 62; другие примеры даны в *Top.*, I, 17, 108 a 7: *Τὴν δὲ ὁμοίότητα σκεπτόεν ἐπὶ τε τῶν ἐν ἑτέροις γένεσιν, ὡς ἕτερον πρὸς ἕτερόν τι, οὕτως ἄλλο πρὸς ἄλλο, ὅλον ὡς ἐπιστήμη πρὸς ἐπιστητόν, οὕτως αἴσθησις πρὸς αἰσθητόν, καὶ ὡς ἕτερον ἐν ἑτέρῳ τινί, οὕτως ἄλλο ἐν ἄλλῳ, ὅλον ὡς ὄψις ἐν ὀφθαλμῷ, νοῦς ἐν ψυχῇ, καὶ ὡς γαλήνη ἐν θαλάσσει, νηνεμία ἐν ἀέρι. — См. также: *Anal. prior.*, I, 46, 51 b 22; *Phys.*, I, 7, 191 a 7; *De part. animal.*, I, 5, 645 b 6–9; *Metaph.* Θ, 6, 1048 b 5.*

«Следует рассматривать и подобие между [сущими], принадлежащими разным родам. Как одно относится к чему-то другому, так третье относится к четвертому: например, как знание относится к знаемому, так чувство относится к чувствуемому; и как одно находится в чем-то другом, так третье находится в четвертом: например, как видение — в глазу, так ум — в душе, и как спокойствие на море, так безветрие в воздухе».

⁶⁶ *Categ.*, 8, 10 b 26: *Ἐπιδέχεται δὲ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον τὰ ποιᾶ.*

⁶⁷ *De gen. et corr.*, I, 6, 333 a 23: *Εἰ δὲ μὴ οὕτω κατὰ τὸ ποσὸν συμβλητὰ ὡς ποσὸν ἐκ ποσοῦ, ἀλλ' ὅσον δύναται, ὅλον εἰ κοτύλη ὕδατος ἴσον δύναται ψύχειν καὶ δέκα ἀέρος, καὶ οὕτως κατὰ τὸ ποσὸν οὐχ ἢ ποσὸν συμβλητὰ, ἀλλ' ἢ δύναται τι. Εἴη δ' ἂν καὶ μὴ τῷ τοῦ ποσοῦ μέτρῳ συμβάλλεσθαι τὰς δυνάμεις, ἀλλὰ κατ' ἀναλογίαν, ὅλον ὡς τόδε λευκὸν τόδε θερμόν. Τὸ δ' ὡς τόδε σημαίνει ἐν μὲν ποιῷ τὸ ὅμοιον, ἐν δὲ τῷ ποσῷ τὸ ἴσον.*

логии исключительно с последним случаем⁶⁸. Таким образом, ἀνάλογον является более общим понятием, чем κοινόν, коль скоро это последнее движется в пределах одной категории⁶⁹; первое способно установить общность между различными категориями. «Аналогия проходит через все категории сущего, — говорится в четырнадцатой книге *Μεταφυσικῆς*, — чем является прямое для длины, тем же плоское для ширины или, возможно, нечетное для числа и белое для цвета»⁷⁰ (ср.: *Metaph. Δ*, 93

В переводе Т.А. Миллер: «Если же они не сопоставимы по количеству [в том смысле], что из такого-то количества одного получилось такое-то количество другого, а [сопоставимы] по тому, насколько они способны [действовать] (например, если чаша воды может произвести такое же охлаждающее действие, как и десять чаш воздуха), то в этом случае они сопоставляются по количеству, хотя не как количество, а насколько они способны [действовать]. Сила можно, пожалуй, сопоставлять, не измеряя её количества, а устанавливая соответствие; например, это столь же горячо, как то — бело. Но когда речь идёт о качестве, то “как то” означает подобие, а когда о количестве, то оно означает [равенство]».

⁶⁸ *De part. animal.*, I, 4, 644 a 16: Ὅσα μὲν γὰρ διαφέρει τῶν γενῶν καθ' ὑπεροχὴν καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον, ταῦτα ὑπέζευκται ἐνὶ γένει, ὅσα δ' ἔχει τὸ ἀνάλογον, χωρὶς λέγω δ' ὅλον ὄρνις ὄρνιθος διαφέρει τῷ μᾶλλον ἢ καθ' ὑπεροχὴν (τὸ μὲν γὰρ μακρόπτερον τὸ δὲ βραχύπτερον), ἰχθύες δ' ὄρνιθος τῷ ἀνάλογον (ὃ γὰρ ἐκείνῳ πτερόν, θατέρῳ λεπίς).

«Те, принадлежащие тем или иным родам [сущие], что различаются по преобладанию [определенных черт] или в отношении большей или меньшей степени [интенсивности тождественных признаков], подводятся под один род, а те, что связаны только аналогией, — разделяются [по родам]. Я имею в виду, например, вот что: птица отличается от птицы в отношении больше-меньше или преобладания [какого-то признака] (скажем, одни длиннокрылые, другие короткокрылые), рыбы же отличаются от птиц настолько, что они связаны только единством аналогии (то, что для одних — перо, для других — чешуя)».

⁶⁹ Это κοινόν в строгом смысле слова. Ср. место из *Φυσικῆς*, цит. выше, с. 83, сн. 39. О более широком словоупотреблении см. выше, § 4.

⁷⁰ *Metaph. Ν*, 6, 1093 b 18: ἐν ἐκάστῃ γὰρ τοῦ ὄντος κατηγορίᾳ ἐστὶ τὸ ἀνάλογον, ὡς εὐθὺ ἐν μήκει οὕτως ἐν πλάτει τὸ ὀμαλόν, ἴσως ἐν ἀριθμῷ τὸ περιττόν, ἐν δὲ χροίᾳ τὸ λευκόν.

В немецком переводе этого фрагмента *Μεταφυσικῆς* (1093 b 19–21) я исправляю одну забавную ошибку. Brentano пишет: «...wie das Gerade in der Länge, so ist in der Breite das Ebene, in der Zahl vielleicht das Gerade (четное для числа), in der Farbe das Weiße». Эта оговорка крайне естественна

6, 1016 b 31; A 4, 1070 a 31; b 26; 5, 1071 a 30, и т. д.). «В таком виде, — заключает Тренделенбург, — предстают категории у Аристотеля, если рассматривать общее между ними»⁷¹.

Нетрудно понять, каким образом среди вещей, одинаковых по названию, а не по понятию, то есть среди *ὁμωνύμοις*, удастся отделить *ἀνάλογα* (понимаемые в указанном смысле) от *ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις* и даже полностью исключить их — как менее омонимичные — из *ὁμώνυμον*, если употреблять слово *ὁμώνυμον* более узко. В определенном смысле *ἀνάλογα* приближаются к синонимам; ибо, кроме общего имени, они обладают если не общностью, то родством понятия, если не тождеством, то подобием, если не равенством сущности, то равенством отношения. Налицо явное различие в характере омонимии, когда, с одной стороны, называют Марсом и планету, и бога войны, а с другой — называют королем и князя среди людей, и орла среди птиц, и короля на шахматной доске.

Вполне понятно также, каким образом *ὅν* — хотя оно не может быть синонимом для различных категорий, — во всяком случае, не лишено по отношению к ним такого пропорционального подобия. Ведь подобно тому, как человек соотносится со своим субстанциальным бытием, с *οὐσία*, так же и белое соотносится с *ποῖόν*, как с соответствующим ему *ὅν*, а число «семь» — с *ποσόν*, и т. д. Здесь имеет место равенство отношений, или аналогия, как истолковывает ее Тренделенбург или, по крайней мере, как установил ее Аристотель для своих категорий⁷².

для говорящего на немецком (или английском) языке: по-немецки «gerade Linie» означает «прямая линия», а «gerade Zahl» — четное число. Но Аристотель имеет в виду, конечно, «пифагорейскую» пару «нечетное/четное» в таблице начал (см.: *Metaph. A*, 5, 986 a 22–26). В ней «предел», «нечетное» и «прямое» (наряду с иными началами) располагаются в одном столбце, а «противоположное» им «беспределное», «четное», «кривое» — в другом. Ясно при этом, что первый столбец указывает на «совершенное», а второй — на «несовершенное». Аналогия, о которой идет речь в цитируемом месте *Метафизики*, связывает именно «совершенные» определения в разных родах (ср. расхожий пример предикации относительно предиката: «белое — прекрасно»).

⁷¹ Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 157.

⁷² Это ясно видно, напр., из *Metaph. Z*, 1, 1028 a 36: καὶ εἶδέναι δὲ τὸτ' οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος γινώμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ

Но сказанное еще не передает во всей полноте замысел Аристотеля и причину, по которой он стремился познать *ὄν* категорий отдельно от настоящих омонимов. В вышеприведенных отрывках Аристотель не выделял то обстоятельство, что категории в целом характеризуются как *ὄν* (потому что как принадлежащее к одной из них с ней соотносится, так и содержащееся в другой соотносится с другим понятием бытия), но говорил: «...сущее сказывается во многих значениях, но в отношении к одному и одной-единственной природе»⁷³, и это одно, эта единственная природа является субстанцией, как видно из следующих слов: «Одни называются сущим, так как они суть субстанции, другие, так как они суть страдательные состояния (*Passionen*) субстанции, и т. д.»⁷⁴. О том же идет речь и в первой главе седьмой книги: «Сущее сказывается в различных смыслах... Ибо одно означает субстанцию, другое — такое-то качество или такое-то количество, и т. д. Но так как сущее сказывается в столь многих значениях, то ясно, что первое сущее среди них есть сущность, которая означает субстанцию... А прочее называется сущим потому, что одни являются качествами чего-то сущего, другие — количествами, третьи — страдательными состояниями или чем-нибудь в этом роде»⁷⁵ (ср.: *Metaph. Z*, 1, 1045 b 28 и *K*, 3, 1061 a 8). Итак, хотя

ποῖον ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποιὸν, ἐπεὶ καὶ αὐτῶν τούτων τότε ἕκαστον ἴσμεν, ὅταν τί ἐστὶ τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποιὸν γινώμεν.

«И мы тогда понимаем, что постигаем вещь в наибольшей степени, когда знаем, что она есть — что есть человек или огонь, (тогда мы постигаем вещь) лучше, чем зная ее качество, количество или место, поскольку и из самих (подобных определений) мы понимаем каждое, когда знаем что есть количество или что есть качество». В переводе А.В. Кубицкого: «Точно так же мы полагаем, что мы знаем что бы то ни было больше всего тогда, когда знаем, что оно есть, [например], что такое человек или огонь, в большей мере, чем если знаем его качество, или количество, или положение в пространстве, ибо и из них самих мы каждое знаем тогда, когда знаем, что такое их качество или количество».

⁷³ *Metaph. Γ*, 2, 1003 a 33. — См. выше, с. 91, сн. 60.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Metaph. Z*, 1, 1028 a 10: *Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς... σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστὶ καὶ τὸδε τι, τὸ δὲ ποῖον ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερόν ὅτι τούτων πρῶτον ὄν τὸ τί ἐστίν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν... τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῶ*

95 примеры, на которые указывает Тренделенбург, и представляют аналогию как некую качественную пропорцию, но примеры, приводимые Аристотелем для объяснения того, каким образом (определение) «сущее» (*ὄν*) оказывается присуще категориям по аналогии (*κατ' ἀναλογίαν*), не свидетельствуют ни о чем подобном. Если диета называется здоровой, потому что она поддерживает здоровье, то основанием для подобной причастности к имени (*Participation des Namens*) не является, очевидно, какая-либо пропорциональность по отношению к телу, которое называется здоровым в первичном и ближайшем смысле, хотя это основание и следует искать в отношении к телу, то есть в какой-то связи с ним. Точно так же обстоит дело и тогда, когда здоровым называется лекарство, потому что оно способствует здоровью, или цвет лица, потому что он служит признаком здоровья. Все они находятся в каком-то отношении к здоровью и тем самым друг к другу, не находясь при этом в отношении пропорциональности в прямом смысле слова. Ведь во всякой правильной пропорции первый член должен равняться третьему, если второй равен четвертому, то есть если $a : b = c : d$, то $a = c$. Поэтому отношение того, что способствует здоровью, и того, что свидетельствует о здоровье, к самому здоровью не составляет пропорции, если только понятия «способствующего здоровью» и «свидетельствующего о здоровье» не означают одного и того же, что, очевидно, не верно. То же самое можно сказать и о других примерах. Тело, на которое действует врачебное искусство, то действие, которое оно при этом оказывает, средство, которым оно пользуется, и т. д. — все это называется *ιατρικόν* по отношению к одной и той же *ιατρική*. Но они не образуют никакой пропорции по отношению к последней.

τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητες εἶναι, τὰ δὲ ποιότητες, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλο τι τοιοῦτον.

Интересно проследить, как в подобных ключевых местах Аристотель работает с языком. В строке 11, говоря о сущности, он употребляет словосочетания *τί ἐστι καὶ τόδε τι* — «что есть?» и «это вот нечто», в строке 14 он говорит *τὸ τί ἐστιν* (субстантивированный вопрос «что есть?»), что обозначает сущность (*τῆν οὐσίαν*). Опять же в строке 11 для качества выбрано выражение *τὸ ποιόν* — буквально субстантивированное местоимение «какое», а для количества *τὸ ποσόν* — «сколь многое», «коликое». В то время как ниже (в строке 19) Аристотель пишет *ποσότητες, ποιότητες* — т. е. по словообразованию «количества» или «количественности» и «качества/качественности».

Ввиду всего сказанного мы полагаем, что помимо того вида аналогии, который обсуждался у Тренделенбурга, возможен еще один, занимающий, вместе с первым, среднее положение между синонимией и омонимией. И здесь разнородные вещи являются в чем-то родственными, и здесь они получают одинаковое название не ἀπὸ τύχης, но κατ' ἀναλογίαν — однако их родство оказывается совсем иным, чем в первом случае. Тогда как аналоги (Analogia), рассмотренные первыми, обнаруживают, при различии понятий, некое равенство отношений, здесь мы находим нечто совсем иное — отношение к одному и тому же понятию как пределу (als Terminus), соотносительность с одной и той же ἀρχή (ἄπαν πρὸς μίαν ἀρχήν, — *Metaph. Γ, 2*). Поэтому Аристотель выражает отличие аналогов (Analogia) от синонимов следующим образом: последние следует называть καθ' ἑν в собственном смысле, а первые только πρὸς ἑν или καθ' ἑν в известной степени (gewissermassen)⁷⁶.

Наш язык часто принимает во внимание этот вид родства между вещами, ибо мы обозначаем одни вещи одинаковыми, другие — различными именами, а третьи — таким образом, что соответствующие слова хотя и различны, но происходят от одного корня; например, когда одно называют целительным, а другое исцелимым, и т. д. Впрочем, языку не всегда свойственна подобная точность; для него достаточно, если все составляет одно целое и группируется вокруг чего-то одного, чтобы недолго думая обозначить все, что сюда относится, так сказать, одним-единственным родовым именем. Так, мы называем «королевским» не только Его королевское Величество, носителя королевской власти, но говорим также о королевском скипетре и облачении, о королевской чести, о королевском повелении, королевской крови и т. д.; так, выше, названия ὑγιεῖνον и ἰατρικόν использовались в различных значениях; число подобных примеров было бы нетрудно умножить⁷⁷.

⁷⁶ *Metaph. Γ, 2, 1003 b 13*. — См. с. 97, сн. 79.

⁷⁷ В *Metaph. Δ, 10, 1018 a 31* за аналогическое (analog) в этом смысле принимается ἐναντίον: τὰ δ' ἄλλα ἐναντία λέγεται τὰ μὲν τῷ τὰ τοιαῦτα ἔχειν, τὰ δὲ τῷ δεκτικὰ εἶναι τῶν τοιούτων, τὰ δὲ τῷ ποιητικὰ ἢ παθητικὰ εἶναι τῶν τοιούτων, ἢ ποιῶντα ἢ πάσχοντα, ἢ ἀποβολαὶ ἢ λήψεις, ἢ ἔξεις ἢ στερήσεις εἶναι τῶν τοιούτων. — Точно так же *δυνατόν* в *Δ, 12, 1019 b 35*: τὰ δὲ λεγόμενα κατὰ δύναμιν πάντα λέγεται πρὸς τὴν πρώτην μίαν αὐτῆ δ' ἐστὶν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἄλλο. τὰ γὰρ ἄλλα λέγεται δυνατὰ τῷ τὰ μὲν ἔχειν αὐτῶν ἄλλο τι

97 В этом же смысле, согласно Аристотелю, является аналогичным (analog) и ὄν, которое присуще категориям. Не просто равенство отношений, которые имеют место для двух различных сущих, отличает их от чисто случайных омонимов, но также и аналогия по отношению к одному и тому же термину (Terminus). Именно аналогию такого рода Аристотель особенно выделяет в вышеприведенных местах; она вообще означает для него тот вид именованья по аналогии, который, приближаясь к синонимии (Synonymon), удаляется от вещей, омонимичных в строгом смысле слова⁷⁸; исходя из такой аналогии, Аристотель также доказывает, что существует единственная наука, которая занимается сущим в различных значениях⁷⁹; из нее же он заключает далее, что среди всех категорий есть

τοιαύτην δύναμιν, τὰ δὲ μὴ ἔχειν, τὰ δὲ ὡδὶ ἔχειν. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ἀδύνατα. ὥστε ὁ κύριος ὅρος τῆς πρώτης δυνάμεως ἂν εἴη ἀρχὴ μεταβλητικῆ ἐν ἄλλῳ ἢ ἄλλο. Напротив, хотя в геометрии и логике тоже говорится о δύναμις и δυνατόν, но в этом случае имеет место лишь аналогия пропорциональности; см. выше, с. 41, 42, сн. 5 и 6.

Metaph. Δ, 10, 1018 a 31: «Другие вещи, которые называются противоположными, (называются так), поскольку они имеют указанные выше противоположности, другие же, поскольку способны их принимать, иные, поскольку способны их производить или претерпевать, или (действительно) суть для них производящее или претерпевающее, утрата или обретение, обладание или лишенность». — Ibid., 12, 1019 b 35: «Все, что говорится в связи с возможностью, говорится в отношении одного первого (значения этого термина). А это — начало изменения в ином или (в том же самом) как в ином. Что же до прочих вещей, то одни называются возможными, поскольку нечто иное обладает по отношению к ним (определенной) способностью, другие — поскольку не обладает, третьи — поскольку обладает ею таким именно образом. Подобным же образом говорится о невозможном. Так что основным определением этой первой способности будет такое: начало изменения в ином или (в том же самом) как в ином».

⁷⁸ Так, в *Metaph. Θ, 1, 1046 a 6* проводится различие между именами многозначными, но связанными по аналогии равенства термина, с одной стороны, и омонимами — с другой, тогда как аналогии пропорциональности (die Analoga der Proportionalität) еще причисляются к последним: *τούτων δ' ὅσαι μὲν ὁμωνύμως λέγονται δυνάμεις ἀφείσθωσαν· εἶναι γὰρ ὁμοιότητι τιμὴ λέγονται. <...> ὅσαι δὲ πρὸς τὸ αὐτὸ εἶδος, κ.т.λ.*

⁷⁹ *Metaph. Γ, 2, 1003 b 11: καθάπερ οὖν καὶ τῶν ὑγιεινῶν ἀπάντων μία ἐπιστήμη ἔστιν, ὁμοίως τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. οὐ γὰρ μόνον τῶν καθ' ἐν λεγομένων ἐπιστήμης ἐστὶ θεωρησαί μιᾶς, ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν·*

одна, которая носит название сущего с большим правом, чем все остальные, — естественно, что именно так обстоит дело с вещами, которые все вместе называются аналогами (Analogia) в узком смысле. Так, здоровое, когда оно сказывается о здоровом теле, является здоровым в наиболее собственном смысле слова, ибо оно конституируется в качестве такового здоровьем как формой, от которой зависят все другие понятия и по отношению к которой все, что называется здоровым в каком-либо смысле, получает свое название⁸⁰. Среди категорий первым и собственно сущим является субстанция οὐσία. «Все прочие, — говорит Аристотель, — называются сущими, поскольку они являются одни количествами, другие качествами, другие претерпеваниями (Leiden), другие еще чем-то подобным для этого сущего»⁸¹. О том же свидетельствуют отрывки из четвертой книги, приведенные выше.

В связи с этим становится ясно, что сущее — это *ὁ μὲν ὄντων* для различных категорий, но что эти последние суть не *ὁ μὲν ὄντων ἀπὸ τύχης*, а *κατ' ἀναλογίαν*, и притом именно в двояком смысле — по аналогии равенства отношений и по аналогии к одному термину. Ибо не только *ὄν* субстанции относится ко всему субстанциальному, *ὄν* качества — ко всему качественному, и т. д., но все категории называются сущими *πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν* по отношению к одному бытию субстанции οὐσία⁸².

καὶ γὰρ ταῦτα τρόπον τινὰ λέγονται καθ' ἓν. δῆλον οὖν ὅτι καὶ τὰ ὄντα μίᾳ θεωρῆσαι ἢ ὄντα.

«Итак, подобно тому, как есть одна наука для всего здорового, так и в других случаях. В самом деле, не только рассмотрение (предметов), о которых говорится в одном смысле, дело одной науки, но и тех предметов, о которых говорят по отношению к одной и той же природе. Ведь и о них некоторым образом говорят в одном смысле. Поэтому ясно, что это дело одной науки — рассматривать сущее как сущее».

⁸⁰ Ibid., b 16: (τὸ πρῶτον) ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι' ὃ λέγονται.

«(То первое), от чего остальное зависит и посредством чего именуется».

⁸¹ *Metaph. Z*, 1, 1028 a 18. — См. выше, с. 94, сн. 75; ср. с. 90, сн. 60.

⁸² Эта двойная аналогия сущего не ускользнула от внимания Ф. Равессона (Félix Ravaisson) в его увенчанном наградой Парижской Академии *Опыте*

Мы говорим:

§ 4. III. Категории являются высшими синонимичными
общими понятиями, высшими родами сущего

В предыдущем параграфе мы рассмотрели категории в связи с *ὄν*, которому они соподчинены и которое характеризует все категории в совокупности, хотя и не является для них чем-то «общим» в собственном смысле. Их единство было единством аналогии; нет ничего, что было бы присуще им в одном и том же смысле (*ὡσαύτως*, — *Metaph. Z*, 4, 99 1030 а 32) как синонимам. Выше уже доказано, что не существует более высокого синонимичного понятия. Теперь мы переходим к рассмотрению

о метафизике Аристотеля (Essai sur la métaphysique d'Aristote, I, 1846), р. 357 ff.: Ce n'est donc pas dans un genre supérieur que s'unissent les catégories, ni dans une commune participation à un seul et même principe ou à une seule et même idée; elles s'unissent comme les quatre causes dans une relation commune avec un seul et même terme, et c'est cette relation, qui en fait les objets d'une seule et même science... Mais il a de relations d'une nature toute différente qui établissent entre les diverses catégories une sorte de parenté; ce sont les oppositions de l'être... — P. 363: Les deux membres contraires de chaque opposition différent donc nécessairement dans chacune des catégories, comme l'être lui-même dans chacun de ses genres. Mais de même aussi que c'est partout l'être, partout c'est la même opposition: les termes sont divers mais, le rapport identique... Les oppositions établissent donc entre les dix genres de l'être des égalités de rapport, des proportions, des analogies: trois termes synonymes.

Опыт о метафизике Аристотеля, с. 357 и далее: «Таким образом, категории не объединяются ни в высшем роде, ни посредством причастности к одному и тому же началу (principe) или одной и той же идее; они объединяются, подобно четырем видам причин, посредством общего отношения к одному и тому же термину; именно это отношение и делает их объектами одной и той же науки... Но имеются отношения совсем другой природы, которые устанавливают некое родство между различными категориями; это — противоположности бытия... — С. 363: Итак, два контрарных члена каждой противоположности обязательно различаются в каждой категории, как бытие само по себе — в каждом из своих родов. Но так же как бытие повсюду одно и то же, повсюду — одна и та же противоположность; ее члены различны, но характер отношения одинаков... Таким образом, противоположности устанавливают между десятью родами бытия равенство отношения, пропорций, аналогий — три синонимичных термина».

отношений, в которых категории стоят к подчиненным им вещам; здесь мы находим, напротив, что все вещи, принадлежащие к одной и той же категории, являются синонимами. Категории суть в собственном смысле слова общие понятия (*κοινά*) и роды (*γένη*) вещей.

Аристотель говорит об этом столь часто, что доказательство не составит для нас никакого труда. *Κοινόν* имеет у него более узкое и более широкое значение. В более широком значении к *κοινά* принадлежит — в качестве *κοινὸν κατ' ἀναλογίαν* — также и то, что является единым по аналогии⁸³. В этом же смысле он характеризует как *κοινά* сущее и взаимозаменяемое с ним единое⁸⁴. Но значительно чаще под *κοινά* Аристотель понимает исключительно синонимы, а *κοινόν* сохраняет значение некоторого общего понятия⁸⁵. Категории называются *κοινά* именно в этом более узком смысле, как, например, в первой главе третьей книги *Физики* и в четвертой главе двенадцатой книги *Метафизики*⁸⁶. То, что здесь действительно подразумевается *κοινόν* в узком смысле (а не в том, согласно которому это название получают также аналогические *ὄν* и *ἔν* и т. п.), видно особенно ясно из *Второй аналитики*, где категории характеризуются как *πρώτα κοινά*⁸⁷. Также и в третьей главе одиннадцатой книги *Метафизики* предикат *ὄν* прилага-

⁸³ *De part. animal.*, I, 5, 645 b 26. — См. выше, с. 89, сн. 59; ср.: *Anal. post.*, I, 10, 76 a 38.

⁸⁴ *Metaph. Z*, 16, 1040 b 21; *I*, 2, 1053 b 19.

⁸⁵ Или, в ряде других мест, значение общего принципа, и т. п.

⁸⁶ *Phys.*, III, 1, 200 b 34. — См. выше, с. 83, сн. 39. — *Metaph. Λ*, 4, 1070 b 1: *τί οὖν τοῦτ' ἔσται; παρὰ γὰρ τὴν οὐσίαν καὶ τὰλλα τὰ κατηγορούμενα οὐθέν ἐστι κοινόν.*

Аристотель спрашивает в этом месте, можно ли говорить об одних и тех же основаниях и началах у всех сущих. И замечает, что в этом случае сущее, относящееся к категории отношения, и сущее как сущность имели бы одни и те же начала. «Но в таком случае чем это могло бы быть? Ведь помимо сущности и прочих предиклируемых (родов) нет никакого (все) общего (*κοινόν*)».

⁸⁷ *Anal. post.*, II, 13, 96 b 19: *μετὰ δὲ τοῦτο λαβόντα τί τὸ γένος, οἷον πότερον τῶν ποσῶν ἢ τῶν ποιῶν, τὰ ἴδια πάθη θεωρεῖν διὰ τῶν κοινῶν πρώτων.*

θεωρεῖν διὰ τῶν κοινῶν πρώτων «усмотреть, исходя из первых общих».

ется к категории οὐσία, которая в данном случае явно противопоставляется понятию κοινόν⁸⁸.

Аристотель выражает свою точку зрения еще недвусмысленней, когда называет категории родами, γένη. Дело в том, что род, как подчеркивается в четвертой книге *Топики*, всегда является синонимом (Сυνοπυτον)⁸⁹; вот почему, как мы уже убедились выше, нельзя называть родами ὄν и ἔν, и то, что принадлежит к различным категориям, не может иметь общего рода⁹⁰. Но там же указывается достаточно определенно, что сами категории являются родами для всего им подчиненного, поскольку постоянно подчеркивается одно обстоятельство: то, что не принадлежит к одной категории, не принадлежит и к одному роду; особенно ясно выражено это в третьей главе десятой книги: «...одно различается по роду, а другое принадлежит к одной и той же категории»⁹¹. Подтверждением служит и множество других мест, где категории называются γένη τῶν κατηγοριῶν⁹² или просто γένη⁹³.

⁸⁸ *Metaph. K*, 3, 1061 b 11: ἐπεὶ δὲ τό τε ὄν ἅπαν καθ' ἑν τι καὶ κοινόν λέγεται πολλαχῶς λεγόμενον... — Точно так же см.: *Ibid.*, 1060 b 35. То, что это κοινόν есть οὐσία, ясно из предыдущего параграфа.

⁸⁹ *Тор.*, IV, 6, 127 b 6. κατὰ πάντων γὰρ τῶν εἰδῶν συνωνύμως τὸ γένος κατηγορεῖται. — Ср.: *Тор.*, IV, 3, 123 a 28.

В примечании к этому месту приводится цитата из *Топики*, которая должна служить разъяснением сказанного, — *Тор.*, IV, 6, 127 b 6: «Ведь род предсказывается относительно всех (своих) видов синонимично».

⁹⁰ *Metaph. Δ*, 28, 1024 b 12 etc. — См. выше, с. 88, сн. 55 и 56.

⁹¹ *Metaph I*, 3, 1054 b 35: ἀλλὰ τὰ μὲν τὸ γένος ἕτερα τὰ δ' ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ τῆς κατηγορίας. — Столь же ясно это выражено и на с. 89, сн. 59, где цитируется отрывок из *Metaph. Δ*, 6, 1016 b 31.

⁹² *Anal. post.*, I, 22, 83 b 15: τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν πεπέρανται. — *Soph. elench.*, 22, 178 a 5: ἔχομεν τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν. — *Тор.*, I, 9, 103 b 20: τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν. — *Тор.*, 15, 107 a 3: τὰ γένη τῶν κατὰ τοῦνομα κατηγοριῶν. — *Тор.*, VII, 1, 152 a 38: ἐν ἐνὶ γένει κατηγορίας. — Объяснение родительного падежа см. выше, с. 83.

⁹³ *Categ.*, 8, 11 a 37: ἐτι εἰ τυγχάνοι τὸ αὐτὸ πρὸς τι καὶ ποιὸν ὄν, οὐδὲν ἄτοπον ἐν ἀμφοτέροις τοῖς γένεσιν αὐτὸ καταριθμῆσθαι. — *Ibid.*, 10, 11 b 15: ὑπὲρ μὲν οὖν τῶν προτεθέντων γενῶν ἱκανὰ τὰ εἰρημένα. — *Anal. post.*, II, 13, 96 b 19: μετὰ δὲ τοῦτο λαβόντα τί τὸ γένος, οἷον πότερον τῶν ποσῶν ἢ τῶν ποιῶν... — *Phys.*, III, 1, 201 a 9. — См. выше, с. 58, сн. 50. — Точно так же см.: *Metaph.*

Поэтому были не так уж далеки от истины те древние комментаторы Аристотеля, которые, по сообщению Порфирия⁹⁴, хотели назвать книгу *Категорий* книгой «περὶ τῶν γενῶν», хотя название «категории» является, как мы еще убедимся, значительно более характерным. Позднее стоики использовали для обозначения категорий название τὰ γενικώτατα, высшие роды. Тренделенбург считает, что таким образом они как бы указывали на одну из трактовок учения о категориях у самого Аристотеля⁹⁵. Но, быть может, на нее указывает не столько использование этого названия, сколько отказ от более раннего κατηγορίαι, что станет ясно ниже. Ибо хотя мы не находим у Аристотеля выражения τὰ γενικώτατα, но зато он называет категории совершенно в том же смысле в *Metaph. Z*, 9 — τὰ πρῶτα⁹⁶.

Κ, 9. — *De anima*, I, 1, 402 a 23: πρῶτον δ' ἴσως ἀναγκαῖον διελεῖν ἐν τίνι τῶν γενῶν καὶ τί ἐστὶ, λέγω δὲ πότερον τόδε τι καὶ οὐσία ἢ ποιὸν ἢ ποσόν, ἢ καὶ τις ἄλλη τῶν διαιρεθειῶν κατηγοριῶν. — *Ibid.*, II, 1, 412 a 6: λέγομεν δὴ γένος ἐν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν κ.τ.λ. — *Metaph. I*, 1, 1052 b 18: ...μάλιστα δὲ τὸ μέτρον εἶναι πρῶτον ἐκάστου γένους καὶ κυριώτατα τοῦ ποσοῦ· ἐντεῦθεν γὰρ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐλήλυθεν. — *Metaph. A*, 5, 1071 a 24: ἄλλα δὲ ἄλλων αἴτια καὶ στοιχεῖα, ὥσπερ ἐλέχθη, τῶν μὴ ἐν ταῦτῳ γένει, χρωμάτων, ψόφων, οὐσιῶν, ποσότητος, πλὴν τῷ ἀνάλογον. — *Metaph. N*, 2, 1089 b 27: τε πολλὰ εἶναι καὶ ποσά· καίτοι δεῖ γέ τινα εἶναι ὕλην ἐκάστῳ γένει· πλὴν χωριστὴν ἀδύνατον τῶν οὐσιῶν.

⁹⁴ Porphyg., *Κατὰ πεύσιν καὶ ἀπόκρισιν*, fol. 2 b: ἄλλοι δὲ περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος, ἄλλοι δὲ περὶ τῶν δέκα γενῶν.

Порфирий (In Aristotelis categoriarum expositionem per interrogationem et responsum, *Commentaria in Aristotelem graeca*, Vol. IV, 1, p. 56, l. 18 f.) сообщает о заголовках для Аристотелева трактата: «...одни (хотели назвать его) о родах сущего, другие — о десяти родах».

⁹⁵ Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 219.

⁹⁶ *Metaph. Z*, 9, 1034 b 7: οὐ μόνον δὲ περὶ τῆς οὐσίας ὁ λόγος δηλοῖ τὸ μὴ γίγνεσθαι τὸ εἶδος, ἀλλὰ περὶ πάντων ὁμοίως τῶν πρώτων κοινὸς ὁ λόγος, οἶον ποσοῦ ποιοῦ καὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν. — Ср. также с. 99, сн. 87, цитируемое место из *Anal. post.*, II, 13.

«И не только в отношении сущности [наше] рассуждение показывает, что форма не возникает, но подобным же образом и в отношении всех первых [родов] применимо это же рассуждение — таких как количество, качество и другие категории».

102 Мы говорим:

§ 5. IV. Категории являются высшими предикатами
первой субстанции

Каждый индивидуум, принадлежащий к роду субстанции, называется Аристотелем первой субстанцией *πρώτη οὐσία*⁹⁷. Наше утверждение сводится поэтому исключительно к тому, что все категории в совокупности предикуются относительно индивидуальной субстанции и притом являются именно ее высшими предикатами. Доказательство нетрудно получить из предыдущего тезиса, согласно которому категории являются высшими родами вещей. Ибо в качестве родов они предикуются прежде всего относительно непосредственно подчиненных им видов⁹⁸, а если эти последние сами являются родами, то также и относительно

⁹⁷ *Categ.*, 5, 2 а 11: Οὐσία δέ ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστὶν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος.

«Сущность, о которой говорят так преимущественно — в самом основном и исходном смысле, — это та, что не сказывается ни о каком подлежащем и не содержится ни в каком подлежащем, как, например, некий человек или некая лошадь».

⁹⁸ *Тор.*, I, 5, 102 а 31: Γένος δ' ἐστὶ τὸ κατὰ πλείονων καὶ διαφερόντων τῷ εἶδει ἐν τῷ τί ἐστὶ κατηγορούμενον. — *Categ.*, 3, 1 б 22: τὰ γὰρ ἐπάνω τῶν ὑπ' αὐτὰ γενῶν κατηγορεῖται.

[«Высшие роды предикуются относительно подчиненных им (родов)».]
«Род есть то, что предикуются относительно многих и различных по виду (сущих) в отношении того, что они суть (ἐν τῷ τί ἐστὶ)». Ниже Аристотель разъясняет, что ἐν τῷ τί ἐστὶ κατηγορούμενον действительно предполагает ответ на вопрос: «Что есть (эта вещь)?». О человеке, указывая род, следует сказать, что он живое существо. Мы видим, что это описание создает для дальнейшего развития событий в тексте Brentano определенные неудобства, поскольку, как кажется, Аристотель говорит в цитируемом месте, что род всегда следует понимать как «вторую сущность», в категории сущности. — Ср.: *Categ.*, 5, 2 а 14 ff. — определение второй сущности. Это (действительное или мнимое) затруднение будет обсуждено ниже.

их видов и видов видов, и т. д., вплоть до индивидуума⁹⁹. Ведь, как учит третья глава *Категорий*, «где нечто предидируется относительно чего-то другого как своего субъекта, там все, что высказывается о предикате, высказывается также и о субъекте»¹⁰⁰. Итак, само собой разумеется, что первая категория, *οὐσία*, может предидироваться также и относительно первых субстанций, которые являются по отношению к ней индивидами (*Individua*).

Но то же самое верно и для других категорий. Ибо все, что само не является субстанцией, принадлежит некоторой субстанции в качестве ее акциденции и, как уже отмечалось выше¹⁰¹, является сущим лишь постольку, поскольку принадлежит некоторой субстанции. А потому все, что принадлежит к какой-либо другой категории, также предидируется относительно некоторой субстанции, как видно из книги *Категорий*, первой книги *Второй Аналитики*, седьмой книги *Метафизики*¹⁰²

⁹⁹ *Categ.*, 5, 3 a 38: τὸ μὲν εἶδος κατὰ τοῦ ἀτόμου κατηγορεῖται, τὸ δὲ γένος καὶ κατὰ τοῦ εἶδους καὶ κατὰ τοῦ ἀτόμου.

«Вид предидируется относительно индивида, род же — относительно вида и относительно индивида».

¹⁰⁰ *Categ.*, 3, 1 b 10: "Ὅταν ἕτερον καθ' ἑτέρου κατηγορηῖται ὡς καθ' ὑποκειμένου, ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται· ὅλον ἄνθρωπος κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορεῖται, τὸ δὲ ζῶον κατὰ τοῦ ἀνθρώπου· οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου τὸ ζῶον κατηγορηθήσεται· ὁ γὰρ τις ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπός ἐστι καὶ ζῶον.

«Всякий раз, когда одно сказывается о другом как о подлежащем (субъекте), все, что сказывается о предикате, (в свою очередь) говорится и о подлежащем (субъекте). Например, человек предидируется относительно какого-то (конкретного) человека, а живое существо относительно человека. Следовательно, живое существо предидируется относительно упомянутого (конкретного) человека: ведь некий человек есть и человек, и живое существо».

¹⁰¹ См. выше, § 4, с. 94, сн. 75. — *Anal. post.*, I, 22, 83 a 25: ὅσα δὲ μὴ οὐσίαν σημαίνει... συμβεβηκότα.

¹⁰² *Metaph. Z*, 3, 1029 a 23: τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται. — *Categ.*, 5, 2 b 37: ἔτι αἱ πρῶται οὐσίαι διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ὑποκεῖσθαι κυριώτατα οὐσίαι λέγονται· ὡς δέ γε αἱ πρῶται οὐσίαι πρὸς τὰ ἄλλα πάντα ἔχουσιν, οὕτω τὰ εἶδη καὶ τὰ γένη τῶν πρώτων οὐσιῶν πρὸς τὰ λοιπὰ πάντα ἔχει· κατὰ τούτων γὰρ πάντα τὰ λοιπὰ κατηγορεῖται. — *Anal. post.*, I, 22, 83 a 30: ὅσα δὲ

и ряда других мест. Но если относительно какой-то субстанции — значит, и относительно некоторой первой субстанции, поскольку все прочие субстанции являются, конечно же, ее предикатами.

Во всяком случае, существует различие между предикацией категории *οὐσία* и вообще вторых субстанций (как называет Аристотель роды и виды, принадлежащие к первой категории)¹⁰³ и предикацией прочих категорий относительно первой субстанции. Ибо к одним прилагается как понятие, так и название первой субстанции, а другие не могут быть с ней понятийно отождествлены, поскольку не являются для нее чем-то существенным, но находятся в субстанции только как акциденции¹⁰⁴.

μη οὐσίαν σημαίνει, δεῖ κατά τινος ὑποκειμένου κατηγορεῖσθαι, καὶ μὴ εἶναι τι λευκόν, ὃ οὐχ ἕτερόν τι ὄν λευκόν ἐστίν. — Ср.: Ibid., b 20.

Metaph. Z, 3, 1029 a 23. Замечание Аристотеля в связи с обсуждением сущности бытия материи: «Ведь все остальное сказывается (предсказывается) о сущности, она же сама — о материи». — *Categ.*, 5, 2 b 37. В переводе А.В. Кубицкого: «Далее, первые сущности, ввиду того что они подлежащие для всего другого, называются сущностями в самом основном смысле. И как первые сущности относятся ко всему другому, так же ко всему остальному относятся виды и роды первых сущностей: ведь о них сказывается все остальное». — *Anal. post.*, 1, 22, 83 a 30: «А то, что не означает сущность, должно предсказываться относительно некоторого подлежащего. И не может быть такого белого, которое было бы белым, не будучи при этом [еще и] чем-то иным».

¹⁰³ *Categ.*, 5, 2 b 30: τὰ εἶδη καὶ τὰ γένη δεύτεραι οὐσῖαι λέγονται. — Ibid., a 15.

¹⁰⁴ Ibid., 3 a 15: ἔτι δὲ τῶν ἐν ὑποκειμένῳ ὄντων τὸ μὲν ὄνομα οὐδὲν κωλύει κατηγορεῖσθαι ποτε τοῦ ὑποκειμένου, τὸν δὲ λόγον ἀδύνατον· τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν κατηγορεῖται καὶ ὁ λόγος κατὰ τοῦ ὑποκειμένου καὶ τοῦνομα, τὸν γὰρ τοῦ ἀνθρώπου λόγον κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορήσεις καὶ τὸν τοῦ ζῶου ὡσαύτως. ὥστε οὐκ ἂν εἴη ἡ οὐσία τῶν ἐν ὑποκειμένῳ. — Ср.: Ibid., 2 a 19. Здесь говорится только о *κατηγορεῖσθαι ποτε*, о предикации в отдельных случаях, а в *Categ.*, 5, 2 a 27 прямо отрицается, что все акциденции предикабельны относительно первой субстанции: τῶν δ' ἐν ὑποκειμένῳ ὄντων ἐπὶ μὲν τῶν πλείστων οὔτε τοῦνομα οὔτε ὁ λόγος κατηγορεῖται τοῦ ὑποκειμένου· ἐπ' ἐνίῳν δὲ τοῦνομα μὲν οὐδὲν κωλύει κατηγορεῖσθαι τοῦ ὑποκειμένου, τὸν δὲ λόγον ἀδύνατον. Кажется, что это противоречит отрывку, приведенному в сн. 102. Но, как указывают многие комментаторы, это надо понимать следующим образом: поскольку для акциденций имеются конкретные и абстрактные названия — добродетель и добродетельное, величина и великое, и т. д., из которых первые суть *παρῶνυμα* (ср.: *Categ.*, 1, 1 a 11) последних, то Аристотель говорит здесь, не совсем точно, о двух названиях акциденций, как о двух акциденциях,

Тем не менее предикация также и этих категорий относительно первой субстанции является настоящей (*eigentliche*) и сообразной их природе, а не такой (хотя это порою и случается), когда первая субстанция занимает место предиката по отношению ко второй субстанции или вообще некоторая субстанция — по отношению к некоторой акциденции. Подобную «смещенную» (*verschobene*) форму суждения Аристотель даже не считает возможным называть предикцированием¹⁰⁵.

почему и оказывается, что множество акциденций не может быть предикцировано относительно субстанции; ведь нельзя сказать, что человек есть добродетель, хотя он и может быть добродетельным. Амоний обращает внимание еще и на то, что для многих абстрактных названий акциденций вообще нельзя образовать конкретной формы, так что они не могут предикцироваться относительно субстанции даже с помощью родственного паронима (*Paronymon*).

Categ., 5, 3 а 15–21. В переводе А.В. Кубицкого: «И далее, если нечто находится в подлежащем, то ничто не мешает, чтобы его имя иногда сказывалось о подлежащем, но определение не может сказываться о нем. Что же касается вторых сущностей, то о подлежащем сказываются и их определение, и их имя: ведь определение человека применимо к отдельному человеку и определение живого существа — точно так же. Поэтому сущность не принадлежит к тому, что находится в подлежащем». — *Categ.*, 5, 2 а 27–31: «Напротив, у того, что находится в подлежащем, в большинстве случаев ни имя, ни определение не сказываются о подлежащем; в некоторых же случаях ничто не мешает, чтобы имя иногда сказывалось о подлежащем, но определение не может сказываться о нем».

¹⁰⁵ *Anal. post.*, I, 22, 83 а 4: ὅταν μὲν γὰρ τὸ λευκὸν εἶναι φῶ ξύλον, τότε λέγω ὅτι ᾧ συμβέβηκε λευκῶ εἶναι ξύλον ἐστίν, ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ ὑποκείμενον τῷ ξύλῳ τὸ λευκόν ἐστί... ὅταν δὲ τὸ ξύλον λευκὸν εἶναι φῶ, οὐχ ὅτι ἕτερόν τι ἐστί λευκόν, ἐκείνῳ δὲ συμβέβηκε ξύλῳ εἶναι, ... ἀλλὰ τὸ ξύλον ἐστί τὸ ὑποκείμενον, ὅπερ καὶ ἐγένετο, οὐχ ἕτερόν τι ὄν ἢ ὅπερ ξύλον ἢ ξύλον τί. εἰ δὴ δεῖ νομοθετῆσαι, ἔστω τὸ οὕτω λέγειν κατηγορεῖν, τὸ δ' ἐκείνως ἤτοι μηδαμῶς κατηγορεῖν, ἢ κατηγορεῖν μὲν μὴ ἀπλῶς, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ κατηγορεῖν. ἔστι δ' ὡς μὲν τὸ λευκὸν τὸ κατηγορούμενον, ὡς δὲ τὸ ξύλον τὸ οὐ κατηγορεῖται. ὑποκείσθω δὴ τὸ κατηγορούμενον κατηγορεῖσθαι αἰεί, οὐ κατηγορεῖται, ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ κατὰ συμβεβηκὸς· οὕτω γὰρ αἱ ἀποδείξεις ἀποδεικνύουσιν. — Ср.: Тренделенбург А., История учения о категориях (*Trendelenburg A., Historische Beiträge zur Philosophie, Bd III, S. 15*).

Anal. post., I, 22, 83 а 4: «Ведь всякий раз, когда я говорю, что белое есть дерево, я утверждаю, что то, для чего приводящим [определением] служит быть белым, есть дерево, но вовсе не утверждаю, что подлежащее дерева — белое. <...> Когда же я говорю, что дерево есть белое, я не утверждаю, что

Итак, ясно, каким образом высшие роды могут быть одновременно высшими предикатами первой субстанции, поскольку они вообще являются высшими предикатами. Только $\delta\upsilon$ и $\epsilon\upsilon$ и все прочее, что обладает аналогическим единством, могут быть охарактеризованы (столь же не-
 105 точно, как они называется *κοινόν*) как некоторый еще более общий предикат: например, в *Топике* (*Тор.*, IV, 6, 127 а 28) говорится, что сущее предиктируется относительно всего, а в десятой книге *Метафизики* — что сущее и единое являются наиболее общими предикатами¹⁰⁶. Напротив, первая книга *Первой аналитики* говорит о категориях в строгом смысле слова следующее: «Они высказываются о других вещах, но нет ничего, что высказывалось бы прежде о них самих»¹⁰⁷. Также и в *Метафизике* (*Metaph. B, 3*) высшие роды противопоставляются низшим видам (*Arten*), как высшие предикаты — низшим¹⁰⁸.

В недавнее время много спорили о том, как следует понимать название *κατηγορίαι*, которым Аристотель обозначает высшие роды. Тренделенбург высказывал мнение¹⁰⁹, что оно имеет значение предиката,

нечто иное, чему случилось быть деревом, бело... но что дерево есть подлежащее, дерево как таковое, оказавшееся белым, не как нечто иное, но именно как дерево или это [конкретное] дерево. Если здесь надо установить определенное правило, то пусть именно такой способ говорить называется предикацией, а тот (первый) или вообще не следует называть предикацией или [следует называть его] предикацией не в строгом смысле, а предикацией привходящим образом. Ведь белое здесь предикат, тогда как дерево есть то, относительно чего [белое] предиктируется. Итак, будем считать, что предикат предиктируется всегда относительно того, о чем он предиктируется (относительно субъекта. — А.Ч.) в строгом смысле, а не привходящим образом, ведь [только] так (если это правило соблюдено) доказательства [что-то] доказывают».

¹⁰⁶ *Metaph. I, 2, 1053 b 20*: τὸ γὰρ ὄν καὶ τὸ ἐν καθόλου κατηγορεῖται μάλιστα πάντων. — Ср. выше, гл. I, сн. 2.

¹⁰⁷ *Anal. prior., I, 27, 43 a 29*: αὐτὰ μὲν κατ' ἄλλων κατηγορεῖται, κατὰ δὲ τούτων ἄλλα πρότερον οὐ κατηγορεῖται.

¹⁰⁸ *Metaph. B, 3, 998 b 14*: πρὸς δὲ τούτοις εἶ καὶ ὅτι μάλιστα ἀρχαὶ τὰ γένη εἰσὶ, πρότερον δὲ νομίζειν τὰ πρῶτα τῶν γενῶν ἀρχὰς ἢ τὰ ἔσχατα κατηγορούμενα ἐπὶ τῶν ἀτόμων;

«Кроме того, если даже роды в высшей степени суть начала, следует ли называть началами высшие роды или последние, которые предиктируются относительно индивидов?»

¹⁰⁹ Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 6.

поскольку *κατηγορεῖν*, первоначально значившее «обвинять», является у Аристотеля тем постоянным термином, который характеризует предцирование в суждениях и предложениях (в более узком смысле — утверждение). Другие возражали против такого понимания. Аристотель никоим образом не мог считать, говорили они, что категории охватывают одни предикаты, так как он устанавливает в качестве первой и важнейшей категории — субстанцию, *οὐσία*, а первой субстанцией, субстанцией в собственном смысле, называют субстанцию индивидуальную, *τόδε τι*; притом каждая из универсальных субстанций представляется ему заслуживающей названия *οὐσία* тем более, чем ближе она стоит к индивидууму¹¹⁰. Но, как подчеркивает Аристотель, индивидуальная субстанция никогда не может стать предикатом в правильно составленном предложении¹¹¹, а если такое иногда и случается, то подобное предцирование не заслуживает в действительности своего имени¹¹². А потому, если Аристотель произвел название *κατηγορεῖν* от *κατηγορίαί* в значении предцирования, то он совершил промах или потому, что дал категориям название, которое не подходит к важнейшей из них, или потому, что произвел название *κατηγορία* от такого *κατηγορεῖν*, которое само не заслуживает этого имени. Вот причина, по которой, в частности, Бониц истолковал (в своей неоднократно цитированной выше работе о категориях)

106

¹¹⁰ *Categ.*, 5, 2 а 11. — См. выше, с. 102, сн. 97, и *Ibid.*, б 21: *ὥστε καὶ ἐκ τούτων τὸ εἶδος τοῦ γένους μᾶλλον οὐσία*.

¹¹¹ *Categ.*, 2, 1 б 3: *τὰ δὲ οὔτε ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν οὔτε καθ' ὑποκειμένου λέγεται, οὐδὲ οἷος ὁ τίς ἄνθρωπος καὶ ὁ τίς ἵππος*. — *Ibid.*, 5, 3 а 36: *ἀπὸ μὲν γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας οὐδεμία ἐστὶ κατηγορία, καθ' οὐδενὸς γὰρ ὑποκειμένου λέγεται*. — Ср.: *Ibid.*, 2 б 17. — *Anal. prior*, I, 27, 43а 25. — *Metaph.* Δ, 6, 1017 а 21: *...ἢ ὅτι αὐτὸ ἐστὶν ᾧ ὑπάρχει οὐ αὐτὸ κατηγορεῖται* (то есть чьим естественным предикатом оно является; ср. примеч. Боница к этому месту).

Categ., 2, 1 б 3: «А иное и не говорится о подлежащем, и не находится в подлежащем». — *Ibid.*, 5, 3 а 36: «Таким образом, из первых сущностей ни одна не есть предикат (категория), ведь она не сказывается ни о каком подлежащем». — *Ibid.*, 2, 2 б 17: «...каждая из универсальных субстанций представляется ему заслуживающей названия *οὐσία* тем более, чем ближе она стоит к индивидууму» (см. также греческий текст в сн. 110). В указанном месте *Категорий* (2 б 19–22) сказано, что поскольку роды предцируются относительно видов, они — в большей степени сущность, чем виды.

¹¹² См. выше, с. 104, сн. 105.

название *катηγορία* как просто «высказывание», показав, со ссылкой на многочисленные места из Аристотеля, что он использовал это слово в таком обобщенном значении¹¹³. К Боницу присоединяется и Целлер во втором издании *Философии греков*¹¹⁴.

Однако хотя Бониц и прав, призывая обратить внимание на то, что Аристотель закрепил название «категории» в первую очередь за понятиями, которые характеризуют деление сущего на фигуры категорий¹¹⁵, но куда вероятнее, что при этом последний имел в виду более близкое к исконному и более привычное значение *катηγορεῖν*, а именно значение предикцирования. Отметим, что даже Брандис, который первоначально
107 истолковывал *катηγορία* в духе Боница¹¹⁶, сам в своей последней работе *Обзор системы Аристотеля* ищет возможность положить в основу [толкования] понятие *катηγορία* в более узком и собственном смысле¹¹⁷. Нам кажется, что это можно сделать без помех; ибо даже в случае, когда не все подводимое под категории может стать предикатом (об этом речь еще пойдет ниже), сами категории являются тем не менее предикатами; одно никоим образом не мешает другому. Ведь из того, что категории являются, как мы видели выше, родами (*γένη*) и высшими родами (*πρῶτα γένη*), никоим образом не следует, что и все то, что ими охватывается, должно быть высшим родом; предполагать это было бы нелепо. Следовательно, нет никакого сомнения в том, что сами категории способны быть предикатами и, более того, обладают этой способностью прежде всех других понятий, среди которых нет ничего — идет ли речь об ин-

¹¹³ Bonitz H., *Über die Kategorien des Aristoteles*, S. 621. Упомянутые места суть: *Soph. elench.*, 31, 181 b 27; *Metaph. Γ*, 2, 1004 a 28; *Metaph. Z*, 1, 1028 a 28.

¹¹⁴ Zeller E., *Die Philosophie der Griechen*, S. 187, Fußnote 1.

¹¹⁵ Bonitz H., *Über die Kategorien des Aristoteles*, S. 612.

¹¹⁶ Brandis Ch.A., *Handbuch der Geschichte der griechischen-römischen Philosophie*, II 2, 1. S. 376.

¹¹⁷ *Ibid.*, III, 1, S. 39: «Во всяком случае, сущность (*Wesenheit*) могла бы считаться предикатом постольку, поскольку посредством нее достигает определенности неопределенная материя».

Цитируемое суждение Брандиса подкрепляется следующим местом из *Метафизики*: «Ведь все остальное сказывается (предикцируется) о сущности, она же сама — о материи» (*Metaph. Z*, 3, 1029 a 23).

дивидууме, виде или роде, — что не могло бы стать субъектом той или иной категории, тогда как для нее самой уже нельзя найти более общего предиката. Позже выяснится, является ли это единственной причиной, по которой они получили название *катτηγορίαί*¹¹⁸. Сейчас нам было важно только показать, что они являются высшими предикатами всего сущего и, следовательно, высшими предикатами первой субстанции, которая 108
лежит в основе любого другого бытия.

Мы говорим:

§ 6. V. Категории различаются между собой
по неодинаковому отношению к первой субстанции

Все вещи, обладающие общим названием, носят его, как мы видели выше, или в силу чисто случайного совпадения имен, то есть как *ὁμώνυμα ἀπὸ τύχης*, или потому, что все они причастны одному понятию и, следовательно, также и тому имени, которым оно обозначено, — то есть как *συνώνυμα*; или, наконец, в силу некоторого сущностного родства в их

¹¹⁸ Это неоднократно подчеркивали уже древние комментаторы. Так, Филопон: *Schol.*, 39 а 16: *ἐπειδὴ τοῖνυν αἱ δέκα φωναὶ τῶν γενικατάτων εἰσι καὶ μόνον κатτηγοροῦνται μηδενὶ ὑποκείμεναι, διὰ τοῦτο Катτηγορίας ἐπέυραφεν.* — Так же Александр Афродисийский, которого цитирует Тренделенбург в книге *De Categoriis, Schol.*, 31 а 6: *...катτηγορίας λέγων οὐ τὰς ἐπ' ἐγκλήμασι δίκας ἀλλὰ τὰ γενικώτατα ὡς αἰεὶ κатτηγορούμενα καὶ μηδέποτε ὑποκείμενα.* — Среди новейших исследователей укажем на мнение Прантля в *Истории логики (Prantl C., Geschichte der Logik, S. 198)*: «Самыми общими родовыми предикатами являются категории, то есть родовые определенности (*Gattungsbestimmtheiten*), которые уже не считаются субъектами более общих предикатов, но предикативно высказывают данную определенность как нечто всеохватывающее».

Схолия Филопона: «Итак, десять “гласов” (*φωναί, voces*) относятся к родовому по преимуществу и могут служить только предикатами, [сами же] ничему не подлежат, вследствие чего [свое сочинение Аристотель] озаглавил “Категории”». — Схолия Александра: «[Аристотель] называет категориями не обвинения, выдвигаемые в результате жалоб, но родовое в высшей степени, как всегда предцируемое и никогда не подлежащее». «Дофилософское» значение слова *катτηγορία* — «обвинение». В этом же смысле употребляет иногда этот термин и сам Аристотель — ср.: *Rhet.*, 1358 b 10 f.: *δίκης δὲ τὸ μὲν κатτηγορία, τὸ δ' ἀπολογία.*

различности, то есть как *ὁμώνυμα κατ' ἀναλογίαν*. А поскольку единство омонимов имеет иной характер, чем единство аналогов, а единство аналогов — чем единство синонимов, то и способ, которым они расчлениаются на охватываемые ими понятия, — один для омонимичного, другой для аналогичного и третий для синонимичного. Ясно, каким образом происходит это деление среди омонимов и синонимов. Очевидно, что первые разделяются в соответствии с различиями представлений, случайно связанных с одним и тем же названием; например, название «лук», которое прилагается как к оружию для метания стрел, так и к огородному растению, необходимо делить в соответствии с этими представлениями (у Brentano: «Ball» — бал и мяч). Синонимы же делятся, напротив, в соответствии с теми специфическими отличиями, посредством которых они стягиваются (*contrahirt werden*) в тот или иной вид; например, «животное» — на «двуногих» и «четвероногих», и т. п. Но каким же должен быть способ деления аналогов, способ, соответствующий их своеобразному несовершенному единству, которое, однако, есть нечто большее, чем простое совпадение названий, их промежуточному положению между омонимами и синонимами?

Мы познакомились с двумя видами аналогических предикатов: с аналогами сходства, или пропорциональности, и аналогами в отношении одного и того же термина. А поскольку Аристотель иногда причисляет первые к предикатам, омонимичным в полном смысле слова¹¹⁹, то не ясно, какое существенное различие можно провести между теми и другими в связи с делением на охватываемые ими вещи. Ибо то, что едино по сходству, то в действительности просто различно и является одним и тем же лишь согласно пропорции. Поэтому, если я просто приму во внимание различие понятий, которые составляет, в качестве материи, ту или другую часть данной качественной пропорции, то мне станет непосредственно ясно, какие различные значения связаны здесь с общим названием, — а так обстоит дело и с чистыми омонимами, например, когда говорят о душе какого-либо животного и о «душе» какого-либо предприятия, и т. п.

Совсем иначе обстоит дело с тем, что аналогично по отношению к одному и тому же термину. Такие аналоги суть действительно *πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν*, хотя и не *κατ' ἓν*. Это *ἓν* является действитель-

¹¹⁹ См. выше, сн. 78.

ным единством, оно есть единое по своей сущности и по своему понятию, и поэтому такие аналоги можно определить как то, что является одним и тем же в отношении к термину и различным лишь ввиду способа (Weise), которым они с этим термином соотносятся. Отсюда непосредственно вытекает тип (Art) их деления: очевидно, что их надо делить именно по различиям в способе этого отношения. Чтобы понять это, достаточно взглянуть еще раз на примеры, приводимые Аристотелем.

Поскольку, как мы видели, сущее (ὄν) предидируется относительно высших родов не только по аналогии пропорциональности, но (как обычно подчеркивает Аристотель) также и по аналогии к общему термину, то оно распадается на них согласно различным способам отношения к одному и тому же термину. Этим термином является, однако, то бытие, относительно которого все называется сущим, сущее в первом и собственном смысле. Но, как мы уже видели, собственно сущим, сущим прежде всего другого, является οὐσία, а первая и неподлиннейшая οὐσία — это πρώτη οὐσία, индивидуальная субстанция¹²⁰; все прочее существует лишь постольку, поскольку находится в ней¹²¹. Здесь мы имеем, следовательно, термин для всего сущего, к какой бы категории оно ни принадлежало¹²²; именно по различным способам отношения к этому термину, то есть по

110

¹²⁰ *Metaph. Z, 3, 1029 a 1*: του διοριστέον· μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκειμένον πρῶτον.

¹²¹ Ср. места, цит. выше, в сн. 80 и 81; см. также с. 103, сн. 102.

¹²² Поэтому прочие категории и называются (*Metaph. Γ, 2, 1029 a 1*) τὰ πρὸς τὴν οὐσίαν λεγόμενα. — *Metaph. Z, 1, 1028 a 25*: ταῦτα δὲ (конкретные формы акциденций) μᾶλλον φαίνεται ὄντα, διότι ἔστι τι τὸ ὑποκειμένον αὐτοῖς ὠρισμένον· τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ' ἕκαστον, ὅπερ ἐμφαίνεται ἐν τῇ κατηγορίᾳ τῇ τοιαύτῃ· τὸ ἀγαθὸν γὰρ ἢ τὸ καθήμενον οὐκ ἄνευ τούτου λέγεται. δῆλον οὖν ὅτι διὰ ταύτην κακείνων ἕκαστον ἔστιν. А потому в *Categ., 5, 2 b 5*: μὴ οὐσῶν οὖν τῶν πρῶτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι.

В *Metaph. Γ, 2, 1029 a 1* Аристотель называет прочие категории: «...то, что сказывается о сущности». — *Metaph. Z, 1, 1028 a 25*: «Они (конкретные акциденции) в большей мере представляются сущими, поскольку есть нечто определенное, что служит для них подлежащим. А это (подлежащее) — сущность и единичное (сущее), которое представляется в такой предикации. Ведь никогда не говорится “хороший” или “сидящий” без такого (подлежащего). Так что ясно, что именно благодаря сущности есть и каждое (из ее определений или акциденций)». — *Categ., 5, 2 b 5*: «Итак, не будь первых сущностей, не могло бы быть и ничего остального».

различию отношений к первой субстанции, мы должны отличать одно сущее от другого и, следовательно, определять особенности высших понятий бытия, категорий.

Различие категорий, прояснившееся для нас в связи со своеобразным характером аналогии по отношению к одному термину, может быть продемонстрировано и другим способом. До сих пор мы основывали наши рассуждения на той истине, что категории являются различными, но родственными значениями сущего, как было показано в третьем и четвертом параграфах; теперь мы надеемся получить тот же результат с помощью понятия категорий как высших родов, исходя из аристотелевского учения об отношении рода и видового отличия (*Differenz*) к материи и форме. Аристотель постоянно подчеркивал, что только там, где некоторая вещь составлена из материи и формы, может быть получено определение, составленное из рода и видового отличия¹²³, и что там, где это происходит, род, вид (*Species*) и видовое отличие находятся в отношении пропорциональности к материи, форме и композиту¹²⁴. Согласно этому взгляду, род

¹²³ *Metaph. H, 3, 1043 b 28*: ὡστ' οὐσίας ἔστι μὲν ἧς ἐνδέχεται εἶναι ὄρον καὶ λόγον, ὅλον τῆς συνθέτου, ἐάν τε αἰσθητὴ ἐάν τε νοητὴ ἢ ἐξ ὧν δ' αὐτῆ πρώτων, οὐκ ἔστιν, εἴπερ τί κατὰ τινος σημαίνει ὁ λόγος ὁ ὀριστικὸς καὶ δεῖ τὸ μὲν ὡσπερ ὕλην εἶναι τὸ δὲ ὡς μορφήν.

Metaph. H, 3, 1043 b 28: «Так что, с одной стороны, есть такие сущности, для которых можно понять и высказать определение, будь то чувственные или умопостигаемые сущности. С другой стороны, для того первого, из чего они состоят, нет определения: ведь если в самом деле формулировка определения предполагает сказывание чего-то о чем-то ином, то одна (из этих частей) должна играть роль материи, другая — формы».

¹²⁴ *Metaph. H, 6, 1045 a 20*: φανερόν δὴ ὅτι οὕτω μὲν μετιούσιν ὡς εἰώθασιν (платоники) ὀρίζεσθαι καὶ λέγειν, οὐκ ἐνδέχεται ἀποδοῦναι καὶ λύσαι τὴν ἀπορίαν (а именно, *περὶ δὲ τῆς ἀπορίας τῆς εἰρημένης περὶ τε τοὺς ὀρισμοὺς καὶ περὶ τοὺς ἀριθμοὺς, τί αἴτιον τοῦ ἐν εἶναι*; *Ibid.*, а 8). εἰ δ' ἔστιν, ὡσπερ λέγομεν, τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ μορφή, καὶ τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ, οὐκέτι ἀπορία δόξειεν ἂν εἶναι τὸ ζητούμενον. ἔστι γὰρ αὕτη ἢ ἀπορία ἢ αὕτη κἂν εἰ ὁ ὄρος εἴη ἱματίου στρογγύλος χαλκός· εἴη γὰρ ἂν σημεῖον τοῦνομα τοῦτο τοῦ λόγου, ὡστε τὸ ζητούμενόν ἐστι τί αἴτιον τοῦ ἐν εἶναι τὸ στρογγύλον καὶ τὸν χαλκόν. οὐκέτι δὴ ἀπορία φαίνεται, ὅτι τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ μορφή. — Ср.: *Metaph. Z, 12, 1037 b 8*. — *De part. animal.*, I, 3, 643 a 24: ἔστι δ' ἡ διαφορὰ τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ. — Ср. со сказанным выше о соответствии мышления и бытия, с. 27.

стоит в родстве (*ist verwandt*) с материей и из нее выводится¹²⁵. Следовательно, то, что отличается от чего-то другого по своему высшему роду, отличается не только формальным отличием; также и его материя как таковая должна отличаться от материи другого. Поэтому, как мы уже знаем из слов самого Аристотеля, каждая категория предполагает особую определенность или вид способности, особое *δυνάμει ὄν*¹²⁶. Чтобы понять это, достаточно обратить внимание на отличие субстанции от исключительно акцидентальных категорий. Материя субстанции — это,

Metaph. H, 6, 1045 a 20: «Итак, ясно, что для тех, кто продолжает давать определения и высказывать (их) привычным образом, невозможно объяснить и разрешить эту апорию (а именно: апорию, упомянутую в начале шестой главы и касающуюся определений и чисел — каково основание их единства, ср.: *Ibid.*, 1045 a 8. — А. Ч.). Если же, как мы говорим, одно (в определении) есть материя, другое же — форма, одно — в возможности, другое — в действительности, то, как кажется, не остается больше никакого затруднения в исследовании (интересующего нас) вопроса. А затруднение здесь, по сути, такое, как если бы определением платья было бы «круглая медь». В этом случае имя было бы знаком определения, так что исследуемый вопрос состоял бы в том, какова причина единства круглого и меди. Но по сути здесь уже не возникает затруднения, поскольку одно здесь — материя, другое же — форма». — *De part. animal.*, I, 3, 643 a 24: «(Видовое) отличие есть форма в материи». Отсюда, кстати, видно, что Brentano не вполне аккуратен, когда говорит в начале с. 111: «...род, вид (*Species*) и видовое отличие находятся в отношении пропорциональности к материи, форме и композиту». Здесь стоило бы изменить порядок слов: род, видовое отличие, вид (*species*) — материя, форма, составное целое (*compositum*).

¹²⁵ *Metaph. Δ, 28, 1024 b 6*: τὸ μὲν οὖν γένος τοσαυταχῶς λέγεται, τὸ μὲν κατὰ γένεσιν συνεχῆ τοῦ αὐτοῦ εἶδους, τὸ δὲ κατὰ τὸ πρῶτον κινήσαν ὁμοειδές, τὸ δ' ὡς ὕλη. — *Metaph. I, 8, 1058 a 23*: τὸ δὲ γένος ὕλη οὐ λέγεται γένος, μὴ ὡς τῶν Ἡρακλειδῶν ἀλλ' ὡς τὸ ἐν τῇ φύσει. — См. сн. 124.

Metaph. Δ, 28, 1024 b 6: «Итак, “род” говорится в следующих значениях: во-первых, в смысле непрерывного порождения одного и того же вида, во-вторых, — первого движущего того же вида (что и порожденное им), наконец, — в смысле материи». — *Metaph. I, 8, 1058 a 23*: «А род есть материя того, для чего он служит родом, не в том смысле, в каком говорят о (роде) Гераклидов, а как он бывает в природе».

¹²⁶ См. выше, с. 50, сн. 37. — Так же и в *Metaph. N, 2, 1089 b 27* говорится: καίτοι δεῖ γέ τινα εἶναι ὕλην ἐκάστῳ γένει, πλὴν χωριστὴν ἀδύνατον τῶν οὐσιῶν.

Metaph. N, 2, 1089 b 27 говорится: «Но также должна быть некая материя для каждого рода, и все же она не может быть отделена от сущностей».

112 конечно же, так называемая *πρώτη ὕλη*¹²⁷, которая лежит в основе субстанциальной формы, тогда как акциденции требуют в качестве своего субстрата субстанцию, составленную из материи и формы¹²⁸. Напротив, вполне возможно предположить, что акцидентальные категории не отличаются друг от друга по своей материи, поскольку все они имеют в основе одну субстанцию. Но если бы дело обстояло действительно так, то мы имели бы всего два высших рода — субстанцию и акциденцию, и последнюю следовало бы рассматривать как синонимичное общее понятие для всякого акцидентального бытия. Но ведь субстанция является материей акциденций не потому, что она является в действительности субстанцией, но только потому, что она находится в состоянии возможности по отношению к акцидентальной форме¹²⁹; субстанция как субстанция может оставаться одной и той же, но если она различна как субъект акциденций, то последние будут уже иметь различную материю. Конечно, будет явно недостаточно, если она различна в том смысле, в каком может быть названа различной субстанциальная материя в отношении к различным субстанциальным формам из-за специфических видовых отличий последних, поскольку это различие материй остается в пределах одного рода; скорее материя должна различаться именно как материя, то есть отношение между материей и формой, *δύναμις* и *ἐνέργεια*, в целом должно быть другим; субъект должен быть не просто субъектом различных форм, но субъектом в различных смыслах, формы — не просто различными формами, но

¹²⁷ *Metaph.* Δ, 4, 1015 a 7 ff.

¹²⁸ *Metaph.* Ζ, 3, 1029 a 20: λέγω δ' ὕλην ἢ καθ' αὐτὴν μήτε τί μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται ὡς ὄρισται τὸ ὄν. ἔστι γάρ τι καθ' οὐ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ᾧ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἐκάστη: τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὐτὴ δὲ τῆς ὕλης. ὥστε τὸ ἔσχατον καθ' αὐτὸ οὔτε τί οὔτε ποσὸν οὔτε ἄλλο οὐθέν ἐστιν.

«Я называю материей то, что само по себе не есть ни нечто, ни такое-то по количеству, ни что-либо иное, чем определяется сущее. Ведь есть нечто такое, относительно чего предицируется каждое из подобных [определений] и чье бытие иное по отношению к каждой категории, поскольку все категории, отличные от сущности, предицируются относительно сущности, она же сама предицируется относительно материи. Поэтому предельное [подлежащее] не есть само по себе ни нечто, ни такое-то по количеству, ни что-либо иное».

¹²⁹ См. выше, гл. IV, § 2.

формами, которые по-разному воспринимаются субъектом, по-разному на него воздействуют. Если, таким образом, именно первая субстанция является тем, что лежит в основе всех акциденций в качестве их субъекта, тогда ясно, что каждый из высших родов акциденций должен обнаруживать особый способ присущности (*Jnhärenz*), особое отношение к первой субстанции, и что именно различие отношений к первой субстанции определяет различие не только между субстанцией и акциденцией, но и между самими акцидентальными категориями.

Итак, мы пришли к прежнему результату, идя по совершенно другому пути, и нельзя не восхищаться тем внутренним единством, которое присуще всей системе Аристотеля в столь высокой степени. Следующие параграфы необходимы, чтобы с разных сторон подкрепить только что высказанные соображения, которые позволили прояснить подлинный принцип аристотелевской таблицы категорий. Недвусмысленную формулировку этого принципа мы находим у самого Аристотеля в первой книге *Первой аналитики*: τὸ δ' ὑπάρχειν τὸδε τῶδε... τοσαυταχῶς ληπτέον ὅσαχῶς αἱ κατηγορίαι διήρηνται¹³⁰, ибо это положение можно обратить: αἱ κατηγορίαι διαίρουνται τοσαυταχῶς, τὸδε τῶδε ὑπάρχει, — «имеется столько же категорий, сколько имеется способов (*Weisen*), которыми вещи существуют в своем субъекте*», то есть которыми они соотносятся с первой субстанцией, являющейся последним субъектом всякого бытия.

Мы говорим:

§ 7. VI. Категории отличаются друг от друга различными способами предикации

Выше мы уже говорили о том, что следует понимать под *κατηγορεῖν* в собственном смысле слова. Если какой-либо вид предикации относительно своего рода или видовой отличия, субстанция — относительно

¹³⁰ *Anal. prior.*, I, 37, 49 а 6.

* Цитата из *Первой аналитики* (49 а 6 и далее) в переводе Б. А. Фохта: «Выражение “это присуще этому”... следует понимать в стольких же значениях, сколько имеется различных категорий...» Brentano ниже «обращает» это выражение: «...имеется столько различных категорий, столькими способами одно присуще другому».

своей акциденции, и т. п., то подобное предикцирование не принадлежит к способам предикации в собственном смысле; о них мы говорим лишь постольку, поскольку отмечаем, что различие категорий соответствует различию способов предикации.

114 В предыдущем параграфе было показано, что категории различаются по своим отношениям к первой субстанции, то есть по различным способам существования в первой субстанции, которая существует сама по себе и для себя (*an und für sich*), не будучи имманентной (*inwohnend*) ничему другому¹³¹, но в которой существуют все другие вещи. Принадлежащее к различным категориям существует в первой субстанции различными способами; наоборот, все то, что принадлежит к одной категории, существует в первой субстанции одинаковым способом: а именно тем, который определен данной категорией как высшим родом. Любое отклонение от этого способа привело бы к уничтожению синонимии общего понятия; высший род уже не был бы действительно родом; более того, сами различные понятия, если только они не заключают в себе также и материальное различие, должны были бы рассматриваться как высшие роды. Отсюда становится тотчас ясно, что число и разнообразие категорий равны числу и разнообразию способов, которыми нечто предикцируется относительно первой субстанции. Ибо если нечто существует в первой субстанции, то оно также о ней и высказывается, поскольку предикации (в собственном смысле) высказывают единственно то, что предикат как-то существует в субъекте — или как род в виде, или вид в индивидууме, и т. п., или как акциденция в своей субстанции.

Из сказанного следует далее, что различие (собственных) способов предикации вообще соответствует различию категорий. Конечно, вещи предикцируются (в собственном смысле) и относительно вторых субстанций; например, о человеке (вообще) говорится, что он является разумным, является телом, является красивым, взрослым, белым и т. д.; однако о вторых субстанциях не высказывается ничего такого, что было бы нельзя высказать таким же образом и о единичной субстанции, например о единичном человеке, о Сократе, Платоне и др. Поэтому здесь

¹³¹ *Anal. post.*, I, 4, 73 b 5: ἔτι δὲ μὴ καθ' ὑποκειμένου λέγεται ἄλλου τινός, ὡς τὸ βαδίζον ἕτερόν τι ὄν βαδίζον ἐστὶ καὶ τὸ λευκόν, ἢ δ' οὐσία, καὶ ὅσα τότε τι σημαίνει, οὐχ ἕτερόν τι ὄντα ἐστὶν ὅπερ ἐστίν. τὰ μὲν δὲ μὴ καθ' ὑποκειμένου καθ' αὐτὰ λέγω, τὰ δὲ καθ' ὑποκειμένου συμβεβηκότα.

нет оснований предполагать новый способ предикации, который дополнял бы прежние, с помощью которых мы различаем категории. Столь же мало оснований для такого предположения и в тех случаях, когда одна акциденция предидируется относительно другой, Ибо, как заявляет Аристотель в первой книге *Второй аналитики*, никакая акциденция не является субстратом другой акциденции¹³², и не бывает, чтобы одно было качеством другого, а другое — качеством первого, качеством качества¹³³. Таким образом, только универсальная акциденция предидируется относительно индивидуального или менее универсального, поскольку она принадлежит к его сущности, как, например, цвет — относительно чего-то белого, фигура — относительно треугольника, и т. п.¹³⁴ Но каково же отношение между субъектом и предикатом? Очевидно, это отношение реального тождества, когда одно принадлежит к сущности другого. Поэтому и здесь нет оснований предполагать новый способ предикации; ведь как акцидентальные универсалии тождественны единичной акциденции, так и вторые субстанции — первой субстанции; следовательно, и здесь мы наблюдаем то же самое отношение и тот же способ предикации. А потому и тем и другим высказываниям соответствует одно и то же вопросительное слово. Мы спрашиваем: «Что есть это белое? — Это есть цвет. — Что есть Аристотель? — Он есть человек, субстанция, и т. п.»¹³⁵.

¹³² Ibid., 22, 83 b 20: ταῦτα δὲ πάντα καθ' ὑποκειμένου τινὸς κατηγορεῖσθαι φάμεν, τὸ δὲ συμβεβηκὸς οὐκ εἶναι ὑποκειμένον τι.

¹³³ Ibid., 83 a 36: μὴ ἔστι τόδε τοῦδε ποιότης κάκεινο τούτου, μηδὲ ποιότητος ποιότης.

¹³⁴ Categ., 2, 1 a 29: τὰ δὲ καθ' ὑποκειμένου τε λέγεται καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν, ὅλον ἢ ἐπιστήμη ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ τῆ ψυχῆ, καθ' ὑποκειμένου δὲ λέγεται τῆς γραμματικῆς.

¹³⁵ Top., I, 9, 103 b 27: δῆλον δ' ἐξ αὐτῶν ὅτι ὁ τὸ τί ἐστὶ σημαίων ὅτε μὲν οὐσίαν σημαίνει, ὅτε δὲ ποσόν, ὅτε δὲ ποιόν, ὅτε δὲ τῶν ἄλλων τινὰ κατηγοριῶν. ὅταν μὲν γὰρ ἐκκειμένου ἀνθρώπου φῆ τὸ ἐκκειμένον ἄνθρωπον εἶναι ἢ ζῶον, τί ἐστὶ λέγει καὶ οὐσίαν σημαίνει. ὅταν δὲ χρώματος λευκοῦ ἐκκειμένου φῆ τὸ ἐκκειμένον λευκὸν εἶναι ἢ χρῶμα, τί ἐστὶ λέγει καὶ ποιόν σημαίνει. ὁμοίως δὲ καὶ ἐὰν πηχυαίου μεγέθους ἐκκειμένου φῆ τὸ ἐκκειμένον πηχυαῖον εἶναι μέγεθος, τί ἐστὶ ἐρεῖ καὶ ποσὸν σημαίνει. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. ἕκαστον γὰρ τῶν τοιούτων, ἐὰν τε αὐτὸ περὶ αὐτοῦ λέγεται ἐὰν τε τὸ γένος περὶ τούτου, τί ἐστὶ σημαίνει. ὅταν δὲ περὶ ἐτέρου, οὐ τί ἐστὶ σημαίειν ἀλλὰ ποσὸν ἢ ποιόν ἢ τινα

116 А потому нет такого различия в способах предикации — когда одно предидируется относительного другого, и притом в собственном смысле, — которому не соответствовало бы различие в делении категорий, и Аристотель мог с полным основанием сказать, что в скольких смыслах одно высказывается о другом, то есть предидируется относительно другого, столько же значений у слова «быть» и в стольких же смыслах должны различаться высшие роды, на которые распадается сущее¹³⁶. Поэтому он говорит в уже цитированном месте из *Первой аналитики*: «Что одно есть в другом и что одно о другом высказывается истинно — это следует понимать в стольких же смыслах, в скольких различаются категории»¹³⁷.

Но следует отнестись внимательно к тому, что мы сейчас утверждаем. Мы вовсе не хотим сказать, что категории являются «видами (Arten) предидирования»; против такого взгляда мы уже неоднократно высказывались выше (с. 81); если «виды предидирования» и можно назвать *κατηγορίαι*, они все равно не будут категориями в том смысле, в котором мы говорим о категориях и в котором эти последние являются высшими родами вещей и различными значениями сущего. К другим неудобствам — например, что тогда категории не были бы понятиями, и т. п., — которые влечет за собой этот взгляд, добавляется еще и то, что тогда, вне всякого сомнения, все акциденции — поскольку они высказываются об акциденциях той же категории (будь то о самих себе или более высокие — о более низких) — подпадали бы также и под категорию субстанции. Допустить этого мы ни в коем случае не можем. Тем не менее мы твердо убеждены (вместе с Аристотелем), что

τῶν ἄλλων κατηγοριῶν. Metaph. Z, 1, 1028 a 36: καὶ εἶδέναι δὲ τότ' οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος γινώμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποῖον ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ πού, ἐπεὶ καὶ αὐτῶν τούτων τότε ἕκαστον ἴσμεν, ὅταν τί ἐστὶ τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποῖον γινώμεν. — Ср.: Ibid., 4, 1030 a 22.

¹³⁶ *Metaph. Δ, 7, 1017 a 22: καθ' αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· ὅσαχῶς γὰρ λέγεται τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει. ἐπεὶ οὖν τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστὶ σημαίνει, τὰ δὲ ποῖον, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρὸς τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ πού, τὰ δὲ ποτέ, ἕκαστω τούτων τὸ εἶναι ταῦτο σημαίνει. κ. τ. λ.*

¹³⁷ *Anal. prior., I, 37, 49 a 6: Τὸ δ' ὑπάρχειν τόδε τῷδε καὶ τὸ ἀληθεύεσθαι τόδε κατὰ τοῦδε τοσαυταχῶς λεπτότερον ὅσαχῶς αἱ κατηγορίαι διήρηνται.*

число и различие высших родов соответствует числу и различию видов предикации, поскольку все категории, без исключения, высказываются о первой субстанции согласно особому способу предикации, так что в них представлены все возможные способы предикации, и поскольку именно в своеобразии этих последних находит самое ясное выражение своеобразное отношение категорий к первой субстанции и тем самым — своеобразное бытие самих категорий.

А так как различным способам высказывания соответствуют различные способы вопрошания, то можно утверждать, что как различные способы высказывания, так и различные способы вопрошания характеризуют те различия, которые, в свою очередь, определяют деление категорий. Поэтому мы охотно соглашаемся с Брандисом, когда он замечает, «что таблица категорий дает полный набор вопросов, которые надо поставить, чтобы охватить мышлением (*ins Denken aufzunehmen*) все без исключения объекты»¹³⁸.

Чтобы избежать всяческих недоразумений и учесть все рассмотренные взгляды на категории, подведем итог вышесказанному.

О десяти (или, если на то пошло, о восьми) категориях у Аристотеля можно говорить в тройном смысле: 1) о категориях как самых общих предикатах первой субстанции¹³⁹; 2) о категориях как рядах вещей, предикабельных (*prädicabler*) относительно первой субстанции, которые 118 подводятся под высший род и высказываются о первой субстанции тем же способом, что и этот род¹⁴⁰. Это значение относится к предыдущему

¹³⁸ Brandis Ch.A., *Handbuch der Geschichte der griechischen-römischen Philosophie*, II, 2, 1. S. 394. Поэтому Юлий Паций (*Pacius*) переводит *Anal. post.*, I, 22, 83 а 21 вполне правильно: *itaque attribuitur vel in quaestione quid est, vel quia est quale aut quantum etc.*

Anal. post., I, 22, 83 а 21 в переводе Б.А. Фохта: «Так что когда одно об одном сказывается, оно сказывается или о сути [вещи], или о качестве, или о количестве...»

¹³⁹ Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 209 и в др. местах: «Sie sind die allgemeinsten Prädicate» («Они являются самыми общими предикатами»).

¹⁴⁰ Zeller E., *Die Philosophie der Griechen*, S. 189, Fußnote 1: «Категории не являются непосредственно самими предикатами, но только обозначают место для определенного предиката».

так же, как, например, понятие человеческого рода (если понимать под ним сумму всех отдельных людей) относится к понятию человека, поскольку это последнее проявляется в определении первого; 3) о десяти (или восьми) аристотелевских категориях можно говорить как о таком же числе различаемых Аристотелем видов предикации, а именно когда одно высказывается об одном (*Anal. post.*, I, 22, 83 а 22) и притом в собственном смысле (*ἀπλῶς*, *Ibid.*, а 20). Таким образом, различаются виды эссенциальной, количественной, качественной и т. д. предикации¹⁴¹. Первый вид предикации имеет место внутри одной и той же категории, другие — когда нечто, принадлежащее к соответствующей акцидентальной категории, предикцируется относительно субстанции. Возможно, что от категорий в этом последнем значении получили свое название и все вышеупомянутые категории.

Так или иначе, мы будем иметь дело прежде всего и главным образом с категориями, названными первыми. Они, в свою очередь, рассматриваются Аристотелем в трех отношениях, хотя при этом на первый план выдвигается одна и та же идея, но определенная каждый раз с другой стороны. Категории понимаются: 1) как различные значения сущего *ὄν*¹⁴², которые отличаются, как мы видели, различными способами существования в сущем, то есть в том, где все является сущим, — в первой субстанции; 2) как высшие роды, в которых должно содержаться все сущее в собственном смысле¹⁴³; 3) как высшие предикаты первой субстанции¹⁴⁴, чьи способы предикации имеют решающее

¹⁴¹ Brandis Ch.A., *Handbuch der Geschichte der griechischen-römischen Philosophie*, S. 394: «Они являются изъятыми из связи суждений, отвлеченными от этой связи общими формами или родами высказываний». — *Top.*, I, 9, 103 б 20. — *Metaph. E*, 2, 1026 а 36; *N*, 2, 1089 а 26.

¹⁴² Bonitz H., *Über die Kategorien des Aristoteles*, S. 623: «Категории, в понимании Аристотеля, указывают на различные значения, в которых мы высказываем понятие сущего». — См. также: S. 599.

¹⁴³ *Ibid.*, S. 599: «Они являются высшими родами»; S. 623: «Они означают высшие роды, под один из которых должно подводиться каждое сущее (*jedes Seiende*)». — См. также: Prantl C., *Geschichte der Logik*, S. 167, и др. авторы.

¹⁴⁴ Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 209: «Они являются самыми общими предикатами»; S. 21: «*οὐσια* является собственной категорией субъекта». — Prantl C., *Geschichte der Logik*,

значение для целых классов охватываемых ими вещей. Определенные этим последним образом, все категории в совокупности, также и акцидентальные, рассматриваются как конкретные понятия (*als Concreta*), тогда как второй способ рассмотрения не принимает во внимание их ингеренцию в первой субстанции и, более того, абстрагируясь от нее, имеет в виду лишь их отношение к родам, видам и индивидуумам — то есть ко всему, что само принадлежит к категориям и им подчинено. Поэтому и в языковом отношении для рассмотрения категорий как родов более подходящей представляется, в случае акцидентальных категорий, форма абстрактных понятий (*Abstracta*), в то время как рассмотрению категорий и подчиненных им понятий в качестве предикатов первой субстанции соответствуют только конкретные формы. В частности, в третьей книге *Топики* говорится, что родом является не справедливый, но справедливость¹⁴⁵.

Но поскольку было важно выбрать для категорий выразительное название, Аристотель с полным основанием предпочел то, которое характеризует их с точки зрения особенности, выступающей при третьем способе рассмотрения. Он лишь изредка пользуется словом *γένη* по сравнению с постоянно употребляемым названием *κατηγορίαι*. Категории являются не просто предикатами, но предикатами, наиболее общими (*höchsten*) с точки зрения любой иерархии понятий, предикатами *κατ' ἕξοχ*, которые уже не могут стать субъектами более общих предикатов. Но не только это; они являются еще и такими предикатами, в которых сочетается наиболее совершенным образом все многообразие способов предикации, предикатами, которые определяют способ предикации для всей суммы предикабельных вещей; они являются предикатами, понятие которых в целом обладает собственным содержанием и собственной

S. 198: «Если вообще существуют роды, выступающие в роли предикатов (*κατηγορούμενα*), то высшие роды будут как раз наиболее общими и всеохватывающими предикатами».

¹⁴⁵ *Тор.*, III, 1, 116 а 23: "Ἐπειτα δὲ τὸ ὅπερ τόδε τι τοῦ μὴ ἐν γένει, οἷον ἡ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου· τὸ μὲν γὰρ ἐν γένει τῷ ἀγαθῷ, τὸ δ' οὐ, καὶ τὸ μὲν ὅπερ ἀγαθόν, τὸ δ' οὐ.

Отрывок в переводе М.И. Иткина: «...справедливость предпочтительнее справедливого, ибо первое принадлежит роду блага, другое же нет; кроме того, первое есть в существе своём благо, другое же нет».

определенностью именно как характеристика отношения к первой субстанции — отношения, раскрывающегося в своеобразии присущего этому понятию способа предикации относительно такой субстанции. Все онтологическое разнообразие высших родов и все их понятийные значения выступают на свет в том образе, которым они являются предикатами первой субстанции.

Возможно, что ввиду сказанного мы не так уж далеки от взглядов, выраженных Прантлем в первом томе его *Истории логики*, из которой мы приведем для сравнения ряд отрывков. «В понятии “общего” у Аристотеля, — пишет он, — сочетаются конкретная родовая определенность объективно сущего и противостоящая бессвязному сенсуализму непоколебимая прочность человеческих суждений. В этом состоит, на мой взгляд, принцип аристотелевских категорий»¹⁴⁶. Ниже он продолжает: «Руководящая идея заключается в том, что высшие роды должны основываться на общей конкретной определенности, которая свойственна охватываемому ими конкретному сущему как их субстрату и которая поэтому высказывается предикативным образом об этом сущем как о субъекте. Вот почему, хотя не каждый род и не каждый предикат является категорией, таковыми являются наиболее общие родовые предикаты, то есть родовые определенности, которые уже не рассматриваются как субъекты более общих предикатов, но которые предикативно выражают эту определенность как нечто общее и всеохватывающее»¹⁴⁷. «Онтологическим базисом категорий является, вообще говоря, процесс осуществления определенности, ведущий к конкретизации (Concretion)»¹⁴⁸. «Определенность наименования, связанного с родовым предикатом, должна быть выражением и истолкованием (Auffassung) конкретных определенностей, в которых процесс осуществления разворачивается по нисходящей в многообразии сущего»¹⁴⁹. Последнее замечание сродни тому, что говорилось в предыдущем параграфе о разнообразии отношений между *dύναμις* и *ἐνέργεια*, играющих важную роль при разделении высших родов; это соответствие не явля-

¹⁴⁶ Prantl C., *Geschichte der Logik*, S. 196.

¹⁴⁷ Ibid., S. 198.

¹⁴⁸ Ibid., S. 208.

¹⁴⁹ Ibid., S. 209.

ется, однако, полным, и расхождение проявляется особенно ясно в том, что воззрение Прантля приводит его к отрицанию определенности числа категорий, тогда как наше понимание требует такой определенности необходимым образом.

В этом отношении мы стоим ближе к взглядам Брандиса, Боница, Тренделенбурга и других. С последним нас связывает также и утверждение, что все вещи, охватываемые одной категорией, предикабельны в том же смысле, что и она; поэтому мы говорим о десяти или восьми «рядах предикабельных вещей». Это вынуждает нас ответить, по возможности кратко, на возражение, выдвинутое в связи с понятием первой субстанции, которая принадлежит, очевидно, к первому роду и, следовательно, тоже должна быть предикабельной. С таким возражением мы справляемся, просто соглашаясь с ним в той мере, в какой этого требует наше утверждение. Ведь мы говорили только о предикации, чьим субъектом является сама первая субстанция, а никто не захочет отрицать, что первая субстанция может предикцироваться относительно себя самой. Не отрицает этого и Аристотель. Он исключает только возможность предикации первой субстанции относительно чего-то другого¹⁵⁰; в седьмой книге *Метафизики* говорится: «Ничто из того, что предикцируется относительно многого (*allgemein*), не является единичной субстанцией»¹⁵¹. Предикация какой-либо вещи относительно ее самой есть *κατηγορεῖν κατὰ συμβεβηκός* не более, чем предикация высшего понятия относительно низшего; на самоочевидность этого положения Аристотель указывает в ряде мест своих логических сочинений¹⁵². Поскольку *πρώτη οὐσία* есть *ὄν καθ' αὐτό*, она есть также и *κατηγορούμενον καθ' αὐτό*.

122

¹⁵⁰ *Anal. prior.*, I, 27, 43 a 25: Ἀπάντων δὴ τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶ τοιαῦτα, ὥστε κατὰ μηδενὸς ἄλλου κατηγορεῖσθαι ἀληθῶς καθόλου, ὅσον Κλέων καὶ Καλλίας καὶ τὸ καθ' ἑαστον καὶ αἰσθητόν, κατὰ δὲ τούτων ἄλλα κ. τ. λ. — *Metaph. Z*, 3, 1028 b 36: τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι καθ' οὐ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκείνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου. — Ср.: *Phys.*, I, 7, 190 a 34.

¹⁵¹ *Metaph. Z*, 13, 1039 a 1: οὐθὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τότε τι.

¹⁵² *Top.*, I, 9, 103 b 35: ἑαστον γὰρ τῶν τοιούτων, εἴαν τε αὐτὸ περὶ αὐτοῦ λέγηται εἴαν τε τὸ γένος περὶ τούτου, τί ἐστὶ σημαίνει κ. τ. λ. — *Anal. post.*, I, 22, 83 a 24: ἔτι τὰ μὲν οὐσίαν σημαίνοντα ὅπερ ἐκείνο ἢ ὅπερ ἐκείνο τι σημαίνει, καθ' οὐ κατηγορεῖται.

Мы говорим:

§ 8. VII. То, что категории отличаются различными способами предикации, не ведет к смешению деления категорий с делением на пять универсалий, которые Аристотель называет τὰ περὶ τίνος κατηγορούμενα (Тор., I, 8, 103 b 7). Последние различаются по степени той «дефинирующей силы» (definiierende Kraft), которой обладает предикат для определения субъекта, по их способности быть ὀρικόν в большей или меньшей степени

123 После того как проведенное нами исследование показало, что категории различаются соответственно видам предикации, могут возникнуть опасения, что тем самым оказалось стертым различие между двумя делениями, поочередно рассмотренными в аристотелевской *Топике* (Тор., I, 4–9), а именно: между делением, согласно которому πᾶν τὸ περὶ τίνος κατηγορούμενον (Ibid., 103 b 7) делится на ὄρος, ἴδιον, γένος и συμβεβηκός (Ibid., 4, 101 b 17), и делением, согласно которому τὰ κατηγορούμενα (*Metaph.* Δ, 7, 1017 a 25) делится на τί ἐστι, ποσόν, ποιόν, πρὸς τί, ποῦ, ποτέ и т. д. Возможно, что с этим связано и то замешательство, которое, по-видимому, испытывает и сам Аристотель, когда оба этих деления пересекаются друг с другом и когда их нужно между собой увязать; а именно при рассмотрении категории οὐσία, когда видовое отличие διαφορά этого понятия повергает Аристотеля в сомнения и затруднения относительно его подведения (Subsumtion)¹⁵³.

Однако принципиальное различие этих делений — то, которое ясно с первого взгляда, — нами вовсе не стерто. Ибо, прежде всего, если понимать категории в смысле высших родов вещей, то делению подвергается здесь не κατηγορία или κατηγορούμενον, но именно ὄν, которое менее всего есть нечто просто περὶ τίνος κατηγορούμενον и куда скорее — περὶ πρώτης οὐσίας κατηγορούμενον. Также и члены таблицы

¹⁵³ Ср.: Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 56 ff., S. 93 ff.

категорий являются реальными понятиями, а различные вопросы, которые задаются относительно первой субстанции и различная направленность которых соответствует различию категорий (см. выше), — именно реальными вопросами. Например, я спрашиваю: «Что такое Сократ? — Человек. — Сколь он высок? — Пяти футов роста. — Каков он? — Бледен, и т. д.». Здесь и вопрос и ответ имеют реальное содержание; ибо бытие человека, ростом пять футов, бледного — это реальное бытие. Напротив, члены первого из названных делений являются лишь вторичными интенциями (*Intentionen*) и, следовательно, все без исключения являются просто *ὄντα ὡς ἀληθές*¹⁵⁴, о которых можно, конечно, высказать истинное утвердительное суждение, но которые не имеют никакого обстояния (*Bestand*) в самих вещах, вне мыслящего духа. Относительно них также можно поставить различные вопросы, но это будут вопросы чисто рациональные, например, когда я спрашиваю: «Каково определение человека? — Каков его род? — Является ли то или это его собственным признаком (*Proprium*)? — Его видовым отличием? — Его акциденцией?»¹⁵⁵ Конечно, можно считать — получив в ответ на вопрос об определении человека: он есть *ζῶον πεζὸν δίπουν*, — что и этот вопрос, и этот ответ, поскольку речь в них идет о чем-то реальном, и сами столь же реальны, как и приведенные выше. Но хорошенько заметим, что ответ, строго говоря, таков: *ζῶον πεζὸν δίπουν* есть определение человека. Определение как определение, род как род и т. д. и вообще универсалия как таковая не существуют вне абстрагирующего ума, а потому и *ζῶον πεζὸν δίπουν* как определение не существует в вещах; в качестве такового оно является вторичной интенцией и чистым *ὄν ὡς ἀληθές*, как и всякое другое определение.

Однако деление категорий (*κατηγορία*) на различные способы предикации (*σχήματα τῆς κατηγορίας*), которое соответствует, согласно вышесказанному, делению *ὄν* на различные категории, именно в силу этого соответствия должно принципиально отличаться от деления *κατηγορούμενα* на определение, род, собственный признак и т. п. Нетрудно понять, в чем заключается это отличие. Так как предидиро-

¹⁵⁴ См. выше, гл. III, § 2.

¹⁵⁵ *Тор.*, I, 4, 101 b 30: *ἀρά γε τὸ ζῶον πεζὸν δίπουν ὀρισμός ἐστιν ἀνθρώπου καὶ ἀρά γε τὸ ζῶον γένος ἐστὶ τοῦ ἀνθρώπου;*

ваться относительно субъекта может лишь то, что с ним тождественно, — или потому, что принадлежит к его сущности (эссенциально), или потому, что каким-либо образом существует в нем как в своем субстрате (по подлежащему, *dem Suppositum nach*), — то следует различать столько фигур предикации, сколько возможно различных отношений предиката к субъекту, отношений, благодаря которым имеет место предикация в собственном смысле. Напротив, принципом различия в случае деления на род, определение и т. д. является мера (*das Maas*) того, насколько одно понятие представляет *ὀρίκός* (*Тор.*, I, 6, 102 b 34) для другого, то есть насколько первое, будучи высказано о втором, его определяет, как это делают лучше всего вид и дефиниция; со стороны этого другого понятия такой мерой будет степень его приближения к *ὄρος*. Из характера этой меры вытекают трудности или удобство метода в связи с доказательством или опровержением. Ведь дефиниция соединяет в себе все, чем обладают другие понятия с точки зрения их определяющей силы; оно выражает сущность и выражает ее вполне. Как раз поэтому легче всего показать, что нечто не является дефиницией вещи, и труднее всего — что является¹⁵⁶. Но для того чтобы нечто предиктировалось в качестве дефиниции относительно определяемого (*Definitum*), необходимо выполнение трех условий: 1) чтобы первое могло прилагаться к последнему истинным образом (*mit Wahrheit*); 2) чтобы оно содержало как такое то, что принадлежит к сущности субъекта, следовательно, чтобы оно

¹⁵⁶ *Тор.*, VII, 5, 155 a 3: *φανερὸν δὲ καὶ διότι πάντων ῥᾶστον ὄρον ἀνασκεύασαι πλείστα γὰρ ἐν αὐτῷ τὰ δεδομένα πολλῶν εἰρημένων... ἔτι πρὸς μὲν ὄρον ἐνδέχεται καὶ διὰ τῶν ἄλλων ἐπιχειρεῖν· εἴτε γὰρ μὴ ἴδιος ὁ λόγος εἴτε μὴ γένος τὸ ἀποδοθῆν, εἴτε μὴ ὑπάρχει τι τῶν ἐν τῷ λόγῳ, ἀνηρημένος γίνεται ὁ ὀρισμός... — Ibid., a 17: *δηλον οὖν ὅτι ῥᾶστον πάντων ὄρον ἀναιρεῖν, κατασκευάζειν δὲ χαλεπώτατον· ἐκεῖνα τε γὰρ δεῖ πάντα συλλογίσασθαι (καὶ γὰρ ὅτι ὑπάρχει τὰ εἰρημένα καὶ ὅτι γένος τὸ ἀποδοθῆν καὶ ὅτι ἴδιος ὁ λόγος), καὶ ἔτι παρὰ ταῦτα, ὅτι δηλοῖ τὸ τί ἦν εἶναι ὁ λόγος, καὶ τοῦτο καλῶς δεῖ πεποιηκέναι. — Тор.*, I, 6, 102 b 27: *μὴ λαυθανέτω δ' ἡμᾶς ὅτι τὰ πρὸς τὸ ἴδιον καὶ τὸ γένος καὶ τὸ συμβεβηκὸς πάντα καὶ πρὸς τοὺς ὀρισμοὺς ἀρμόσει λέγεσθαι. δείξαντες γὰρ ὅτι οὐ μόνω ὑπάρχει τῷ ὑπὸ τὸν ὀρισμὸν ὡσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ ἴδιου, ἢ ὅτι οὐ γένος τὸ ἀποδοθῆν ἐν τῷ ὀρισμῷ, ἢ ὅτι οὐχ ὑπάρχει τι τῶν ἐν τῷ λόγῳ ῥηθέντων, ὅπερ καὶ ἐπὶ τοῦ συμβεβηκόντος ἂν ῥηθείη, ἀνηρηκότες ἐσόμεθα τὸν ὀρισμὸν ὥστε κατὰ τὸν ἔμπροσθεν ἀποδοθέντα λόγον ἅπαντ' ἂν εἴη τρόπον τινὰ ὀρικά τὰ κατηρηθημένα. ἀλλ' οὐ διὰ μίαν ἐπὶ πάντων καθόλου μέθοδον ζητητέον.**

ἐν τῷ τί ἐστὶ¹⁵⁷, чтобы оно предиктировалось не просто κατὰ τοῦνομα, но и κατὰ τὸν λόγον¹⁵⁸; 3) чтобы оно было взаимозаменяемо с субъектом. Если предикату присуще только первое свойство, то он представляет собой συμβεβηκός. Если ему присуща помимо предикабельности (Pradicabilität) еще и эссенциальность, но без конвертируемости (Convertibilität), то он является γενικόν или γένος в том смысле, что включает в себе также и видовое отличие¹⁵⁹. Если ему присущи, напротив, предикабельность и конвертируемость с субъектом без эссенциальности, то он представляет собой ἴδιον. Если у него есть все эти свойства, он представляет собой ὄρος¹⁶⁰.

Мы говорим:

126

§ 9. VIII. Категории должны быть понятийно различными, то есть одно и то же понятие не может подпадать непосредственно под две различные категории

Мы узнали принцип различения категорий. Сейчас мы хотим кратко сформулировать следствия, вытекающие отсюда относительно вида и степени различий между вещами, принадлежащими к различным категориям. Но, как известно, нечто может составлять одно с чем-то другим или отличаться от него двояким образом. В одном случае имеет место фактическое (sachliche), в другом — понятийное тождество или

¹⁵⁷ Top., I, 5, 102 a 32. — Ср.: Top., IV, 2, 122 a 5.

¹⁵⁸ Categ., 5, 2 a 20.

¹⁵⁹ Top., I, 4, 101 b 18: καὶ γὰρ τὴν διαφορὰν ὡς οὖσαν γενικὴν ὁμοῦ τῷ γένει τακτέον.

¹⁶⁰ Ibid., 8, 103 b 7: ἀνάγκη γὰρ πᾶν τὸ περὶ τίνος κατηγορούμενον ἢτοι ἀντικατηγορεῖσθαι τοῦ πράγματος ἢ μή. καὶ εἰ μὲν ἀντικατηγορεῖσθαι, ὄρος ἢ ἴδιον ἂν εἴη· εἰ μὲν γὰρ σημαίνει τὸ τί ἦν εἶναι ὄρος, εἰ δὲ μὴ σημαίνει, ἴδιον· τοῦτο γὰρ ἦν ἴδιον, τὸ ἀντικατηγορούμενον μὲν, μὴ σημαῖνον δὲ τὸ τί ἦν εἶναι. εἰ δὲ μὴ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος, ἢτοι τῶν ἐν τῷ ὀρισμῷ τοῦ ὑποκειμένου λεγομένων ἐστὶν ἢ οὐ. καὶ εἰ μὲν τῶν ἐν τῷ ὀρισμῷ λεγομένων, γένος ἢ διαφορὰ ἂν εἴη, ἐπειδὴ ὁ ὀρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστὶν· εἰ δὲ μὴ τῶν ἐν τῷ ὀρισμῷ λεγομένων ἐστὶ, δῆλον ὅτι συμβεβηκός ἂν εἴη· τὸ γὰρ συμβεβηκὸς ἐλέγετο ὁ μῆτε ὄρος μῆτε γένος μῆτε ἴδιον, ὑπάρχει δὲ τῷ πράγματι.

различие. Оба этих случая известны Аристотелю. Например, исследуя в четвертой книге *Μεταφυσικῆς* отношение между *ὄν* и *ἔν*, он устанавливает, что они являются одним и тем же фактически, но различными по понятию¹⁶¹; легко привести и другие примеры, где, согласно Аристотелю, понятия остаются различными при фактическом тождестве¹⁶². Наоборот, во многих случаях две вещи являются тождественными по понятию, оставаясь при этом двумя разными реальностями, поскольку под каждое *κοινῆ κατηγορούμενον* подпадает множество таких понятийно тождественных, но реально различных вещей; например, Сократ и Платон тождественны, потому что каждый из них есть человек, и т. п.

Исходя из этого, мы прежде всего отмечаем: различие категорий должно быть понятийным; невозможно, чтобы одна и та же вещь, которая является таковой по понятию, или множество вещей, поскольку им соответствует одно и то же понятие, непосредственно входили в различные категориальные ряды.

Доказательство этого нетрудно провести на основании аристотелевских принципов. Прежде всего, само собой разумеется, что каждая категория является понятием, отличным от прочих высших родов, иначе не было бы различных родов. Два тождественные понятия были бы одним родом с различными названиями, например *τί ἐστι* и *οὐσία*. К тому же каждая категория имеет свой способ бытия, свое особое отношение к первой субстанции.

Но отсюда непосредственно следует, что вещи, тождественные по понятию, не могут попасть в различные категориальные ряды. Ибо одно и то же понятие не может иметь два координированных (то есть не подчиненных один другому) рода; а категории как высшие роды именно координированны, ни один из них нельзя свести к более высокому понятию, тем более — к другой категории¹⁶³.

¹⁶¹ *Metaph.* Γ, 2, 1003 b 31: οὐθέν ἕτερον τὸ ἐν παρὰ τὸ ὄν. — *Ibid.*, b 22: εἰ δὴ τὸ ἐν καὶ τὸ ὄν ταῦτόν καὶ μία φύσις, τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ὡσπερ ἀρχὴ καὶ αἴτιον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἐνὶ λόγῳ δηλούμενα.

¹⁶² Напр.: *Phys.*, III, 3, 202 a 18: ἰ ὡστε ὁμοίως μία ἢ ἀμοφὶν ἐνέργεια ὡσπερ τὸ αὐτὸ διάστημα ἐν πρὸς δύο καὶ δύο πρὸς ἓν, καὶ τὸ ἀναντες καὶ τὸ κάταντες· ταῦτα γὰρ ἐν μὲν ἐστιν, ὁ μέντοι λόγος οὐχ εἰς.

¹⁶³ *Metaph.* Δ, 28, 1024 b 15: οὐδὲ γὰρ ταῦτα ἀναλύεται οὔτ' εἰς ἀλλήλα οὔτ' εἰς ἐν τι.

Конечно, создается впечатление, что в ряде мест *Топики* Аристотель не склонен утверждать основую посылку (*Obersatz*) нашего силлогизма с должной решимостью¹⁶⁴. Но дело в том, что для доказательства невозможности подчинения одного понятия двум категориям сразу достаточно и того, что он утверждает вполне определенно в указанных местах, ибо он допускает возможность подведения под два отдельных рода, в крайнем случае, только тогда, когда оба этих рода снова оказываются соединенными в более высоком роде. Но именно это и невозможно в случае категорий, поскольку они сами являются высшими родами.

Взгляд Аристотеля, смысл которого ясен и здесь, высказывается им в других местах более определенно. Например, в пятнадцатой главе первой книги *Топики* он говорит: «Таким образом, относительно ворона предидируются оба рода и их понятие, чего не бывает с родами, которые друг другу не подчиняются». Точно так же во второй главе четвертой книги *Топики* подобная предикация рассматривается как нечто неподобающее (*Inconvenientes*)¹⁶⁵. Но яснее всего его взгляд выступает там, где он учит, что различные роды имеют различные видовые отличия. Ведь если разные роды не согласуются по видовым отличиям, то они не содержат, естественно, и одинаковых видов, которые как раз и придают роду это видовое отличие¹⁶⁶. То же самое учение мы находим в третьей главе *Категорий*: «Различные роды, которые не подчинены друг другу,

¹⁶⁴ *Тор.*, IV, 2, 121 b 29: δοκεῖ γάρ, ὅταν ἐν εἶδος ὑπὸ δύο γένη ἦ, τὸ ἕτερον ὑπὸ τοῦ ἑτέρου περιέχεσθαι. ἔχει δ' ἀπορίαν ἐπ' ἐνίων τὸ τοιοῦτο· δοκεῖ γὰρ ἐνίοις ἢ φρόνησις ἀρετὴ τε καὶ ἐπιστήμη εἶναι καὶ οὐδέτερον τῶν γενῶν ὑπ' οὐδετέρου περιέχεσθαι. οὐ μὲν ὑπὸ πάντων γε συγχωρεῖται τὴν φρόνησιν ἐπιστήμην εἶναι. εἰ δ' οὖν τις συγχωροῖ τὸ λεγόμενον ἀληθὲς εἶναι, ἀλλὰ τό γε ὑπ' ἄλληλα ἢ ὑπὸ ταῦτ' ἄμφω γίνεσθαι τὰ τοῦ αὐτοῦ γένη τῶν ἀναγκαίων δόξειεν ἂν εἶναι, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς ἐπιστήμης συμβαίνει· ἄμφω γὰρ ὑπὸ τὸ αὐτὸ γένος ἐστίν· ἐκάτερον γὰρ αὐτῶν ἕξις καὶ διάθεσις ἐστίν. σκεπτέον οὖν εἰ μηδέτερον ὑπάρχει τῷ ἀποδοθέντι γένει. εἰ γὰρ μήθ' ὑπ' ἄλληλά ἐστι τὰ γένη μήθ' ὑπὸ ταῦτ' ἄμφω, οὐκ ἂν εἶη τὸ ἀποδοθὲν γένος.

¹⁶⁵ *Тор.*, I, 15, 107 a 27: καὶ οὕτως οὖν ἀμφοτέρα τὰ γένη κατηγορεῖται κατὰ τοῦ κόρακος, καὶ ὁ λόγος αὐτῶν. ἐπὶ δὲ τῶν μὴ ὑπ' ἄλληλα γενῶν οὐ συμβαίνει τοῦτο. *Тор.*, IV, 2, 122 b 1: συμβήσεται γὰρ τὸ γένος καὶ τὸ εἶδος τοῦ αὐτοῦ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖσθαι, ὥστε τὸ αὐτὸ ὑπὸ δύο γένη γίνεται. ἀναγκαῖον οὖν ὑπ' ἄλληλα τὰ γένη εἶναι.

¹⁶⁶ *Metaph.* I, 7, 1057 b 7: ἐκ γὰρ τοῦ γένους καὶ τῶν διαφορῶν τὰ εἶδη.

129 имеют также и различные видовые отличия, например род “животное” и род “наука”; ибо видовые отличия животных — это, например, “ходящее на ногах”, “двуногое”, “оперенное”, “живущее в воде”; но ничто из этого не является видовым отличием науки, ибо одна наука не отличается от другой тем, что она двуногая»¹⁶⁷. О том же говорится и во второй книге *Второй аналитики*, где речь идет о правильном порядке частей дефиниции¹⁶⁸. Видовое отличие не находится, таким образом, вне соответствующего ему рода; ведь для него существенно то, что оно делит именно этот род — свойство, которое в противном случае было бы присуще видовому отличию лишь случайным образом. Но тогда то же самое имеет силу необходимым образом и для вида, как ясно из пятой книги *Метафизики*¹⁶⁹. Вообще, вид и видовое отличие являются понятиями, которые не могут существовать отдельно друг от друга, на что указывает особенно ясно двенадцатая глава седьмой книги *Метафизики*, где Аристотель пытается ответить на вопрос, поставленный в *Аналитиках*: почему определяемое является единым, несмотря на множественность определяющих признаков? При этом разъясняется, что когда при делении достигаются последние видовые отличия, они сами становятся тождественными видам¹⁷⁰, и дефиниция, в качестве высказывания, состоя-

130

¹⁶⁷ *Categ.*, 3, 1 b 16: τῶν ἐτέρων γενῶν καὶ μὴ ὑπ’ ἄλληλα τεταγμένων ἕτεραι τῷ εἶδει καὶ αἱ διαφοραί, ὡς ζῶου καὶ ἐπιστήμης· ζῶου μὲν γὰρ διαφοραὶ τὸ τε πεζὸν καὶ τὸ πτηνὸν καὶ τὸ ἐνυδρὸν καὶ τὸ δίπους, ἐπιστήμης δὲ οὐδεμία τούτων· οὐ γὰρ διαφέρει ἐπιστήμη ἐπιστήμης τῷ δίπους εἶναι.

¹⁶⁸ *Anal. post.*, II, 13, 97 a 28: τὸ δὲ τάξει ὡς δεῖ ἔσται, ἐὰν τὸ πρῶτον λάβῃ· τοῦτο δ’ ἔσται, ἐὰν ληφθῇ ὃ πᾶσιν ἀκολουθεῖ, ἐκείνῳ δὲ μὴ πάντα· ἀνάγκη γὰρ εἶναι τι τοιοῦτον.

¹⁶⁹ *Metaph.* Δ, 6, 1016 b 31: ἔτι δὲ τὰ μὲν κατ’ ἀριθμὸν ἐστὶν ἓν, τὰ δὲ κατ’ εἶδος, τὰ δὲ κατὰ γένος <...> γένει δ’ ὡν τὸ αὐτὸσχῆμα τῆς κατηγορίας... — *Ibid.*, 35: αἰεὶ δὲ τὰ ὑστερα τοῖς ἔμπροσθεν ἀκολουθεῖ, ὡς ὅσα ἀριθμῶ καὶ εἶδει ἓν, ὅσα δ’ εἶδει οὐ πάντα ἀριθμῶ· ἀλλὰ γένει πάντα ἐν ὅσα περ καὶ εἶδει. Также и в цитированном выше месте *Топики* (VI, 6) Аристотель стремился не допустить, по крайней мере для видов, появления какого-либо двойного рода, что могло стать вполне реальным в силу отношения вида к видовому отличию, если бы такая возможность была допущена для последнего; см. также: *Ibid.*, 144 b 26.

¹⁷⁰ *Metaph.* Z, 12, 1038 a 15: καὶ οὕτως αἰεὶ βούλεται βαδίζειν ἕως ἂν ἔλθῃ εἰς τὰ ἀδιάφορα· τότε δ’ ἔσονται τοσαῦτα εἶδη ποδὸς ὅσα περ αἱ διαφοραί, καὶ

щего из видовых отличий, характеризует то, в каком смысле (*Weise*) (то есть в каком определенном смысле) понимается самая сущность дефиниции¹⁷¹. То, чему учит седьмая книга, находит свое обоснование в восьмой. Там Аристотель замечает: «Определение понятия посредством видового отличия является, по-видимому, определением эйдоса (*εἶδος*) и *ἐνέργεια* (то есть формы)»¹⁷², что естественно, если, как говорится там же, видовое отличие соответствует форме (см. выше, с. 111, сн. 124). Но различные материи имеют различные формы¹⁷³, посредством которых они превращаются в то, чем они являются в действительности. Из пропорциональности видового отличия и формы следует, таким образом, что соответственно видовому отличию и самая сущность вещи получает те или иные определения, и наоборот¹⁷⁴.

τὰ ὑπόποδα ζῶα ἴσα ταῖς διαφοραῖς. εἰ δὴ ταῦτα οὕτως ἔξει, φανερόν ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὀρισμός, εἴπερ μὴ δεῖ πολλάκις ταῦτὰ λέγειν ἐν τοῖς ὅροις· περίεργον γάρ κ. τ. λ.

¹⁷¹ *Metaph. Z, 12, 1038 a 8*: φανερόν ὅτι ὁ ὀρισμός ἐστὶν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν λόγος. — *Ibid.*, *a 28*: ὥστε φανερόν ὅτι ὁ ὀρισμός λόγος ἐστὶν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν, καὶ τούτων τῆς τελευταίας κατὰ γε τὸ ὀρθόν.

¹⁷² *Metaph. H, 2, 1043 a 19*: εἴκει γὰρ ὁ μὲν διὰ τῶν διαφορῶν λόγος τοῦ εἶδους καὶ τῆς ἐνεργείας εἶναι.

¹⁷³ *Ibid.*, *a 12*: ἡ ἐνέργεια ἄλλη ἄλλης ὕλης καὶ ὁ λόγος.

¹⁷⁴ Седьмая книга *Метафизики* разъясняет нам, как следует понимать то обстоятельство, что Аристотель, вопреки собственным утверждениям, приписывает (в ряде мест своих сочинений по логике) не только роду, но и видовому отличию большую универсальность, чем виду. Такое впечатление оставляют некоторые места *Топики*, напр., *Тор.*, IV, 2, 122 b 39: ἀεὶ δ' ἡ διαφορὰ ἐπ' ἴσης ἢ ἐπὶ πλείον τοῦ εἶδους λέγεται. — Ср.: *Тор.*, I, 8, 103 b 14, а также и *Вторая аналитика*, *Anal. post.*, II, 13, 96 a 33: [τῶν δὴ ὑπαρχόντων ἐν τῷ ὀρισμῷ] ἕκαστον μὲν ἐπὶ πλείον ὑπάρξει, ἅπαντα δὲ μὴ ἐπὶ πλείον· ταύτην γὰρ ἀνάγκη οὐσίαν εἶναι τοῦ πράγματος κ. τ. л. Указанное в определении (*Definition*) видовое отличие нередко обладает более широким объемом, чем определяемое (*Definitum*), потому что, давая определение, мы не всегда можем отыскать то настоящее видовое отличие, которое позволяло бы познать субстанциальную форму самого вида. А если эссенциальные формы как таковые не известны, то нам приходится заменять их перечислением акциденций, которые являются признаками такой формы и могут быть названы эссенциальными видовыми отличиями постольку, поскольку они способствуют выяснению эссенциальной формы. Вот их-то и можно найти за пределами определяемого (*des Definirten*),

131 Мы говорим:

§ 10. IX. *Различие категорий не обязательно является реальным различием*

Мы уже упоминали в предыдущих параграфах, что зачастую с понятийным различием не связано никакое реальное, ибо познающий ум нередко разделяет на различные понятия то, что само по себе едино. Поэтому и для категорий из необходимости понятийного различия вовсе не следует необходимость различия фактического. Правда, создается впечатление, что при делении категорий Аристотель всегда устанавливает нечто большее, чем просто рациональное различие; таково проводимое им различие между *ὄν* и *ἔν*, поскольку речь идет о вещах *ἕξω τῆς διανοίας* (*Metaph. E, 4, 1027 b 31*). Однако когда Аристотель отделяет одно от другого как от другого сущего, тем самым он еще не указывает ни на какое реальное различие. Это ясно видно из книги *Об истолковании*, где в седьмой главе противопоставляется универсальное — индивидуальному, человек (вообще) — Калию как одна вещь — другой вещи¹⁷⁵; но это вовсе не означает (как ясно из полемики самого Аристотеля с платониками), что они являются фактически различными реальностями, поскольку для Аристотеля универсальное, в качестве *πρᾶγμα*, то есть в качестве сущего вне мысли, имеет существование только в связи с существованием единичных вещей. Точно так же мы видим, что в книге *Категорий* субстанция разделяется на первую и вторую, и притом так, словно та и другая охватывают совершенно различные вещи; однако и здесь не имеет-

ибо самобытные акциденции (*ἴδια*) вида должны быть сначала представлены посредством определения вида. — *Metaph. Z, 12, 1038 a 8*: ...*φανερὸν ὅτι ὁ ὀρισμὸς ἐστὶν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν λόγος. ἀλλὰ μὴν καὶ δεῖ γε διαίρεσθαι τὴν τῆς διαφορᾶς διαφορὰν, οἷον ζῶου διαφορὰ τὸ ὑπόπου. πάλιν τοῦ ζῶου τοῦ ὑπόπουδος τὸ μὲν πτερωτὸν τὸ δὲ ἄπτερον* (ср. с этим вышеприведенное место: *Top., VI, 6, 144 b 14*), *ἐάνπερ λέγῃ καλῶς, ἀλλὰ διὰ τὸ ἀδυνατεῖν ποιήσει τοῦτο· ἀλλ' ἢ τὸ μὲν σχιζόπουν τὸ δ' ἄσχιστον· αὐταὶ γὰρ διαφοραὶ ποδός· ἢ γὰρ σχιζιποδία ποδότης τις.*

¹⁷⁵ *De interpr., 7, 17 a 38*: *ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν καθόλου τῶν πραγμάτων, τὰ δὲ καθ' ἕκαστον (λέγω δὲ καθόλου μὲν ὁ ἐπὶ πλείονων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ' ἕκαστον δὲ ὁ μῆ, οἷον ἄνθρωπος μὲν τῶν καθόλου, Καλλίας δὲ ἕκαστον)* к.т.л.

ся в виду, что они фактически различны. Первая и вторая οὐσία вовсе не являются двумя видами субстанций, тем более что вторые субстанции являются как раз видами первых¹⁷⁶. Это различие, таким образом, сходно с тем, которое мы только что обсудили, то есть является чисто рациональным. Но сам способ выявления этих различий доказывает, что Аристотель, ведя, с одной стороны, борьбу с ложным реализмом, был, с другой стороны, столь же далек от ошибок номинализма, которые ему многие хотели бы приписать¹⁷⁷.

Отсюда объясняется и то, как Аристотель говорит о различии категорий. Он вовсе не считает, что между всеми высшими родами, которые он устанавливает, а также между всеми вещами, принадлежащими к различным категориальным рядам, существует какое-либо реальное различие, и тем не менее он рассматривает их как различные вещи, и таковыми они и являются; помимо того, что между множеством категорий на деле не имеет места какое-либо реальное тождество, они понятийно различны до такой степени, что даже, как мы видели, не причастны понятию ὄν одинаковым образом.

Прежде всего, мы установим с помощью ряда примеров, взятых у Аристотеля, возможность реального тождества между вещами, принадлежащими к различным категориям, а затем покажем, насколько эту возможность можно объяснить, исходя из приведенного выше аристотелевского принципа деления категорий. 133

Самым замечательным является пример с категориями действия и претерпевания; в третьей книги *Физики* и в соответствующем разделе одиннадцатой книги *Метафизики* Аристотель учит¹⁷⁸, что категории

¹⁷⁶ *Categ.*, 5, 2 a 14: δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἶδεναι αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν.

¹⁷⁷ Напр., Жан-Бартелеми Орео (J.-B. Haugéau) в увенчанном премией Парижской Академии сочинении *О схоластической философии (De la philosophie scolastique, Paris, 1850)*.

¹⁷⁸ *Rhys.*, III, 3, 202 a 13: Καὶ τὸ ἀπορούμενον δὲ φανερόν, ὅτι ἐστὶν ἡ κίνησις ἐν τῷ κινητῷ· ἐτελέχεια γὰρ ἐστὶ τοῦτου [καὶ] ὑπὸ τοῦ κινητικοῦ. καὶ ἡ τοῦ κινητικοῦ δὲ ἐνέργεια οὐκ ἄλλη ἐστὶν· δεῖ μὲν γὰρ εἶναι ἐντελέχειαν ἀμφοῖν· κινητικὸν μὲν γὰρ ἐστὶν τῷ δύνασθαι, κινῶν δὲ τῷ ἐνεργεῖν, ἀλλ' ἐστὶν ἐνεργητικὸν τοῦ κινητοῦ, ὥστε ὁμοίως μία ἡ ἀμφοῖν ἐνέργεια ὡσπερ τὸ αὐτὸ διάστημα ἐν πρὸς δύο καὶ δύο πρὸς ἓν, καὶ τὸ ἀναντες καὶ τὸ κάταντες· ταῦτα γὰρ ἐν μὲν ἐστὶν, ὁ μὲντοι λόγος οὐχ εἰς· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ κινουμένου καὶ κινουμένου (ср.: *Metaph.* K, 9,

ποιεῖν и πάσχειν, а также все понятия, принадлежащие к той и другой категории, являются реально тождественными. То, что движение κίνησις — которое, как видно из тех же мест, также является реально тождественным и с ποιεῖν, и с πάσχειν (отчего этим категориям самим по себе не присуще какое-то другое κίνησις) — приписывается еще трем категориям количества, качества и места (см. выше, гл. IV), не может нас удивлять, ибо оно не находится к ним в непосредственном отношении, но сводится к этим категориям как нечто, конституирующее в них состояние возможности для некоторого сущего.

134 Другой пример относится к категориям ποσόν и ποῦ. А именно, Аристотель причисляет (в шестой главе *Категорий*) к видам непрерывного количества также и «место» (Οἶον)¹⁷⁹. Тем не менее мы находим самостоятельную категорию ποῦ, которая, несомненно, — и согласно поясняющим примерам (*Categ.*, 4, 2 а 1 и 9, 11 b 13), и по тому, как она вообще употребляется Аристотелем (что будет подробнее рассмотрено ниже), — представляет собою, по существу дела, не что иное, как тот же самый принадлежащий к количеству τόπος, хотя по понятию она совершенно от него отличается. Ибо τόπος, по Аристотелю, присущ тому, что включает в себе некоторое пространство, и является его границей¹⁸⁰; он является, таким образом, некоторой поверхностью и, следовательно, видом количества¹⁸¹; напротив, то, что принадлежит к категории ποῦ,

1066 а 30). Вслед за этим (а 21 — b 5) речь идет о сомнениях, вызываемых подобным учением, которые разрешаются затем в b 5 — b 22. Основная идея остается при этом неизменной: а именно, что при всем реальном тождестве между διδάσκειν и μαθηάνειν, ποιεῖν и πάσχειν, соответствующие понятия являются совершенно различными: b 14: οὐ γὰρ ταῦτά πάντα ὑπάρχει τοῖς ὄψωσθον τοῖς αὐτοῖς, ἀλλὰ μόνον οἷς τὸ εἶναι τὸ αὐτό (ср.: *Phys.*, IV, 11, 219 а 21) <...> (равенство всех свойств имеет место лишь там, где вещи являются тождественными и фактически (sachlich), и по понятию): b 19: ὅλως δ' εἰπεῖν οὐδ' ἡ διδάξις τῇ μαθήσει οὐδ' ἡ ποιήσις τῇ παθήσει τὸ αὐτὸ κυρίως, ἀλλ' ὡς ὑπάρχει ταῦτα, ἡ κίνησις: τὸ γὰρ τοῦδε ἐν τῷδε καὶ τὸ τοῦδε ἐνέργειαν εἶναι ἕτερον τῷ λόγῳ.

¹⁷⁹ *Categ.*, 6, 4 b 22: ἔστι δὲ διωρισμένον μὲν οἶον ἀριθμὸς καὶ λόγος, συνεχὲς δὲ οἶον γραμμὴ, ἐπιφάνεια, σῶμα, ἔτι δὲ παρὰ ταῦτα χρόνος καὶ τόπος. — Ср.: *Ibid.*, 5 b 8.

¹⁸⁰ *Phys.*, IV, 4, 212 а 20: ὥστε τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον τούτ' ἔστιν ὁ τόπος. — Ср.: *Ibid.*, 5, 212 b 27.

¹⁸¹ *Ibid.*, а 28: διὰ τοῦτο δοκεῖ ἐπίπεδόν τι εἶναι ὁ τόπος.

присуще как таковое тому, что заключено в этой границе и что оказывается соответственно названным и локально (örtlich) определенным¹⁸². Это отношение подобно имеющему место между ποιεῖν и πάσχειν; поскольку место предидируется относительно того, что ограничивает и локально определяет, оно относится к количеству как своему роду, а поскольку оно предидируется относительно локально определенного, оно конституирует категорию ποῦ.

Также и категория ποτέ, по-видимому, соприкасается аналогичным образом с ποσόν, так как мы видим, что в уже цитированном месте шестой главы *Категорий* время рассматривается, наряду с местом, как своего рода количество. Однако пятая книга *Метафизики* уточняет, что время следует причислять к количественному (Quanta) не само по себе, но в редуктивном смысле и κατὰ συμβεβηκός¹⁸³. С другой стороны, поскольку Аристотель определяет время как «число движения в отношении того, что раньше, и того, что позже»¹⁸⁴, оно представляется тождественным, во всяком случае фактически, с некоторым локальным движением¹⁸⁵, то есть с движением первого подвижного (des ersten Beweglichen)¹⁸⁶, и потому принадлежит к категории πάσχειν; но одновременно, поскольку оно предидируется относительно вещей, которые находятся во времени, имеют временное определение, время конституирует особую категорию ποτέ.

Я думаю, что приведенных примеров достаточно, чтобы у нас не осталось никаких сомнений относительно точки зрения Аристотеля. Между вещами той и другой категории вовсе не обязательно имеет место реальное различие и, более того, часты случаи реального тождества. Нам еще осталось показать, как это явление, уже само по себе примечательное, согласуется с приведенным нами принципом деления категорий в целом. Мы видели, что деление на категории является

¹⁸² Ibid., а 31: ᾧ μὲν οὖν σώματι ἔστι τι ἐκτὸς σώμα περιέχον αὐτό, τοῦτό ἐστιν ἐν τόπῳ.

¹⁸³ *Metaph.* Δ, 13, 1020 а 26.

¹⁸⁴ *Rhys.*, IV, 11, 220 а 25: ὁ χρόνος ἀριθμὸς ἐστὶ κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.

¹⁸⁵ Ibid., 219 а 19: ἔστι δὲ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον αὐτῶν ἐν τῇ κινήσει, ὃ μὲν ποτε ὄν κινήσις ἐστίν· τὸ μὲντοι εἶναι αὐτῷ ἕτερον καὶ οὐ κινήσις.

¹⁸⁶ См.: Ibid., 14, 223 b 10–21 и b 32 — а 2 и в связи с этим *Rhys.*, VIII, 8 ff.

делением вовсе не синонимического, но аналогического единства и что поэтому оно определяется, в своих отдельных членах, не посредством видовых отличий, но посредством различных способов существования (Existenzweisen), посредством различных отношений к первой субстанции, относительно которой предцируются категории; различие категорий соответствует поэтому различным способам их предикации относительно первой субстанции. Теперь ясно, что нечто, реально в себе тождественное, допускает тем не менее разнообразие отношений к первой субстанции, что оно даже не лишается возможности, вступая в отношение к одной субстанции, вступить в связь с какой-либо другой, так что в итоге оно может высказываться о двух различных субстанциях. Так обстоит дело с *ποιεῖν* и *πάσχειν*, где движение, соотносясь и с той субстанцией, в которой находится его предел (Terminus), и с той, где лежит его начало (Princip), и будучи присущим, таким образом, двум различным субъектам, конституирует две различные категории. Попытка же Прантля объединить их в высший род «движения» *κίνησις*¹⁸⁷ столь же далека от замысла Аристотеля, как и еще более дерзкое намерение свести все категории к трем — *οὐσία*, *πάθος* и *πρός τι*; этому предприятию следует противопоставить исключительно важное место из *Метафизики* (*Metaph. Δ, 28, 1024 b 10*), согласно которому категории не могут быть сведены ни друг к другу, ни к более высокому роду (в связи с этим ср. также замечания Брандиса в *Обзоре системы Аристотеля*¹⁸⁸). Аналогичная ситуация имеет место для поверхности тела, которое пространственно объемлет другое тело и потому является, по Аристотелю, его «местом». Это место, рассматриваемое как поверхность чего-то объемлющего и предцируемое относительно последнего, принадлежит, естественно, к категории количества; но поскольку оно предцируется относительно того, что в нем содержится, и сообщает последнему его локальную определенность; поскольку я говорю: это находится *ἐν ἀγορᾷ*, это — *ἐν Λυκείῳ*¹⁸⁹, оно не может быть его количеством и присуще ему более внешним образом — тем способом предикации, который отличает *ποῦ*, во всем его своеобразии, от других родов. Нечто подобное верно и для времени, и вообще повсюду, где может

¹⁸⁷ Prantl C., *Geschichte der Logik*, I, S. 206.

¹⁸⁸ Brandis Ch. A., *Übersicht über das Aristotelische Lehrgebäude*, 1, S. 43.

¹⁸⁹ *Categ.*, 4, 2 a 1.

иметь место реальное тождество вещей, принадлежащих к различным категориям. Установленный принцип деления категорий оказывается достаточным, чтобы объяснить такое, на первый взгляд, удивительное явление, как наличие тождества в различных категориях, и даже тождество всех категорий в целом. При этом легко разрешаются сомнения, которые представляются многим неразрешимыми противоречиями.

Мы говорим:

§ 11. X. *Не все реально существующее ὄν καθ' αὐτό попадает непосредственно в одну из категорий. Видовые отличия и вещи, в которых понятие не существует во всей своей полноте, причисляются к соответствующему роду только косвенно (nur an der Seite stehend)*

137

Существует различие между тем, что принадлежит к роду «животное», и тем, что непосредственно входит в состав этого рода, например между лошастью (вообще) и единичной лошастью; также и то, что присуще лошади как принцип, или как часть, или как свойство — например ржание лошади, копыто лошади и т. п., — в определенном смысле подчинено и роду лошади. Но если нечто — например некоторый ἴδιον — подпадает под какой-либо род как бы между прочим, то тем самым еще не исключается, что оно непосредственно подходит (zu stehen kommt) под какой-либо другой род; например, ἴδιον некоторой субстанции может быть видом некоторого качества и т. п.; а тогда возникает вопрос: обстоит дело подобным образом всегда и все ли из того, что принадлежит к реальному существу (которое не является сущим лишь κατά συμβεβηκός), непосредственно подходит, по крайней мере, под одну из категорий? Комментаторы Аристотеля достаточно единодушно дают отрицательный ответ на этот вопрос¹⁹⁰; и в первую очередь понятия δύναμις и ἐνέργεια не могут быть причислены, по крайней мере,

¹⁹⁰ Ср. Brandis Ch.A., *Handbuch der Geschichte der griechischen-römischen Philosophie*, II, 2, 1, S. 396; *Ibid.*, III, 1, S. 40; Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 157; Zeller E., *Die Philosophie der Griechen*, II, 2, S. 187 ff.

непосредственно¹⁹¹ к категориям, хотя *ὄν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ* подводится, по-видимому, под сущее, которое распадается на категории. Таким образом, несомненно, что не всякая реальность (Realität) может быть непосредственно подчинена категориям. Необходимо только установить те общие основания, согласно которым одни реальности допускают такое подведение, а другие — нет.

Для того чтобы нечто непосредственно принадлежало к какому-либо роду, необходимо: 1) чтобы оно было ему действительно подчинено. Отсюда ясно, что не может принадлежать ни к одной из категорий то, что выходит за границы одной категории и может быть обнаружено во всех или, по крайней мере, в нескольких, поскольку оно присуще (как мы видели выше) в аналогическом смысле (*in analoger Weise*) вещам того и другого рода. В частности, так обстоит дело с *ἀγαθόν* (*Eth. Nic.*, 1, 4, 1096 a 19), с *ὄν*, *ἔν*, *συμβεβηκός*, *εἶδος*, *ὑλη* (*Metaph.* Δ, 28, 1024 b 9), с *δύναμις* и *ἐνέργεια*, и другими. В особенности это относится к постпредикаментам (*Postprädicamente*), которые всегда встречаются в нескольких категориях (в том случае, когда они имеют несколько значений, — согласно, по крайней мере, одному из них). Они также не подчиняются ни одной категории, не говоря уже о том, чтобы непосредственно под нее подходить, подобно видам и индивидуумам.

То же, что непосредственно принадлежит к какому-либо роду, должно быть видом или индивидуумом, и по этой причине следует отметить 2) что понятия, занимающие место видового отличия в дефиниции некоторой вещи (если только это истинное и существенное отличие данной вещи, которое не используется для определения сущности чисто случайно, из-за незнания настоящего отличия, — см. выше с. 130, сн. 174), одновременно лишь косвенно относятся к данному категориальному ряду. Ведь видовые отличия не являются, согласно *Топике*, ни видами, ни индивидуумами и не принадлежат поэтому к соответствующему роду¹⁹².

¹⁹¹ Ср. Brandis Ch.A., *Handbuch der Geschichte der griechischen-römischen Philosophie*, III, 1, S. 46.

¹⁹² *Тор.*, IV, 2, 122 b 18: *Καὶ εἰ τὴν διαφορὰν ὡς εἶδος εἰς τὸ γένος ἔθηκεν, οἷον τὸ περιττὸν ὅπερ ἀριθμὸν· διαφορὰ γὰρ ἀριθμοῦ τὸ περιττὸν, οὐκ εἶδος ἐστίν. οὐδὲ δοκεῖ μετέχειν ἢ διαφορὰ τοῦ γένους· πᾶν γὰρ τὸ μετέχον τοῦ γένους ἢ εἶδος ἢ ἄτομόν ἐστιν, ἢ δὲ διαφορὰ οὔτε εἶδος οὔτε ἄτομόν ἐστιν. δῆλον οὖν ὅτι οὐ μετέχει τοῦ γένους ἢ διαφορὰ· ὥστ' οὐδὲ τὸ περιττὸν εἶδος ἂν εἴη ἀλλὰ διαφορὰ,*

3) Принадлежащими к некоторому роду лишь косвенно (*reductiv*) являются те вещи, которые не заключают в себе полного понятия данного рода; например, выше мы говорили, что копыто лошади не принадлежит непосредственно к роду «животное» именно потому, что оно — в отличие от понятия лошади — не содержит понятие животного во всей его полноте. Так же обстоит дело и с категориями. Ведь они являются не чем иным, как определенными образами сущего (*als bestimmten Weisen des Seienden*), а поэтому то, в чем некоторое бытие не содержится целиком и полностью, принадлежит к данной категории только косвенно. Так, части субстанции (*Theilsubstanzen*) — голова, нога и т. п. — хотя и подчинены категории субстанции¹⁹³, но их нельзя включить, подобно животному, в данный категориальный ряд. Согласно седьмой книге *Метафизики*, о телесных субстанциях можно говорить тройко: как о материи тела, как о его форме и как о телесной субстанции, составленной из того и другого¹⁹⁴. По той же причине, что и выше, только третья из них может найти себе место непосредственно в данной категории, тогда как другие принадлежат к ней лишь косвенно — например, душа или форма металла принадлежат к субстанции постольку, поскольку живое существо или металл образуют один из ее родов. Конечно, что касается формы, то здесь есть пища для сомнения: не следует ли рассматривать ее как вид вещей и, следовательно, причислять субстанциальную форму к тем *δέυτεραι οὐσίαι*, которые занимают в категориальном ряду среднее положение — между родовым понятием *οὐσία* и понятием *τόδε τι*. И в самом деле, форма зачастую обозначается словами *εἶδος* и *τὸ τί ἦν εἶναι*, которые выражают также и видовые понятия (*Artbegriffe*). Но не следует обманывать себя одинаковостью названий. Поскольку именно

ἐπειδὴ οὐ μετέχει τοῦ γένους. — Metaph. K, 1, 1059 b 33: διαφορὰ δ' οὐδεμία τοῦ γένους μετέχει. — Metaph. B, 3, 998 b 21: ἀδύνατον δὲ κατηγορεῖσθαι ἢ τὰ εἶδη τοῦ γένους ἐπὶ τῶν οἰκείων διαφορῶν, ἢ τὸ γένος ἄνευ τῶν αὐτοῦ εἰδῶν.

¹⁹³ Поэтому и они называются субстанциями, напр.: *Categ., 5, 3 a 29* и *Metaph. Z, 2, 1028 b 11*.

¹⁹⁴ *Metaph. Z, 3, 1029 a 2: τοιοῦτον δὲ τρόπον μὲν τινα ἢ ὕλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἢ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων. — De anima, II, 1, 412 a 6: λέγομεν δὴ γένος ἔν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μὲν, ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὐτὸ οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφήν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι, καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων.*

140 форма сообщает вещам бытие и, следовательно, причастность к тому или иному виду и дефиниции, то также и она называется видом *είδος*, но в несобственном смысле; то же самое верно относительно названий *τὸ τί ἦν εἶναι* и *λόγος*. Хотя дефиниция телесных субстанций абстрагируется от индивидуальной материи, но никак не от универсальной материи определяемого, и потому ясно, что нельзя отождествлять их форму и вид. Так, человек и душа не являются одним и тем же¹⁹⁵. Это различие между формой и видом выражено с полной ясностью и в третьей главе седьмой книги *Μεταφυσικῆς*, где об индивидуальной форме говорится совсем так же, как об индивидуальной материи и об индивидууме, составленном из двух первых¹⁹⁶. Поэтому на форму следует смотреть как на физическую, а не логическую часть вещей, и поэтому ее — точно так же, как материю и другие части сущего, — нельзя включить непосредственно в одну из категорий. Если бы форма или материя входила, вместе с композитом, непосредственно в категорию субстанции, то следствием было бы, наряду с другими несообразностями, также нарушение синонимии родового понятия. Ибо «в одном смысле называется первой субстанцией материя, в другом — форма и в третьем — составленное из того и другого»¹⁹⁷.

141 Но то, что верно для частей сущего — а именно, что понятие категории не содержится в них полностью, — тем более верно, естествен-

¹⁹⁵ *Metaph. H*, 3, 1043 b 2: ψυχὴ μὲν γὰρ καὶ ψυχῆ εἶναι ταῦτόν, ἀνθρώπῳ δὲ καὶ ἄνθρωπος οὐ ταῦτόν, εἰ μὴ καὶ ἡ ψυχὴ ἄνθρωπος λεχθήσεται. — Ср.: *De anima*, II, 1, 412 a 17; *Ibid.*, 2, 414 a 20.

¹⁹⁶ *Metaph. Z*, 3, 1028 b 33: Λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα· καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἐκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον. τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι καθ' οὐ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου· (таким образом, ὑποκείμενον является индивидуальной субстанцией) διὸ πρῶτον περὶ τούτου διοριστέον· μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον. τοιοῦτον δὲ τρόπον μὲν τινα ἢ ὕλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἢ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων.

¹⁹⁷ *Metaph. Z*, 3, 1029 a 2; см. также: *De anima*, II, 2, 414 a 14: τριχῶς γὰρ λεγομένης τῆς οὐσίας, καθάπερ εἶπομεν, ὡν τὸ μὲν εἶδος, τὸ δὲ ὕλη, τὸ δὲ ἐξ ἀμφοῖν. — *Metaph. H*, 1, 1042 a 25: αἱ δ' αἰσθηταὶ οὐσίαι πᾶσαι ὕλην ἔχουσιν. ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἢ ὕλη (ὕλην δὲ λέγω ἢ μὴ τότε τι οὐσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τότε τι), ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τότε τι ὄν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστιν· τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων κ. τ. λ.

но, для находящегося в состоянии возможности как такового. Ибо если материя — и вообще, и как часть действительной сущности (*Wesen*) — принадлежит к соответствующей категории лишь косвенно, то наименьшей законченностью бытия она будет обладать как раз в состоянии простой готовности к принятию формы — законченностью (*Vollständigkeit*), которая необходима для непосредственного подведения под определенный род. То, что является человеком только в возможности, не является собственно человеком, как указано в четырнадцатой книге *Метафизики*, и потому не принадлежит непосредственно к категории человека. То, что есть в возможности, именно потому, что оно есть только в возможности, является собственно не-сущим, ибо лишь действительное является собственно сущим. Как чисто возможное не имеет никакой сущности, так не имеет оно и никакого понятия; материя сама по себе непознаваема¹⁹⁸.

Но если, как это случается посредством движения, нечто, находящееся в состоянии возможности, конституируется в качестве такового посредством некоторой формы, то здесь оказываются реально и понятийно едиными два состояния: состояние возможности по отношению к предуготовленной форме и состояние возможности по отношению к той форме, которая конституирует состояние возможности как таковое. Поэтому в подобном случае должно иметь место двойное подведение: непосредственное — под категорию того, что есть в действительности посредством данной формы, то есть под категорию *πάσχειν* или *ποιεῖν*, и косвенное — под категорию той формы, которая является пределом (Terminus) движения, то есть, согласно вышесказанному, под категорию качества, количества и места. 142

Итак, мы видим, что то сущее, которое было рассмотрено в предыдущей главе, предстает затем как законченное бытие, а вслед за этим — как бытие, которое делится по родам категорий. *ὄν ἐνεργεία*, взятое как

¹⁹⁸ *Metaph. N, 2, 1089 a 26*: ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ μὲν κατὰ τὰς πτώσεις μὴ ὄν ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις λέγεται, παρὰ τοῦτο δὲ τὸ ὡς ψεῦδος λέγεται τὸ μὴ ὄν καὶ τὸ κατὰ δύναμιν, ἐκ τούτου ἡ γένεσις ἐστίν, ἐκ τοῦ μὴ ἀνθρώπου δυνάμει δὲ ἀνθρώπου ἄνθρωπος, καὶ ἐκ τοῦ μὴ λευκοῦ δυνάμει δὲ λευκοῦ λευκόν, ὁμοίως ἕαν τε ἐν τι γίγνηται ἕαν τε πολλά. — *De anima*, II, 1, 412 b 8: τὸ γὰρ ἐν καὶ τὸ εἶναι ἐπεὶ πλεοναχῶς λέγεται, τὸ κυρίως (ср.: *Metaph. E, 4, 1027 b 31*) ἡ ἐντελέχεια ἐστίν. — *Metaph. Z, 10, 1036 a 8* : ἡ δ' ἕλλα ἄγνωστος καθ' αὐτήν.

нечто одно, охватывает, однако, все высшие роды и все то, что непосредственно в них входит. Мы можем, вслед за Брандисом¹⁹⁹, согласиться с Прантлем, который говорит: «Тот вид (Art) бытия, который выступает в процессе развития от потенциального к актуальному, является и тем, который достигает при этом определенности бытия, характеризуемого формами высказывания»²⁰⁰. Тем не менее существует, по-видимому, некоторое рациональное (rationeller) различие между сущим, поскольку оно характеризуется как *ὄν ἐνεργεία*, и сущим, поскольку оно характеризуется как распадающееся на категории. В одном случае рассматривается то, что имеет некоторую форму *ἐνέργεια*, в другом — то, что имеет некоторую сущность и допускает понятийное определение²⁰¹.

143 Наконец, 4) из того, что категории являются родами, необходимо следует, по-видимому, что только вещи, допускающие дефиницию, в которой логические части выступают по отдельности как род и видовое отличие, могут быть подведены под одну категорию. Вследствие этого все чисто духовные существа (reinen Geister) надлежало бы исключить из области категорий. Ведь для них не имеет места ни физическое соединение формы и материи, ни логическое — рода и видового отличия, как мы уже неоднократно отмечали выше (гл. III, § 1 и гл. V, § 6). Аристотель, однако, не сделал такого вывода, хотя иногда кажется, что он намекает

¹⁹⁹ Brandis Ch.A., *Handbuch der Geschichte der griechischen-römischen Philosophie*, III, 1, S. 46, Fußnote 85.

²⁰⁰ Prantl. C., *Geschichte der Logik*, S. 186.

²⁰¹ З а м е ч а н и е. Для того чтобы предцинировать относительно сущего в целом те части этого сущего, которые, согласно сказанному, не подпадают непосредственно ни под одну из категорий, мы образуем производные формы. Ведь нельзя сказать: «птица является крылом (или оперением)»; можно сказать только, что она является крылатой или оперенной; нельзя сказать: «бык является хвостом», но только: «он является хвостатым», и т. д. Но то, что верно для частей сущего, поскольку они выступают в первой, в определенном смысле абстрактной форме, сохраняет силу и для производной формы. И здесь отсутствует та завершенность бытия, которая необходима для подведения под категории. Подобно тому, как справедливое в качестве справедливого есть не что иное, как справедливость, так и хвостатое в качестве хвостатого — не что иное, как его хвост; ибо как справедливое является справедливым посредством справедливости, так и хвостатое хвостатым — посредством этого хвоста, и т. д.

на его возможность²⁰². Несомненно то, что в двенадцатой книге *Метафизики* он делит субстанцию на три вида: на чувственно-преходящее (*συντιβελν*), чувственно-непреходящее и отдельные (*separaten*) субстанции²⁰³, и в первой книге *Никомаховой этики* он приводит Бога в качестве примера блага (*des Guten*), которое принадлежит к роду субстанции²⁰⁴. Как и вообще теология Аристотеля представляется во многих отношениях недостаточно разработанной, так и здесь нельзя не отметить некоторую незаконченность системы; упрек Плотина²⁰⁵: «...категории Аристотеля не совершенны, поскольку они не касаются интеллигибельного (*τὰ νοητά*), ибо одна и та же οὐσία не может быть общей для интеллигибельного и чувственного» оправдан, по крайней мере, в том отношении, что не может существовать общего рода для Бога и телесных субстанций. «Постичь их как одно и то же можно только в аналогическом и омонимическом смысле», — говорит он в третьей главе шестой книги *Эннеад*²⁰⁶, и здесь мы соглашаемся с ним без колебаний. На наш взгляд, он ошибается только в том, что пытается установить категории — хотя и отличные от категорий чувственных вещей — и для *νοητά*, для чистых актов, потому что Бога нельзя выразить в какой-либо дефиниции и подвести под какой-либо род, поскольку все это противоречило бы простоте и чистой актуальности его сущности. И все-таки Божество следует если не подвести под категорию субстанции, то хотя бы присоединить к ней в аналогическом смысле, как к категории того, что является во всех отношениях первым и наиболее сущим. Развитие этих идей лежит за пределами учения Аристотеля, хотя они, несомненно, содержатся там в зародыше и даже могут быть выведены непосредственно из его принципов.

144

²⁰² Напр., в *Metaph. Z*, 11, 1037 a 1, где отдельная субстанция не причисляется к индивидам из рода «субстанция», но противопоставляется «сути» *τόδε τι: καὶ παντὸς γὰρ ὕλη τίς ἐστὶν ὃ μὴ ἐστὶ τί ἦν εἶναι καὶ εἶδος αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἀλλὰ τόδε τι.*

²⁰³ *Metaph. Λ*, 1, 1069 a 30: *οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή, ἧς ἡ μὲν αἰδῖος ἡ δὲ φθαρτή <...> ἄλλη δὲ ἀκίνητος <...>* — *Ibid.*, 6, 1071 b 3: *ἐπεὶ δ' ἦσαν τρεῖς οὐσίαι, δύο μὲν αἰ φυσικαὶ μία δ' ἡ ἀκίνητος, περὶ ταύτης λεκτέον ὅτι ἀνάγκη εἶναι τινα αἰδῖον οὐσίαν ἀκίνητον.*

²⁰⁴ *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 a 24: *καὶ γὰρ ἐν τῷ τί ἐστὶ οἶον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς...*

²⁰⁵ *Ennead.*, VI, 1, 1.

²⁰⁶ *Ibid.*, 3, 1, 1130, 13: *δεῖ μέντοι τὸ ταῦτὰ ἀναλογία καὶ ὁμωνυμία λαμβάνειν.*

С этими последними мы не вступаем в противоречие и даже остаемся им верными более, чем сам Аристотель, когда возвышаем, как позднее Августин, сущность Бога над всеми категориями, поскольку ее нельзя исчерпать ни одной из них²⁰⁷.

Вот что следовало сказать о вещах, которые нельзя подвести непосредственно под одну из категорий.

Мы говорим:

§ 12. XI. Так как сущее, которое распадается на категории, сказывается *πρὸς ἕν*, а сами категории различаются согласно различным способам существования в первой субстанции, то становится возможной дедукция деления категорий

Симпликий сообщает, что Аристотель нигде не указал основания для определенной последовательности родов, а потому и приводил их в различных местах в различном порядке, тогда как Архит²⁰⁸, который указывает, наряду с определенным порядком категорий, и его основание,

²⁰⁷ Augustin. *De trinit.*, V, 1 et 2: Ut sic intelligamus Deum si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem. Quisquis ita cogitat etsi nondum potest omni modo invenire quid sit, pie tamen cavet quantum potest aliquid de illo sentire quod non sit. Est tamen sine dubitatione substantia vel si melius hoc appellatur essentia. — Ср.: *Conf.*, IV, 28.

[...для того чтобы мы постигли Бога, если можем и насколько можем, благим без качества, великим без количества, творцом без нужды, присутствующим без расположения, без обладания всё содержащим, без места повсюду целым (вездесущим), без времени всевременным, без какого-либо собственного изменения создающим изменчивое и ничего не претерпевающим. Каждый, кто так мыслит, даже если еще не в состоянии постигнуть во всех отношениях, что есть Бог, все-таки благочестиво остерегается, насколько может, измышлять о Нем то, что Он не есть. Есть же Он, без сомнения, субстанция, или, если сказать лучше, сущность (пер. Д.А. Федчука).]

²⁰⁸ Не Архит из школы пифагорейцев, но более поздний философ, принадлежавший к школе перипатетиков.

в большинстве случаев придерживается одного и того же порядка²⁰⁹. Отсюда принято делать вывод, что Аристотель никогда не давал себе отчет в существовании естественного порядка категорий и (так как одно связано, по-видимому, с другим) никогда не пытался вывести их из одного принципа. Возможность подобного выведения вообще оспаривалась, так как в данном случае отсутствовали его условия, сформулированные самим Аристотелем. Брандис пишет, что «он (Аристотель) не мог даже и попытаться вывести их из одного высшего принципа, как явствует из его рассуждений о бытии и едином»²¹⁰. Бониц утверждает в том же духе, что Аристотель не мог предпринять доказательства своего деления ввиду требований, которые он сам предъявлял к ἀποδείξεις, так как для этого ὄν должно было бы быть родом²¹¹, что, по Аристотелю, не имеет места²¹². А то обстоятельство, что Аристотель был, несмотря на все, твердо убежден в правильности и полноте своего деления, пытались объяснить тем, что невозможность какой-либо дедукции все-таки не исключает возможности своего рода опытного подтверждения (Erfahrungsbestätigung)²¹³.

Однако сам Брандис замечает, что выражение αἱ διαρρηθεῖσαι κατηγορίαι (Anal. prior., I, 37; Top., IV, 1; De anima, I, 1, 402 a 24; 410 b 14) указывает на некоторое деление, не давая, правда, никакого намека на основание деления²¹⁴; также и Бониц не упускает из виду значение διαίρεσις как деления некоторой понятийной области на γένη и εἶδη (ср.: Anal. prior., I, 31, Anal. post., II, 13, 96 b 25) и истолковывает выражение διαρέσεις (Top., IV, 1, 120 b 36; 121 a 6) как διαίρεσις τοῦ ὄντος. То основание деления, об отсутствии которого сожалеет Брандис, мы попытались, однако, определить как различные способы существ-

²⁰⁹ Schol., 79 a 44.

²¹⁰ Brandis Ch.A., *Handbuch der Geschichte der griechischen-römischen Philosophie*, III, 1, S. 45. — Ср.: Ibid., II, 2, 1, S. 377.

²¹¹ Согласно Anal. post., I, 7, 75 a 39: τρία γάρ ἐστι τὰ ἐν ταῖς ἀποδείξεσιν ... τρίτον τὸ γένος τὸ ὑποκείμενον, οὐ τὰ πάθη καὶ τὰ καθ' αὐτὰ συμβεβηκότα δηλοῖ ἢ ἀποδείξεις.

²¹² Bonitz H., *Über die Kategorien des Aristoteles*, S. 643.

²¹³ Ibid.

²¹⁴ Brandis Ch.A., *Handbuch der Geschichte der griechischen-römischen Philosophie*, II, 2, 1, S. 397.

147 вования в первой субстанции, используя при этом принципы, установленные самим Аристотелем, и указания, рассеянные в его сочинениях. Фактически то единство, которое имеет место в случае аналогии по отношению к общему термину, представляется вполне достаточным, чтобы занять здесь место рода, хотя это единство и более слабое, чем единство понятия, синонимичного для всех видов. Аристотель и сам высказывается в том же духе. В начале *Второй аналитики* он говорит: «Одной наукой является та, что об одном роде... А различны те науки, чьи начала (Principien) не вытекают ни из общих им начал, ни из начал одной науки для другой»²¹⁵. И в третьей книге *Метафизики* он говорит, что «одна и та же наука об одном и том же роде рассматривает свойства, присущие ему как таковому, исходя из одних и тех же начал»²¹⁶. Если считать, что здесь говорится о роде в строгом смысле слова, то возникают немалые сложности в связи с пониманием предмета (Object) метафизики, и Аристотель не упускает случая их подчеркнуть; ведь метафизика является наукой, которая рассматривает сущее как сущее и свойства, присущие ему как таковому²¹⁷. Но способ, которым Аристотель разрешает эти трудности, не оставляет никакого сомнения в том, что для него здесь важна не строгая синонимия; достаточно, чтобы было обеспечено то единообразие по отношению к единому, которое имеет место в случае аналогии по отношению к одинаковому термину. Дословно он говорит: «Одна наука занимается не только тем, что причастно как синоним одному названию, то также и тем, что получает название в связи с одной природой, ибо и оно сказывается в определенном смысле καθ' ἑν. Отсюда ясно, что и рассмотрение сущего как сущего является делом одной науки»²¹⁸. Таким образом, Аристотель говорит здесь о видах (Arten) сущего и о том же числе видов единого так, словно сущее является неким родом;

²¹⁵ *Anal. post.*, I, 28 в начале: *Μία δ' ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ ἐνὸς γένους... ἑτέρα δ' ἐπιστήμη ἐστὶν ἐτέρας, ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴτ' ἐκ τῶν αὐτῶν μὴθ' ἑτεραι ἐκ τῶν ἐτέρων.*

²¹⁶ *Metaph. B*, 2, 997 a 21: *περὶ οὖν τὸ αὐτὸ γένος τὰ συμβεβηκότα καθ' αὐτὰ τῆς αὐτῆς ἐστὶ θεωρῆσαι ἐκ τῶν αὐτῶν δοξῶν.*

²¹⁷ *Metaph. Γ*, 1, 1003 a 21.

²¹⁸ *Ibid.*, 2, 1003 b 12: *οὐ γὰρ μόνον τῶν καθ' ἑν λεγομένων ἐπιστήμης ἐστὶ θεωρῆσαι μιᾶς ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν· καὶ γὰρ ταῦτα τρόπον τινὰ λέγονται καθ' ἑν. δῆλον οὖν ὅτι καὶ τὰ ὄντα μιᾶς θεωρῆσαι ἢ ὄντα.*

и вот эти-то так называемые виды и являются категориями²¹⁹. Поэтому из того, что сущее не является синонимом, никак не следует отрицание дедукции высших родовых понятий. Более того, мне представляется несомненным, что Аристотель, если бы только он подметил различные возможности в связи со способом существования предиката в субъекте, смог бы и сам прийти к определенному априорному доказательству, к некоторой *πίστις διὰ συλλογισμοῦ* полноты деления категорий.

В сочинениях Аристотеля отсутствует дедукция высших родов, подобная той, которую он проводит, например, в отношении понятий, определяющих разнообразие методов (*Top.*, I, 8, 103 b 7). Однако предположение, что он удовлетворился доказательством по индукции *πίστις διὰ συλλογισμοῦ*, несмотря на возможность доказательства посредством силлогизма *πίστις διὰ τῆς ἐπαγωγῆς*, кажется маловероятным. Помимо выражения *αἱ διαιρεθεῖσαι κατηγορίαι*, на которое обратил внимание Брандис, в особенности та уверенность, которую питал Аристотель относительно полноты своей таблицы категорий, указывает на нечто большее, чем на индуктивное подтверждение последней посредством опыта. Такого рода подтверждение, оставаясь всегда неполным, может быть лишь очень ненадежным ручательством истинности деления, особенно столь многочисленного по своим понятиям и столь всеохватывающего по своему значению деления, распространяющегося на всю действительность. Если бы нам удалась попытка, которую мы намерены предпринять в следующем параграфе — разделяя способы бытия, получить категории, — то это окончательно склонило бы чашу весов в пользу того, что Аристотель отдавал себе отчет в возможности силлогистического доказательства полноты таблицы категорий. При этом мы будем исходить исключительно из воззрений Аристотеля и одновременно (как мы это делали при обосновании принципа деления) найдем в замечаниях самого Аристотеля подтверждение всех тех промежуточных ступенек аналогии, по которым мы спускаемся от всеобщего *ὄν* к высшим родам.

148

²¹⁹ Ibid., b 21: διὸ καὶ τοῦ ὄντος ὅσα εἶδη θεωρῆσαι μίας ἐστὶν ἐπιστήμης τῷ γένει, τὰ τε εἶδη τῶν εἰδῶν. — Ibid., b 33: ὡσθ' ὅσα περ τοῦ ἐνὸς εἶδη, τοσαῦτα καὶ τοῦ ὄντος· περὶ ὧν τὸ τί ἐστὶ τῆς αὐτῆς ἐπιστήμης τῷ γένει θεωρῆσαι, λέγω δ' οἶον περὶ ταύτου (субстанциальное единство) καὶ ὁμοίου (качественное единство) καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων.

Мы говорим:

§ 13. XII. Дедуктивное доказательство для деления категорий должно начаться с различения субстанции и акциденции. Первая не допускает никакого дальнейшего деления, вторая распадается сначала на два класса абсолютных акциденций и отношений, первый из которых распадается, в свою очередь, на классы ингеренций, состояний (*Affectionen*) и внешних обстоятельств

Первый приступ к дедукции категорий совершается Аристотелем с помощью того, ставшего знаменитым, радикального онтологического разделения, которому отдал дань еще Спиноза, сказав: «*Omne quod est, aut in se aut in alio est*»*. Деление на *οὐσία* и *συμβεβηκός* — это деление, которое охватывает в виде двух членов все сущее, принадлежащее к категориям²²⁰; это деление, которое покоится на различии (способов) существования в первой субстанции, на различии предикации и, следовательно, соответствует приведенному выше принципу деления категорий²²¹. Ибо то, что является субстанцией, существует в первой субстанции как тождественное с нею по существу; а то, что является акциденцией, существует в первой субстанции не как нечто, принадлежащее к ее сущности, но как акцидирующее или ингерирующее в широком смысле слова. Поэтому выше мы, вместе с Тренделенбургом, охарактеризова-

* [Все, что есть, есть либо в себе, либо в ином (пер. А.Ю. Вязьмина).]

²²⁰ *Anal. post.*, I, 22, 83 b 19: *συμβεβηκότα γὰρ ἐστὶ πάντα (ὅσα μὴ τί ἐστι).* — *Ibid.*, a 25: *ὅσα δὲ μὴ οὐσίαν σημαίνει, ἀλλὰ κατ' ἄλλου ὑποκειμένου λέγεται ὃ μὴ ἐστὶ μήτε ὅπερ ἐκείνο μήτε ὅπερ ἐκείνο τι, συμβεβηκότα.* — *Ibid.*, 4, 73 b 8: *τὰ μὲν δὴ μὴ καθ' ὑποκειμένου καθ' αὐτὰ λέγω, τὰ δὲ καθ' ὑποκειμένου συμβεβηκότα.* — Ср.: *Categ.*, 2, 1 a 20; 5, 2 a 34.

²²¹ См. сн. 220. — *Categ.*, 5, 2 a 19: *φανερὸν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τῶν καθ' ὑποκειμένου λεγομένων ἀναγκαῖον καὶ τὸν οὐνομα καὶ τὸν λόγον κατηγορεῖσθαι τοῦ ὑποκειμένου κ.т.л.* — *Ibid.*, a 27: *τῶν δ' ἐν ὑποκειμένῳ ὄντων ἐπὶ μὲν τῶν πλείστων οὔτε οὐνομα οὔτε ὁ λόγος κατηγορεῖται τοῦ ὑποκειμένου· ἐπ' ἐνίῳν δὲ οὐνομα μὲν οὐδὲν κωλύει κατηγορεῖσθαι τοῦ ὑποκειμένου, τὸν δὲ λόγον ἀδύνατον.* — Ср.: *Ibid.*, b 30.

ли категорию *οὐσία* как категорию субъекта; ведь там, где она входит в предикат, субъект — под которым для всех категорий подразумевается, конечно, первая субстанция (см. выше) — не просто называется, но также и определяется в своем понятии, так что только в этом случае устанавливается эссенциальная общность между субъектом и предикатом. Это различие между *οὐσία* и *συμβεβηκός* в конечном счете важнее, чем различие, которое может иметь место между самими акциденциями; оно прежде всего бросается в глаза и по праву первенствует во всех отношениях²²².

Естественно, что сущностное тождество как реальная неразличимость вообще не допускает никаких дальнейших различий внутри себя. А потому мы столкнулись здесь с некоторым родом, и дальнейшие реальные деления субстанции *οὐσία* должны происходить как деления синонима посредством дополнительных *διαφοραί* в смысле собственных спецификаций. Так, в первой главе двенадцатой книги *Μεταφυσικῆ* 150 Аристотель разделяет субстанцию на чувственно-преходящую и непреходящую, с одной стороны, и неподвижную отдельную субстанцию — с другой (см. выше).

Впрочем, также и для предикатов, которые высказываются о первой субстанции в силу эссенциального тождества с нею, можно было бы найти еще одно различие в отношении предиката к субъекту; а именно: одно тождественно с субъектом только физически (*nur der Sache nach*), а по своей понятийной форме (*Fassung*) является более общим и, следовательно, отличным от субъекта, например, когда говорят: Сократ есть человек; другое же вполне совпадает с субъектом и реально, и рационально, например, когда говорят: Сократ есть Сократ. Таким образом, Аристотель приходит (в книге *Κατηγοριῶν*) к различию между *τόδε τι* или *πρώτη οὐσία*, и *δεύτεραι οὐσίαι* (*Categ.*, 5, в начале). Однако не бывает предикации более эссенциальной, чем эссенциальная; реальное отношение между субъектом и предикатом в обоих случаях одинаковое, и если бы захотели найти здесь какое-то вторичное различие, обусловленное харак-

²²² Различие между *οὐσία* и прочими категориями ясно выступает в качестве первого и важнейшего в *Metaph. Z*, 1, 1028 а 11, где *οὐσία* помещена на одну сторону, а все остальные — на другую: *σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστὶ καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ὅτι ποῖον ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων*. Вообще, вся эта глава служит подтверждением нашего взгляда.

тером понятий, то это означало бы, что, двигаясь по пути, проложенному делением сущего *ὄν* как *ὁμόνυμον κατ' ἀναλογία*, с целью спуститься к родовым определенностям, мы проскочили мимо цели и оказались там, где нет уже никаких различий, которые существовали бы вне духа. Проводимое Аристотелем различие между первой и второй субстанцией дает столь же мало для установления родов, на которые делится какой-либо аналог (*ein Analogon*), как и для установления видов (*Arten*), на которые распадается какой-либо род. Но в качестве некоторого ответвления (*als Ausläufer*) это различие может служить полезным указанием на то основное направление, в котором происходит деление категорий.

Тогда как эссенциальная предикация представляет, таким образом, лишь один-единственный способ предикации и одну-единственную категорию, предикация неэссенциальная, характеризуемая вообще как *συμβαίνειν*, заключает в себе на первый взгляд значительные различия. Само *συμβεβηκός* — это только *ἀνάλογον*, которое распадается, в свою очередь, на несколько классов в зависимости от способа предикации относительно первой субстанции. Прежде всего то, что высказывается о субъекте, не будучи при этом тем, чем является субъект, может прилагаться к нему или абсолютно, или только по отношению к чему-то другому; акциденции являются или абсолютными акциденциями, или отношениями (*Relationen*). Под последними мы понимаем то акцидентальное бытие, которое заключается не в чем ином, как в определенном отношении (*Verhalten*) к чему-то²²³, в соотносении (*Hinordnung*) субстанции, относительно которой оно предикаруется, с какой-либо другой вещью; например, когда говорят: Сократ есть более мудрый, чем Гиппий, Филипп есть отец Александра. Эти отношения имеют иной, чем у прочих акциденций, способ существования в субстанции, иной вид зависимости от нее (*Metaph. Γ, 2, 1003 b 16*); этот способ существования и эта зависимость тождественны, ибо тем способом, которым субстанция субсистирует (*subsistirt*), она также удерживает и несет (*hält und trägt*) акциденцию, а тем способом, которым акциденция акцидирует, она также зависит от субстанции. Аристотель считает это различие инэкзистенции (*Inexistenz*) между абсолютными и относительными акциденциями, наряду с различием между *οὐσία* и *συμβεβηκός*, наиболее важным из

²²³ *Categ.*, 7, 8 a 31: ἔστι τὰ πρὸς τι οἷς τὸ εἶναι ταῦτόν ἐστι τῷ πρὸς τί πως ἔχειν.

всех различий, которые могут иметь место между способами существования, и выделяет его особенно там, где хочет прояснить, в противовес платоникам, материальные различия (то есть различия во всей совокупности отношений между субъектом и формой) для разных способов бытия. При этом от отношений, которые соединены с субъектом совсем непрочно и как бы лишь касаются его извне, никак его не модифицируя, отделяются все прочие акциденции как собственно аффицирующие, и вся область сущего в смысле категорий оказывается разделенной на три класса: «одно — это субстанции *οὐσίαι*, другое — состояния (Affectionen) *πάθη*, третье — отношения *πρός τι*»²²⁴. В связи с этим Брандис замечает: «Естественно, что он был должен отделить сущности (Wesenheiten) и отношения от прочих категорий, и для последних он выбрал выражение “состояния”, чтобы подчеркнуть их зависимость от сущностей; зависимость, которая в определенном смысле не имеет места для отношений»²²⁵. Особенно ясно это своеобразие отношений выступает там, где Аристотель рассматривает движение, а также возникновение и исчезновение относительных вещей. Им не присуще не только движение в узком смысле, но даже какое-либо настоящее становление (*ein eigentliches Werden*), которое присутствует во всех других категориях, поскольку *πρός τι* высказывается о некотором субъекте то истинно, то ложно, без малейшего изменения самого субъекта. Этому учит вторая глава пятой книги *Физики* и соответствующая часть одиннадцатой книги *Метафизики*, а затем первая глава четырнадцатой книги; замечания и примеры на этот счет имеются и в книге *Категории*²²⁶.

²²⁴ *Metaph. N, 2, 1089 b 20*: πολὺ τε μᾶλλον, ὡς περ ἐλέχθη, (ἀνάγκη) εἰ ἐζητεῖτο πῶς πολλὰ τὰ ὄντα, μὴ τὰ ἐν τῇ αὐτῇ κατηγορίᾳ ζῆτεῖν, πῶς πολλὰ οὐσίαι ἢ πολλὰ ποιά, ἀλλὰ πῶς πολλὰ τὰ ὄντα· τὰ μὲν γὰρ οὐσίαι τὰ δὲ πάθη τὰ δὲ πρὸς τι.

²²⁵ Brandis Ch.A., *Handbuch der Geschichte der griechischen-römischen Philosophie*, III, 1, S. 42.

²²⁶ *Rhys., V, 2, 225 b 11*: οὐδὲ δὴ τοῦ πρὸς τι (ἔστι κίνησις)· ἐνδέχεται γὰρ θατέρου μεταβάλλοντος ἀληθεύεσθαι θάτερον μηδὲν μεταβάλλον, ὥστε κατὰ συμβεβηκὸς ἢ κίνησις αὐτῶν. — Ср.: *Metaph. K; Metaph. N, 1, 1088 a 29*: σημεῖον δ' ὅτι ἤκιστα οὐσία τις καὶ ὄν τι τὸ πρὸς τι τὸ μόνον μὴ εἶναι γένεσιν αὐτοῦ μηδὲ φθορὰν μηδὲ κίνησιν ὡς περ κατὰ τὸ ποσὸν αὔξισις καὶ φθίσις, κατὰ τὸ ποιὸν ἀλλοίωσις, κατὰ τόπον φορά, κατὰ τὴν οὐσίαν ἢ ἀπλῆ γένεσις καὶ φθορά, ἀλλ' οὐ κατὰ τὸ πρὸς τι· ἄνευ γὰρ τοῦ κινήθηαι ὅτε μὲν μείζον ὅτε δὲ ἔλαττον ἢ ἴσον ἔσται θατέρου κινήθέντος κατὰ τὸ ποσόν. — Ср.: *Categ., 5, 4 b 4*.

153 Если же мы отделяем этот предикат — столь непрочно связанный с субстанцией²²⁷, что он занимает место в самом конце категориального ряда²²⁸, будучи наименее субстанциальной категорией, подобно тому, как οὐσία занимает место в самом начале, — от всех прочих συμβεβηκότα, понимаемых как πάθη, то и эти последние абсолютные акциденции еще никоим образом нельзя считать предикатируемыми относительно субъекта одним-единственным способом. Вспомним только, что выше движение прилагалось — естественно, совершенно различным образом — и к тому, из чего оно исходило, и к той субстанции, которая должна была принять посредством движения предуготовленную (vorbereitete) в ней самой форму. Точно так же мы видели, как «место», присущее в качестве поверхности телу, которое локально определяет какое-то другое тело и в котором это «место» поэтому, собственно говоря, и находится, высказывалось совершенно иначе как раз о том теле, о котором говорится, что оно находится в этом «месте»; ведь есть большая разница в том, как равнина (Ebene) или базарная площадь предикатируются относительно чего-либо, например, когда говорят: «это поле есть равнина» или «этот камень лежит на равнине»; «эти дома и т. п. составляют ἀγορά» или «эти корзины, плоды и т. п. находятся ἐν ἀγορᾷ».

В этих примерах следует особо выделить три класса предикатов — прилагаемых к субстанции абсолютно, но не συνωνύμος²²⁹, — на которые распадаются состояния или πάθη (если обозначать их κατ' ἐξοχήν

²²⁷ *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 a 21: παραφύαδι γὰρ τοῦτ' ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος.

²²⁸ *Metaph. N*, 1, 1088 a 22: τὸ δὲ πρὸς τι πάντων ἤκιστα φύσις τις ἢ οὐσία τῶν κατηγοριῶν ἐστὶ, καὶ ὑστέρᾳ τοῦ ποιοῦ καὶ ποσοῦ· καὶ πάθος τι τοῦ ποσοῦ τὸ πρὸς τι, ὡσπερ ἐλέχθη, ἀλλ' οὐχ ὕλη, εἴ τι ἕτερον, κ.τ.λ. — *Ibid.*, b 1: ἀνάγκη τε ἐκάστου ὕλην εἶναι τὸ δυνάμει τοιοῦτον, ὥστε καὶ οὐσίας· τὸ δὲ πρὸς τι οὔτε δυνάμει οὐσία οὔτε ἐνεργείᾳ. — Ср. также: Тренделенбург, *История учения о категориях* (Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III), с. 76 и 117. То, что πρὸς τι есть самое слабое бытие среди категорий, бытие, которое менее всех прочих имеет или может конституировать какое-либо τὸ τί ἦν εἶναι, и является причиной, по которой в *Metaph. Z*, 4, 1029 b 22 (где рассматривается то, чему присуще τὸ τί ἦν εἶναι) говорится о сочетании субстанции со всеми категориями, кроме πρὸς τι.

²²⁹ *Categ.*, 5, 3 a 34; *Top.*, I, 2, 109 b 6.

этим словом, используемым Аристотелем то в более узком, то в более широком и неоднократно модифицированном значении²³⁰), так что при этом исчерпывается вся область возможного. Ведь все, что само не есть первичное бытие, бытие в собственном смысле, относительно которого предидируется все прочее, а с другой стороны, не является совершенно лишенным сущности (*wesenlos*) и только тенью чего-то сущего, не является тем, что, подобно отношению (*Relation*), скорее сопутствует акту другой вещи, чем само является вещью, — все это может прилагаться к субстанции, или находясь в той субстанции, относительно которой оно предидируется, или находясь вне ее в какой-то другой, или, наконец, частично в ней, а частично вне ее. В первом случае эта связь (*Verhältnis*) представляет собой настоящее *ἐνεῖναι*, которое в первую очередь свойственно той связи, в которой субстанциальная форма находится с *πρώτῃ ὕλῃ*. Такие акциденции — например цвет, протяжение и т. п. — в особенности заслуживают названия ингеренций. Если же, напротив, предикат существует в первую очередь вне субъекта — например, место вне того, что в этом месте находится, — так, что субъект определяется этим предикатом лишь извне, в силу какой-то особой причины, то такие акциденции мы можем обозначить как внешние определения или обстоятельства (*Umstände*) субстанции. Аристотель дает ясную характеристику этого внешнего способа именования (*Benennungsweise*) в примерах, выбранных для категории *ποῦ*: *ἐν ἀγορᾷ*, *ἐν Λυκείῳ* (*Categ.*, 4, 2 а 1); а в ряде мест (*Top.*, VI, 6, 144 b 31 и *Phys.*, IV, 12, 221 а 28) он прямо обозначает предикаты, принадлежащие к этому классу, как *τὰ ἐν τινι*. Наконец, если предикат рассматривается, в-третьих, отчасти изнутри, отчасти извне, поскольку он относится к субстанции не как форма к материи, а скорее как действие (*Operation*) к потенции, которую оно актуализирует²³¹, то его следует охарактеризовать, вообще говоря, как действие

²³⁰ Зачастую это выражение применяется только к движению, напр., в *Top.*, VI, 6, 145 а 3; однако в книге *Категории* (8, 9 а 28) — только к видам качества.

²³¹ *Metaph.* Θ, 6, 1048 b 6: *λέγεται δὲ ἐνεργεία οὐ πάντα ὁμοίως ἀλλ' ἢ τὸ ἀνάλογον, ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ ἢ πρὸς τοῦτο, τό δ' ἐν τῷδε ἢ πρὸς τόδε· τὰ μὲν γὰρ ὡς κινήσεις πρὸς δύναμιν τὰ δ' ὡς οὐσία πρὸς τινα ὕλην.* — Ср.: *De anima*, II, 1, 412 а 9.

или *κίνησις*, как чаще называет его Аристотель²³². Здесь начало (*Principium*) или предел (*Terminus*) предиката находится внутри (или вне) субъекта; ибо действие, по словам Аристотеля, есть нечто среднее между тем, что действует, и тем, что испытывает действие²³³.

155 Сначала рассмотрим первый из этих классов — класс ингибирующих акциденций. Имеется ли между ними еще какая-то аналогия, или мы должны считать ингеренцию родом и категорией? Чувственные (*sinnlichen*) субстанции — к которым мы обращаемся как наиболее доступным познанию и достоверным²³⁴ или, говоря строже, потому, что только они и принадлежат к этому роду²³⁵, — не представляются Аристотелю с философской точки зрения простыми субстанциями; их сущность образуется через сочетание материи и формы, из которых последняя актуализирует первую, сообщает ей бытие и сущность. Поэтому каждое из этих начал занимает по отношению к композиту особое положение, совершенно отличное от положения другого начала; одно является его *δύναμις*, другое — его *ἐντελέχεια*²³⁶. Отсюда следует, что и акциденции субстанции, которые ей, собственно, и ингибируют, занимают по отно-

²³² *Metaph. Z*, 4, 1029 b 23: ἔστι γάρ τι ὑποκείμενον ἐκάστῳ, ὅλον τῷ ποιῶ καὶ τῷ ποσῶ καὶ τῷ ποτέ καὶ τῷ ποῦ καὶ τῇ κινήσει. — Ср.: *Metaph. Δ*, 1, 1069 a 22 и предыдущ. примеч. (сн. 231). Также и в других местах Аристотель указывает, при перечислении категорий, на особое родство между теми из них, которые попадают в этот класс, напр.: *Phys.*, V, 1, 225 b 5; *Metaph. Δ*, 7, 1017 a 26; *Metaph.*, K, 12, 1068 a 9.

²³³ *Metaph. Δ*, 20, 1022 b 5: (ἕξις λέγεται) ὡσπερ πρᾶξις τις ἢ κίνησις· ὅταν γὰρ τὸ μὲν ποιῇ τὸ δὲ ποιῆται, ἔστι ποίησις μεταξύ. — *Simplic., Schol.*, 77 b 42: κίνησις δὲ τοῦ ποιούντος καὶ πάσχοντος κεχώρηται, ὡς μέση οὐσα ἀμφοτέρων καὶ ἀπὸ μὲν τοῦ ποιούντος προΐουσα, εἰς δὲ τὸ πάσχον ἐναπεργαζομένη τὸ πάθος.

Симпликий, *Схолия*: «Движение отделено от того, что действует и претерпевает, находясь как-бы посредине между обоими, а именно от действующего исходя, а претерпевающему — сообщая претерпевание» (пер. А.Л. Верлинского).

²³⁴ *Metaph. Z*, 2, 1028 b 8: δοκεῖ δ' ἡ οὐσία ὑπάρχειν φανερώτατα μὲν τοῖς σώμασιν· διὸ τὰ τε ζῶα καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ μόρια αὐτῶν οὐσίας εἶναι φάμεν, καὶ τὰ φυσικὰ σώματα... — Ср.: *Ibid.*, 3, 1029 a 33.

²³⁵ Ср. выше, § 11.

²³⁶ *De anima*, II, 1, 412 a 9: ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια.

шению к ней еще одно особое положение, то есть ингибируют ей (*ihr inhäigen*) совершенно различными способами, в зависимости от того, привходят ли они в нее со стороны материи или со стороны формы.

Из материи субстанции возникает количество (*Quantum*) *ποσόν*, которое истолковывается Аристотелем в соответствии с потенциальным характером материального начала: «Количеством называется то, что можно разделить на части, существующие в нем и способные существовать сами по себе как отдельные субстанции»²³⁷. Особенно ясно проявляется эта связь с материальным началом в третьей главе седьмой книги *Μεταφυσικῆς*. Поскольку материя является последним элементом субстанции, относительно которого сама субстанция даже может, в определенном смысле, предцироваться (*Metaph. Z, 3, 1029 a 24*), количество проявляется — как то, что в первую очередь присуще субстанции и что отделяется последним при абстрагировании акциденций от субъекта, — даже и там, где для не знакомых с началом субстанциальной формы не остается ничего, кроме *ὑλη*²³⁸.

С другой стороны, имеются качества, которые столь же родственны форме, как количество — материи. Ведь качество означает некоторое свойство (*Beschaffenheit*), некий образ действия (*eine Art und Weise*) субстанции, то есть какую-то детерминацию (*Determination*) и дифференцирование (*Differenzierung*). Эта детерминация имеет место: 1) благодаря субстанциальному бытию, так что род детерминируется субстанциальным видовым отличием, которое, как мы уже видели выше, пропорционально форме; поэтому в пятой книге *Μεταφυσικῆς* субстанциальное видовое отличие приводится как первое, или субстанциальное,

²³⁷ *Metaph. Δ, 13, 1020 a 7*: Ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα, ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον ἐν τι καὶ τότε τι πέφυκεν εἶναι.

²³⁸ *Metaph. Z, 3, 1029 a 10*: ...καὶ ἔτι ἡ ὑλὴ οὐσία γίνεται. εἰ γὰρ μὴ αὐτῆ οὐσία, τίς ἐστὶν ἄλλη διαφεύγει. περιαιρουμένων γὰρ τῶν ἄλλων οὐ φαίνεται οὐθὲν ὑπομένον. τὸ μὲν γὰρ ἄλλα τῶν σωμάτων πάθη καὶ ποιήματα καὶ δυνάμεις, τὸ δὲ μήκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ποσότητές τινες ἀλλ' οὐκ οὐσίαι· τὸ γὰρ ποσὸν οὐκ οὐσία, ἀλλὰ μᾶλλον ὧ ὑπάρχει ταῦτα πρῶτω, ἐκεῖνό ἐστιν ἡ οὐσία. ἀλλὰ μὴν ἀφαιρουμένου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους οὐδὲν ὁρῶμεν ὑπολείπόμενον, πλὴν εἰ τι ἐστὶ τὸ ὀριζόμενον ὑπὸ τούτων, ὥστε τὴν ὑλὴν ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν οὕτω σκοπούμενοις. — Ср.: Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 77.

качество²³⁹. Но 2) имеет место также детерминация и модификация субъекта благодаря акцидентальному бытию; вот это и есть категория качества, которую мы сейчас разбираем и которая также является видовым отличием. Ибо она или детерминирует и дифференцирует субъект по количеству, и такие качества являются фигурами²⁴⁰; или дифференцирует его с точки зрения сущности вещи, существуя в нем как некоторое свойство, которое соразмерно или несоразмерно его природе; например, тело, которое является здоровым, и тело, которое является большим, дифференцируется посредством этого свойства относительно своей природы и оказывается хорошо или плохо устроенным (*disponit*); это и есть *ἕξεις* и *διαθέσεις Категорιῶν*²⁴¹; или оно дифференцирует некоторое качество субъекта в связи с каким-то действием (*Operation*), как, например, теплоту, и т. п. Короче, как бы различны ни были виды качества, чтобы принадлежать к данной категории, они обязательно должны иметь характер дифференцирующего и детерминирующего и, следовательно, характер чего-то родственного форме, каковой и отличает эту категорию от количества²⁴². О том же говорит и Тренделенбург: «Качество происходит из формы субстанции, так же как из ее материи — количество»²⁴³. Поэтому, указывает он, качественное (*Quale*)

²³⁹ *Metaph. Δ, 14, 1020 a 33*: τὸ ποιὸν λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ἢ διαφορὰ τῆς οὐσίας, ὅλον ποιόν τι ἀνθρώπος ζῶν ὅτι δίπουν, ἵππος δὲ τετράπουν, καὶ κύκλος ποιόν τι σχῆμα ὅτι ἀγώνιον, ὡς τῆς διαφορᾶς τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν ποιότητος οὐσης· ἓνα μὲν δὲ τρόπον τοῦτον λέγεται ἢ ποιότητος διαφορὰ οὐσίας...

²⁴⁰ Ср. ниже, § 16.

²⁴¹ *Categ.*, 8, 8 b 26. Поэтому в *Metaph. Δ, 14, 1020 b 12* этот вид качества характеризуется следующим образом: ἔτι κατ' ἀρετὴν καὶ κακίαν καὶ ὅλως τὸ κακὸν καὶ ἀγαθόν.

²⁴² В *Metaph. Δ, 14, 1020 b 13*, где Аристотель пытается соединить все эти виды в двоякое ποιόν (in zwei Weisen des ποιόν), говорится: σχεδὸν δὲ κατὰ δύο τρόπους λέγοιτ' ἂν τὸ ποιόν, καὶ τούτων ἓνα τὸν κυριώτατον· πρώτη μὲν γὰρ ποιότητος ἢ τῆς οὐσίας διαφορὰ. ταύτης δέ τι καὶ ἢ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ποιότητος μέρος· διαφορὰ γὰρ τις οὐσιῶν, ἀλλ' ἢ οὐ κινουμένων ἢ οὐχ ἢ κινούμενα. τὰ δὲ πάθη τῶν κινουμένων ἢ κινούμενα, καὶ αἱ τῶν κινήσεων διαφοραί. ἀρετὴ δὲ καὶ κακία τῶν παθημάτων μέρος τι· διαφορὰς γὰρ δηλοῦσι τῆς κινήσεως καὶ τῆς ἐνεργείας, καθ' ἃς ποιοῦσιν ἢ πάσχουσι καλῶς ἢ φαύλως τὰ ἐν κινήσει ὄντα·

²⁴³ Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 78. — Ср.: *Ibid.*, S. 103, и Zeller E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, S. 196, Fußnote 3, а также цитируемые им места.

получает, в определенном смысле, преимущество перед количественным (Quantum); согласно *Метафизике*, «субстанция является первым, за нею следует качество, за ним — количество»²⁴⁴, хотя более уместным был бы обратный порядок (двух последних категорий). У Аристотеля почти всегда качество предшествует количеству²⁴⁵, возможно, именно потому, что форма, от которой производно первое, является более мощным началом, в большей степени субстанцией, чем материя. Между тем и тот и другой порядок имеют свой резон и многое говорит за то, чтобы следовать порядку, которого придерживается Тренделенбург (по причинам, указанным на с. 77 цит. соч.). Здесь для нас важно только показать, что и в собственно ингиерирующих акциденциях можно различить два способа ингеренции и, следовательно, два способа предикации и что ингеренция, как и акциденция, также является не родом, но некоторым *κοινὸν κατ' ἀναλογία* для родов количества и качества²⁴⁶. 158

Если переходить последовательно от внутренних к внешним способам предикации, принимая во внимание их онтологическое значение²⁴⁷, то за классом ингиерирующих акциденций должен следовать класс «движения» *κίνησις*. В случае акциденций первого класса предикат прилагался к субъекту на основании ингеренции; здесь же предикация одного 159

²⁴⁴ *Metaph.* Δ, 1, 1069 а 20: οὕτω πρῶτον ἡ οὐσία, εἶτα τὸ ποιόν, εἶτα τὸ ποσόν.

²⁴⁵ Напр.: *Anal. post.*, I, 22, 83 а 21 и б 16; *Top.*, I, 9, 103 б 20; *Phys.*, V, 1, 225 б 5; *Metaph.* Δ, 7, 1017 а 6–24; *Metaph.* Z, 1, 1028 а 12; *Ibid.*, 4, 1029 б 24; *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 а 25 ff.

²⁴⁶ О соответствующем порядке категорий говорится подробнее ниже, в § 16, п. 3.

²⁴⁷ Из того, что категории образуют ряд равноценных членов деления (хотя те из них, которые находятся вне субстанции, относятся к ней, по своему онтологическому значению, как *συμβεβηκότα*), Бонитц заключает (Bonitz H., *Über die Kategorien des Aristoteles*, S. 607), «что в связи с категориями как таковыми речь идет не о решении метафизических вопросов, но только об исчерпывающем делении данной в опыте совокупности представлений». Отнюдь! Из того, что дедукция категорий начинается с установления онтологических различий, следует, что на этих различиях основаны и все дальнейшие подразделения; а из того, что все категории образуют единый ряд, следует, что все используемые в этой дедукции общие понятия обладают только аналогическим единством, то есть, опять-таки, заключают в себе все онтологические различия, — и так до конца, пока мы последовательно спускаемся от категорий к другим понятиям по ступеням синонимичного подчинения и онтологического равенства, то есть равенства в понятии бытия, вплоть до единичных вещей.

относительно другого становится возможной в силу причинности (Causalität). Только посредством той связи, которая устанавливается ею между отдельными субстанциями, выполняется условие, приводимое в качестве отличительной черты этого класса предикатов; а именно, что то, из чего берется данный предикат, существует и в отношении к субъекту, и в отношении к чему-то другому вне последнего, как нечто среднее между ними²⁴⁸. Удар, по своему началу (Princip), находится в ударяющем, а по своему концу (Terminus) — в том, что ударено, и может, будучи посередине между тем и другим, предцироваться относительно того и другого. По уже известной нам характеристике Аристотеля (*Metaph.* Θ, 6, 1048 b 6), он существует ἐν τῶδὲ не более, чем πρὸς τόδῃ. Дело не в том, что движение κίνησις, как отмечает сам Аристотель, находится в движении (напр., *Rhys.*, III, 3, 202 a 13 и другие места, рассмотренные выше); ведь при этом Аристотель считал, что κίνησις не образует особой категории, но вместе с ἐνέργεια и δύναμις встречается в различных категориях, что может иметь место только благодаря редукции к роду предельного термина (Reduction auf die Gattung des Terminus), о которой мы уже говорили выше. Этот термин существует, однако, не в движущем, а в движимом; например, при переходе от черного к белому и тот и другой термин, а также все оттенки — которые можно считать, пока происходит движение, — термина его отдельных частей находятся в том, что становится белым. Но поскольку движение κίνησις должно образовывать особые роды сущего, к нему может прилагаться — также и в том, что движимо, — не ἐν τῶδὲ εἶναι, но πρὸς τόδῃ, или, говоря точнее, ἐπὶ τόδῃ εἶναι.

160 На первый взгляд, здесь обнаруживаются два способа предикации. Действие (Operation) может предцироваться или относительно того, в чем заключается начало действия²⁴⁹, из чего оно исходит [ἕφ' οὗ ἐστίν]²⁵⁰, то есть относительно действующего (Thuenden), или же относительно того, в чем предел (Terminus) действия [ἐφ' ὃ ἡ κίνησις]²⁵¹, относительно претерпевающего (dem Leidenden). С одной стороны, получается деяние (Thun) ποιεῖν, с другой — претерпевание πάσχειν, чем и исчерпывается число возможных здесь категорий.

²⁴⁸ *Metaph.* Δ, 20, 1022 b 5: ὅταν γὰρ τὸ μὲν ποιῆ τὸ δὲ ποιῆται, ἔστι ποίησις μεταξύ.

²⁴⁹ *De gen. et corr.*, I, 7, 324 a 26: ἐν ᾧ τε γὰρ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, δοκεῖ τοῦτο κινεῖν.

²⁵⁰ *Rhys.*, III, 3, 202 a 16; b 21; VII, 1.

²⁵¹ *Metaph.* Δ, 17, 1022 a 7: (πέρας λέγεται) ἐφ' ὃ ἡ κίνησις καὶ ἡ πράξις.

Остается коснуться одного возражения, которое может возникнуть в связи со сказанным. Аристотель различает два вида деятельности (Thätigkeiten): собственно деяние (facere, ποιεῖν) и поступок (Handeln, agere, πράττειν). Деятельность в собственном смысле является актом, который направлен на внешнюю материю, как, например, строить, резать и т. п. Поступок, напротив, — это акт, который остается в самом действующем, например, смотреть, хотеть и т. п.²⁵² Между поступком и субъектом, который поступает, и между деянием и субъектом, который действует, существует, по-видимому, совершенно различное отношение. Если о деянии можно сказать, что оно находится в отношении и к тому, что в субъекте, и к тому, что вне его, то поступок представляется всецело находящимся в субъекте. Он требует, следовательно, собственного способа предикации и конституирует собственную категорию нетранзитивного поступка (Handlung).

161

Это возражение, столь очевидное, оказывается при ближайшем рассмотрении одной видимостью, и потому остается в силе утверждение, что деяние, поступок и претерпевание составляют лишь две категории. Чтобы это ясно понять, необходимо прежде всего принять во внимание, что никогда, ни при каком движении то, благодаря чему нечто движется, не совпадает с тем, в отношении чего нечто движется. Ведь все, что деятельно, должно быть ἐνεργεῖα, поскольку оно должно быть деятельным, или, говоря проще, потому, что действительность предшествует возможности²⁵³. Из ничего не происходит ничего (Durch Nichts wird Nichts).

²⁵² *Metaph.* Θ, 8, 1050 a 23: ἐπεὶ δ' ἐστὶ τῶν μὲν ἔσχατον ἢ χρῆσις, οἷον ὄψεως ἢ ὄρασις, καὶ οὐθὲν γίγνεται παρὰ ταύτην ἕτερον ἀπὸ τῆς ὄψεως ἔργον, ἀπ' ἐνίων δὲ γίγνεται τι, οἷον ἀπὸ τῆς οἰκοδομικῆς οἰκία παρὰ τὴν οἰκοδόμησιν, ὅμως οὐθὲν ἦττον ἔνθα μὲν τέλος, ἔνθα δὲ μᾶλλον τέλος τῆς δυνάμεως ἐστίν· ἢ γὰρ οἰκοδόμησις ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ, καὶ ἅμα γίγνεται καὶ ἐστὶ τῇ οἰκίᾳ. ὅσων μὲν οὖν ἕτερόν τι ἐστὶ παρὰ τὴν χρῆσιν τὸ γιγνόμενον, τούτων μὲν ἡ ἐνέργεια ἐν τῷ ποιουμένῳ ἐστίν, οἷον ἢ τε οἰκοδόμησις ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ καὶ ἡ ὕφανσις ἐν τῷ ὕφαινομένῳ, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, καὶ ὅλων ἡ κίνησις ἐν τῷ κινουμένῳ· ὅσων δὲ μὴ ἐστὶν ἄλλο τι ἔργον παρὰ τὴν ἐνέργειαν, ἐν αὐτοῖς ὑπάρχει ἡ ἐνέργεια, οἷον ἡ ὄρασις ἐν τῷ ὁράντικαί ἢ θεωρία ἐν τῷ θεωροῦντι καὶ ἡ ζωὴ ἐν τῇ ψυχῇ.

²⁵³ *Ibid.*, 1049 b 5: φανερόν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως ἐστίν... — *Ibid.*, b 24: αἰεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργεῖα ὄν ὑπὸ ἐνεργεῖα ὄντος, οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, μουσικὸς ὑπὸ μουσικοῦ, αἰεὶ κινουντός τινος πρώτου· τὸ δὲ κινουὶν ἐνεργεῖα ἡδὴ ἐστίν.

Напротив, в претерпевающем (на которое направлена деятельность), поскольку оно должно нечто претерпевать, должно существовать *δυνάμει* то, чем оно становится. Таким образом, ясно, что ничто не движется благодаря тому, относительно чего оно движется, если говорить о движении в самом широком смысле.

Если мы рассмотрим теперь те деятельности, о которых говорят, что посредством них нечто движет самое себя, то они разделяются на два класса. Это, во-первых, такие деятельности, которые являются интранзитивными лишь по видимости, когда речь идет не столько о том, что нечто движет самое себя, сколько о том, что одна часть (целого) движет другую часть (*Phys.*, VIII, 1, 241 b 27); и так обстоит дело (как пытается показать Аристотель в начале седьмой книги *Физику*) со всеми движениями в узком смысле, которые характеризуются им как *ἐνέργεια ἀτελοῦς, ἐνέργεια τοῦ δυνάμει ὄντος* (*Phys.*, VII, 1, 241 b 33; 242 a 15), например, в случае пространственных движений²⁵⁴; такие деятельности, как *περιπατεῖν, τρέχειν*, Аристотель не считает интранзитивными в собственном смысле слова. Во-вторых, это действительно интранзитивные движения. Среди движений в собственном смысле, которыми 162 занимаются книги *Физику*, таковых нет вообще. Имеется, однако, другой вид движения, поскольку можно говорить о движении в более широком смысле везде, где происходит переход от *δύναμις* к *ἐνέργεια*²⁵⁵. Подобная интранзитивная деятельность имеет место, например, в случае воления (*Wollen*). Воля (*Wille*) действительно движет самое себя. Однако и она не может, согласно рассмотренному выше, быть движущей и движимой, действующей и претерпевающей благодаря одному и тому же. Один акт воли вызывает другой акт, а не самого себя. Поскольку воля действительно *ἐνέργεια* волит данную цель, она переводит себя из *δύναμις* в *ἐνέργεια* относительно того, что она признает, в результате обдумывания, пригодным для достижения этой цели. Таким образом

²⁵⁴ *Phys.*, VII, 1, 242 a 16: *ἀνάγκη καὶ τὸ κινούμενον πᾶν ἐν τόπῳ κινεῖσθαι ὑπ' ἄλλου.*

²⁵⁵ *De anima*, III, 7, 431 a 4: *φαίνεται δὲ τὸ μὲν αἰσθητὸν ἐκ δυνάμει ὄντος τοῦ αἰσθητικοῦ ἐνέργεια ποιῶν· οὐ γὰρ πάσχει οὐδ' ἀλλοιοῦται. διὸ ἄλλο εἶδος τοῦτο κινήσεως· ἢ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια ἦν, ἢ δ' ἀπλῶς ἐνέργεια ἕτερα, ἢ τοῦ τετελεσμένου. — Ср.: *Metaph.* Θ, 6, 1048 b 28, где κίνησις берется в указанном выше более узком смысле.*

возникает целый ряд вытекающих друг из друга решений и актов воли, причем предыдущий всегда является причиной последующего, например, когда тот, кто хочет совершить путешествие в Рим, решает плыть по Средиземному морю, посетить Марсель и ряд других городов, сесть в экипаж (Wagen), и т. д. Но у этого ряда должно быть начало (Anfang), так как нельзя каждый раз предполагать какой-то новый акт воли. Один из них должен быть первым, а так как он не существует от вечности, то это вынуждает признать наличие внешнего двигателя, под воздействием которого возникает первое движение воли. Дело обстоит точно так же, как и в случае физического движения, где первое начало, которое движет природу, привходит извне; но при этом ближайшее (nächste) начало волевого акта может лежать в самой воле²⁵⁶. Каждое интранзитивное движение оказывается, таким образом, вторичным движением.

Теперь нам не трудно ответить на поставленный выше вопрос. Все интранзитивное (die Intransitiva) первого рода, которое на самом деле вовсе не является собственно интранзитивным, распадается — поскольку различны его части, одна из которых входит в движение как деяние (Thun), а другая — как претерпевание, — на ποιεῖν и πάσχειν и потому принадлежит, в зависимости от того, с какой стороны его рассматривать, 163

²⁵⁶ *Eth. Eudem.*, VII, 14, 1248 a 15: τοῦτο μέντ' ἂν ἀπορήσειέ τις, ἀρ' αὐτοῦ τοῦτου τύχη αἰτία, τοῦ ἐπιθυμῆσαι οὐ δεῖ καὶ ὅτε δεῖ. ἢ οὕτως γενπάντων ἔσται; καὶ γὰρ τοῦ νοῆσαι καὶ βουλευσασθαι· οὐ γὰρ δὴ ἐβουλευσατο βουλευσάμενος, καὶ τοῦτ' ἐβουλευσατο, ἀλλ' ἔστιν ἀρχή τις, οὐδ' ἐνόησε νοήσας πρότερον νοῆσαι, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον. οὐκ ἄρα τοῦ νοῆσαι ὁ νοῦς ἀρχή, οὐδὲ τοῦ βουλευσασθαι βουλή <...> τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἐστὶ, τίς ἢ τῆς κινήσεως ἀρχή ἐν τῇ ψυχῇ. δηλον δὴ ὡσπερ ἐν τῷ ὄλῳ θεός, καὶ πᾶν ἐκείνῳ. κινεῖ γάρ πως πάντα τὰ ἐν ἡμῖν θεῖον·

«Здесь, однако, возникает трудность — случайность ли причина самого этого, желать того, чего следует, и тогда, когда следует? Или тогда это будет верно для всего [что происходит в душе]? Во всяком случае, это верно для постижения умом и для размышления [практического характера]. Ведь не стал рассуждать, прежде рассудив и только затем став рассуждать, и не постиг умом, прежде постигнув, что нужно постигнуть, и так до бесконечности, но есть некое начало [вне самих этих процессов]. Стало быть, не ум является началом для постижения умом и не рассуждение для рассуждения... Ищем же мы это самое — каково начало для движения в душе. Очевидно, таким образом, что как в универсуме началом является бог, так и все [происходящее в душе] подчинено богу. Ибо божественное в нас приводит неким образом все [в нашей душе] в движение» (пер. А.Л. Верлинского).

к той или другой из этих категорий. Начало (Princip) и конец (Terminus) явно отделяются друг от друга. А собственно имманентные поступки (Handlungen), при ближайшем рассмотрении, разлагаются на два понятия, которые распределяются по двум только что указанным родам. Хотя один и тот же субъект является и действующим, и претерпевающим и в нем лежат начало и конец деятельности, но эти последние остаются реально различными — то, вследствие чего (wodurch) нечто осуществляется, не есть то, что осуществляется, и потому действие (Operation), находясь к субъекту в двух различных отношениях, высказывается о нем соответственно двум различным способам предикации; в результате получают-ся два понятия, которые строго разделяются согласно требованиям двух указанных категорий. Поскольку в субъекте находится начало деятельности, постольку в нем не находится ее конец, и наоборот²⁵⁷. Тот первый акт воли, который называется, как мы видели, внешним двигателем, не является интранзитивным — со стороны воли он представляет собою чистое πάσχειν; тем не менее он имеет, очевидно, совершенно одинаковую природу с последующими волевыми актами и должен быть помещен как πάσχειν в один род вместе с ними. А потому Аристотель не мог, вопреки предположению Тренделенбурга²⁵⁸, установить для интранзитивных движений собственную, отличную от ποιεῖν и πάσχειν, категорию. Это означало бы, что при образовании одной категории учитываются сразу два различных отношения вещи к первой субстанции, что делается попытка сплавить в одном понятии два вида инэкзистенции, два вида бытия εἶναι и сущего ὄν; и все равно такое понятие не было бы по-настоящему одним, не было бы простым предикатом, как того требуют категории. Аристотель же поступает совершенно правильно и в полном соответствии с принципом деления категорий, признавая, что оба вида содержатся в одном роде²⁵⁹.

²⁵⁷ Ср. выше, с. 47. — *Metaph.* Δ, 12, 1019 а 15.

²⁵⁸ Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III (*История учения о категориях*), S. 24: «Посредством ποιεῖν и πάσχειν выражается в общем понятии активное и пассивное, посредством κείσθαι — по крайней мере, часть интранзитивного, посредством ἔχειν — своеобразие греческого перфекта, поскольку он указывает на обладание действием». — Ср.: *Ibid.*, S. 140.

²⁵⁹ Так, в *Metaph.* Θ, 8, 1049 б 8 он говорит, что природа — которая, согласно *Phys.*, II, 1,192 б 20, является началом движения не в чем-то другом, но в том, в чем она находится, — принадлежит к тому же роду, что и потенция, которая вызывает движение в чем-то другом: καὶ γὰρ ἡ φύσις ἐν ταύτῳ

Итак, в случае этого второго класса возможны, по-видимому, только две категории — деяния и претерпевания. Тем не менее было бы в определенном смысле понятно, если бы число категорий оказалось здесь бóльшим. Деятельность есть нечто среднее (ein Mittleres) между двумя (вещами). Но иногда две вещи соотносятся, по-видимому, таким образом, что между ними появляется нечто среднее — появляется на манер действия (in der Weise der Aktion), но не будучи при этом какой-либо деятельностью. В одной из вещей оказывается аналог начала деятельности, в другой — аналог ее конца (ein Analogon des Terminus der Thätigkeit). Подобная квазидеятельность соединяет, например, одежду и того, кто в нее одет²⁶⁰. Одежда защищает или украшает, одетый оказывается защищенным или украшенным. Однако защита или украшение не являются действием (Aktion) в собственном смысле, а потому не может быть речи о его начале и конце (Princip und Terminus) в том же смысле, что и раньше. Рассматривая дело под таким углом, можно прийти к тому, чтобы установить для одетости (Bekleidetsein) собственную категорию, что и делает Аристотель. В четвертой главе *Категорий* он называет в числе высших родов также ἔχειν²⁶¹ и поясняет его примерами «обут, вооружен»²⁶². Поэтому и комментаторы толкуют это понятие очень узко, ограничиваясь случаем, когда некто носит или имеет на себе одежду²⁶³, и я должен признать, что не вижу оснований для сомнения

165

γίννεται· ἐν ταύτῳ γὰρ γένοι τῇ δυνάμει· ἀρχὴ γὰρ κινητικῆ, ἀλλ' οὐκ ἐν ἄλλῳ ἀλλ' ἐν αὐτῷ ἢ αὐτό.

²⁶⁰ *Metaph.* Δ, 20, 1022 b 4: ἔξις δὲ λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ὁλον ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου, ὡσπερ πρᾶξις τις ἢ κίνησις· ὅταν γὰρ τὸ μὲν ποιῆ τὸ δὲ ποιῆται, ἔστι ποίησις μεταξὺ· οὕτω καὶ τοῦ ἔχοντος ἐσθῆτα καὶ τῆς ἐχομένης ἐσθῆτος ἔστι μεταχὺ ἔξις.

²⁶¹ *Categ.*, 4, 1 b 27.

²⁶² *Ibid.*, 2 a 3: ἔχειν δὲ ὁλον ὑποδέδεται, ὡπλισται.

²⁶³ Симпликий (*Ad categ.*, *Schol.*, 93 a 2) объясняет это понятие следующим образом: ἐπικτήτου οὖν τιнос μετουσία καὶ τοῦ κεχωρισμένου τῆς οὐσίας καὶ μὴ διατιθέντος αὐτὴν καθ' αὐτὸ μὴδ' ὀνομάζεσθαι ἀφ' ἑαυτοῦ ποιούντος καὶ περικεμένου τὸ ἴδιόν ἐστι τοῦ ἔχειν.

Симпликий: «Итак, причастность чему-то приобретенному и отдельному от субстанции и не сообщающему ей своих свойств, и не делающему ее называемой образованным от него именем, но облакающему ее, есть отличительное свойство обладания» (пер. А.Л. Верлинского).

166 в правильности такого понимания, так как Аристотель, повторив тот же пример и в девятой главе, полагает, что тем самым он вполне точно охарактеризовал значение ἔχειν, и дальнейших объяснений не требуется²⁶⁴. По мнению Боница, «этих примеров явно недостаточно, чтобы сделать отсюда вывод по индукции»²⁶⁵. Само собой разумеется, что их достаточно только в одном случае, а именно тогда, когда границы ἔχειν так тесны, что понятия ὀπλισται и ὑποδέδεται исчерпывают всю заключенную в них область, то есть когда за родовое понятие принимается пересечение двух указанных. Объяснение этого на первый взгляд удивительного явления — когда в число высших родов допускается нечто столь частное — дает цитированное место из пятой книги *Μεταφυσικῆς*, которое одновременно показывает, что этот способ предикации на деле причисляется Аристотелем к классу движения κινήσεις. Если бы здесь действительно некая ἐνέργεια, похожая на деятельность, исходя из чего-то одного, аффицировала что-то другое, если бы доспехи (Waffen), которые меня защищают, действительно оказывали на меня реальное, положительное влияние — то тогда, без сомнения, для них следовало бы признать новый способ акцидентальности и предикации по отношению к первой субстанции и, следовательно, новую категорию. Если, напротив, имеет место только отношение между двумя вещами, которое лишь походя (leicht) принимается за нечто вроде действительной деятельности, как свидетельствует и самое словоупотребление; если, таким образом, деятельное влияние оказывается здесь фикцией, а различие между этим влиянием и настоящей деятельностью оказывается именно различием между фикцией и действительностью, то следует не конституировать новую категорию, а подвести ἔχειν, по его реальному содержанию, под отношения, а по фиктивному способу его представления, как чистое ὄν ὡς ἀληθές, — под категорию собственно движения, но не прямо, а косвенно (reductiv), подобно тому, как фиктивные отношения сводятся к категории πρὸς τι, и т. п.

Вне всякого сомнения, все то, что не является действительным ποιεῖν и πάσχειν, не может претендовать на место в классе движений κινήσεις.

²⁶⁴ *Categ.*, 9, 11 b 11: διὰ τὸ προφανῆ εἶναι οὐδὲν ὑπὲρ αὐτῶν ἄλλο λέγεται ἢ ὅσα ἐν ἀρχῇ ἐρρήθη, ὅτι τὸ ἔχειν μὲν σημαίνει τὸ ὑποδέσθαι, τὸ ὀπλισθαι κ.т.λ.

²⁶⁵ Bonitz H., *Über die Kategorien des Aristoteles*, S. 643.

В этом случае его реальное содержание, при ближайшем рассмотрении, сведется к содержанию какого-либо отношения. По-видимому, и сам Аристотель — как предполагают наиболее известные из современных исследователей — был вынужден позднее вычеркнуть из числа как ἔχειν, так и κείσθαι, которое занимает подобное же место и, по своему реальному содержанию, лишь добавляет к (категории) ποῦ определенное отношение частей²⁶⁶ (почему оно и принадлежит в качестве θέσις к отношениям и только в качестве κείσθαι, будучи облечено в видимость какого-то движения κίνησις, образует собственную категорию)²⁶⁷; он сделал это, вероятно, субсуммируя и редуцируя их тем способом, который был отмечен нами выше²⁶⁸. Уже тем, что пассивной категории «одетости» не противостоит какая-либо активная категория, как это должно бы было иметь место в случае действительной ἐνέρυεια, передающей влияние одежды на одетого²⁶⁹, Аристотель как бы дает понять, что здесь реально наличие-

167

²⁶⁶ Реальное содержание κείσθαι можно выяснить, рассматривая первый вид διάθεσις, — *Metaph.* Δ, 19, 1022 b 1: διάθεσις λέγεται τοῦ ἔχοντος μέρη τάξις-κατὰ τόπον. Остальные, им упомянутые, являются видами качества. — Ср. также: *Ibid.*, Η, 2, 1042 b 14 и 19. Превращение в θέσις происходит в случае своего рода локального (lokaler) движения, поскольку отношения не имеют собственного возникновения и исчезновения (см. выше).

²⁶⁷ *Categ.*, 7, 6 b 11: ἔτι δὲ καὶ ἡ ἀνάκλισις καὶ ἡ στάσις καὶ ἡ καθέδρα θέσεις τινές, ἡ δὲ θέσις τῶν πρὸς τι· τὸ δὲ ἀνακείσθαι ἢ ἐστάναι ἢ καθῆσθαι αὐτὰ μὲν οὐκ εἰσὶ θέσεις, παρωνύμως δὲ ἀπὸ τῶν εἰρημένων θέσεων λέγεται. — *Ibid.*, 9, 11 b 8. — Ср.: Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 140 и 215.

²⁶⁸ Ср.: Trendelenburg A., *Ibid.*, S. 140 и 142.

²⁶⁹ Это уже давно бросалось в глаза комментаторам Аристотеля, как ясно из *Schol.*, 49 a 10: ἀποροῦσι τοίνυν οἱ μειονεξίαν αὐτῶν κατηγοροῦντες ὅτι διὰ τί μὴ ἕνδεκα αἱ κατηγορίαι, προστιθεμένου τοῦ ἔχεσθαι; τί δήποτε γὰρ τοῦ μὲν ποιεῖν τὸ πάσχειν ἀντέταξε, τοῦ δὲ ἔχειν τὸ ἔχεσθαι οὐκέτι; καὶ λύει τοῦτο Συριανός, λέγων ὅτι ὑπὸ τὸ κείσθαι ἀνάγεται τὸ ἔχεσθαι, ἔχομεν δὲ μίαν κατηγορίαν τὸ κείσθαι· τὸ γὰρ ἐχόμενον ἐν τῷ ἔχοντι κείται. οἷον ἔχει τις δακτύλιον ἢ ἱμάτιον ἢ ὑποδήματα· ταῦτα ἐν τῷ ἔχοντι κείται.

«Обвиняющие [Аристотеля] в том, что категорий меньше, чем следует, задают вопрос: почему их не одиннадцать и не добавлена категория τὸ ἔχεσθαι “быть обладаемым”. Почему, в самом деле, он для действия ввел противоположную категорию претерпевания, а для обладания — нет? Эту трудность разрешает Сириан, говоря, что τὸ κείσθαι, “положение” включает в себя

ствуется только отношение, которое не может обладать, согласно соотносящимся членам, каким-либо другим родом инэкзистенции. Но то, что он не упомянул эти категории там, где речь шла об особенностях движения в разных категориях²⁷⁰, свидетельствует, что они сами претендуют быть чем-то родственным (движению)²⁷¹; точно так, как однажды (*Metaph. Z*, 4, 1029 b 24) вместо ποιεῖν, πάσχειν, κείσθαι и ἔχειν у него стоит просто κίνησις; эти же места говорят, что ἔχειν и κείσθαι не являются настоящими категориями; еще отчетливее это явствует из других мест (например, *Anal. post.*, I, 22, 83 a 21 и b 15), где самое намерение перечислить категории требует, очевидно, их полноты. Решающим же представляется то обстоятельство, что в седьмой главе пятой книги *Метафизики* (где, согласно первой главе седьмой книги, дано исчерпывающее деление 168 категорий²⁷²) приводится тем не менее только восемь категорий²⁷³.

“быть обладаемым”, но категория для них имеется одна, “положение”, так как обладаемое всегда [имеет “положение”], как, например, — “имеет кольцо, или гиматий, или сандалий”: эти вещи находятся у того, кто их имеет, ἐν τῷ ἔχοντι κείται (пер. А.Л. Верлинского).

²⁷⁰ *Phys.*, I, 7, 190 a 34.

²⁷¹ Так как не существует, естественно, движения самого движения. — Ср.: *Phys.*, V, 2, 225 b 15.

²⁷² *Metaph. Z*, 1, 1028 a 10: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς (то есть в пятой книге *Метафизики*): σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστὶ καὶ τὸδε τι, τὸ δὲ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερόν ὅτι τούτων πρῶτον ὄν τὸ τί ἐστίν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν.

²⁷³ *Metaph. Δ*, 7, 1017 a 24: ἐπεὶ οὖν τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστὶ σημαίνει, τὰ δὲ ποιόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρὸς τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ ποῦ, τὰ δὲ πότε, ἕκαστῳ τούτων τὸ εἶναι ταῦτὸ σημαίνει. — Ср. также: *Phys.*, V, 1, 225 b 5. О том же говорит и Брандис в *Греко-римской философии* (Brandis Ch.A., *Handbuch der Geschichte der griechischen-römischen Philosophie*, III, 1, S. 42): «Мы допускаем, что, возможно, Аристотель позднее отбросил определенности обладания и положения, которые он прежде включал в число категорий», и Тренделенбург в *Истории учения о категориях* (Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 142): «...κείσθαι и ἔχειν отходят на задний план в других местах сочинений Аристотеля... как, например, во *Второй аналитике* (I, 22), где предполагается с помощью категорий дать полный перечень видов предикцирования, и где тем не менее отсутствует κείσθαι и ἔχειν. Можно предположить, что они причисляются, под другим

Вот что следовало сказать о классе действий (*Operationen*) или *κίνησεις*, который в итоге остается ограниченным двумя родами, *ποιεῖν* и *πάσχειν*.

Мы переходим к последнему классу абсолютных акциденций, которые следует охарактеризовать как наименее присущие (*Inwohnend*) субъекту, даже как вообще наименее сущие, поскольку предикат здесь заимствуется извне — к *обстоятельствам*. Также и в этом случае мы тотчас замечаем такое разнообразие предикатов, что оно допускает лишь аналогическое единство способов предикации. Есть две меры — место и время, — которыми все конечные вещи измеряются и определяются извне, притом каждой из этих мер совершенно по-разному²⁷⁴. Таким образом, с необходимостью получается два способа предикации, один для временных, другой для местных (*örtlichen*) определений; а также как минимум две категории. Мы говорим «как минимум», поскольку еще надо исследовать: 1) не возникает ли подобная «предикация извне» еще и при других условиях; 2) не обнаружат ли сами эти способы предикации дальнейших различий.

169

Что касается первого вопроса, то появление нового класса обстоятельств кажется маловероятным. Ибо, с одной стороны, разные возможности определения посредством внешней меры исчерпываются определением посредством (указания) места и посредством (указания) времени (внутренние меры вещей, такие как длина, ширина и высота, будучи интегрирующими, не принадлежат к этому классу); а, с другой

углом зрения, к таким категориям, как *ποιεῖν* и *πάσχειν*, если видеть в этих последних активное и пассивное в широком смысле слова. Хотя в *Μεταφυσικῆ* (1029 b 24) вместо глагольных категорий *ποιεῖν*, *πάσχειν*, *κείσθαι*, *ἔχειν* и встречается просто *κίνησις*, тем не менее затруднительно признать в движении *κείσθαι* и *ἔχειν*. — Ср.: Bonitz H., *Über die Kategorien des Aristoteles*, S. 643; Zeller E., *Die Philosophie der Griechen*, S. 191 и 197.

²⁷⁴ О «месте» в *Phys.*, IV, 4, 212 a 20 говорится: ὥστε τὸ τοῦ περιέχοντος πέρασ ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ' ἔστιν ὁ τόπος... — См. также: *Ibid.*, a 28: καὶ διὰ τοῦτο δοκεῖ ἐπίπεδόν τι εἶναι καὶ ὅλον ἀγγεῖον ὁ τόπος καὶ περιέχον. — О времени см.: *Phys.*, IV, 12, 221 b 16: μετρήσει δ' ὁ χρόνος τὸ κινούμενον καὶ τὸ ἡρεμοῦν, ἢ τὸ μὲν κινούμενον τὸ δὲ ἡρεμοῦν· τὴν γὰρ κίνησιν αὐτῶν μετρήσει καὶ τὴν ἡρεμίαν, πόση τις. ὥστε τὸ κινούμενον οὐχ ἀπλῶς ἔσται μετρητὸν ὑπὸ χρόνου, ἢ ποσὸν τί ἐστιν, ἀλλ' ἢ ἡ κίνησις αὐτοῦ ποσῆ. — *Ibid.*, 223 b 10: ὁ δὲ χρόνος πανταχοῦ ὁ αὐτός.

стороны, без определения, даваемого мерой, будет невозможна реальная предикация относительно чего-то внешнего (которое ведь должно каким-то образом определять субъект, чтобы иметь для него значение действительного способа бытия или акцидентальности). Если нечто всецело внешнее не дает какой-либо меры для того, что подлежит определению, то первое не будет мерилом (*maßgebend für*) второго, а второе не будет определяться первым.

Другой вопрос заключается в том, не конституируют ли два указанных способа предикации как таковые, в силу какой-то дальнейшей аналогии, более двух категорий. Но и это представляется невозможным.

170 Относительно времени это ясно само собой; ведь все, измеренное по времени, относится одинаково к отрезку времени, явившемуся соответствующей мерой; сегодняшнее не иначе, чем вчерашнее и прошлогоднее.

Конечно, с местом дело обстоит иначе; субстанция может не только получать различные местные определения, занимая то или иное место, но также и занимать одно и то же место различными способами, например с различным расположением своих частей в этом месте. Во времени же нет какого-либо порядка частей; здесь речь идет только о *τάξις*, но не о *θέσις*, как учит Аристотель в шестой главе *Категорий*²⁷⁵, и она включена в самое понятие времени²⁷⁶; с местом же, напротив, связано еще и некоторое положение (*Lage*). Когда я говорю: «палка находится здесь» или «палка стоит прямо», то каждый из этих предикатов представляет некоторое обстоятельство, какое-то определение извне посредством «места» *τόπος*, но способ предикации оказывается различным. Таким образом, *κεῖσθαι* вторично претендует на то, чтобы конституировать собственную категорию.

Что означает «положение»? Очевидно, не что иное, как порядок того, что имеет части, в отношении места²⁷⁷. Поэтому если я знаю о чем-то, находящемся в каком-либо месте, что оно находится там, например,

²⁷⁵ *Categ.*, 6, 5 a 26: οὐδὲ τὰ τοῦ χρόνου (μόρια θέσιν ἔχει τινα)· ὑπομένει γὰρ οὐδὲν τῶν τοῦ χρόνου μορίων, ὃ δὲ μὴ ἔστιν ὑπομένον, πῶς ἂν τοῦτο θέσιν τινα ἔχοι; ἀλλὰ μᾶλλον τάξιν τινα εἴποις ἂν ἔχειν τῷ τὸ μὲν πρότερον εἶναι τοῦ χρόνου τὸ δ' ὕστερον.

²⁷⁶ *Phys.*, IV, 11, 220 a 24: ὅτι μὲν τοίνυν ὁ χρόνος ἀριθμὸς ἐστὶν κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, καὶ συνεχῆς (συνεχοῦς γάρ), φανερόν.

²⁷⁷ *Metaph.* Δ, 19, 1022 b 1; см. выше, сн. 266.

в стоячем положении, то я знаю, кроме места вещи, еще и отношение ее частей друг к другу в связи с их локальной определенностью; так что Аристотель прав, причисляя *θέσις* в качестве вида к отношению (*Categ.*, 7, 6 б 11)²⁷⁸. Поэтому *θέσις* не может самопроизвольно возникать и исчезать; ведь как только каждая из частей заняла определенное место²⁷⁹, отношение между ними задается само собою. Это отношение является в первую очередь акциденцией частей; верхняя часть находится, благодаря положению, над нижней, задняя — позади передней, и т. д.²⁸⁰ Однако акциденции частей предидируются также и относительно того целого, к которому принадлежат части; раз волосы рыжие, то и человек — рыжий; раз рука ранена, то и человек ранен (в руку); раз голова — здесь, а нога — там, то человек — и здесь и там. Таким же образом и отношение частей предидируется относительно целого. Когда поверхность яйца имеет части разного цвета, то соотношение частей по цвету предидируется также и относительно целого, то есть говорят, что яйцо пестрое. Точно так же, когда у какого-то человека голова находится в таком пространственном отношении к другим частям тела, что она оказалась внизу, а они — сверху, то о человеке в целом говорят, что он стоит вниз головой, и т. п. Здесь, правда, отношение не получает языкового выражения в том смысле, в каком *ἀνώτερον* есть *ἀνώτερον τοῦ κατώτερου* и *κατώτερον* есть *κατώτερον τοῦ ἀνωτέρου*; к «вниз головой» я не могу добавить никакого *τινός*, которое в других случаях является языковым признаком отношения²⁸¹. Очевидно, однако, что это не порождает никакого бытийственного различия. Предикат «пестрый» принадлежит к отношению ничуть не меньше, чем предикат «другого цвета» для отдельных частей, и *θέσις* будет иметь для целого бытие не более субстанциальное (*substantzhafteres*), чем то слабое бытие отношения, в котором части стоят друг к другу и которое теперь перенесено на целое. Инэксистенция в целом, очевидно, не является здесь чем-то новым, что добавляется к инэксистенции в частях, поскольку именно

²⁷⁸ См. выше, сн. 267.

²⁷⁹ О том, что и части обладают местом, свидетельствует *Phys.*, IV, 5, 212 б 12: *τὰ γὰρ μόρια ἐν τόπῳ πως πάντα.*

²⁸⁰ Так, в *Metaph.* H, 2, 1042 б 19: *τὰ δὲ θέσει [λέγεται τῆς ὕλης] οἶον οὐδός καὶ ὑπερθυρον (ταῦτα γὰρ τῷ κείσθαι πως διαφέρει).*

²⁸¹ *Categ.*, 7, 6 а 36; см. ниже, § 15.

вследствие этой последней и с учетом частей та же самая акциденция прилагается также и к целому.

172 Но таким образом целое как бы получает, посредством своих частей, некоторое определение, которое похоже на претерпевание, и появляется повод выдумать (*fingiren*) некое квазидействие (*Quasi-Action*), своего рода положительное влияние частей на целое, которому части сообщают его «положение». Тогда выходит, что *κείσθαι* есть нечто большее, чем просто *θέσις*, и должно принадлежать, наряду с *ἔχειν*, к классу *κίνησις* (см. выше). Однако строгое понимание категорий, которое не допускает, чтобы в их ряд непосредственно входило нечто, что находится лишь в уме, не может допустить (как мы видели выше) и такого толкования.

Таким образом, и в третьем классе остается только две категории: 1) *ποῦ*, согласно которой место предиктируется относительно того, что в нем находится; 2) *потέ*, согласно которой время предиктируется относительно того, что определяется им как мерой. Краткое рассмотрение ряда мест из четвертой книги *Физики* должно подтвердить, что и сам Аристотель трактовал понятия *ποῦ* и *потέ* именно таким образом.

1) Для категории *ποῦ*. Аристотель поясняет ее (в книге *Категорий*) с помощью выражений *ἐν ἀγορᾷ*, *ἐν Λυκείῳ*. С этим вполне согласуется и сказанное в пятой главе четвертой книги *Физики*. Показав, каким образом нечто может находиться в каком-либо месте, Аристотель говорит (*Phys.*, IV, 5, 212 a 31): *ᾧ μὲν οὖν σώματι ἔστι τι ἐκτὸς σώμα περιέχον αὐτό, τοῦτό ἐστιν ἐν τόπῳ*²⁸², *ᾧ δὲ μή, οὐ*. И вот это-то «находится в некотором месте» и означает «быть *ποῦ*» (*Ibid.*, b 14): *τὸ γάρ που αὐτό τ' ἐστὶ τι, καὶ ἔτι ἄλλο τι δεῖ εἶναι παρὰ τοῦτο ἐν ᾧ περιέχει...*

173 Прямо перед этим слово *ποῦ* употребляется равнозначно с *ἐν τόπῳ* (*Ibid.*, b 8): *οὐ που οὐδ' ἐν τινι τόπῳ*. Ср.: *Ibid.*, 6, 213 b 7 ff. Точно так же и в *Физике* (*Phys.*, III, 5, 206 a 2): *τό γε ποῦ ἐν τόπῳ καὶ τὸ ἐν τόπῳ ποῦ*. Нет никакого сомнения в том, что здесь имеется в виду именно категория *ποῦ*; это подтверждает и *Топика* (*Top.*, VI, 6, 144 b 31): *ὀρᾶν δὲ καὶ εἰ τὸ ἐν τινι διαφορὰν ἀποδέδωκεν οὐσίας· οὐ δοκεῖ γὰρ διαφέρειν οὐσία οὐσίας τῷ ποῦ εἶναι*. Наконец, особенно важным подтверждением служит *Физика* (*Phys.*, VIII, 7, 261 a 20): *ἤκιστα τῆς οὐσίας ἐξίσταται τὸ κινούμενον τῶν κινήσεων ἐν τῷ φέρεσθαι· κατὰ μόνην γὰρ οὐδὲν*

²⁸² Как определяется *τόπος*, см. выше, сн. 274.

μεταβάλλει τοῦ εἶναι, ὡσπερ ἀλλοιούμενου μὲν τὸ ποιόν, αὐξανομένου δὲ καὶ φθίνοντος τὸ ποσόν. То есть движения распределены, как мы уже видели выше, по трем категориям, в которых они встречаются, и *φορά* является движением в категории *ποιῦ*; следовательно, это категория чего-то такого, чьи изменения не варьируют субстанцию внутренне, и, таким образом, *ποιῦ* книги *Категорий* является тем внешним предикатом, который понимался нами выше в смысле *ἐν τόπῳ*.

2) Для категории *потé*. Подобно тому, как категория *ποιῦ* соответствует *ἐν τόπῳ*, так и категория *потé* соответствует *ἐν χρόνῳ*²⁸³; в *Физике** (*Phys.*, IV, 12, 221 а 7) Аристотель определяет *ἐν χρόνῳ εἶναι* следующим образом: *δηλον δ' ὅτι καὶ τοῖς ἄλλοις τοῦτ' ἔστι τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι, τὸ μετρεῖσθαι αὐτῶν τὸ εἶναι ὑπὸ τοῦ χρόνου*.

Таким образом, имеется полное соответствие между *ἐν χρόνῳ* для времени и рассмотренными выше *ἐν τόπῳ* или *πού* для места: *τὰ δὲ πράγματα ὡς ἐν ἀριθμῷ τῷ χρόνῳ ἐστίν. εἰ δὲ τοῦτο, περιέχεται ὑπ' ἀριθμοῦ ὡσπερ καὶ τὰ ἐν τόπῳ ὑπὸ τόπου κ. τ. λ.* (*Ibid.*, а 17); *ἀνάγκη πάντα τὰ ἐν χρόνῳ ὄντα περιέχεσθαι ὑπὸ χρόνου, ὡσπερ καὶ τὰλλα ὅσα ἐν τινί ἐστιν, οἷον τὰ ἐν τόπῳ ὑπὸ τοῦ τόπου* (*Ibid.*, а 28). Со всем этим вполне согласуются примеры, приводимые в *Категориях* (*Categ.*, 4, 2 а 2): *потé δὲ οἷον ἐχθές, πέρυσιν*. Конечно, поскольку оба примера относятся к прошлому, можно подумать, что категория *потé* является тем понятием — ограниченным по своему объему прошлым и будущим, — которое определяется в *Физике* (*Phys.*, IV, 13, 222 а 24): *τὸ δὲ потé χρόνος ὠρισμένος πρὸς τὸ πρότερον νῦν, οἷον потé ἐλήφθη Τροία καὶ потé ἔσται κατακλυσμός· δεῖ γὰρ πεπεράνθαι πρὸς τὸ νῦν. ἔσται ἄρα ποσός τις ἀπὸ τοῦδε χρόνος καὶ εἰς ἐκείνο*. Однако, как правильно замечает Тренделенбург²⁸⁴, категория *потé* включает и настоящее. Второе *νῦν*, как и определяемые там *потé*, *ἤδη*, *ἄρτι* и *πάλαи*, принадлежит к *ἐν χρόνῳ*, и это последнее является — в качестве *ἐν τινι*, как называет

174

²⁸³ Как определяется *χρόνος*, см. сн. 276.

* В немецком издании данного произведения Франца Brentano (*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg, 1862) допущена ошибочная ссылка на двенадцатую главу *Категорий*, вместо двенадцатой главы четвертой книги *Физики*. — *Примеч. изд.*

²⁸⁴ Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 142.

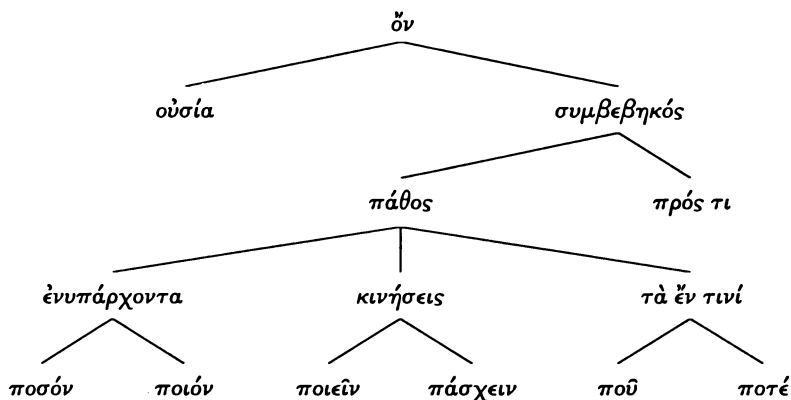
Аристотель те предикаты, которые мы обозначили словом «обстоятельства», — тем *потέ* из книги *Категорий*, которое является аналогом категории *ποῦ*. Последняя заключает в себе любой ответ на вопрос «где?»; первая — на вопрос «когда?» — ответ, который направлен на *τόδε τι*: *πότε βαδίζεις*; — *ἤδη. πότε ἦλθες*; — *ἄρτι* (*Ibid.*, 13, 222 b 13)²⁸⁵.

Итак, путем определения различных способов предикации мы получили определенное число высших родов, которые обретают в сущем *ὄν* некоторое аналогическое единство. В заключение представим кратко весь ход нашей дедукции, так как его нелегко обозреть на основании рассеянных выше частных изысканий.

Сущее *ὄν* — за исключением *ὄν κατὰ συμβεβηκός* и *ὄν ὡς ἀληθές*, существующего только в уме, а также сущего, лишённого, подобно *ὄν δυνάμει*, всякой действительности и завершенности, — которое охватывает, будучи сущим в собственном смысле, все роды вещей, распадается прежде всего на *субстанцию* и *акциденцию*. Понятие субстанции оказывается синонимичным для более низких родов и образует первую категорию. Акциденция, напротив, снова оказывается аналогическим понятием, которое делится на *абсолютные акциденции* и *отношения*, соответственно различию предикатов, присущих субъекту или абсолютно, или в связи с чем-то другим. Отношения, или *πρός τι*, будучи наименее прочно связанными с субъектом и, следовательно, наименее сущими, образуют последнюю категорию. Но также и в абсолютной акциденции можно заметить значительные различия в отношении к первой субстанции и в способе предикации, ввиду которых ее следует разделить сначала на три класса. Первый охватывает те акцидентальные предикаты «первого сущего» (*πρώτως ὄν*), которые прилагаются к нему как собственно в нем существующие, предикаты, чье *εἶναι* является, следовательно, настоящим *ἐνεῖναι*, — другими словами, охватывает те 175 *ингерирующие акциденции*, которые, будучи присущими субстанции или со стороны материи, или со стороны формы, образуют — соответственно числу внутренних начал субстанции — две категории: количества, или *πόσον*, и качества, или *ποῖον*. Второй класс содержит предика-

²⁸⁵ Иногда при перечислении категорий у Аристотеля вместо *ποῦ* и *потέ* встречается *τόπος* и *χρόνος*, см., напр.: *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 a 24 и *Metaph. K*, 12, 1068 a 10.

ты, которые, будучи взяты отчасти изнутри, отчасти извне, более *πρὸς τὸ ὑποκείμενον*, чем *ἐν τῷ ὑποκειμένῳ*, были обозначены в общем как действия, или *κινήσεις*. Они, в свою очередь, содержат две категории: *ποιεῖν* — когда то, от чего произошел предикат, находится в субъекте с точки зрения начала (*dem Principe nach*), и *πάσχειν* — когда оно находится в нем с точки зрения конца (*dem Terminus nach*) действия. Наконец, третий класс абсолютных акциденций, когда предикат заимствуется у того, что находится вне субъекта, делится на *ποῦ* и *ποτέ*. Этим, по-видимому, исчерпывается число возможных способов предикации, если они должны включать только реальные понятия.



Итак, мы действительно получили те восемь категорий, от которых Аристотель, по-видимому, никогда не отказывался; что касается *ἔχειν* и *κεῖσθαι*, то мы видели, как на проложенном нами пути возникало заманчивое ответвление, приводящее к этим понятиям. При выделении отдельных классов мы стремились определить, следуя исключительно принципам самого Аристотеля, различные отношения к первой субстанции; при выделении внутренних категорий мы следовали внутренним принципам субстанции, материи *ὑλῆ* и форме *μορφή*; при выделении категорий-посредников (*der vermittelnden*) — отношению между *ἐνεργεία* и *δυνάμει ὄν*, как оно устанавливается, согласно учению Аристотеля, при движении; наконец, при конституировании внешних категорий — взглядам на место и время, на *τόπος* и *ἐν τόπῳ*, *χρόνος* и *ἐν χρόνῳ*, изложенным в четвертой книге *Φιสิกῆς*. Почему бы не поверить, что Аристотель, следуя по этому пути, в основе которого лежит

πίστις διὰ συλλογισμοῦ, достиг той уверенности в значимости и полноте своей таблицы категорий, которую не могла обеспечить простая индукция, даже при самых благоприятных обстоятельствах, например при делении качества; даже и это деление, несмотря на его малый диапазон, а также небольшое число и сравнительное единообразие синонимичных членов, не казалось Аристотелю заведомо исчерпывающим²⁸⁶. До какой бы степени полученная Аристотелем таблица категорий ни проистекала из индукции, его уверенность в ее полноте была явно большей.

Решающий довод в пользу подобной дедукции можно получить, если собрать и надлежащим образом упорядочить все те места из сочинений Аристотеля, где он, явно предполагая наличие особого родства между отдельными категориями, обозначает их — в противоположность всем прочим — общим именем или же приписывает им нечто общее в способе предикации относительной первой субстанции; в итоге мы можем восстановить недостающее генеалогическое древо категорий без каких-либо пробелов. Это заметил уже Прантль и не без оснований счел подобное обстоятельство весьма важным; нельзя только согласиться с тем, что он говорит в связи с этим о редукции одних категорий к другим²⁸⁷. Брандис указывает вполне правильно, что тогда категории потеряли бы всякое значение²⁸⁸; и действительно, в результате Прантль включает в число десяти (или восьми) категорий как высшие, так и низшие категории, а тогда, естественно, трудно понять, что служит отличительным признаком тех и других. Категории следует приводить не друг к другу и не к высшему роду (см. выше, с. 88, сн. 55), но к их аналогическим единствам и в конечном счете к самому сущему *ὄν* как наивысшему аналогическому общему понятию, которое *μάλιστα καθόλου λέγεται* (см. выше), — и притом с помощью метода, пропорционального анализу категорий как таковому. Сами категории являются высшими синонимичными общими понятиями.

Важнейшие относящиеся сюда места из Аристотеля можно представить в виде следующей таблицы:

²⁸⁶ *Categ.*, 8, 10 а 25: *ἴσως μὲν οὖν καὶ ἄλλος ἂν τις φανείη τρόπος ποιότητος, ἀλλ' οἱ γὰρ μάλιστα λεγόμενοι σχεδὸν τοσοῦτοί εἰσιν.*

²⁸⁷ Prantl C., *Geschichte der Logik*, S. 206, 190 ff.

²⁸⁸ Brandis Ch.A., *Handbuch der Geschichte der griechischen-römischen Philosophie*, III, 1862, 1, S. 43.

178 Из этой таблицы²⁸⁹ (которая сводит воедино большинство мест, рассмотренных выше порознь) ясно видно, что все выделенные нами группы категорий, а также использованное для их разделения средство — различение модусов существования в первой субстанции — могут быть найдены у самого Аристотеля. И действительно, если встать целиком и полностью на точку зрения Аристотеля и усвоить его воззрения — и на аналогическое единство сущего, и на внутренние начала субстанции, и на способы ее действия вовне, и, наконец, на ее определении по месту и времени, — тогда вряд ли могут возникнуть серьезные сомнения относительно значимости и полноты обоснованной таким образом таблицы категорий. По крайней мере, я бы хотел — если бы мне было позволено опираться на эту таблицу в ходе дальнейших рассуждений — попытаться защитить все учение о категориях в целом как ее необходимое следствие и отвести от него обвинения, выдвинутые Тренделенбургом и другими авторами. Конечно, в этом случае я предпочитаю следовать восьмичленному делению категорий, а не десятичленному, установленному в *Категориях* и *Топике*.

²⁸⁹ Сущее делится на категории не по видовым отличиям, но по различным способам бытия (то есть, как мы видели выше, по различным способам отношения к οὐσία как общему термину). Бониц (Bonitz H., *Über die Kategorien des Aristoteles*, S. 614) замечает в связи с выражением πτώσις: «У Аристотеля πτώσις имеет приблизительно то же значение, в котором мы говорим о модификациях, чтобы указать на изменения во второстепенном и специфическом при сохранении существенного». Это вполне согласуется с нашим принципом деления категорий, в соответствии с которым эти высшие понятия бытия являются тождественными по термину (dem Terminus nach), но различными по способу, которым они с этим термином соотносятся (nach dem Modus, in dem sie sich zu ihm verhalten). О выражении τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας мы уже говорили выше.

Мы говорим:

§ 14. XIII. Наше истолкование «πίστις διὰ συλλογισμοῦ»
сходно с теми, которые были даны рядом комментаторов
в древнее и новое время

Если уже у самого Аристотеля обнаруживаются, таким образом, разрозненные части *πίστις διὰ συλλογισμοῦ*, применяемые при делении сущего на высшие роды, то было бы удивительно, если бы никто из комментаторов их не заметил, а заметив, не попытался бы собрать во-
едино. В действительности попытки найти недостающий метод дедукции 179
категорий совершались неоднократно. Однако часто это делалось способами, которые не только не использовали указания и принципы, данные самим Аристотелем, но даже вступали с ними в резкое противоречие. Так, например, Аммоний (*Schol.*, 77 a 12) пытается следующим образом осуществить редукцию категорий, из которых одни являются простыми, а другие возникают из соединения простых: *τῶν κατηγορῶν αἱ μὲν εἰσιν ἀπλαῖ, αἱ δὲ κατὰ συνδυασμὸν καὶ συμπλοκὴν τῶν ἀπλῶν τὸ εἶναι ἔχουσι. καὶ ἀπλαῖ μὲν εἰσιν αἱ εἰρημέναι τέσσαρες, ἧ τε οὐσία καὶ τὸ ποσὸν καὶ τὸ ποιὸν καὶ πρὸς τι· κατὰ συμπλοκὴν δὲ τῆς οὐσίας πρὸς μίαν τούτων ἢ πρὸς ἑαυτὴν αἱ λοιπαὶ ἐξ γίνονται, οἷον ἐξ οὐσίας καὶ ποιοῦ τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν, ἐξ οὐσίας καὶ τῶν πρὸς τι τὸ ἔχειν καὶ τὸ κείσθαι.**

Четыре первые он называет (*Ibid.*, a 19) *αἱ κυρίως κατηγορίαι*; и действительно, можно подумать, что они являются не только наиболее важными и даже единственными категориями среди десяти, но также и единственными настоящими *ὄντα* среди них, тогда как другие, не обладая ни настоящим единством, ни, следовательно, настоящим бытием, заслуживали бы разве что название *ὄν κατὰ συμβεβηκός*. Однако Аммоний

* Аммоний, *Schol.*, 77 a 12: «Из категорий одни являются простыми, другие же обретают существование в соединении с простыми. Просты же названные четыре категории: субстанция, количество, качество и соотношенное (*ἧ οὐσία, τὸ ποσὸν, τὸ ποιὸν, πρὸς τι*), а прочие шесть возникают при соединении субстанции с одной из первых четырех или с самой собой, как, например, из сущности и качества возникает действие и претерпевание, из *οὐσία*, субстанции, и соотношенных, *τὰ πρὸς τι*, — обладание *τὸ ἔχειν* и положение *τὸ κείσθαι*» (пер. А.Л. Верлинского).

не одиночек. Например, Давид (Dabid) следующим образом характеризует полноту таблицы категорий: *τοῦ δὲ Ἀριστοτέλους ψιλὴν ἀπαρίθμησιν ποιησαμένου τῶν κατηγορῶν ὅτι δεκά, καὶ τὴν αἰτίαν μὴ προσθέντος διὰ τί δεκά, φέρε ἡμεῖς καὶ τὴν αἰτίαν προσθῶμεν διὰ τί δεκά. δείκνυμεν δὲ τοῦτο ἐκ διαίρεσεως τοιαύτης. τὸ ὄν ἐν ὑποκειμένῳ ἢ οὐκ ἐν ὑποκειμένῳ· καὶ εἰ μὲν μὴ ἐν ὑποκειμένῳ, ποιεῖ τὴν οὐσίαν, εἰ δὲ ἐν ὑποκειμένῳ, ἢ καθ' ἑαυτὸ ἢ οὐ καθ' ἑαυτό. καὶ εἰ μὲν καθ' ἑαυτό, ἢ μεριστόν ἢ ἀμεριστόν. καὶ εἰ μὲν μεριστόν, ποιεῖ τὸ ποσόν, εἰ δὲ ἀμεριστόν, ποιεῖ τὸ ποιόν. κἄν γὰρ δοκῇ τὸ ποιόν μεριστόν εἶναι, διὰ τὴν ὕλην ἐστὶ μεριστόν. εἰ δὲ οὐ καθ' ἑαυτό, ἢ σχέσις ἐστὶ μόνη καὶ ποιεῖ τὰ πρὸς τι** (до сих пор его вывод не вызывает особых возражений, но далее следует): *ἢ κατὰ σχέσιν ἄλλων νοεῖται καὶ ποιεῖ τὰς λαιπὰς ἐξ κατηγορίας. τεσσάρων γὰρ οὐσῶν*
 180 *ἀπλῶν κατηγορῶν, οὐσίας ποσοῦ ποιοῦ πρὸς τι, ἐκ τῆς συμπλοκῆς τούτων αἱ λοιπαὶ ἀπογεννῶνται, ἐξ οὐσίας καὶ ποσοῦ τὸ ποῦ ποτέ*** и т. д., как выше у Аммония. Конечно, у Давида речь идет не о настоящем *σύνθεσις*, но только о *ἔμφασις συνθέσεως* (Ibid., 44). Однако не все попытки обосновать полноту таблицы категорий были отмечены подобным непониманием основной мысли Аристотеля, а в некоторых случаях принцип, определяющий у него деление категорий, даже сознавался с полной ясностью. Так, в сочинении *Categoriae decem ex Aristotele descriptae* (*Десять категорий, взятых у Аристотеля*)²⁹⁰ (гл. 8), которое

* Давид, *Schol.*, 48 b 28: «Поскольку Аристотель лишь перечислил категории, указав тем самым, что их десять, но не снабдил его объяснением, почему их десять, давай мы добавим и причину того, что их десять. Доказываем же мы это на основании следующего разделения. *τὸ ὄν* содержится в субстрате, *ἐν ὑποκειμένῳ*, или не в субстрате? И если не в субстрате, то образует субстанцию, *οὐσία*, а если в субстрате, то содержится либо в нем самом, либо не в нем самом. И если в нем самом, то оно либо делимо либо неделимо, и если делимо, то образует количество, а если неделимо, то качество. (Ведь если даже будет казаться, что качество делимо, то делимо оно из-за материи.) И если не в нем самом, то оно есть только обладание, *σχέσις*, и образует соотнесенные, *τὰ πρὸς τι*» (пер. А.Л. Верлинского).

** Ibid. (продолжение): «Или же оно мыслится в связи с обладанием чем-то другим и образует шесть остальных категорий. Ведь простых категорий четыре (субстанции, количества, качества и соотнесенного), а остальные порождаются из их сопряжения, как, например, из субстанции и количества — место, время» (пер. А.Л. Верлинского).

²⁹⁰ Ср.: Edit. Venet. 1768, Т. XVI, р. 54. Автор называет себя учеником Темистия (Themistius) (гл. 22).

в Средние века неправильно приписывалось блаженному Августину, содержится нечто вроде вывода или, по крайней мере, классификации категорий, которая, не будучи вполне удовлетворительной, отличается, однако, тем, что полагает в основу различные отношения к субстанции: «Haec sunt categoriae decem, quarum prima οὐσία est, scilicet quae novem caeteras sustinet. Reliquae vero novem *συμβεβηκότα*, i. e. accidentia sunt. Ex quibus novem sunt alia in ipsa οὐσία, alia extra οὐσίαν, alia intra et extra. Qualitas, quantitas et jacere in ipsa οὐσία sunt; mox enim ut οὐσίαν vel hominem vel equum dixerimus, advertamus necesse est bipedalem, quadrupedalem, aut album, aut stantem, aut jacentem; haec in ipsa οὐσία sunt et sine hac ipsa esse non possunt. Alia sunt extra οὐσίαν: ubi, quando, habere; et locus ad οὐσίαν non pertinent et vestiri et animari, sed ab οὐσία separata sunt. Alia sunt communia, i. e. et intra et extra οὐσίαν: ad aliquid et facere et pati. Ad aliquid, ut majus et minus; utraque enim dici non possunt, nisi conjuncto altero, quo majus sit vel minus, propterea ergo unum in se habent, aliud extra se. Item facere extra et intra, ut caedere quisque non potest dici, nisi alterum caedat, vel legere, nisi ipse legens aliud sit, aliud quod legit; ita ergo et in οὐσία haec est et extra οὐσίαν. Pati similiter, caedi enim vel uri nullus potest nisi ab altero patiatur. Propterea haec quoque et in οὐσία est et extra οὐσίαν»*. 181

Авторитет блаженного Августина придавал впоследствии и данному

* Categoriae decem ex Aristotele descriptae: «Это десять категорий, из коих первая — сущность — а именно лежащая в основании остальных девяти. Остальные же девять — *συμβεβηκότα*, то есть акциденции. Из них одни находятся в самой сущности, другие — вне сущности, а остальные — внутри и вовне. “Количество”, “качество” и “положение (jacere)” находятся в самой οὐσία; ведь хотя только что мы назвали сущностью “человека” или “лошадь”, обратим внимание, что она с необходимостью будет “двуногим”, или “четвероногим”, или “белым”, или “стоящим”, или “лежащим”. Эти свойства находятся в самой сущности и без нее самостоятельно не могут существовать. Иные находятся вне сущности: “где”, “когда”, “обладание” и “место” не имеют отношения к сущности, так же как “быть одетым (vestiri)” и “быть одушевленным (animari)”, а от сущности отделены. Иные же суть общие — то есть и внутри, и вне сущности: “отношение”, “делать” и “претерпевать”. “Отношение” — как “больше” и “меньше”; ведь каждое из них способно сказываться только в соединении с другим, чего оно больше или меньше, следовательно, по этой причине одно они имеют в себе, иное — вне себя. Наконец, делать [можно что-то] снаружи и внутри — как нельзя сказать, что некто бьёт, если он не бьёт другого, или [что он] читает, если сам читающий не является одним, а что он читает — другим. Итак, это имеет место в “сущности” и вне “сущности”. Подобным образом и [в отношении] “претерпевания”: ведь “быть битым” или “гореть (urí)” не может никто, если он не претерпевает от другого. Потому это также и в “сущности” есть, и вне “сущности»” (пер. Д.А. Федчука).

сочинению в целом, и этой дедукции немалый вес. Например, она была усвоена Исидором Испанским, в его *Originum sive Etymologiarum libri XX* (*Происхождение или этимологиарум в XX книгах*), хотя ἔχειν имеет для него иное и более общее значение: «De subjecto igitur genera et species, in subject accidentia sunt. Ex his novem accidentibus tria intra visam sunt, quantitas, qualitas et situs. Haec enim sine visa esse non possunt. Extra visam vero sunt locus, tempus et habitus. Intra et extra visam sunt relatio, facere et pati» (*Originum*, II, 26, 13)*.

Но только у великого перипатетика (Aristoteliker) тринадцатого века, утвердившего непререкаемый авторитет Аристотеля в схоластике (так что Пико дела Мирандола мог сказать: «Sine Thoma mutus esse Aristoteles [Без Фомы Аристотель нем]»), мы находим такое обоснование категорий, при котором с полной ясностью устанавливается и применяется принцип, позволяющий получить категории путем деления сущего. В своих *Commentaria in XII libros Metaphysicorum Aristotelis* (*Комментарии на «Метафизику» Аристотеля в XII книгах*), lib. V, lect. 9, p. 3, он выражается следующим образом: «Sciendum est, quod ens non potest hoc modo contrahi ad aliquid determinatum, sicut genus contrahitur ad species per differentias. Nam differentia, cum participet genus, est extra essentiam generis: nihil autem posset esse extra essentiam entis, quod per additionem ad ens aliquam speciem entis constituat: nam quod est extra ens nihil est et differentia esse non potest: unde in tertio hujus probavit Philosophus, quod ens genus esse non potest. Unde oportet, quod ens contrahitur ad diversa genera *secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi*, quia “quotiens dicitur”, id est quod modis aliquid praedicatur, “totiens esse significatur”, id est tot modis significatur aliquid esse. Et propter hoc ea, in quae dividitur ens primo, *dicuntur esse praedicamenta, quia distinguuntur secundum diversum modum praedicandi*. Quia igitur eorum, quae praedicantur, quaedam “significant quid” id est substantiam, quaedam quale, quaedam quantum, et sic de aliis, oportet, quod unicuique modo praedicandi esse significet idem, ut cum dicitur, homo est animal, esse significat

* Исидор Испанский, *Originum*, II, 26, 13: «Итак, существуют *отдельно от* субъекта — роды и виды, в субъекте — акциденции. Из этих девяти акциденций три находятся внутри видимой [сущности]: “количество”, “качество” и “положение”. Они без нее не могут существовать. Вне видимой [сущности] находятся “место”, “время” и “обладание”. Вне и внутри видимой [сущности] суть “отношение”, “делать” и “претерпевать» (пер. Д.А. Федчука).

substantiam, cum autem dicitur, homo est albus, significat qualitatem, et sic de aliis. Sciendum enim est, quod praedicatum ad subjectum tripliciter se potest habere: Uno modo, cum est id, quod est subjectum, ut cum dico, Socrates est animal; nam Socrates est id, quod est animal; et hoc praedicatum dicitur significare substantiam primam, quae est substantia particularis, de qua omnia praedicantur. Secundo modo, ut praedicatum sumatur, secundum quod inest subjecto; quod quidem praedicatum vel inest ei per se et absolute, ut consequens materiam, et sic est quantitas, vel ut consequens formam, et sic est qualitas, vel inest ei non absolute, sed in respectu ad aliud, et sic est ad aliquid. Tertio modo ut praedicatur sumatur ab eo, quod est extra subjectum, et hoc dupliciter. Uno modo ut sit omnino extra subjectum, quod quidem si non sit mensura subjecti, praedicatur per modum habitus, ut cum dicitur, Socrates est calceatus vel vestitus: si autem sit mensura ejus, cum mensura extrinseca sit vel tempus vel locus, sumitur praedicamentum vel ex parte temporis, et sic erit quando, vel ex loco, et sic erit ubi non considerato ordine partium in loco, quod considerato erit situs. Alio modo, ut id, a quo sumitur praedicamentum, secundum aliquid sit in subjecto, de quo praedicatur: et si quidem secundum principium, sic praedicatur ut agere, nam actionis principio in subjecto est: si vero secundum terminum, sic praedicabitur ut in pati, nam passio in subjectum patiens terminatur... Unde patet, quod, quot modis praedicatio fit, tot modis dicitur*». Поистине этот комментарий уже не нуждается в коммента-

* Фома Аквинский, *Commentaria Metaphysicorum*, V, 9, 3: «Следует знать, что сущее не может таким образом быть сведено к чему-то определенному, подобно тому, как род сводится к виду через отличительный признак. Ведь отличительный признак в той мере, в какой он причастен роду, находится вне сущности рода. Однако ничто не может быть вне сущности сущего, что не образовывало бы посредством добавления к сущему какой-либо вид его: ведь то, что есть вне сущего, является ничем и не способно быть отличительным признаком. Из чего в третьей [части] этого [сочинения] Философ доказал, что “сущее” родом быть не может. Откуда следует, что сущее сводится к различным родам, *согласно различным способам предикации, протекающим из различных модусов (способов) бытия*, потому что “сколькими способами сказывается” — то есть сколькими способами нечто предиктируется, — “столькими способами и обозначается” — то есть столькими способами обозначается, что нечто *есть*. И поэтому то, на что подразделяется сущее в первую очередь, *называется предикаментами (категориями)*, так как они различаются способами предикации. Поскольку же из тех, что сказываются, одни “обозначают что”, то есть субстанцию, другие “какое”, третьи “сколько” — и так о всех остальных, — то необходимо, чтобы для каждого способа предикации бытие обозначало [нечто] одно: как, когда говорят: “человек есть животное”, — бытие обозначает субстанцию; когда же говорят, что “человек есть белый”, то оно обозначает качество — и так же об остальном. Надо знать, что предикат может относиться к субъекту

рии, ибо все объяснения даны здесь с достойной восхищения ясностью и точностью. С приведенной цитатой следует сравнить замечания того же автора в его комментариях к *Auscultationes Physicae* (Обследование «Физики») lib. III, lect. 5. В обоих случаях его взгляды совпадают, по существу, с теми, которые были изложены нами выше.

183 В новейшее время прежде всего Прантль заговорил о редукции категорий и указал на те названия классов бытия (*Seinsclassen*), которые мы находим у Аристотеля и которые одновременно служат промежуточными ступенями, ведущими от восьми или десяти родов сущего к всеохватывающему *ὄν*. Реконструкция вывода аристотелевских категорий не удалась Прантлю только потому, что он не учел в достаточной степени своеобразный характер аналогического, а не синонимического единства сущего и его высших предикатов. Тренделенбург был, можно сказать, в одном шаге от того, чтобы найти настоящий принцип деления категорий, поскольку все они в целом рассматривались им под тем углом зрения, что и предикаты первой субстанции. Но настоящий вывод

тремя способами. Первым способом — поскольку он есть то же, что и субъект, как, например, когда я говорю: «Сократ есть животное» — ибо Сократ это то, что является животным. И говорится, что данный предикат обозначает первую сущность [*substantiam*], являющуюся единичной субстанцией, о которой сказывается всё [остальное]. Вторым способом — поскольку предикат берется согласно тому, как он *находится* в (*inest*) субъекте. Так что предикат либо находится в нем сам по себе и абсолютным образом, как сопровождающий материю, — и тогда он есть количество; либо как сопровождающий форму — и тогда он есть качество. Либо он присутствует в нем не абсолютным образом, но в отношении к другому, и тогда он есть «отношение». Третьим способом — поскольку предикат берется от того, что находится вне субъекта, а это имеется двумя способами. Первым способом — чтобы он был полностью вне субъекта, что даже если он и не мера последнего, то сказывается о нем по модусу обладания, — как говорят: *Сократ обут* или *одет*. Если же он есть его мера — поскольку внешняя мера — это время или место, — то предикамент берется либо от времени — и в этом случае это «когда»; либо от места — и тогда это будет «где», но без рассмотрения порядка частей в месте, при рассмотрении которого оно станет категорией *положения*. Другим способом — чтобы то, от чего берется предикамент, находилось в субъекте согласно чему-то, о чем он сказывается. Ибо если согласно началу, то он сказывается как «действие» — ведь начало действия находится в субъекте; если же согласно пределу, то он будет сказываться в смысле претерпевания, поскольку претерпевание ограничивается на претерпеваемом субъекте... Отсюда явствует, что сколькими способами осуществляется предикация, столькими способами именуется сущее» (пер. Д.А. Федчука). — Ср.: Фома Аквинский, *Auscultationes Physicae*, 3, 5.

категорий был дан Целлером во втором издании *Философии греков*; за исключением незначительных расхождений, этот вывод вполне согласуется с нашим, хотя Целлер и не сформулировал достаточно определенно сам принцип, которым руководствовался Аристотель, и даже выразил сомнение в существовании такого принципа²⁹¹. «Прежде всего, — пишет он на с. 190, — следует отделить от всего производного то, что является изначальным в каждой вещи, ее неизменную сущность или ее субстанцию. Затем внутри этой последней разделяются свойства, деятельности и внешние обстоятельства. Свойства являются отчасти теми, которые присущи вещам самим по себе, и они выражают в этом случае или количественную, или качественную определенность, то есть относятся или к субстрату, или к форме; отчасти теми, которые присущи вещам лишь в связи с другим, — такие свойства суть нечто относительное»²⁹². Что касается деятельностей, то здесь самой глубокой является противоположность действия и претерпевания, тогда как статус категорий обладания и положения, как было отмечено, очень непрочен, и сам Аристотель несколько позже молчаливо от них отказывается. Наконец, в случае внешних обстоятельств речь идет отчасти о пространственных (*räumlichen*), отчасти о временных отношениях, о «где» и о «когда». Таким образом, согласие древних и новых комментаторов снимает с нас подозрение

184

²⁹¹ Zeller E., *Die Philosophie der Griechen*, S. 190 ff.

²⁹² Поскольку выше мы провели сначала деление на абсолютные и относительные акциденции и лишь затем разделили абсолютные акциденции на свойства и т. д., отношения не попали у нас в класс свойств, или собственно ингерирующих акциденций. Фактически мы оставили без внимания следующее: хотя «вчера» и «сегодня» не являются ингерирующими акциденциями, «раньше» и «позже» (для которых «вчера» служит фундаментом, а «сегодня» — пределом (*Terminus*)) должны в собственном смысле ингерировать субстанции. Поэтому, как мы видели выше, Аристотель и выделил *πρός τι* (в отдельную категорию). Отношения не столько сами являются некоторым сущим, сколько, если можно так выразиться, ассистируют сущему, которое является их фундаментом; по крайней мере, они суть самое слабое бытие. Например, «быть-больше-чем» (*Grossersein*) ассистирует количеству, «быть-подобным» — качеству; но фундаментом может быть и действие, и внешнее обстоятельство, а тогда отношение не будет и внутренне ассистировать; ингерировать же оно не будет ни в коем случае, так как может быть утрачено в силу изменения, которое произошло целиком вне субстанции (см. выше).

в том, что мы, в угоду собственным принципам, измеряли категории чуждым им масштабом и направили их по собственноручно вырытым каналам, вместо того чтобы позволить им течь по естественному и изначальному руслу от их общего источника — сущего.

Мы говорим:

*§ 15. XIV. Между категориями Аристотеля и грамматическими различиями таких понятий, как *nomen substantivum* и *adjectivum, verbum* и *adverbium*, существует определенная гармония*

Поскольку именно Тренделенбург выдвинул ставшую знаменитой гипотезу грамматического происхождения аристотелевских категорий, для него было важно найти, прежде всего, то, что могло бы служить Аристотелю путеводной нитью при определении высших родов; было важно отразить упрек, брошенный Кантом и Гегелем, — что Аристотель набрал наугад первые попавшиеся общие понятия. Будем надеяться, что мы показали несостоятельность этого упрека иным способом; ведь метод, который, за недостатком онтологического принципа, принял бы простое соответствие с грамматическими отношениями за прочную гарантию значимости столь важного деления, все равно не смог бы избежать упрека в поверхностном понимании проблемы.

Между тем для здравого философствования всегда отрадно видеть, что оно согласуется со здравым человеческим рассудком, с обыденным сознанием (*Allgemeinbewusstsein*), которое дает о себе знать, в особенности в языке. И потому близкое родство категорий Аристотеля с определенными языковыми формами говорит только в пользу первых. Какие бы возражения ни вызывало учение Тренделенбурга, он ясно продемонстрировал это родство, а также то, что и сам Аристотель вполне сознавал соответствие между таблицей категорий и грамматикой. Здесь, как и везде, Аристотель умело использовал и умозрения (*Speculation*) мыслителей, бывших до него, и умозрительное (*speculativen*) содержание обыденных воззрений. Он заметил прежде всего, что когда одна вещь предидируется относительно другой эссенциально, так что эта последняя получает и название и понятие предиката, это происходит

грамматически в иной форме, чем когда предикат дает субъекту только свое название, не будучи сам его сущностью. Говорят: *белое есть цвет*, но — *дерево есть цветное*; *ходьба есть подвижность* (Bewegsein), но — *человек есть подвижный*. В случае эссенциальной предикации закономерно получается так, что субъект и предикат имеют одну и ту же грамматическую форму, что существительное (Substantiv) высказывается о существительном, инфинитив — об инфинитиве и т. д. Точно так же в случае акцидентальной предикации закономерно получается так, что предикат отличается по грамматической форме от субъекта и является неким *παρώνυμον* того слова, которое по своей грамматической форме выглядит так же, как субъект. Поэтому Аристотель и называет акцидентальную предикацию *παρωνύμων κατηγορείσθαι* в противоположность к *συνωνύμων κατηγορείσθαι* предикации эссенциальной²⁹³. Этим объясняется и та тщательность, с которой он доказывает, что предикация специфического видового отличия также является эссенциальной и что *διαφοραί* субстанцией, хотя прямо и не принадлежат к предикаменту, но должны быть к нему причислены²⁹⁴. Ибо здесь мы как раз имеем исключение из правила; видовое отличие прилагается к существительному в форме прилагательного (adjektivisch), что может ввести в соблазн рассматривать его как акциденцию, скажем, как некоторое качество.

186

Субъект предложения является, как правило, существительным. А так как для категорий как таковых, то есть как предикатов первой субстанции, субъект является субстанцией, то и правильная грамматическая форма субъекта, *nomen substantivum*, будет закономерно встречаться также и в предикате, но лишь при предикации субстанций относительно этого *ὑποκειμένου*, и, таким образом, *nomen substantivum* будет отличительной грамматической формой для первой категории. Акциденции же должны распределяться по другим формам. То, что акциденции, взятые абстрактно, выступают также и в субстантивированной форме, является, правда, скорее правилом, чем исключением. Но это ничего не меняет; при определении категорий заслуживают внимания лишь те слова, которые предикабельны относительно первой субстанции. Следовательно,

²⁹³ *Тор.*, II, 2, 109 b 5.

²⁹⁴ *Categ.*, 5, 3 a 21 — b 9.

187 отвлеченные существительные (*Abstracta*) подлежат рассмотрению не более, чем союзы, междометия и предлоги²⁹⁵. Об этом ясно свидетельствует конкретная форма примеров, приводимых Аристотелем для пояснения каждой категории: *γραμματικόν*, а не *γραμματικῆ*, *ἤμισυ*, а не *ἡμίσεια*, *τέμνει*, а не *τέμνειν*, *τέμνεται*, а не *τέμνεσθαι*, и прочие²⁹⁶, причем, как заметил уже Тренделенбург, некоторые из них явно выступают в роли предикатов.

Конечно же, нельзя отрицать, что и при сравнении языковой формы тех слов, которые действительно могут высказываться о первой субстанции, с соответствующей категорией обозначаемых этими словами понятий, возникают порою отклонения от любого правила, какое только можно установить. Но там, где любое правило связано с исключениями, не переставая при этом быть правилом, — у нас нет оснований для замешательства, как не было их у Аристотеля. Если кто-то признает исключение как исключение, то он должен сознавать и самое правило; и если кто-то предостерегает, что в отдельных случаях данное правило не верно, то тем самым он признает, что в общем случае оно верно и оттого претендует на наше доверие и в тех исключительных случаях, когда это доверие может оказаться обманутым. Как показал Тренделенбург²⁹⁷, именно так понимает дело и Аристотель, как видно из ряда мест, посвященных разоблачению софистики (*De sophist.*, 4, 162 b 10; *Ibid.*, 22, 178 a 9, 11, 18).

²⁹⁵ Тем самым отпадают два из числа тех основных возражений, которые выдвигались против сравнения категорий с грамматическими формами. А именно: 1) что и другие части речи, вроде вышеуказанных частиц (*Partikeln*), должны были бы доставлять категории. Бониц, конечно, совершенно прав, отмечая, что Аристотель не имел в виду весь словарный запас языка, но этого не утверждает и Тренделенбург в *Истории учения о категориях* (см.: Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 24); рассмотрению подлежат только грамматические формы предиката; 2) что акциденции — такие, как количество, качество (*λευκότης*, *θερμότης* — *Categ.*, 8, 9), действие и претерпевание (*πρᾶξις*, *πάθος*) и др., — могут быть выражены как существительными, так и другими оборотами речи, характерными для акциденций (ср.: Bonitz H., *Über die Kategorien des Aristoteles*, S. 635 ff.; Zeller E., *Die Philosophie der Griechen*, S. 190, Fußnote 2).

²⁹⁶ *Categ.*, 4, 1 b 28; ср.: *Top.*, I, 9, 103 b 35.

²⁹⁷ Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 24 ff.

Отсылая читателя за подробностями к Тренделенбургу, кратко перечислим те части речи, которые соответствуют различным категориям. Субстанции *οὐσία* соответствуют, как уже отмечалось, *nomem substantivum*; количеству *ποσόν* и качеству *ποιόν* — *nomem adjectivum*, и притом так, что числительное — или само по себе, или в сочетании с адъективным окончанием — представляет *ποσόν*, а прочие прилагательные — *ποιόν*. То, что Аристотель приписывает этим категориям разную грамматическую форму, следует из книги *О софистических опровержениях* (*De sophist.*, 4, 162 b 10); а тогда само собою разумеется, что только в этом заключается их отличительный признак. Подобно тому как количества не допускают никаких *μᾶλλον* и *ἥττον* (*Categ.*, б, б а 19), точно так же и числительные (и то, что из них составлено) не имеют сравнительной степени. Что касается предиката «большое» (*gross*), то Аристотель, вообще говоря, включает его в категорию количества с оговорками (*Ibid.*, 5, 11), хотя этот предикат и принадлежит, конечно, к данной категории, но при этом представляет по своей форме некоторое исключение. Категориям *ποιεῖν* и *πάσχειν* соответствует глагол; первой — в действительном залоге, второй — в страдательном. Что касается *ἔχειν* и *κεῖσθαι*, то им не соответствуют какие-либо новые грамматические формы и они также выражаются глаголом. Но именно ему они и обязаны, по-видимому, своим возникновением²⁹⁸. Ведь будучи подчинены, в силу (*wegen*) глагольной формы, движению *κίνησις*, для понятийного рассмотрения они представляются, однако, чем-то отличным от обыкновенного движения и конституируют, таким образом, собственные категории. Категориям *ποῦ* и *πότε* соответствуют наречия. Например, для *πότε* Аристотель устанавливает (*Phys.*, IV, 13, 222) целый ряд наречий, объясняемых им порознь: *νῦν*, *πότε*, *ἤδη*, *ἄρτι*, *πάλαι*. Кстати, в связи с тем, что именно здесь против Тренделенбурга выдвигался целый ряд возражений, мы считаем необходимым сделать ряд контрзамечаний.

188

Прежде всего, отмечалось, что временные определения выступают не только в форме наречия. Это верно, но: 1) заметим, со ссылкой главным образом на сказанное ранее, что как раз эти формы являются отвлеченными понятиями (*Abstracta*), то есть не пригодны для

²⁹⁸ См. выше, § 13.

конкретизирующей (concretive) предикации относительно первой субстанции. Таковы, в частности, χρόνος, ἔτος, которые к тому же и не входят как таковые в категорию ποτέ²⁹⁹; 2) нет ничего удивительного, если и здесь, как и для других категориальных форм, имеют место исключения из общего правила. Примечательно, что, например, слово χθιζός, которое Целлер³⁰⁰ приводит в качестве примера такого исключения, обычно занимает место наречия: χθιζός ἔβη, «он ушел вчера» (*Illias*, I, 424), χθιζός ἕικοστῶ φύγον ἤματι οἴνοπα πόντον* (*Odys.*, VI, 170). Точно так же χθιζόν (*Illias*, XIX, 195 и др.). Также и в случае δευτεραῖος³⁰¹ говорят не только ἦν ἐκ τοῦ ἄστεος ἐν Σπάρτῃ** (*Herod.*, VI, 106), но также и связывая посредством других глаголов, например, δευτεραῖοι ἦλθον*** (*Xenoph.*, *Cyr.*, 5, 2, 1), так что и здесь сохраняется адвербиальный характер, поскольку наречия как раз и получили свое название в связи с тем обстоятельством, что они обычно стоят при глаголе.

Еще одно возражение выдвигает Бониц (Bonitz H. *Über die Kategorien des Aristoteles*). Если бы различные виды наречий (вроде наречий loci и temporis) побуждали устанавливать соответствующие категории, то, считает он, при этом возникли бы и другие категории, связанные с наречием. Мы отвечаем: конечно, имеется еще много других наречий, не связанных с определением места и времени: adverbia comparandi, adverbia interregandi, affirmandi и negandi и другие; но только наречия loci и temporis могут высказываться относительно первой субстанции как ее предикаты. Прочие же служат (если не принимать в расчет от-

²⁹⁹ См. выше, § 13.

³⁰⁰ Zeller E., *Die Philosophie der Griechen*, S. 190, Fußnote 2.

* В переводе П.А. Шуйского: «Только на день я двадцатый из тёмного вырвался моря, где до вчерашнего дня...» Целлера и Brentano интересует употребление слова «вчера». — *Примеч. ред.*

³⁰¹ Zeller E., *Die Philosophie der Griechen*.

δευτεραῖος — [являющийся] на другой день, назавтра.

** «был из глашатаев в Спарте». (Геродот пишет о некоем глашатае Фидиппиде, который прибыл в Спарту на другой день. Целлера и Brentano интересует употребление наречия «на другой день», «назавтра».) — *Примеч. ред.*

*** «дошли на следующий день...» (Ксенофонт, *Воспитание Кира*, 5, 2, 1). — *Примеч. ред.*

дельные исключения) для более точного определения — соответственно характеру данного наречия — ее предиката, например: *Σωκράτης καλῶς λέγει, Σωκράτης ἐστὶ μάλα σπουδαῖος* [«Сократ красиво говорит, Сократ очень важный»]. Только наречия *loci* и *temporis* обла- дают тем замечательным свойством, что их можно предиктировать как *nomina* (*ὀνόματα*, — *De interpr.*, 2) относительно первой субстанции: *Σωκράτης ἐστὶν ἐκεῖ, ἐστὶ σήμερον* [«Сократ там, сегодня»]. Это — весьма своеобразное свойство, как будто сам язык хочет здесь выразить следующее: если нечто, будучи изначально акциденцией чего-то другого, предиктируется относительно какой-то вещи, то эта акциденция выбирает в этом случае форму, которая модифицирует прежде всего нечто другое (как предикат модифицирует свой субъект) и лишь опосредованно становится также и некоторым определением субъекта³⁰². А потому ясно, что причастие может представлять только две и притом именно вышеуказанные категории.

Мы подошли к последней категории, *πρὸς τι*. Для нее в грамматике не обнаруживается какой-либо единственной формы, и это обстоятельство тоже не преминули использовать против Тренделенбурга. Но и здесь проявляется присущий языку такт. Отсутствие специальной формы для *πρὸς τι* весьма характерно для природы этой категории, которая, будучи, как мы видели, наименее сущей, не имеет также никакого специального *γίνεσθαι* и *φθεῖρεσθαι*, но которая ассистирует (*assistirt*) субстанции то более внешним, то более внутренним образом, следуя при этом, однако, другому существу и руководствуясь его природой³⁰³. Соответственно, язык объединяет в этой категории различные формы слова — прилагательное, глагол и наречие. Например, *διπλάσιον* (*ποσόν*), *κάλλιον* (*ποιόν*), *θερμαῖνον*, что может быть, по верному замечанию Тренделенбурга³⁰⁴, выражением для *πρὸς τι* (*Metaph.* Δ, 15, 1021 a 17), не будучи, однако, по этой причине понятием из категории

³⁰² То же самое верно и относительно падежа имен (*nomina*), *πτώσεις ὀνόματος*, которые не суть ни *ὀνόματα* (*De interpr.*, 2, 16 a 33: *τὸ δὲ Φίλωνος ἢ Φίλωνι καὶ ὅσα τοιαῦτα, οὐκ ὀνόματα ἀλλὰ πτώσεις ὀνόματος*), ни причастия, но кото- рые, как и последние, выступают тем не менее в качестве предикатов первой субстанции, как, например, *νυκτός, ἐν ἀγορᾷ, ἐν Λυκείῳ*.

³⁰³ См. выше, § 14, сн. 292.

³⁰⁴ Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 140.

ποιεῖν, как думает тот же автор; ибо θερμαίνει есть то же самое, что и ἐστὶ θερμαῖνον (ср.: *Metaph.* Δ, 7, 1017 а 28); θερμαινόμενον для него верно только что сказанное, но уже в связи с категорией πάσχειν; наконец, к примеру, ἐγγύτερον κατὰ τόπον (*Metaph.* Δ, 11, 1018 б 12) — πρότερον, ὕστερον (поῦ, ποτέ). Понятно, что исключения встречаются здесь особенно часто; например, то отклонение от правила, что πρὸς τι нередко входят в предикат в виде существительных, например Σωκράτης ἐστὶ πατήρ, υἱός, δούλος³⁰⁵, διδάσκαλος и т. д. и т. п., тогда как отношения, конечно, представляют собой ἤκιστα οὐσίαι (см. выше). Но именно из этих примеров видно особенно ясно, в каком смысле Аристотель принимал в расчет свидетельства языка. Последний если и имеет для Аристотеля какой-то авторитет, то не больший, чем прочие правдоподобные мнения и воззрения прежних мыслителей, которые он предпосылает, в целях диалектической аргументации, собственно научному исследованию. Поэтому он тотчас указывает пальцем на неправильности языка; и мы находим у него настоятельные заверения (Protestationen), что никакая οὐσία не принадлежит к отношениям
 191 (*Categ.*, 7, 8 а 13 — б 24, и особенно *Metaph.* Ν, 1, 1088 а 21 — б 2)³⁰⁶.

³⁰⁵ δούλος — не субстанция; этого не утверждает и Аристотель, вопреки мнению Тренделенбурга (*Trendelenburg A., Historische Beiträge zur Philosophie, Bd III, S. 125, 186*); более того, δούλος как δούλος есть лишь нечто соотносительное с δεσπότης, то есть некоторое πρὸς τι.

Брентано спорит с Тренделенбургом: имеются существительные, выражающие не субстанцию, а отношение, так «отец» (πατήρ) есть «отец» по отношению к «сыну» (υἱός), а «раб» (δούλος) — по отношению к «господину» (δεσπότης). — *Примеч. ред.*

³⁰⁶ Не только акцидентальное бытие, но и οὐσία может стать фундаментом отношения; например, отношение Сократа (в качестве человека) к Платону — поскольку первый обладает субстанциальным равенством со вторым — имеет фундаментом человечность Сократа. Язык не использует здесь существительного, но все-таки, что весьма типично, использует местоимение: Σωκράτης ἐστὶν ταῦτο τῷ Πλάτῳ. Но существительное ни в коем случае не может быть той грамматической формой, которая соответствует отношению, даже и тогда, когда фундаментом отношения является субстанция. Если отношения иногда и получают от других фундаментов соответствующую форму, то этому постоянно мешает их акцидентальный характер, который должен быть сохранен в первую очередь.

Возможно, что никакая другая акциденция не демонстрирует — по крайней мере, столь общим образом — случай субстантивированной предикации относительно субстанции. Когда говорят: «этот человек — прекрасный образ», то мы имеем, очевидно, только поэтическое выражение вместо более точного: «он прекрасен»; так же, как говорят, чтобы подчеркнуть, что кто-то особенно умен или мудр: «этот человек — сама мудрость или сам разум».

Из сказанного следует, что Аристотель мог, конечно, найти в языке некое подспорье и опору для диалектического исследования, при этом сугубо предварительного, о характере и числе категорий; но он ни в коем случае не мог, ограничиваясь такого рода обоснованием, достичь прочных или, по крайней мере, убедительных для него самого результатов. Впрочем, не исключено, что многообразие частей речи побудило его обратить внимание на абсолютные категории, а находящая свое выражение уже в языке потребность в дополняющем понятии — на отношения (*Categ.*, 7, 6 а 36; ср.: Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 30 ff.).

Добавим еще, что различие категорий проявляется в языке еще и другим способом, а именно посредством модификации вопросов, которые задаются относительно первой субстанции, в зависимости от того, с какой категорией связан предикат, которые они требуют в качестве ответа. Аристотель называет категорию *οὐσία* также и категорией *τί ἐστί* (например, *Top.*, I, 9, 103 b 20; *Metaph.* Δ, 7, 1017 a 25; *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 a 24) и сам дает понять, что все вопросы, которые начинаются с *τί ἐστί*, относятся к некоторой *οὐσία* первой категории. Но и второй категории соответствует свое начало вопроса: *πόσον ἐστί*; точно так же, третьей: *ποῖον ἐστί τόδε*. Так же и оба понятия, относящиеся к *κινήσεις*, имеют собственный способ вопрошания. Здесь вместо простой связки *ἐστί* следует присоединить к *τί* другой глагол, в одном случае (если иметь в виду совершенно общий вопрос) — *ποιεῖν*, в другом — *πάσχειν*; иначе вопрошаемый даст разъяснение о чем угодно, но не о том, что мы хотим знать. Нечто подобное имеет силу и для *κείσθαι*, и для *ἔχειν*; ни *πῶς κείται*, ни *τί ἔχει* не сводятся, строго говоря, ни к *τί ποιεῖ*, ни к *τί πάσχει* и, возможно, тем самым требуют собственных категорий. Далее, и обе категории обстоятельств имеют свои формы вопроса: *ποῦ ἐστί τόδε*, *πότε ἐστί*, и, наконец, в вопросе о *πρός τι* выражается своеобразная природа последнего; я не могу спросить просто:

πόσον ἐστὶ τόδε, но скорее *πόσον ἐστὶ τόδε πρὸς τόδε*; — *διπλάσιον*, или *πότε ἐστὶ τόδε πρὸς τόδε*; — *ὑστερον*, и т. п.³⁰⁷

Подобным образом номиналист Оккам в своей *Логике* (1, 42; ср.: *Quodlib.*, 5 q 22) хотел вывести из числа возможных вопросов относительно первой субстанции именно десять предикаментов. Исходя из правильного замечания, что число вещей (*die Zahl der Dinge*) должно определяться из их отношения к первой субстанции, он продолжает: «Итак, мы спрашиваем относительно первой субстанции или “что она есть”, и тогда это субстанция, или “сколь она велика”, или “как устроена” (*wie beschaffen*), или “к чему относится”, или “что делает”, “что претерпевает”, или “где и как *κεῖσθαι* она находится”, “какой она продолжительности” и, наконец, “как одета” (*wie gekleidet*)?»³⁰⁷. В конце концов, язык только позволяет охватить одним взглядом тот процесс индукции, к которому, собственно, и сводится доказательство; и многое можно возразить как против отдельных примеров, так и против надежности результата, извлекаемого из целого. Этот метод еще менее, чем тот, которому мы следовали выше, может переложить на язык ответственность за значимость и полноту таблицы категорий.

Мы говорим:

§ 16. XV. *Продланное нами исследование принципа и значения категорий позволяет также снять те возражения, которые выдвигались с разных сторон против их деления у Аристотеля*

Аристотелевское деление категорий проявило удивительную устойчивость к смене эпох. Проследивая историю учения о категориях, мы видим, как этому делению отдавали дань даже его противники, и порою трудно не улыбнуться, замечая, как руководствовались им в самом существенном даже многие из тех, кто считал себя его ниспровергателями.

Конечно, в настоящее время учение о категориях не носит того характера, который придал ему Аристотель; говоря о категориях, больше

³⁰⁷ Вопросы, которые требуют в качестве ответа целых предложений, например «почему? — *τί δήποτε*;» и т. п., мы, естественно, оставляем в стороне.

не думают о *τί ἐστὶ, ποῖόν, ποσόν, πρὸς τι*. Однако ни одна из новейших систем не добилась прочного признания, а если бы и добилась, то и тогда нельзя было бы сказать, что она сумела поставить нечто свое на место старых категорий, — ведь то, к чему стремятся новейшие теории, больше не совпадает с целью, которую преследовал Аристотель.

Теперь спросим: можно ли предполагать, что нечто, сохраняющее жизнь столь долго, лишено всякой жизненности? — или — не была ли достигнута Аристотелем та цель, которая является истинной целью таблицы категорий? Едва ли нужно особо оговаривать, что мы склоняемся к положительному ответу на этот вопрос, — ведь выше мы проводили наше исследование таким образом, чтобы представить учение о категориях развивающимся как бы в силу внутренней необходимости (предполагая при этом истинность других воззрений Аристотеля). Но поскольку ряд достойных уважения исследователей и друзей нашего философа придерживаются здесь иного мнения, перед нами встает задача постараться, в меру наших сил, ответить на их возражения и отразить их нападки.

Тренделенбург был первым, кто продемонстрировал, что в данном 194 вопросе дружба с истиной для него важнее, чем дружба с Аристотелем. Брандис и другие вынесли Аристотелю более мягкий приговор, отчасти потому, что масштаб их оценок был более соразмерным. То же можно сказать и о Целлере, но на одно из его возражений мы должны все-таки ответить.

1) Кант³⁰⁸ и Гегель³⁰⁹ считали основным пороком всего деления отсутствие общего принципа. По мнению Тренделенбурга, таким пороком является недостаток единства, наличие противоречия в самом принципе³¹⁰. Однако мы надеемся, что после всего сказанного и этот упрек не представляется больше обоснованным. Несомненно, что и логика, и метафизика заинтересованы в делении категорий, но не так, как если бы они спорили о праве господства, как если бы каждая из них, напирая со своими претензиями — которые то выслушивают, то пропускают мимо ушей, — не могла ни найти удовлетворения для себя, ни

³⁰⁸ Kant I., *Die Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl.

³⁰⁹ Hegel G., *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*, I.

³¹⁰ Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 189.

уступить требованиям другой стороны. Способы бытия соответствуют, естественно, способам предикации, если превратить *ὑποκείμενον* всего сущего в *ὑποκείμενον* предложения; *ὅσα ἄως λέγεται, τοσαυτὰ ἄως τὸ εἶναι σημαίνει* (*Metaph.* Δ, 7, 1017 а 23). А потому если Тренделенбург говорит в связи с этим тезисом, что именно он и является источником всех недоразумений, то для нас он звучит скорее как ободряющий совет (*Zuspruch*).

2) Другой упрек — который, как откровенно признает Тренделенбург, попадает в цель лишь в том случае, если деление категорий, доверяясь путеводной нити грамматики, не пытается отыскать свой принцип глубже, в самом существе дела³¹¹, — именно по этой причине он является чисто гипотетическим, родившимся вместе с самой гипотезой, ибо он несет в себе и аргумент против нее. Существенное согласие с грамматикой, которое было признано и нами, следует считать само по себе не недостатком, но скорее достоинством; упрека заслуживало бы только согласие с грамматическими формами, достигаемое ценой гармонии с формой и природой самих вещей, или нефилософское удовлетворение от лицезрения такого согласия.

3) Несколько глубже нас задевает другое замечание Тренделенбурга. Он считает, что если трактовать категории как нечто реальное, то было бы более последовательным искать их корни в четырех причинах (*Gründen*) или началах (*Ursprüngen*) вещей, ибо именно они являются первыми по природе³¹². Мы должны согласиться с Тренделенбургом, что этого не происходит; но хотя мы и признали выше за категориями не только логическое, но и метафизическое значение, поскольку допустили различия между высшими родами по различным способам существования в первой субстанции и различным отношением между *δύναμις* и *ἐνέρυεια*, но еще вопрос, прав ли Тренделенбург, видя здесь недостаток (учения Аристотеля о категориях). Мы полагаем — вместе с Брандисом, Боницем и другими, — что ответ может быть только отрицательным. Вопрос о категориях в том смысле, в каком о них говорит Аристотель и в каком они открывались нам шаг за шагом в данном исследовании, не имеет ничего общего с вопросом о четырех началах

³¹¹ Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 180.

³¹² *Ibid.*, S. 187.

(Ursprüngen), которые аналогически присутствуют в любой категории. Хотя высшие причины обладают определенным сходством с высшими родами вещей, поскольку и те и другие имеют самое общее значение, однако, как правильно отмечает сам Тренделенбург³¹³, существует большое различие между «всеобщим абстракции» и «изначально (ursprünglich) всеобщим». Тогда как то, что является наиболее общим в порядке каузальности (der Causalität nach), является менее познаваемым *καθ' ἡμᾶς* и более познаваемым *τῆ φύσει*, то, что является наиболее общим в порядке предикации, является, в определенном смысле, более познаваемым *καθ' ἡμᾶς*, чем менее общее, хотя и не более познаваемым, чем сингулярное, так как чувственное познание, которое направлено на единичное, предшествует разумному (intellective) познанию, которое направлено на всеобщее³¹⁴. 196

³¹³ Ibid., S. 188.

³¹⁴ Мы говорим, что более общее является, в определенном смысле, более познаваемым *καθ' ἡμᾶς*, чем менее общее. Под этим мы понимаем следующее: нечто может быть познано или посредством простого схватывания (Erfassen), или посредством научного познания вещи в связи с теми особенностями и началами (Gründe), которые присущи ей как таковой. Познание последнего рода будет тем труднее, чем более является предмет познания, и потому метафизика, которая занимается наиболее общим, или сущим (ὄν), является самой трудной наукой (см.: *Metaph. Δ, 2, 982 а 23*); напротив, познание первого рода должно быть в этом случае в такой же степени более легким. Выше мы уже слышали, что ὄν является первым из того, что мы схватываем духовного, и в *Phys.*, I, 1, 184 а 18 Аристотель учит, что более общее является «понятным для нас (ἡμῖν)», а менее общее — *τῆ φύσει σαφέστερον καὶ γνωριμώτερον*. Кто не обладает понятием рода, тем более не может обладать понятием вида (Art), ибо последнее предполагает первое.

Но так как с этим, по-видимому, мало согласуется сказанное Аристотелем во *Второй аналитике* (*Anal. post.*, I, 2, 72 а 1), мы должны добавить следующее. Каждая вещь познаваема постольку, поскольку она является сущей (seiend ist), и потому все является тем более познаваемым и само по себе, и по природе, чем в большей степени оно является сущим; а тогда именно отдельные субстанции — как чистые акты и наиболее совершенное сущее — являются наиболее познаваемыми сами по себе (*Metaph. Α, 1, 993 в 11*). Но поскольку наше познание (Erkennen) происходит посредством чувств, то для нас являются более познаваемыми материальные вещи, несмотря на свойственную им потенциальность. Лишь посредством этих вещей мы поднимаемся

197 Итак, из рассмотрения значения аристотелевских категорий выясняется, что они не «должны представлять в своей последовательности происхождение понятий в том порядке, как они возникают»³¹⁵ и что поэтому «руководящий принцип упорядочения» не «возводит категории к четырем причинам или началам, которые являются первыми по природе, и т. д.»³¹⁶. Если, по замечанию Тренделенбурга, отношение бытийственной зависимости — которое позволяет предполагать на

к познанию нематериальной сущности (Wesen). Таким образом, здесь «понятное для нас» (*γνωριμώτερον καθ' ἡμᾶς*) противостоит «понятному по природе» (*γνωριμώτερον τῆ φύσει*).

Но противоположность этих типов познания имеет место и в связи с познанием самого телесного. Дело в том, что телесное, в силу своего несовершенного бытия, к которому примешана потенциальность материи, интеллектуально познаваемо лишь в общем, а в частностях, напротив, схватывается чувствами. А так как интеллектуальное познание совершеннее чувственного, то общее здесь представляет собой *ἀπλῶς γνωριμώτερον*, а единичное — *ἀπλῶς* менее познаваемое. Но поскольку чувственное познание предшествует у нас познанию интеллектуальному, то единичное является более познаваемым *καθ' ἡμᾶς*. Именно это и утверждает Аристотель во *Второй аналитике* (*Anal. post.*, I, 2).

Однако то общее, которое обладает только интеллективной (*intellective*) познаваемостью, обнаруживает, в свою очередь, различные ступени общности, от высших родов до специальных видов. И здесь обнаруживается та же противоположность между «понятным для нас» (*καθ' ἡμᾶς*) и «понятным по природе» (*τῆ φύσει*). Ибо вид является «по природе» (*τῆ φύσει γνωριμώτερον*) более познаваемым, чем род, который, как мы видели, пропорционален материи, тогда как видовое отличие следует форме. Тот, кто познает некоторую вещь по ее виду, познает эту вещь по ее целостному бытию более совершенным, определенным образом, чем тот, кто обладает лишь знанием (*Kenntniß*) рода. Напротив, *καθ' ἡμᾶς* род более познаваем, чем вид, так как мы, переходя путем обучения постепенно от познания в возможности к совершенному, действительному познанию, усваиваем сначала род и лишь потом в целом то определение, в котором мы познаем вид. Как и в других случаях, здесь имеет место противоположность между *γενέσει πρότερον* и *οὐσία πρότερον* (*Metaph. M*, 2, 1077 а 19, 26; *De generat. animal.*, II, 6, 742 а 21; *Metaph. M*, 8, 1084 б 10, и др.). Именно это и утверждается в *Phys.*, I, 1. Таким образом, два указанных места не противоречат друг другу.

³¹⁵ Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 148.

³¹⁶ *Ibid.*, S. 187

протяжении всего категориального ряда нечто тождественное между последующими и предыдущими членами (но что именно — до конца не ясно) — выступает на свет особенно между акцидентальными, более поздними категориями и субстанцией, то это вполне объясняется сказанным выше об аналогии по отношению к одному термину. Ибо здесь мы всегда имеем нечто единое, то, что заслуживает это название в первую очередь и от чего зависит все остальное, — и таким единым является οὐσία, как показывает и сам Аристотель в четвертой книге *Метафизики*³¹⁷. Все остальное обусловлено именно этим единым и различается между собой именно по отношению к нему; но при этом вовсе не обязательно, чтобы остальные категории находились в отношении зависимости также и друг от друга; ведь они различаются по непосредственному отношению к этому единому, а не по тому, как они соотносятся друг с другом.

198

Но поскольку Аристотель говорит (в ряде мест, о которых мы упоминали выше) о каком-то естественном порядке категорий, который он, впрочем, не считает нужным указать достаточно точно, чтобы придерживаться его каждый раз при перечислении категорий, — то возникает вопрос: каков же этот порядок? А поскольку во всяком порядке есть то, что раньше, и то, что позже, то спрашивается также: согласно какому *πρότερον* и *ὑστερον* располагается один член ряда за другим? Получить ответ на эти вопросы не составляет труда. Если бы сущее было родом, то виды следовало бы упорядочить по степени совершенства (*Perfection*), которое они обретают посредством того или иного видового отличия, то есть согласно *οὐσία πρότερον*. Ведь виды рода различаются между собой именно так³¹⁸, и только об индивидуумах можно сказать, что среди них уже нет ни *πρότερον*, ни *ὑστερον*³¹⁹. Но если виды (*Arten*),

³¹⁷ *Metaph. Γ, 2, 1003 b 12*: οὐ γὰρ μόνον τῶν καθ' ἐν λεγομένων ἐπιστήμης ἐστὶ θεωρῆσαι μίᾱς, ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν· καὶ γὰρ ταῦτα τρόπον τινὰ λέγονται καθ' ἐν. δῆλον οὖν ὅτι καὶ τὰ ὄντα μίᾱς θεωρῆσαι ἢ ὄντα. πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἢ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι' ὃ λέγονται. εἰ οὖν τοῦτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, κ.т.λ.

³¹⁸ Напр., *De coelo*, II, 4, 286 b 22: ὥστ' εἰ τὸ τέλειον πρότερον τοῦ ἀτελοῦς καὶ διὰ ταῦτα πρότερον ἂν εἴη τῶν σχημάτων ὁ κύκλος, κ.т.λ.

³¹⁹ *Metaph. Β, 3, 999 a 12*: ἐν δὲ τοῖς ἀτόμοις οὐκ ἔστι τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὑστερον.

на которые делится род, будучи различными по степени совершенства (*Vollkommenheit*) своего бытия, упорядочиваются именно таким образом, то тем более высшие роды, на которые распадается сущее и которые являются значениями сущего. Их следует располагать согласно *πρότερον οὐσία*, то есть согласно большему или меньшему совершенству их бытия, то есть по их внутреннему отношению к первой субстанции, в связи с которой они все и называются сущими. Такое понимание созвучно указаниям самого Аристотеля касательно порядка категорий; ведь он отправляет отношения — как *ἡκιστα οὐσία* — в самый конец ряда, а *οὐσία* помещается им в самое начало; как видно из первой главы двенадцатой книги *Μεταφυσικῆς*, он отводит второе место качествам, а третье — количествам именно потому, что они превосходят — благодаря своему более внутреннему способу существования в субстанции — все остальные акциденции по субстанциальности бытия; при этом качество, которое родственно форме, превосходит количество, поскольку форма является субстанцией *οὐσία* в большей степени, чем материя³²⁰. Если продолжить это упорядочение до самого конца, то класс движений *κινήσεις* получит четвертое и пятое места, причем категория *ποιεῖν* предшествует категории *πάσχειν*, так как в действующем находится принцип действия, который как таковой должен быть *ἐνεργεία*, тогда как в претерпеваемом — предел (*Terminus*) действия, который во время становления существует *δυνάμει*. Шестое и седьмое места получают *ποῦ* и *ποτέ*; при этом *ποῦ* должно быть поставлено первым, поскольку *τόπος* относится к количеству, тогда как мерой *ποτέ* служит *κίνησις*. Наконец, отношение завершает ряд в целом³²¹.

³²⁰ *Metaph. Z*, 3, 1029 a 29: *διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης.*

³²¹ В связи с тем, что в этом ряду мы отвели категории *ποῦ* весьма удаленное от начала место, может возникнуть, в несколько измененной форме, то же самое возражение, которое встречается у Тренделенбурга в *Истории учения о категориях* (Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd III, S. 188), а именно, что *φορά* — как *κίνησις* этой сравнительно поздней категории — является, однако, *κατ' οὐσίαν* первым среди всех *κινήσεις*. Ведь как раз в нашем смысле Аристотель говорит (*Phys.*, VIII, 7, 261 a 19), что: *ἡ κίνησις αὕτη πρώτη τῶν ἄλλων ἂν εἴη κατ' οὐσίαν.*

Но достаточно принять во внимание приводимые им доводы, и затруднение легко разрешается. Первый довод заключается в том, что перемещение

Итак, мы видим, что ἀρχαί как таковые вовсе не являются тем масштабом, который определяет схему (Entwurf) высших родов. Они могут оказывать некоторое влияние лишь постольку, поскольку ими определяется конкретный способ предикации относительно первой субстанции. Как мы уже видели, именно так обстояло дело с действующей причиной — но не только с нею одною. Ведь из четырех родов причин две — материя и форма — являются частями сущности (Theile des Wesens), и предикация, которая могла бы происходить сообразно этим причинам, принадлежит поэтому к категории субстанции. Предикация рода соответствует материи, предикация видового отличия — форме (см. выше). Что касается целевой причины, то она ничего не производит сама по себе, без действующей причины, так как причинение при-сущу ей лишь постольку, поскольку она направляет (bewegt) действующую причину. Таким образом, только последняя способна обосновать особый способ предикации, причем двояким образом, поскольку как та субстанция, которая действует на какую-то другую субстанцию, так и та, которая воспринимает ее действие, получают от этого действия свое название.

4) В числе основных упреков, высказываемых в адрес аристотелевского учения о категориях, встречается и такой: при этом не обеспечена непрерывность деления (Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 144, 187; Brandis Ch.A., *Handbuch der Geschichte der griechischen-römischen Philosophie*, II, 2, 1, S. 401).

свойственно совершенным видам животных, из чего следует, что это движение является первым по совершенству субъекта, отчего и оно самое представляется в определенном смысле более совершенным. Второй довод таков: чем меньше какое-либо движение изменяет то, что движется, тем совершенней субъект движения и тем совершенней — опять-таки в определенном смысле — оно самое. Субъект именно потому и меняется под влиянием перемещения в наименьшей степени, что место лишь объемлет его внешним образом, тогда как количество и качество ему ингерируют, а субстанция с ним тождественна; поэтому за субстанциальным изменением стоит ἀλλοίωσις, за ним — количественное изменение, и только за ним — перемена места. Очевидно, что это доказательство не опирается на совершенство категории ποῦ. Напротив, чем незначительней то, что меняется, тем совершенней движение. Совершенство локального движения непосредственно свидетельствует, таким образом, о несовершенстве категории предела (Terminus).

Принцип деления, говорит Тренделенбург, должен был бы, согласно требованиям самого Аристотеля, развиваться дальше и превращать свойственные ему (ihm eigene) видовые отличия в новые виды. Здесь же, напротив, виды определяются существом дела (aus der Sache), тогда как деление на категории исходит из грамматических отношений (S. 144). Проще всего было бы ответить на это, что неверно именно последнее предположение и что деление категорий покоится не на грамматических отношениях (хотя между ними и категориями и может существовать отношение пропорциональности), но на различных способах бытия, под которым имеется в виду $\epsilon\lambda\upsilon\alpha\iota\ \acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$ и $\epsilon\upsilon\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ в собственнo сущем. Но дело не только в этом; ведь непрерывность деления все равно не может иметь места. Само же деление происходит тем не менее на вполне законных основаниях. Ибо это деление — о чем не следует забывать — не является делением рода на его виды, которые, будучи конституированы посредством видовых отличий, развиваются далее, посредством отличий отличий, вплоть до конкретного. Сущее $\acute{\omicron}\nu$ не является родом, это — аналогическое понятие, чьи значения должны быть сначала определены, чтобы затем разветвиться, как роды в виды. Сами категории являются высшими родами; их дифференция не продолжается, но только начинается $\delta\iota\acute{\alpha}\iota\tau\epsilon\iota\varsigma$ в собственном смысле, деление, подобное тому, какое имеет место для синонимичных понятий. Сущее $\acute{\omicron}\nu$ как таковое не имеет видовых отличий, по которым оно разлагалось бы на категории; а там, где нет видовых отличий, неуместен и упрек в том, что их нельзя превратить в члены деления более низкого порядка (zu den Untereintheilungen).

Но когда Тренделенбург замечает, что деление субстанции $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$ на первую и вторую имеет более реальный характер, чем деление сущего на категории, то следует вспомнить, что разделение на первую и вторую субстанции — если понимать его как деление на виды (Arten) — порицалось выше за прямо противоположную ошибку, а именно за то, что принцип деления аналогического $\acute{\omicron}\nu$ заводит здесь слишком далеко и в сторону от цели, приводя в итоге не к делению на реально различные вещи, но на вещи, которые различны лишь для вторичной интенции как простые $\acute{\omicron}\nu\tau\alpha\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ ³²².

³²² См. выше, § 13.

5) Отсюда сам собою вытекает наш ответ на следующий упрек, который состоит в том, что одна категория не может охватывать первую и вторую субстанцию³²³. Вне всякого сомнения, именно это и должно происходить; ибо в каком же другом роде должен находиться индивидуум, как не в роде (своего) вида? Сократ является первой, человек — второй субстанцией; оба соединяются в роде ζῶον и в каждом более высоком роде, в том числе и в высшем, то есть в категории οὐσία³²⁴. Конечно, понятия «первая» и «вторая субстанция» не входят в понятие οὐσία так, как виды, которые соединяются в одном роде. В качестве понятий они вообще не принадлежат к категории οὐσία и вообще являются не реальными понятиями, но, подобно роду, виду и т. п., разновидностями (Unterschiede) вторичной интенции, которые могут существовать только в уме, обладать лишь неким εἶναι ὡς ἀληθές³²⁵.

202

Нечто подобное тому, что верно для вторых субстанций, имеет силу и для видовых отличий, по поводу которых возникают сомнения у Брандиса³²⁶. Несомненно, однако, что видовые отличия субстанций — если указаны действительно эссенциальные видовые отличия — принадлежат к первой категории, ибо они эссенциально тождественны родам, которые посредством них контрагируются (contrahirt werden). Утверждать, что они не являются субстанциями, можно лишь постольку, поскольку они попадают в данную категорию не прямо, но только редуکتивно (см. выше, § 11), хотя в качестве синонимов они причастны понятию οὐσία³²⁷.

6) Но когда Тренделенбург продолжает: «Фигура, которая изображает типы (Arten) пространственных количеств, относится к категории

³²³ Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 182.

³²⁴ *Categ.*, 3, 1 b 10: ὅταν ἕτερον καθ' ἑτέρου κατηγορηθῆται ὡς καθ' ὑποκειμένον, ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται, οἶον, κ.т.λ.

³²⁵ См. выше, гл. II, § 2.

³²⁶ Brandis Ch.A., *Handbuch der Geschichte der griechischen-römischen Philosophie*, II, 2, 1, S. 401.

³²⁷ Но даже если бы они и назывались субстанциями только *κατ' ἀναλογίαν*, это не помешало бы их сведению к οὐσία как соответствующей категории — что доказывают случаи с ὄν δυνάμει (которое присутствует в каждой категории), ἕλη и μορφή, и т. п. (см. выше, § 11). Аналогия по причастности к родовому понятию не может иметь места лишь между тем, что непосредственно подчинено какому-либо роду.

качества, и в этом очень широком примере видовое отличие не удерживается в той субстанции, к которой оно было отнесено»³²⁸, то следует заметить, что это не верно для *субстанциального* отличия; ибо количество вовсе не является субстанцией. Между определением (Definition) субстанции и определением акциденций существует, как отмечается в седьмой книге *Метафизики*, большое различие, а именно: Аристотель считает, что последние определены лишь *до некоторой степени*; для них одинаково верно и то, что они не имеют определения, и то, что определение существует, — в зависимости от того, насколько четко определяется данное понятие³²⁹. Ввиду несамостоятельного, неполноценного характера акциденций для них часто имеет место ситуация, когда видовые отличия одной категории заимствуются у какой-либо другой. Дело здесь именно в разнообразии принципов акциденций. Так, субстанция занимает место видового отличия, когда говорят, что белокурость (das Blond) — это белизна волос и т. п. Но также и акциденции являются принципами других акциденций, например, количество — принципом отношения большего к меньшему, а претерпевание — принципом отношения претерпевающего к действующему, и т. д. и т. п.

Далее, определяя типы движения, Аристотель выделяет три следующих: перемещение (Ortsbewegung), рост и уменьшение, и превращение (качественное изменение). Если мы спросим, в чем заключается *πάσχειν*³³⁰ того, что перемещается, то следует, очевидно, определить *φέρεσθαι* как движение по направлению к какому-либо месту; точно так же количественное движение — как приближение к некоторому количеству, а превращение — как приближение к некоторому качеству. Категория *πάσχειν* специфицируется здесь пределом (Terminus), который сам принадлежит к другой категории (поскольку он помещается в ее определение как видовое отличие). Аналогичным образом принцип движения дифференцирует и категорию *ποιεῖν*; например, нагревание следует определить как движение, которое происходит из теплоты. Поэтому Аристотель и говорит, что качества тех видов (Species),

³²⁸ Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 182.

³²⁹ *Metaph. Z*, 5, 1031 a 10.

³³⁰ *πάσχειν* является не просто реально, но и понятийно тождественным с *κινεῖσθαι* и отличается от него лишь в связи с редукцией к той или иной категории (см. выше, гл. IV, § 2).

которые он называет *παθητικῆ*, являются видовыми отличиями движения³³¹. Следовательно, нет ничего удивительного и предосудительного в том, что в случае акциденций видовое отличие заимствуется у чего-то, имеющего другую природу. Это не является недостатком учения Аристотеля, это — недостаток самого *τὸ τί ἦν εἶναι* во всех категориях, кроме субстанции.

Конечно, создается впечатление, что с фигурой (*die Figur*) дело обстоит особым образом; по-видимому, фигуры действительно должны истолковываться как субстанциальные видовые отличия, ибо в ходе редукции четвероюкой *ποιότης* Аристотель сопоставляет с *διαφορά τῆς οὐσίας* только фигуру³³², но не переходящие (*passibeln*) качества. Дело в том, что количество, более других акциденций, может быть охарактеризовано таким же образом, как и субстанция, поскольку оно, ингирируя на манер материи, может рассматриваться, в определенном смысле, как субстрат других акциденций³³³; например, когда говорят, что плоскость — голубая, и т. п. Также говорят, что это желтое (*dies Gelb*) является более (или менее) желтым, чем то желтое; но что эта линия — длиннее или короче той линии, и т. п. Не надо, однако, доказывать, что Аристотель не считал количество субстанцией в собственном смысле слова.

7) Смысл категорий и цель любого деления — в размежевании различного. Поэтому самый существенный упрек, который смогли предъявить к делению категорий Тренделенбург³³⁴ и другие, — это упрек в смешении вещей, подведенных под категории. С полным правом требуют, чтобы основные понятия были отделены друг от друга резкими границами — только в этом случае мы сможем надежно установить, под какое из них непосредственно подводится то или иное единичное понятие³³⁵. Это законное требование; но следует остерегаться требовать большего, то есть распространять его на все принадлежащее к данной

³³¹ *Metaph. A, 14, 1020 b 17*: τὰ δὲ πάθη τῶν κινουμένων ἢ κινούμενα, καὶ αἱ τῶν κινήσεων διαφοραί.

³³² *Ibid.*, b 15: ταύτης δέ τι καὶ ἢ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ποιότης μέρος· διαφορὰ γάρ τις οὐσιῶν, ἀλλ' ἢ οὐ κινουμένων ἢ οὐχ ἢ κινούμενα

³³³ Ср.: *Ibid.*, 13, 1020 a 19.

³³⁴ Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 181 ff.

³³⁵ *Ibid.*, S. 179.

категории или настаивать не только на понятийном, но и на реальном разделении, которое здесь вовсе не обязательно³³⁶.

205 Мы уже видели, что это требование нельзя распространять, вообще говоря, на те видовые отличия акциденций, которые не попадают прямо в один категориальный ряд. Тогда остаются только индивиды, виды (Arten) и роды; в связи с ними должна проявиться добротность или ошибочность деления, ибо никто из них не может принадлежать к двум родам в смысле прямого подчинения³³⁷.

Именно здесь против Аристотеля выдвигаются наиболее многочисленные обвинения. Мы хотим сказать несколько слов в его защиту, оставляя в стороне упреки, которые касаются категорий *κείσθαι* и *ἔχειν*, поскольку эти последние вовсе не реальные по сравнению с прочими.

а) Легче всего опровергнуть обвинения, подобные тому, что наибольшее действие (das meiste Thun) оказывается одновременно претерпеванием, например, поучение (Lehren) учителя тождественно учебе (Lernen) ученика, и т. п.³³⁸. Не только наибольшее действие — любое действие есть претерпевание; но поскольку для различения категорий здесь не требуется никакого реального различия, а понятийное различие, очевидно, имеет место, то нет оснований говорить о каких-либо затруднениях. Кстати, и Брандис считает вполне законным требование, чтобы существовала возможность подводить вещи под разные категории в зависимости от того, с какой точки зрения они обсуждаются³³⁹. Таким же образом можно отвести ряд других обвинений, когда настаивают на реальном разделении вместо понятийного. Например, если «где» и «когда» конституируют свою собственную категорию, то здесь нет 206 противоречия с тем, что *τόπος*³⁴⁰ и *χρόνος* фигурируют в других катего-

³³⁶ См. выше, § 10.

³³⁷ См. выше, § 9.

³³⁸ Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 139, 184.

³³⁹ Brandis Ch.A., *Handbuch der Geschichte der griechischen-römischen Philosophie*, II, 2, 1, S. 404.

³⁴⁰ Когда в связи с *τόπος*, принадлежащем к категории количества, говорится о «наверху» и «внизу», которое непосредственно принадлежит, по-видимому, к категории *ποῦ* (Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 183; Brandis Ch.A., *Handbuch der Geschichte der griechischen-römischen Philosophie*, S. 401), то речь идет, очевидно, о других, аналогических

риях. Между тем ни *τόπος*, ни *χρόνος* не являются собственными видами (Species) количества; *τόπος* принадлежит скорее к виду (Art) поверхности (Flache), а *χρόνος* следует называть количеством *κατὰ συμβεβηκός* только *ποσόν* (Metaph. Δ, 13, 1020 а 29). Но поскольку пространство, в котором движется перводвижущееся (das erste Bewegliche), представляет собою некое *ποσόν*, то и само движение принадлежит к *ποσόν*, а вместе с движением и время.

б) Из этого примера видно, что в книге *Категорий* Аристотель далеко не всегда стремился указать для каждого рода его собственные виды³⁴¹, а чаще предпочитал чисто диалектический подход³⁴². Например, он указывает на *ποσόν* как на видовое отличие для *θέσις*, и из контекста ясно, что под *θέσις* он подразумевает здесь не понятие, которое могло бы претендовать на роль категории, не *ἔχοντος μέρη τάξις κατὰ τόπον* (Metaph. Δ, 19, 1022 b 1), но не что иное, как некий порядок частей относительно целого *καθ' ὅλον*³⁴³, то есть только некоторое отношение, которое является собственным свойством (Proprium) непрерывных количеств (не принадлежащих к количественному лишь *κατὰ συμβεβηκός*), а не видовым отличием этих количеств друг от друга; вот почему мы находим в той же книге *Μεταφυσικῆς* и другое деление (Metaph. Δ, 13, 1020 а 8). То обстоятельство, что категория, под

«наверху» и «внизу», не в смысле, что «эта вещь, которая где-то находится, находится наверху», но в смысле, что «это место, которое определяет *πού* для какой-либо вещи, находится наверху», то есть оно определяет вещь таким образом, что она находится наверху. Аристотель говорит: *τὴν πρὸς τὸ μέσον χώραν κάτω λέγοντες*, тогда как то, что называется собственно *κάτω*, должно было бы быть *τὸ ἐν τῇ πρὸς τὸ μέσον χώρα*. Следовательно, он называет здесь *κάτω* то, что конституирует *κάτω*, подобно тому, как он нередко называет «местом» то, что определяется указанием места; например, в Metaph. К, 12, 1068 а 10 вместо *τόπος* стоит *πού*.

³⁴¹ Так, шестая глава книги *Категорий* (Categ., 6, 4 b 24) причисляет *τόπος* и *χρόνος* к собственному виду количества, с чем не соглашается Metaph. Δ, 13, так как здесь даже *χρόνος* характеризуется как *κατὰ συμβεβηκός ποσόν* (1020 а 28).

³⁴² Categ., 7, 8 b 21: *ἴσως δὲ χαλεπὸν ὑπὲρ τῶν τοιούτων σφοδρῶς ἀποφαίνεσθαι μὴ πολλακίς ἐπεσκεμμένον τὸ μέντοι διηπορηκέναι ἐφ' ἕκαστον αὐτῶν οὐκ ἀχρηστὸν ἐστίν.*

³⁴³ Ср.: Categ., 8, 10 а 19.

которую подпадает некоторый ἴδιον, отличается от категории, под которую подпадают его видовые отличия, не влечет за собою никаких затруднений³⁴⁴.

207 с) Однако категория *πρός τι* порождает трудности в других отношениях и, по-видимому, приходит в столкновение с рядом категорий. Менее всего бросается в глаза и легче всего разрешается ее конфликт с категориями *ποιεῖν* и *πάσχειν*³⁴⁵. Ясно, что действующий, именно посредством своего действия, вступает в отношение с тем, кто претерпевает. Ударяющий наносит удар и ударяет ударяемого, то есть некоторое тело, испытывающее удар. Тот и другой реально нераздельны. Но ум, который постигает двойственное понятие как действия, так и отношения, которое полагается между двумя субстанциями посредством этого действия, подчиняет их двум различным категориям, даже если язык не дает ему для этого различных выражений³⁴⁶. Естественно, что то же самое верно и для претерпевающего; он претерпевает посредством начала претерпевания и посредством того, в чем этот принцип находится; но поскольку это последнее является субстанцией, отличной от самого претерпевающего, должно снова выступить на свет отношение одной субстанции к другой. Только в случае актов, нетранзитивных в собственном смысле³⁴⁷, имеет место действие и претерпевание без реального отношения, ибо ни *ἐνεργεία*, ни *δυνάμει* не представлены (*vorhanden ist*) множеством субстанций, между которыми могло бы возникнуть отношение; это отношение является, таким образом, чисто рациональным (*rationelle*), например, когда говорят: то же самое есть то же самое с тем же самым. Но Симпликий с полным основанием придает особое значение этому частному случаю, чтобы доказать для всех случаев отличие действия и претерпевания от категории простого отношения; отличие, которое выступает здесь яснее всего, хотя оно не ускользает от более пристального взгляда и в других ситуациях³⁴⁸.

³⁴⁴ Это относится и к возражению Тренделенбурга в *Истории учения о категориях* (Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 184).

³⁴⁵ *Ibid.*, S. 131 ff.

³⁴⁶ См. выше, § 15.

³⁴⁷ См. выше, § 13.

³⁴⁸ Симпликий (*Ad categ.*, 76 a 11).

d) Так же объясняются и аналогичные явления, например, когда под *θέσις* — который состоит в отношении частей к целому³⁴⁹ — подводится многое из того, что встречается в других категориях. *πικρόν* и *μανύ*, *λείον* и *τραχύ* выражают отношения, существующие между частями, которые являются *δυνάμει* различными *τόδε τι* и, следовательно, допускают реальное отношение. Так, в книге *Категорий* (*Categ.*, 8, 10 а 19) они характеризуются как *θέσεις*, и однако в других случаях они явно причисляются к третьему виду качества (*Phys.*, VII, 2, 244 b 7; ср. ниже, b 18 и 20; *De gen. et corr.*, 11, 2, 329 b 20). Здесь, однако, понятие является определенно другим; в расчет принимается не порядок частей, но дифференция чувственной восприимчивости (ср.: *Categ.*, 8, 9 b 5 — см. выше, § 13 и 16, п. 6).

е) Но самым замечательным является конфликт (*Collision*) между *πρός τι* и *οὐσία*, между наименее и наиболее сущим (*μάλιστα* и *ἥκιστα ὄν*). Между субстанцией и другими категориями, по-видимому, вряд ли возможно какое-либо реальное тождество; но как же тогда возможно тождество рациональное? — Вот почему Аристотель твердо убежден, что оно ни в коем случае не возможно: к категории *πρός τι* не может принадлежать ни целостная субстанция, ни частичная субстанция (*Theilsubstanz*), ни то, что является субстанцией *ἐνεργεία*, ни то, что является таковой *δυνάμει οὐσία*³⁵⁰. Ибо как же можно составить субстанцию из отношений? Однако Тренделенбург считает, что Аристотель подвел материю и форму под категорию отношения³⁵¹, и посему высказывает в его адрес упреки, которые были бы вполне оправданными, если бы это предположение было верным. Менее обоснованным выглядит обвинение в том, что Аристотель сохранил в категории субстанции также и частичные субстанции, вместо того чтобы перевести их в категорию отношения³⁵².

³⁴⁹ *πρός τι* сталкивается здесь с качеством сильнее (как отмечает Тренделенбург, — Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 183), чем с количеством, в котором оно только занимало бы место видового отличия; и притом не столько с четвертым видом качества, который Аристотель, по-видимому, вообще исключает из рассмотрения (*Categ.*, 8, 10 а 18), сколько с третьим (что будет показано ниже).

³⁵⁰ *Metaph.* N, 1, 1088 b 2: *τὸ δὲ πρὸς τι οὔτε δυνάμει οὐσία οὔτε ἐνεργεία.*

³⁵¹ Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 187.

³⁵² *Ibid.*, S. 181.

209 О том, что это происходит не совсем «произвольно», свидетельствует и сам Тренделенбург, отмечая, что если бы материя и форма были бы подведены под *πρός τι*, это еще ни о чем бы ни говорило: «...ибо возникновение и содержание (Inhalt), да и вообще категории материи и формы, тем самым еще не охарактеризованы»³⁵³.

Итак, что касается *ὑλη* — которую Аристотель считал, как может показаться, некоторым отношением³⁵⁴, — то из сказанного в четырнадцатой книге *Μεταφυσικῆς* совершенно ясно, что он думал точно так же, как Тренделенбург. «Необходимо, — говорится там, — чтобы материя чего бы то ни было была тем, что таково в возможности; следовательно, так обстоит дело и с субстанцией; отношение, однако, не является субстанцией ни в возможности, ни в действительности. Поэтому глупо и даже невозможно предполагать, что не-субстанция является элементом субстанции и есть прежде нее, ибо все категории суть позже, чем она»³⁵⁵. Поэтому приведенное место из второй книги *Φυσικῆς* имеет лишь тот смысл, что каждой форме соответствует собственная материя³⁵⁶, а не тот, что материя подпадает под категорию *πρός τι*. Это хорошо видно из следующих за этим местом разъясняющих слов: *ἄλλω γὰρ εἶδει ἄλλα ὑλη*. Их также вполне достаточно для понимания того, что он хочет доказать. Если каждая форма предопределяет свою собственную материю, то вполне понятно следствие, извлекаемое отсюда Аристотелем, а именно, что физика будет заниматься одновременно и материей, и формой.

210 Но чего же недостает материи и форме и вообще всем частичным субстанциям для того, чтобы они могли принадлежать к категории *πρός τι*? Им не хватает 1) того, что характерно для всех акциденций, а именно, что последние находятся вне сущности той субстанции, к которой они принадлежат и относительно которой они предидируются. В особенности им недостает, далее, 2) того, что составляет сущность отношения,

³⁵³ Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 187.

³⁵⁴ *Phys.*, II, 2, 194 b 8: *ἔτι τῶν πρὸς τι ἢ ὑλη*.

³⁵⁵ *Metaph. N*, 1, 1088 b 1: *ἀνάγκη τε ἐκάστου ὑλην εἶναι τὸ δυνάμει τοιοῦτον, ὥστε καὶ οὐσίας· τὸ δὲ πρὸς τι οὔτε δυνάμει οὐσία οὔτε ἐνεργείᾳ. ἄτοπον οὖν, μᾶλλον δὲ ἀδύνατον, τὸ οὐσίας μὴ οὐσίαν ποιεῖν στοιχείον καὶ πρότερον· ὕστερον γὰρ πᾶσαι αἱ κατηγορίαι.*

³⁵⁶ *De anima*, II, 2, 414 a 25: *ἐκάστου γὰρ ἢ ἐντελέχεια ἐν τῷ δυνάμει ὑπάρχοντι καὶ τῇ οἰκείᾳ ὑλη πέφυκεν ἐγγίγνεσθαι.*

а именно, что оно есть отношение одной субстанции к другой. Голова, рука и т. п. не являются, очевидно, отношениями между субстанциями, но сами суть субстанции.

Но в чем же тогда заключается, при столь большом различии, сходство таких частичных субстанций с отношениями — сходство, которое признает даже Брандис, отмечая, что «Аристотелю не удалось отделить все сущности (Wesenheiten) от отношений»³⁵⁷ Это сходство имеет двоякий характер: 1) это та особенность отношений, когда одно относительное (Relative) не может существовать или быть познано без другого; они требуют и определяют друг друга, например, правящее и управляемое, большее и меньшее и т. п. Правящее требует управляемого, большее — меньшего и наоборот. Но правление одного не просто реально тождественно управляемости другого, «бытие-больше» (Grossersein) одного — «бытию-меньше» (Kleinersein) другого³⁵⁸; одно зависит от другого также и понятийно, только при этом завершение (Terminus) превращается в основание (Fundament), а основание — в завершение. Сходным образом ведут себя частичные субстанции, и в особенности материя и форма, которые зависят друг от друга также и в порядке познания, поскольку ни одна из них не имеет своего собственного εἶναι τέλειον. Не будучи одним и тем же, они образуют, тем не менее, одно сущее, и при определении (Bestimmung) и дефиниции (Definition) одного учитывается и соплагается другое. Например, в определении: душа есть некоторая форма, полагается его материя (De anima, II, 2, 412 a 19); естественно, что в определении материи тем более полагается определение формы. Это и придает им то сходство с отношениями, из-за которого они характеризуются в вышеприведенном месте *Физики* как πρὸς τι.

Второй момент, в котором проявляется родство между частичными субстанциями и отношениями, связан с предикацией частей относительно целого. Как уже отмечалось выше³⁵⁹, часть может предсказываться относительно целого не в своей абсолютной форме, но только в некоторой производной. Нельзя сказать: *птица есть крыло*, но можно:

³⁵⁷ Brandis Ch.A., *Handbuch der Geschichte der griechischen-römischen Philosophie*.

³⁵⁸ См.: *Phys.*, III, 3, 202 a 18 и b 17.

³⁵⁹ См. выше, § 11.

птица крылата, и т. п. Если теперь спросить: *посредством чего птица крылата?* — то следует ответить: *она крылата посредством крыла*; а если спросить: *чьи крылья?* — то следует ответить: *они суть крылья крылатого*. Отсюда возникает обманчивое сходство с соотносительными (correlativen) вещами, когда управляемый является таковым посредством правителя, а правитель является правителем управляемого, и т. д. Именно эта трудность и подчеркивается в *Категориях*³⁶⁰. А разрешается она следующим образом: крылатое как крылатое есть не что иное, как крыло, и справедливое как справедливое — не что иное как справедливость. Они различаются между собой только как абсолютная и конкретизированная (sobcretive) формы; последняя указывает, что одно не является само по себе независимой целостной субстанцией и что другое является акциденцией. Поэтому в этой форме и то и другое могут предикцироваться относительно целостной субстанции; в абсолютной форме такая предикация невозможна потому, что тогда предикат принимали бы за нечто, что характеризует сущность и притом сущность субъекта в целом; ибо и род «животное» характеризует, хотя и менее определенным образом, чем вид, льва в целом, и т. п. Однако это именование (Benennung) субстанции по ее части или по акциденции еще не составляет отношения. Если бы управляемое было таковым лишь посредством управляемости (Beherrschwerden), то оно не было бы чем-то относительным; по крайней мере, не более, чем круглое, которое является круглым посредством шарообразности; ибо где же здесь две субстанции, между которыми устанавливается отношение? Но управляемое является таковым посредством правителя, и именно в этом заключается его относительность.

212 Ведь управляемое как управляемое не есть одно с правителем; более того, управляемое именно как управляемое не может быть правящим, и т. д.

Но почему же Аристотель подчеркнул эту трудность только в связи с частичными субстанциями, но не в связи с акциденциями, для которых дело обстоит, по-видимому, точно так же?³⁶¹ Он сделал это, вероятно,

³⁶⁰ *Categ.*, 7, 8 а 25.

³⁶¹ Эту проблему он затрагивает только в *Metaph.* Д, 15, 1021 а 31: *τό τε γὰρ διανοητὸν σημαίνει ὅτι ἐστὶν αὐτοῦ διάνοια, οὐκ ἔστι δ' ἡ διάνοια πρὸς τοῦτο οὐ ἔστι διάνοια· δις γὰρ ταῦτόν εἰρημένον ἂν εἴη. ὁμοίως δὲ καὶ τινός ἐστιν ἡ ὄψις ὄψις, οὐχ οὐ ἔστιν ὄψις· καίτοι γ' ἀληθὲς τοῦτο εἶπείν· ἀλλὰ πρὸς χρῶμα ἢ πρὸς ἄλλο τι τοιοῦτον.*

потому, что в случае частичных субстанций совершить ошибку легче, чем в случае акциденций, когда невозможность действительного отношения становится очевидной из-за отсутствия соотносительной (*correlaten*) субстанции; например, когда говорят, что справедливость есть справедливость справедливого, то единственной субстанцией является субстанция справедливого. Напротив, в случае тех мнимых относительных (*Relativis*), о которых речь шла выше, действительно налицо две субстанции, которые могут вступить в отношение друг с другом: целостная и частичная субстанция. Это обстоятельство способно на мгновение сбить с толку, как бы ни было ясно при этом, что голова, нога, рука и другие члены не являются лишь отношениями субстанций; иначе целостная субстанция оказалась бы, в конце концов, составленной из отношений, а такое предположение было бы смехотворным и совершенно невероятным, как справедливо отмечает Аристотель во второй главе четырнадцатой книги *Метафизики*.

Но в определенном смысле частичные субстанции действительно являются отношениями, а именно, если понимать под последними то, что Аристотель называет *πρός τι κατά συμβεβηκός* (*Metaph.*, Δ, 15, 1021 b 8). В этом смысле может быть названа «отношением» *πρός τι*, например, голова, поскольку она является частью. Понятие «часть» действительно является отношением и акциденцией из категории *πρός τι*. Но то, чему свойственно быть частью, представляет собою *πρός τι* именно как часть, а не как то, чем оно является по своей сущности. Грош является $1/30$ частью талера, но не становится от того отношением; линия — часть треугольника, но сама по себе — вовсе не *πρός τι*, но количество, и т. д. То обстоятельство, что в этих случаях фундаментом отношения является некоторая субстанция, не включает в себе противоречия³⁶²; надо только помнить, что сама субстанция не может быть тем отношением, которое на ней основано. Например, между Сократом и Платоном имеет место отношение равенства, поскольку и тот и другой являются человеком; каждый из них является таковым посредством своей субстанции; но ни Сократ, ни Платон не становятся из-за этого чем-то относительным; они также не являются реально тождественными с отношением, которое существует между ними; допустим,

³⁶² См. выше, § 15.

что Сократ умер, — тогда исчезает и отношение, но Платон остается таким же, каким и был.

Вот что следовало сказать в оправдание нашему философу в этом пункте.

f) Но категория отношения является источником еще одного затруднения. А именно: случается, что под категорию *ποιόν* подпадают виды (Arten), чьи роды подпадают под категорию *πρός τι*³⁶³. В соответствии с этим обстоятельством, отмеченным в книге *Категорий*, в пятнадцатой главе пятой книги *Μεταφυσικῆ* Аристотель выделяет некий вид «отношений», которые называются так в силу того, что их роды принадлежат к данной категории³⁶⁴. Тренделенбург не преминул обратить внимание на это нетривиальное утверждение³⁶⁵.

Однако и этот узел может быть развязан. Прежде всего, мы констатируем, согласно рассмотренному выше, что одно и то же понятие не может входить непосредственно в два отдельных рода³⁶⁶. Поэтому Аристотель не мог считать, что одно и то же понятие подпадает как вид и под качество, и под отношение³⁶⁷ или что некоторый вид подпадает под качество, а его род — под отношение; ведь в этом случае и род, и, следовательно, его вид принадлежали бы к обеим категориям. Когда нечто приписывается к двум категориям, речь может идти только о номинальном или, самое большее, номинальном и реальном тождестве. Так, выше,

³⁶³ *Categ.*, 8, 11 a 23: *σχεδὸν γὰρ ἐπὶ πάντων τῶν τοιούτων τὰ γένη πρὸς τι λέγεται, τῶν δὲ καθ' ἕκαστα οὐδέν· ἢ μὲν γὰρ ἐπιστήμη, γένος οὖσα, αὐτὸ ὅπερ ἐστὶν ἑτέρου λέγεται (τινὸς γὰρ ἐπιστήμη λέγεται). τῶν δὲ καθ' ἕκαστα οὐδὲν αὐτὸ ὅπερ ἐστὶν ἑτέρου λέγεται, ὅλον ἢ γραμματικὴ οὐ λέγεται τινὸς γραμματικὴ οὐδ' ἢ μουσικὴ τινὸς μουσικῆ. ἀλλ' εἰ ἄρα κατὰ τὸ γένος καὶ αὐταὶ πρὸς τι λέγεται, ὅλον ἢ γραμματικὴ λέγεται τινὸς ἐπιστήμη, οὐ τινὸς γραμματικῆ, καὶ ἢ μουσικὴ τινὸς ἐπιστήμη, οὐ τινὸς μουσικῆ ὥστε αἱ καθ' ἕκαστα οὐκ εἰσὶ τῶν πρὸς τι. λεγόμεθα δὲ ποιοὶ ταῖς καθ' ἕκαστα, κ.τ.λ.*

³⁶⁴ *Metaph.* Δ, 15, 1021 b 3: *τὰ μὲν οὖν καθ' ἑαυτὰ λεγόμενα πρὸς τι τὰ μὲν οὕτω λέγεται, τὰ δὲ ἂν τὰ γένη αὐτῶν ἢ τοιαῦτα, ὅλον ἢ ἰατρικὴ τῶν πρὸς τι ὅτι τὸ γένος αὐτῆς ἢ ἐπιστήμη δοκεῖ εἶναι τῶν πρὸς τι.*

³⁶⁵ Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 183.

³⁶⁶ См. выше, § 9.

³⁶⁷ *Categ.*, 8, 11 a 37: *ἔτι εἰ τυγχάνοι τὸ αὐτὸ πρὸς τι καὶ ποιὸν ὄν, οὐδὲν ἄτοπον ἐν ἀμφοτέροις τοῖς γένεσιν αὐτὸ καταριθμῆσθαι.*

нагревающее, принадлежащее к категории *ποιεῖν*, было тождественно номинально (а возможно, и реально) нагревающему из категории *πρός τι*, ибо принцип одного был фундаментом другого и оба требовали одного и того же, находящегося в другом субъекте термина. Далее, нагретость (*Wärme*) является, по крайней мере номинально, и качеством (как *ποιότης παθητικῆ*), и отношением, ибо способное нагреваться (*Ergwärmbare*) является таковым посредством нагретости; но от того они не становятся реально тождественными, поскольку качество «нагретость» сохраняется и тогда, когда способное нагреваться прекратило существование. Напротив, отношение «знание» (*Wissenschaft*) как связь знающего со знаемым представляется действительно реально тождественным с *ἔξις* знания (*Wissen*), то есть со знанием (*Wissenschaft*) как свойством, которое сообщает познающему субъекту некоторое совершенство, то есть определенным образом дифференцирует и детерминирует его в плане его природы³⁶⁸, ибо, согласно знаменитому тезису, с которого начинается *Μεταφυσικα* — *πάντες ἀνθρώποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει*. Что верно для знания (*Wissenschaft*) вообще, верно и для его отдельных видов. В случае реального и номинального тождества между какой-то конкретной *ἔξις* и *πρός τι*, между ними существует только понятийное различие. К нему добавляется, однако, и языковое различие. Языковой признак отношения — необходимость или возможность некоторого добавочного, присоединяемого слова — больше не обнаруживается в случае специальных видов знания (*speciellen Wissenschaften*), так что если бы выражение для рода подходило также и для понятия, принадлежащего к качеству и отношению, все специальные выражения соответствовали бы только данной *ἔξις*³⁶⁹. Мы говорим: знание есть знание знаемого, но мы не говорим: математика есть математика математического или медицина есть медицина медицинского, и т. п.; в крайнем случае, мы можем сказать: медицина есть знание медицинского. Поэтому хотя виды отношения «знание» не суть *πρός τι κατὰ συμβεβηκός*³⁷⁰, но ввиду недо-

³⁶⁸ См. выше, § 13.

³⁶⁹ См. выше, сн. 363.

³⁷⁰ *Metaph. Δ, 15, 1021 b 3 – b 8*: τὰ μὲν οὖν καθ' ἑαυτὰ λεγόμενα πρὸς τι τὰ μὲν οὕτω λέγεται, τὰ δὲ ἂν τὰ γένη αὐτῶν ἢ τοιαῦτα. <...> τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκός, κ.т.λ.

статка в языке подходящих выражений они являются отношениями лишь посредством выражений, которые используются в языке для их рода. Поэтому они попадают в один класс с некоторыми абстрактными формами отношений *πρός τι*, которые Аристотель в определенном смысле исключает из числа *πρός τι* (*λεγόμενα*), например равенство и подобие, тогда как равное и подобное он рассматривает как *πρός τι λεγόμενα*³⁷¹. Причина только в том, что нельзя сказать: «равенство равенству», но лишь: «равное равному». Но никто не будет утверждать, что последние понятия, высказываемые в абстрактной форме, не являются видами того же рода, что и первые, в их конкретной форме.

216 8) Категория *πρός τι*, в силу ущербного характера своего бытия, которого едва хватает на то, чтобы называться акцидентальным, оказалась наиболее сложной для понимания, доказывая тем самым, что *ἡττον ὄντα* суть также и *ἡττον γινώριμα*, как уже отмечалось выше. Но если соответствующая ступень бытия является столь низкой, то не следует ли отсюда (как, по-видимому, опасается Тренделенбург³⁷², что *πρός τι* окажется вытесненным из ряда, включающего десять или восемь категорий, расположенных одна возле другой? — Отнюдь! Ведь если прочие акциденции конституируют соответствующие категории рядом с субстанцией, то и отношения могут, конечно, конституировать собственную категорию рядом с другими акциденциями. Такое сочетание категорий не является их уравниванием, тем более — признанием одинаковой причастности к стоящему над ними понятию сущего, в объеме которого совершается деление; ведь понятие *ὄν*, как неоднократно отмечалось выше, не является родом, но представляет собою некое *ἐν κατ' ἀναλογίαν*.

9) Мы переходим к последнему вопросу, ответить на который совершенно необходимо для полного оправдания учения Аристотеля о категориях (при условии, что мы принимаем другие положения Аристотеля, относящиеся к материи и форме, движущему и движимому, времени и месту и т. п., поскольку их доказательство увело бы нас слишком далеко в сторону). Мы имеем в виду вопрос о том, нельзя ли подчинить

³⁷¹ *Metaph. Δ, 15, 1021 b 6*: ἔτι καθ' ὅσα τὰ ἔχοντα λέγεται πρὸς τι, ὅσον ἰσότης ὅτι τὸ ἴσον, καὶ ὁμοίότης ὅτι τὸ ὅμοιον.

³⁷² Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 184.

некоторые из категорий каким-либо другим, а также — не следует ли присоединить к числу категорий еще и другие понятия. В первой связи спрашивается, нельзя ли подвести *ποῦ* и *ποτέ* под *πρός τι*, во второй — не следует ли добавить к категориям также *δύναμις* и *ἐνέργεια*.

а) Первое предложение отстаивает Целлер в своей *Философии греков*³⁷³. Но если так, то ясно, что Аристотель повинен в ошибке, поскольку он придерживается иного мнения: в многократно цитированном месте из *Метафизики* (*Metaph. Δ, 28, 1024 b 15*) прямо говорится, что, согласно делению, приведенному в седьмой главе той же книги, категории нельзя свести ни друг к другу, ни к более высокому роду. Однако мы не думаем, что Аристотель допустил промах, и даже можем предоставить ему самому защищать свою точку зрения. Языковое выражение отношения, а именно необходимость дополняющего падежа, отсутствует в случае определений места и времени, таких как *ἐν ἀγορῇ* или *ἐχθές*. Но мы достаточно хорошо знаем, насколько обманчивым может быть подобный признак; судя по нему, пришлось считать, что и *κείσθαι* не является отношением, но конституирует собственную категорию; возникли бы и другие аномалии, которые на деле представляют собою не следствие мышления, а неправильность (*Irregularität*) языка. Напротив, верным признаком отношения является слабый, всецело связанный с другими способами существования характер бытия, которому — в отличие от всех прочих категорий — не присуще не то что движение, но даже собственно возникновение (*Werden*) и исчезновение (*Vergehen*). Когда возникает какое-то абсолютное свойство (*ein Absolutes*), заодно возникает и некоторое отношение; когда первое исчезает, исчезает и последнее, но без малейшего изменения в самом субъекте. Такова наиболее общая особенность отношения. Вещь, обладающая собственным возникновением и уничтожением, не является отношением. Исключением не будет даже тот случай, когда отношение ассистирует субстанции без посредничества какой-либо акциденции, например в случае сущностного сходства (*Wesensähnlichkeit*) двух индивидов, принадлежащих к одному виду (см. выше). Отсюда с необходимостью следует, что *ποῦ* и *ποτέ* не суть простые *πρός τι*; особенно ясно это выражается в случае *ποῦ*,

³⁷³ Zeller E., *Die Philosophie der Griechen*, S. 197: «Строго говоря, и то и другое («где» и «когда») следовало бы подвести под категорию относительного».

которое обладает даже своим собственным настоящим движением³⁷⁴. Но то, что верно для одной из этих категорий, верно и для другой в силу их тесного родства между собою. Таким образом, *поῦ* и *потέ* следует считать более высокими способами бытия по отношению к *πρός τι*, а не подчинять этой категории.

218 б) Переходим ко второй части вопроса: не следует ли добавить к остальным категориям также понятия *δύναμις* и *ἐνέργεια* в качестве одиннадцатой и двенадцатой категории. Тренделенбург, чтобы объяснить отрицательный ответ Аристотеля на этот вопрос, предполагает, что они являются модальными понятиями³⁷⁵, принадлежащими не к числу предикатов, а к числу связок³⁷⁶. Если бы дело обстояло так, то подобный выход из положения удовлетворил бы и нас, поскольку мы вслед за Тренделенбургом предполагаем, что все категории предцируются относительно первой субстанции. Однако нам представляется вполне обоснованным то сомнение, которое он сам высказывает несколько ниже, отмечая: «Но такое разделение вряд ли удержится, если мы спросим, в каком реальном смысле можно говорить о том, что *δύναμις* и *ἐνέργεια* господствуют над (*behegtschen*) аристотелевскими понятиями»³⁷⁷. Не случайно ни Брандис, ни другие современные исследователи не соглашались с этим воззрением³⁷⁸. Вспомним то, что было сказано в § 11³⁷⁹. Мы выяснили, что *ὄν ἐνέργεια* реально тождественно сущему, которое распадается на категории и от которого оно остается понятийно отличным лишь постольку, поскольку *ὄν ἐνέργεια* требует в первую очередь бытия, завершеного посредством формы, а *ὄν* ка-

³⁷⁴ *Metaph. N, 1, 1088 a 29*: σημείον δ' ὅτι ἤκιστα οὐσία τις καὶ ὄν τι τὸ πρὸς τι τὸ μόνον μὴ εἶναι γένεσιν αὐτοῦ μηδὲ φθορὰν μηδὲ κίνησιν, ὥσπερ κατὰ τὸ ποσὸν αὔξησις καὶ φθίσις, κατὰ τὸ ποιὸν ἀλλοίωσις, κατὰ τόπον φορά, κατὰ τὴν οὐσίαν ἢ ἀπλῆ γένεσις καὶ φθορά. ἀλλ' οὐ κατὰ τὸ πρὸς τι ἄνευ γὰρ τοῦ κινήθηαι ὅτε μὲν μείζον ὅτε δὲ ἕλαττον ἢ ἴσον ἔσται θατέρου κινήθεντος κατὰ τὸ ποσόν.

³⁷⁵ Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 165 ff.

³⁷⁶ *De interpr.*, 12, 21 b 30.

³⁷⁷ Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd III, S. 181.

³⁷⁸ Ср. Brandis Ch.A., *Handbuch der Geschichte der griechischen-römischen Philosophie*, II, 2, 1, S. 163.

³⁷⁹ См. выше, § 11, п. 3, где говорится также о положении, которое занимает *κίνησις* по отношению к категориям, и о трансцендентальных понятиях.

тегорий — бытия сущностного (*wesenhaftes*), которое можно определить и подвести под некоторый род. Чтобы дело обстояло именно так, это последнее бытие должно быть, естественно, чем-то оформленным и потому тождественным с первым. Что касается *ὄν δυνάμει*, то мы видели выше, каким образом оно сводится, будучи *ὄν ἄτελες*, к соответствующей категории для *ὄν τέλειον*. Все это легко объясняется, если, как замечает Тренделенбург, *ὄν δυνάμει* и *ἐνεργεία* реально пронизывает (*durchherrscht*) все категории, без исключения; в противном случае ничего подобного не могло бы произойти; ведь модальные определения связки являются просто построениями ума (*Verstandesdinge*), которые не существуют вне духа. Поэтому Аристотель (*Metaph. Δ, 12*) и подчеркивает различие между четырьмя ранее упомянутыми типами «возможного» *κατὰ δύναντιν*, которые можно назвать *δυνατόν*, *κατὰ δύναντιν δυνατά*, и этим модальным "возможным", которое не заслуживает такого названия³⁸⁰.

Вот то, что мы хотели ответить на обвинения, выдвинутые против учения Аристотеля о категориях. Ни одно из них мы не обошли молчанием умышленно. Но о том, насколько удалась наша защита в отдельных пунктах и удалась ли она вообще, я предоставляю судить более сведущим людям и особенно тем из них, кто с исключительной ясностью и пронизательностью определил спорные моменты учения Аристотеля и тем самым внес существенный вклад в успешное разрешение связанных с ними проблем. Если я порою позволял себе противоречить этим исследователям, то исключительно в целях защиты, а не нападения; я никогда бы не решился спорить с ними, если бы не считал себя обязанным защищать Аристотеля, так что мою неблагодарность к моим непосредственным учителям можно объяснить чувством благодарности по отношению к нашему общему учителю. 219

Тему данной работы можно считать исчерпанной. Мы постепенно восходили от менее сущего в самом полном смысле слова. Из четырех основных значений сущего наиболее важным является то, согласно которому сущее делится на фигуры категорий. Но поскольку в ходе последней главы было показано, что все категории носят свое имя в связи с одним бытием, в связи с бытием первой категории — так что все прочие следует

³⁸⁰ *Metaph. Δ, 12, 1019 b 21*; ср.: *Metaph. Θ, 1, 1046 a 6*.

220 называть скорее чем-то относящимся к *сущему*, чем *сущим*³⁸¹, — то именно субстанция есть сущее по преимуществу, не просто что-то сущее, но сущее как таковое; а поскольку о «первом» говорится в разных смыслах, то из всего сущего именно субстанция является первой во всяком смысле, как по понятию, так и по познанию и по времени³⁸². Ее бытие есть тот термин, по отношению к которому устанавливается аналогия всего остального, подобно тому как здоровье является термином, по отношению к которому называется здоровым все здоровое — или потому, что оно обладает здоровьем, или способствует ему, или свидетельствует о нем, и т. д. И если метафизика является наукой о сущем как таковом, то ясно, что ее главным предметом (Object) является субстанция; ибо повсюду, где имеют место такие аналогии, наука занимается главным образом тем первым, от чего все остальное зависит и получает свое название. Поэтому тот, кто занимается первой философией, должен исследовать начала (Principien) и причины (Gründe) субстанции³⁸³, должен прежде всего, главным образом и даже, можно сказать, исключительно исследовать, что такое субстанция³⁸⁴.

³⁸¹ *Metaph. Z*, 1, 1028 a 18: τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητες εἶναι, τὰ δὲ ποιότητες, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλο τι τοιοῦτον.

³⁸² *Ibid.*, a 30: ὥστε τὸ πρῶτως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ' ὄν ἀπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη. πολλαχῶς μὲν οὖν λέγεται τὸ πρῶτον· ὅμως δὲ πάντων ἡ οὐσία πρῶτον, καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ κ.τ.λ.

³⁸³ *Metaph. Γ*, 2, 1003 b 16: πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἡ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι' ὃ λέγονται. εἰ οὖν τοῦτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, τῶν οὐσιῶν ἂν δεῖο τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον.

³⁸⁴ *Metaph. Z*, 1, 1028 b 6: διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστίν.

СЛОВНИК ОСНОВНЫХ ТЕРМИНОВ АРИСТОТЕЛЯ

Мы можем наблюдать устойчивую традицию перевода технических терминов Аристотеля на средневековую схоластическую латынь. Традиция перевода терминов Аристотеля на немецкий язык тоже существует, и она начала формироваться задолго до фундаментальной работы Франца Brentano *О многозначности сущего по Аристотелю*. Так, например, Brentano ссылается на термины из уже имеющихся переводов Аристотеля, выполненных Альбертом Шwegлером (Schwegler A., *Übersetzung und Erläuterung der aristotelischen Metaphysik*, I–IV, Tübingen, 1847–1848), порой соглашаясь с ними, а порой критикуя. В русских переводах терминов Аристотеля, сменяющих друг друга в ряде трактатов с конца XIX века, также можно наблюдать некоторую преемственность и традицию, хотя стоит отметить, что во многих случаях первоначальные варианты перевода терминов Аристотеля уже практически не используются в современной герменевтике его

трудов. Технический термин *λόγος ἀποφαντικός* принято сейчас передавать как *апофантическое суждение*, а не как *высказывающая речь* в первоначальном переводе трактата *Об истолковании*, выполненном Э. Л. Радловым в 1891 году (см.: Аристотель, Соч.: В 4 т., т. 2. М., 1978, с. 91–116). Однако термин *τὸ τί ἦν εἶναι* устойчиво передается термином *суть бытия*, вероятно, за неимением лучшего.

Ниже читателю предлагается таблица основных терминов Аристотеля, которая, как мы надеемся, облегчит чтение данного произведения Ф. Брентано. Немецкие термины приводятся в орфографии немецкого издания *О многозначности сущего по Аристотелю* 1862 года.

Русский	Древнегреческий	Немецкий	Латинский
первая философия	<i>ἡ πρώτη φιλοσοφία</i>	die erste Philosophie	prima philosophia
опыт	<i>ἐμπειρία</i>	eine Erfahrung	exercitatio
искусство	<i>τέχνη</i>	die Kunst	ars
наука, знание	<i>ἐπιστήμη</i>	die Wissenschaft	scientia
мнение	<i>δόξα</i>	eine Meinung	opinio
апофантическое суждение	<i>λόγος ἀποφαντικός</i>	das apophantische Urteil	modus indicativus
копула	<i>ὁ γόμφος, ἡ συμπλοκή</i>	eine Kopula	copula
субъект, подлежащее (иногда: субстрат)	<i>ὑποκείμενον</i>	das Subjekt	subjectum
предикат, сказуемое	<i>κατηγορούμενον</i>	das Prädikat	praedicatum
причины	<i>αἱ αἰτίαι, τὰ αἴτια</i>	Ursachen, Principien	causae
причины и начала	<i>τὰ αἴτια καὶ αἱ ἀρχαί</i>	Ursachen und Gründe, Gründe und Ursprünge	causae et fundamena
первые причины	<i>τὰ πρῶτα αἴτια</i>	die erste Gründe	causae primae
формальная причина	<i>εἶδος</i>	eine formale Ursache	causa formalis

Русский	Древнегреческий	Немецкий	Латинский
материальная причина	ὑλη	eine materielle Ursache	causa materialis
действующая причина	ὄθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως	eine wirksame Ursache	causa efficiens
целевая причина	τὸ οὐ ἔνεκα	eine Zweckursache	causa finalis
материя	ὑλη	eine Materie	materia
форма	εἶδος	eine Form	forma
категории	κατηγορίαι	die Kategorien	categoriae
перечень категорий	τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν	die Figuren der Kategorien	figura categoriarum
сущность	οὐσία	das Wesen	substantia
количество	ποσόν	ein Grosses, eine Quantität	quantitas
качество	ποιόν	ein Beschaffenes, eine Qualität	qualitas
отношение	πρός τι	ein Relatives, eine Beziehung	relatio
«где» (место)	ποῦ, τόπος	ein Wo, ein Ort	ubi, locus
«когда» (время)	ποτέ, χρόνος	ein Wann, eine Zeit	quando, tempus
положение	κεῖσθαι	ein Liegen	jacere, situs
обладание	ἔχειν	ein Anhaben	habere, habitus
действие	ποιεῖν	ein Thun	facere
претерпевание	πάσχειν	ein Leiden	pati
род	γένος	eine Gattung	genus
вид	εἶδος	ein Art	species
первая сущность (индивидуальная)	πρώτη οὐσία, τόδε τι	die erste Substanz	substantia, sustantia prima
вторая сущность (универсальная)	δευτέρη οὐσία	die zweite Substanz	essentia, substantia secunda

Русский	Древнегреческий	Немецкий	Латинский
сущность как составное целое	<i>τὸ σύνολον, ὕλη καὶ εἶδος</i>	ein Kompositum, eine Zusammensetzung von Materie und Form	compositum
сущность как суть бытия	<i>τὸ τί ἦν εἶναι</i>	das Wesen nach seinem Begriff	quod quid erat esse
собственные определения, видовые отличия	<i>τὰ ἴδια, καθ' αὐτὸ</i>	die eigentlichen Bestimmungen	attributies, propria, differentia specifica
привходящие определения	<i>κατὰ συμβεβηκός</i>	die uneigentlichen Bestimmungen	accidentia
обладание свойствами	<i>ἕξις</i>	die Disposition	dispositio
возможность	<i>δύναμις</i>	die Möglichkeit, das Vermögen	potentia, potentialitas
действительность	<i>ἐνέργεια</i>	die Aktualität	actus, actualitas
движение	<i>κίνησις</i>	die Bewegung	motus
деятельность	<i>πρᾶξις</i>	die Thätigkeit	facere
возникновение	<i>γένεσις, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἀπλῶς εἰς οὐσίαν</i>	die Entstehung, das Werden	generatio
уничтожение	<i>φθορά</i>	die Vernichtung, das Vergehen	annihilatio, corruptio
поступок	<i>πράττειν</i>	das Handeln	agere
перемещение	<i>φέρεισθαι</i>	die Ortsbewegung	transfere
рост	<i>αὔξησις</i>	das Wachstum	grandire
инаковение (превращение)	<i>ἀλλοίωσις</i>	die Alteration	alteratio
чувственное восприятие	<i>αἴσθησις</i>	eine sinnliche Wahrnehmung	perceptio
энтелехия (законченность)	<i>ἐντελέχεια</i>	die Vollendung	perfectus

Русский	Древнегреческий	Немецкий	Латинский
сущее	<i>ὄν</i>	das Seiende	ens
сущее привходящим образом	<i>ὄν κατὰ συμβεβηκός</i>	ein Seiendes in einer Beziehung	ens per accidens
сущее в возможности	<i>ὄν δυνάμει</i>	das in Möglichkeit Seiende	ens potentialis
сущее в действительности	<i>ὄν ἐνεργείᾳ</i>	das in Wirklichkeit Seiende	ens actualis
сущее как истинное	<i>ὄν ὡς ἀληθές</i>	das Seiende als Wahres	ens verum
сущее согласно фигурам категорий	<i>ὄν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν</i>	das Seiende nach den Figuren der Kategorien	ens per figuram categoriarum

Франц Brentано
О МНОГОЗНАЧНОСТИ СУЩЕГО
ПО АРИСТОТЕЛЮ



Редактор Е. И. Васьковская
Художник И. В. Панин
Оригинал-макет А. Б. Левкина

Подписано в печать 24.10.2011. Формат 6×9 inch.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 13,7.
Тираж 300 экз. Заказ № 045.

Отпечатано в типографии
издательско-полиграфической фирмы «Реноме»,
192007, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40.
Тел./факс (812) 766-05-66
E-mail: renome@comlink.spb.ru
www.renomespb.ru

**ИНСТИТУТ
«ВЫСШАЯ РЕЛИГИОЗНО ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА»
(ВРФС)**

учрежден 1 декабря 1990 г. Санкт-Петербургским Союзом учебных. Входит в состав ректорского корпуса вузов Санкт-Петербурга, С-ЗФО и РФ, ряда образовательных ассоциаций России, Европы и США.

Является членом Ассоциации негосударственных вузов Санкт-Петербурга, межвузовской ассоциации «Покров».

Институт «ВРФС» — один из первых в России негосударственных светских вузов, ставящий своей главной целью возрождение прерванных традиций русской гуманитарной культуры и восполняющий пробелы безрелигиозного образования советского периода. За годы прошедшие с момента создания Института, в нем сформированы уникальные учебные программы, направленные на взаимодействие религиозного и научного сознания, критическое освоение многообразных стратегий мышления в сфере гуманитарных наук, накоплен большой опыт образовательной, научной и издательской деятельности.

Выпускники ВРФС продолжают обучение в магистратурах, аспирантурах гуманитарного профиля или работают по специальности. Высокую профессиональную подготовку выпускников Высшей религиозно-философской школы подтверждают крупнейшие российские и зарубежные академические институты, такие как: СПб Государственный Университет (СПб ГУ), СПб Духовная Академия и Семинария (СПб ДАиС), Российский Государственный Педагогический Университет (РГПУ), Пушкинский Дом (ИРЛИ РАН), Институт Востоковедения РАН, Государственный Русский музей, Оксфордский университет (Англия), Свободный университет в Амстердаме (Голландия), Джоджтаунский Университет (США), Билефельдский университет (Германия) и др.

С 2001 года Институт имеет государственную аккредитацию; выпускникам выдаются дипломы государственного образца.

Обучение в ВРФШ ведется на трех отделениях — искусствоведения, философии, религиоведения. Деятельность отделения искусствоведения направлена на возрождение и поддержку традиций академической науки о византийском и древнерусском искусстве. Общая история искусства изучается в широком историческом, философском и культурном контексте.

Преподавание философии основано на герменевтическом и феноменологическом подходе к изучению ключевых для ее истории текстов.

История религии представлена, как источниковедческим и филологическим рассмотрением священных текстов, и в первую очередь Священного писания и святоотеческого наследия, так и культурологическим изучением истории, обычаев и верований народов России и мира.

В Институте преподают ведущие специалисты из Санкт-Петербурга, Москвы, других городов России, а также зарубежные ученые. Студенты ВРФШ проходят практику и стажировку в России, Европе и Америке.

ВРФШ сотрудничает с ведущими институтами Российской Академии наук, российскими и зарубежными учебными, научными и издательскими центрами, духовными учебными заведениями.

Среди научных разработок ВРФШ приоритетное значение имеют такие проекты как: «Диалог религии и науки», «Переводы на русский язык философской классики XX в.», «Проблемы межнациональных и межрелигиозных отношений», «Социальные аспекты взаимодействия Русской Православной Церкви и государства».

Институт ВРФШ проводит набор абитуриентов на бакалаврские программы по трем указанным направлениям, а также открывает программы последипломного образования.

Контактная информация:

Тел. (812) 927 1622, факс (812) 314 5964

E-mail: office@srph.spb.ru

Website: <http://www.srph.ru>

ИЗДАНИЯ

Института «Высшая религиозно-философская школа»
(выборочно)

Переводы

1. *Ансельм Кентерберийский*. Почему бог стал человеком // Материалы 2-го международного симпозиума христианских философов «Искушение» / Ансельм Кентерберийский; под ред. Н. Печерской и М. Стюарта; пер. с лат. Е. Начинкина; пер. с англ. Н. Печерской и др. — СПб.: Изд-во ВРФШ, 1999. — 290 с.

2. *Брентано, Ф.* О многозначности сущего по Аристотелю / Ф. Брентано; предисловия, Н. А. Печерской, А. Ю. Вязьмина; вступ. статья Р. А. Громова; коммент. Ф. Брентано, А. Г. Чернякова, А. Ю. Вязьмина; пер. с нем. Н. П. Ильина. — СПб.: Изд-во ВРФШ, 2012. — 316 с.

3. *Бубер, М.* Путь человека по хасидскому учению / М. Бубер; под ред. А. В. Парибка; коммент. И. Г. Левина; пер. с нем. Н. О. Гучинской. — СПб.: Изд-во ВРФШ, 1995. — 140 с.

4. *Левинас, Э.* Время и Другой / Э. Левинас; коммент. Г. И. Беневица; пер. с франц. А. В. Парибка. — СПб.: Изд-во ВРФШ, 1999. — 265 с.

5. *Левинас, Э.* Гуманизм Другого человека / Э. Левинас; предисл. Г. И. Беневица; пер. с франц. А. В. Парибка. — СПб.: Изд-во ВРФШ, 1998. — 266 с.

6. *Робертсон, Р.* Восточные христианские церкви: церковно-исторический справочник / Р. Робертсон; вступ. статья Г. И. Беневица; пер. с англ. Г. И. Беневица. — СПб.: Изд-во ВРФШ, 1999. — 192 с.

7. *Хайдеггер, М.* Введение в метафизику / М. Хайдеггер; под ред. А. А. Михайлова, А. Г. Чернякова; вступ. статья А. Г. Чернякова; пер. с нем. Н. О. Гучинской. — СПб.: Изд-во ВРФШ, 1997. — 302 с.

8. *Хайдеггер, М.* Основные проблемы феноменологии / М. Хайдеггер; пер. с нем. А. Г. Чернякова; под ред. Б. Останина. — СПб.: Изд-во ВРФШ, 2001. — 445 с.

На иностранных языках

1. *Chernyakov, A.* The Ontology of Time. Being and Time in the Philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger / A. Chernyakov. — Dordrecht — Boston — London: Kluwer Academic Publishers, (Phaenomenologica 163), 2002. — 234 p.

2. Higher Education in XXI Century Russian Culture: A Christian Perspective // *Материалы международной конференции / Под ред. Н. Печерской и Б. Останина.* — СПб.: Изд-во ВРФШ, 2000. — 276 p.

3. Proceedings of the International Scholar Conference «Theology After Auschwitz and the Gulag and the Relation to Jews and Judaism in the Orthodox Church in Communist Russia» (26–29 January 1997). — СПб.: Изд-во ВРФШ, 1997. — 174 p.

4. Proceedings of the Second International Conference “Theology After Auschwitz and Its Correlation With Theology After the Gulag: Consequences and Conclusions” (26–28 January 1998). — СПб.: Изд-во ВРФШ, 1998. — 154 p.

5. Russia and Phenomenological Tradition // *Proceedings of the international conference / Convener N. Pecherskaya.* — СПб.: Изд-во ВРФШ, 2005. — 218 p.

6. Science and Faith. The Problems of the Human Being in Science and Theology: Russian Orthodox Perspective // *Proceedings of the international conference / Convener N. Pecherskaya.* — СПб.: Изд-во ВРФШ, 2001. — 164 p.

7. Серия “Наука и вера”. Наука, идеология, религия / *Science and Faith. Science, Ideology, Religion // Материалы международной конференции “Наука. Идеология. Религия”, 30 марта – 1 апреля 2005 / Сост. Н. А. Печерская; под ред. А. А. Волоковых. Т. 8.* — СПб.: Изд-во ВРФШ, 2005. — 279 p. (билингва)

8. The Dostoyevsky Journal: An Independent Review (*Papers of the conference «Dostoyevsky and the Problem of Dialogue in Contemporary European Thought» / Ed. by N. Pecherskaya.* — Idyllwild, CA: Charles Schlacks, Jr., Publisher, 2001. — 152 p.

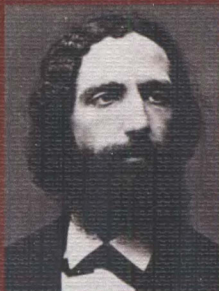
9. The Emancipation of Russian Christianity (*Collected Scholarly Works of the SRPh*) / *Eds. by N. A. Pecherskaya and R. Coats.* — Toronto: Toronto Studies in Theology. The Edwin Mellen Press, 1995. — 120 p.

По вопросам издательской деятельности, публикаций в сериях «Перевод на русский язык философской классики XX в.», «Наука и вера», «GSP-SRPh Series in Humanities and Social Sciences», а также приобретения книг ВРФШ обращайтесь:

+7(812) 927 1622

office@srph.spb.ru publisher@srph.ru

www.srph.ru



Франц Brentано (1838-1917) — австрийский философ и психолог, фигура во многих отношениях ключевая для понимания истории философии в XX веке. Интерес к Brentано в мировой литературе обусловлен прежде всего тем, что под его влиянием складывалась феноменология Гуссерля. Учитель Э. Гуссерля, духовный «наставник» М. Шелера и М. Хайдеггера — российскому читателю Brentано известен в первую очередь как автор фундаментального труда «Психология с эмпирической точки зрения» (1874), основные фрагменты которого переведены на русский язык. Книга «О многозначности сущего по Аристотелю» (1862) представляет собой первое крупное исследование онтологии Аристотеля и до сих пор остается классическим. Настоящий перевод трактата Brentано поможет русскому читателю разобраться в наиболее сложных темах Аристотелевой метафизики. Внимательное чтение этого трактата позволит увидеть философскую преемственность метафизики в XX веке с традицией античности и средневековья, традиции, для которой сам Brentано служил одним из ключевых звеньев.

ISBN 978-5-900291-30-7



9 785900 291307