

**В. В. СОКОЛОВ**

## **ФИЛОСОФСКИЙ СИНТЕЗ АРИСТОТЕЛЯ**

Разделы исследовательского курса «Историческое введение в философию», следующие за разделами «Стержневая проблематика платонизма», опубликованы в журнале «Философия и общество», 1999, № 2. Автор повсюду следует концепции субъект-объектной сути философии, потребовавшей изменения ряда распространенных парадигм и разработки иных. Весь курс носит не персональный, а проблемный характер, но ключевые философы, каковыми в античности были Платон и Аристотель, потребовали концентрации их проблематики в одном месте (хотя, разумеется, обращение к ней фиксируется как в предшествующих, так и последующих разделах).

Работа выполняется по гранту РГНФ.

### **НАУЧНО-ФИЛОСОФСКИЙ УНИВЕРСУМ АРИСТОТЕЛЯ. ЕГО КЛАССИФИКАЦИЯ НАУК**

Проблемное изложение древнегреческой философии, объединяющее идеи нескольких философов, легче осуществить лишь по отношению к ранним, досократовским и даже доплатоновским философам, от которых дошли до нас отдельные фрагменты и краткие изложения их идей (доксография). Философские же размышления Платона, дошедшие до нас в больших произведениях, - во многом итог предшествующих - потребовали их выделения в несколько отдельных проблемных очерков. Такое изложение закономерно в отношении ключевых философов, идеи которых трудно и просто невозможно «растворить» в мыслях их предшественников. И Аристотель здесь по итоговому содержанию своих идей и интерпретации всех предшествующих еще более значительная фигура, чем Платон.

Философия Аристотеля в целом стала огромной пограничной вехой между ее классическим периодом, когда были сформулированы все ее важнейшие идеи, и эллинистической, а затем и римской эпохами, когда характер философствования

в его различных аспектах стал существенно другим. Множество трудов посвящено философскому развитию великого мыслителя, выявлению его отношения к предшествующим учениям и взаимозависимости его собственных произведений, как и их сложного состава (в особенности «Метафизики»).

С большим основанием философскую жизнь Аристотеля можно делить на два периода. Первый из них - «ученический» - протекал в Академии Платона (367-347), когда способнейший его ученик писал диалоги в духе учителя, от которых сохранились только фрагменты и отдельные описания их содержания. В частности, здесь сообщается, что, усвоив концепцию идей учителя, ученик уже тогда принимал ее не безоговорочно, а критически.

Поразительную работоспособность и интенсивность творческой мысли и деятельности Аристотель проявил, когда после смерти Платона покинул Академию, сменил несколько мест проживания, вернулся в Афины, где основал знаменитый Ликей, которым руководил (334-323) почти до самой смерти. Именно в этот период Аристотель создал все те эпохальные произведения, в которых изложено его многогранное учение. Впрочем, в историографии античной философии нередки мнения, что в эти произведения сделали значительный вклад последователи Аристотеля - Теофраст и другие. В дальнейшем мы в различной связи будем обращаться к ним. Сейчас же называем только те, которые показательны уже своим названием.

Например, первая и вторая «Аналитики», где автор сформулировал то великое учение, которое впоследствии стало именоваться *логикой*. Огромная методологическая устремленность Аристотеля подводила итог не только платоновских, но и предшествующих стремлений философов к аналитическому объяснению и прояснению сложных объектов и явлений природного и человеческого мира.

Главное произведение Аристотеля, «Метафизика», наиболее сложное по своему составу (и происхождению), как известно, самим автором чаще именовалось «Первой философией», ибо трактовало наиболее общие ее вопросы. Как уже для самого Стагирита, а тем более для философии грядущей эллинистической эпохи весьма знаменательно стихийное,

можно сказать, переименование «Первой философии» в «Метафизику» («Сочинения, идущие после физики»). Оно произошло, как полагают некоторые историки античной философии, в знаменитой библиотеке Александрии, куда попали какие-то произведения Аристотеля (в то время как основной их корпус длительное время хранился в погребе наследников Нелея, ученика Теофраста, друга и преемника Стагирита). Это название окончательно закрепилось при первом издании всего аристотелевского корпуса Андроником Родосским в I в. Действительно, уже эволюция самого Аристотеля и тем более его последователей, обычно именуемых перипатетиками, свидетельствует об усилении интереса к более конкретным областям науки, оттесняющим на задний план максимально общую теоретическую философию.

Не лишне указать здесь на «просветительскую» роль Ликей, окончательно оформившегося при Теофрасте, руководившем Ликеем до 287 г. Лекции, читавшиеся здесь (по-видимому, вечерние, «эзотерические»), посещало много сотен слушателей.

Характерно также, что третий схолярх Ликей Стратон, принимавший участие в организации Александрийской библиотеки, особенно ценивший натурфилософию (и демокритовскую), проявивший даже склонность к экспериментированию, получил в древности прозвище Физика.

Очевидно, «позитивистская» тенденция - от чисто теоретического знания к более конкретно научному - отражала определенные особенности уже тогдашней цивилизации, изменения в сознании многих людей, накопление и углубление знаний.

В этом контексте существенно сравнить Академию Платона и Ликей Аристотеля. Научная компонента первой, можно сказать, исчерпывалась математикой, и платоновская школа, как бы подхватившая эстафету от пифагорейской, более чем любая другая, способствовала развитию этой науки - вплоть до итоговых произведений элементарной математики Евклида. Дальнейшее углубление этой науки (имевшей несколько выдающихся математиков и после Евклида) в античности было невозможно, поскольку экспериментальное естествознание исключалось рабовладельческой цивилизацией античности.

Математические занятия специально не привлекали Аристотеля и не имели значительных поборников в Ликее. Но здесь были широко представлены занятия различными вопросами *естествознания*. Достаточно напомнить, что важнейшее произведение Стагирита называется «Физикой», примерно так именовались и сочинения досократовских физиологов. Но аристотелевское произведение, можно сказать, фундаментально (восемь книг, в которых затронуты и некоторые идеи «первой философии»), а к нему непосредственно примыкают такие основательные произведения, как «О небе», «О возникновении и уничтожении», «Метеорологика».

Не меньшую, если не большую, роль придавал Аристотель, а за ним и Теофраст, изучению живой природы. Отсюда важнейшие биологические сочинения Стагирита - «История животных» и другие, составлявшие раздел физических вопросов и конкретизировавшие натуралистическое понимание жизни. Здесь не лишне напомнить, что к тому времени существовала длительная медицинская традиция, связанная со школой Гиппократов, о которой говорилось выше. Сам же Аристотель, сын врача, принадлежал к медицинскому роду.

К физическим сочинениям Аристотеля часто относят и произведение «О душе». Подобно Платону, уже в начале его автор подчеркивает огромную трудность достичь здесь достоверных знаний. Рассмотрев многие предшествующие воззрения относительно души, в отличие от своего учителя, Аристотель подчеркивал роль телесного, физиологического компонента, проявляющегося в ее жизнедеятельности как у животных, так и у человека. Но все же главное содержание этого понятия определяется вниманием к психической и познавательной деятельности души в человеческом микрокосме. «Думается, что познание души много способствует познанию всякой истины, особенно же познанию природы. Ведь душа есть как бы начало живых существ» («О душе», I 1). И даже более того - «некоторым образом душа есть все сущее» (там же, III 8). Так трансформирована древнейшая идея единства микро- и макрокосма.

Исследование человеческой души было продолжено в размышлениях Аристотеля о личности человека как общественного существа в его «Никомаховой этике» и двух других этических произведениях. Но поскольку человек таков, в них

содержатся и различные вопросы макрокосма человеческой цивилизации (например экономические). Специально же вопросам общественной жизни посвящена солидная «Политика». Художественное творчество древнегреческих поэтов и писателей рассмотрено в «Поэтике».

В названных и других произведениях Аристотель, можно сказать, охватил все стороны древнегреческого знания классической эпохи. Отсюда частые квалификации его как великого энциклопедиста античности, который учел в своих произведениях все идеи и учения предшествующих философов и многих писателей. Выше мы уже встречались с одним из «энциклопедистов» из числа софистов - Гиппием. Аристотеля, конечно, невозможно с ним сравнить по широте, ни тем более по глубине разработки многократно усложнившегося и углубившегося знания и культуры древнегреческих полисов. Но грекоязычный термин «энциклопедист» не очень-то корректен по отношению к философии и науке Аристотеля. Напомним, что французские просветители XVIII в., группировавшиеся вокруг «Энциклопедии» Дидро и Даламбера, отвергавшие метафизику предшествовавшего и современного им века, заменили ее рассмотрением конкретных вопросов науки и философии (в порядке алфавита). Аристотель же иногда трактуется как систематизатор предшествующей и современной ему древнегреческой философии и науки, но систематизация нередко толкуется как некая совсем не творческая «бухгалтерия» предшествующих идей и учений. Аристотелевский же корпус произведений содержит глубоко творческий *синтез* этих идей и учений, синтез, требовавший иногда уточнения и переосмысления некоторых терминов предшествовавших философов (например «семена» Анаксагора на «гомеомерии», т. е. «подобночастные»). Но еще более важны термины, введенные самим Аристотелем, создавшим одну из самых великих - и в сущности первую - систему метафизики, охватившую все природное и человеческое бытие.

Эпохальность деятельности великого Стагирита определялась и тем, что развитие знаний к его времени потребовало определения соотношения философии с умножавшимися науками о природе, о человеке и обществе, а в процессе такого определения и уточнения самого состава усложнявшейся философии.

Научное (эпистемное) знание различается у Аристотеля по своей ценности, определяемой их трудностью, степенью абстракции. Наивысшее место занимают *теорийные* науки. В нашей литературе они обычно именуется *теоретическими*, что, однако, приобретает во многом модернизаторский смысл, ибо эти науки у автора «Метафизики» обладают самодовлеющим содержанием. Теорийность означает здесь чистую умозрительность.

Начальную из этих наук составляет *первая философия*, иногда именовавшаяся Аристотелем и просто *философией* (а также *Софией* – мудростью). Она трактует максимально общие принципы, начала (*archai*), а также причины (*aitiai*) бытия, сущего, далее всего отстоящие от чувственных восприятий, трактуемые как пребывающие вне материи. Если Парменид сформулировал единственное понятие античувственного бытия, Платон трансформировал его в мир идей, то Аристотель еще более его дифференцировал и обосновал. Четкое определение предмета первой философии открывает четвертую книгу «Метафизики»: «Есть некоторая наука, которая рассматривает сущее (бытие) как такое и то, что ему присуще самому по себе. Эта наука не тождественна ни с одной из частных наук», каждая из коих трактует сущее в каком-то одном аспекте.

Постигаемые чистым умом сверхприродные начала бытия, которые нам предстоит раскрыть, – главное выражение любознательности людей, особо одаренных личностей, ибо только постижение философии образует подлинного человека.

Здесь необходимо подчеркнуть, что греко-римская античность (как и любая древность) воспринимает человека в принципе внеисторически (хотя многие сюжеты мифологии сохраняли разнообразные реликты доцивилизационного сознания людей). Отсюда и толкование философии как результата изумления людей перед непонятными для них феноменами, как это утверждал Платон («Теэтет», 155d). Аристотель продолжил эту идею, открывая свою «Метафизику», как уже отмечалось, утверждением, что «все люди от природы стремятся к знанию», что философия – дочь удивления, и люди «начали философствовать, убегая от незнания». Стагирит, как увидим, отличал наличие таких наук, которые приносят

практическую пользу людям, но (первая) философия – наивысшее выражение достоинства человека, ибо «все науки более необходимы, нежели она, но лучше нет ни одной» («Метафизика», I 2).

К теорийным наукам Аристотель относит и математику. Правда, не столько ее конкретные разновидности, как геометрия, арифметика и тем более музыка (числовые отношения гармонии), астрономия, механика, относящиеся к специальным областям бытия, а некую «общую математику», которая имеет отношение ко всем областям сущего и тем самым близка к первой философии, хотя в отличие от нее вневременные, неподвижные объекты «общей математики» все же тоже материальны. Можно думать, что под «общей математикой» Стагирит разумеет то, что в других произведениях и случаях именуется категорией *количества*. Впрочем, понятие общей математики могло отражать и осознание Аристотелем того факта, что музыка, астрономия и механика невозможны без арифметики и геометрии.

К теорийным наукам Аристотель относит и физику, именуя ее «второй философией». В отличие от первой философии и от общей математики физика изучает подвижные предметы, конкретное бытие, в определенной мере доступное и чувствам. Однако главное ее содержание уясняется чистым умом, и между первой и второй философией, метафизикой и физикой имеются проблемные пересечения. Теорийность же физики, по Аристотелю, в сущности, выражает факт отсутствия у нее конкретных выходов в производственную практику в силу преимущественной умозрительности и во многом антропоморфности ее положений.

Непосредственное отношение к человеческой жизни имеют две другие разновидности наук, не столь строгих и точных, как науки чисто теорийные, с которыми они могут быть увязаны лишь косвенно. Одни из этих наук именуется *действенными*. Поскольку древнегреческое наименование образовано от глагола *prattein* (делать, совершать что-либо, *ta praktika* – деяние, активность), у нас они обычно именуется *практическими*, что также не лишено модернизации (теоретическое – практическое). Аристотель как теоретик рабовладельческой цивилизации, в сущности, не интересовался производственной практикой (относимой к сфере «искусства» –

techne, о чем ниже). Предмет действенных наук, отличительный признак которых – свободный выбор человека, как его понимал Аристотель, – в сущности этика и политика.

Выше их стоят науки *творческие*, или «поэтические» (ποίησις – делать, воздвигать и др.), в которых человек создает нечто новое, предварительно формулируя его в мысли, что наиболее очевидно в художественном творчестве.

В заключение этого раздела следует подчеркнуть зрелость философской доктрины Аристотеля.

Здесь мы имеем в виду прежде всего ее взаимоотношения с мифологией. Платон, как мы видели, широко использовал мифологические сюжеты, переосмысливая их и включая в свой идейно-художественный контекст. Совершенно иную картину мы имеем у Аристотеля. Имена богов и героев мифологии кое-где у него фигурируют, но никакой концептуальной нагрузки они не несут. Более того, Аристотель одним из первых стал трактовать мифообразы как первые и весьма несовершенные попытки рассеять удивление перед непонятными явлениями природного и человеческого мира. Но повествования мифологии, рожденные удивлением, в сущности, не выходят за его пределы, ибо «преодолевают» его посредством образов чудесного. Другое дело – философия, прежде всего теоретическая философия, которая преодолевает чудесное, раскрывая и формулируя *причины*. Такова в особенности первая философия Аристотеля. В ней тоже необходимую роль играют понятия и единственного бога, и божественного, но совсем не в мифологическом смысле.

## СТРУКТУРА ЗНАНИЯ У АРИСТОТЕЛЯ

Глубокое вторжение в сферу знания Аристотелем с необходимостью вело его к выявлению его структуры. С самого начала следует указать на два фактора, которые здесь проявились, образовав сложный и неоднозначный контекст.

Один из этих факторов глубоко рационалистичен, его начало и во многом основа были заложены длительным обучением Стагирита в платоновской Академии. Другой вытекал из его естественнонаучных и вообще конкретнаучных интересов, объем которых значительно превосходил платоновский. Критическая рефлексия, в принципе обязательная для

каждого философа и в высокой степени свойственная Платону, еще более присуща Аристотелю. Она четко проявилась и в его знаменитой критике платоновской концепции идей как самосущих реальностей (в особенности в 4-й и 5-й главах XIII книги «Метафизики», хотя читатель встречается с ней уже в ее первой книге).

Аристотель ясно увидел, что отрыв общего от единичного, отдельного, да еще и противопоставление первого второму не может быть сколько-нибудь эффективным средством познания мира единичных вещей и вместе с тем весьма затуманивает саму проблему общего, без которого невозможно подлинно научное, эпистемное знание. «Говорить... что идеи – это образцы и что все остальное им причастно, это значит произносить пустые слова и выражаться поэтическими метафорами» («Метафизика», I 9). Как строгий аналитик, Аристотель отвергает здесь художественный контекст платоновских диалогов, который препятствует прояснению гносеологической проблематики. Автор «Метафизики» платоновские идеи называет даже «словесной канителью, как она бывает у рабов, когда в их словах нет ничего дельного» (там же, XIV 3).

Стремление к решению проблемы конкретности знания для Аристотеля невозможно без учета чувственного, опытного фактора. Иногда это выражено в его произведениях с резкой крайностью. «Существо, не имеющее ощущений, ничему не научится и ничего не поймет. Когда созерцают умом, необходимо, чтобы в то же время созерцали в представлениях: ведь представления – это как бы предметы ощущения (aisthemata), только без материи» («О душе», III 8). Это высказывание Аристотеля (в особенности его первая часть) – одна из первых формулировок сенсуалистической и эмпиристической трактовки происхождения и сути знания, которая в последующей истории философии рождала – конечно, в другом культурно-научном контексте – множество сенсуалистических и эмпиристических идей и учений. По отношению к Аристотелю категорично утверждать наличие такой позиции как определяющей совершенно невозможно. Однако она принципиально отличает его от платонизма, хотя рационалистическая компонента аристотелизма в конечном итоге взяла верх над сенсуалистическо-эмпиристической, без чего было бы невозможно величественное знание его метафизики.

Яркую иллюстрацию соотношения эмпиристического и рационалистического, эпистемного начал в деятельности и познании человека представляет аристотелевская концепция определяющих видов знания (мы находим ее уже в самом начале «Метафизики»). Их начальный исток и составляет чувственное восприятие, фиксирующее наличие единичных вещей, без чего невозможна жизнь не только человека, но и животного.

В произведении «О душе» Аристотель подробно рассматривает чувства осязания, обоняния, вкуса, слуха, зрения, присущие как человеческой, так и животной душе. Их роль в познании определяется тем, что чувственные образы представляют собой внешние копии предметов без материальной наполненности. Они напоминают те «подобия» (*eidola*), с которыми мы выше встречались у Эмпедокла и Демокрита.

Множество чувственных восприятий, повторяясь, слагаются в опыт (*empeiria*), содержание которого тоже составляет «знание индивидуальных вещей» (I, 1). Опыт присущ не только человеку, но и тем животным, которые обладают памятью, делающей возможным их обучение. Для человека, какими бы понятиями он ни обладал, опыт совершенно необходим, ибо без него невозможна конкретность целесообразного действия.

Из опыта вырастает *искусство* (умение, мастерство – *techné*). Оно присуще только людям (и в разной мере), ибо, в отличие от опыта, искусство обладает более значительной степенью общего, некоторым понятийным содержанием, а кроме того, и знанием причин. Хотя любое искусство в своем применении требует и определенного опыта, но только владеющих искусством Аристотель называет мудрецами, поскольку владение понятиями и *знание причин* происходящего дает им возможность обучать других людей (в то время как простая опытность позволяет только показывать).

Самую совершенную разновидность знания составляет *наука*, та *эпистема*, с которой мы уже встречались у Платона. Это – чисто понятийное знание общего, в то время как сфера чувственного состоит преимущественно из единичных образов. Правда, в отличие от Платона для Аристотеля многие из этих понятий требуют опытно-чувственного подкрепления, которое дополнительно выявляет общее и без чего была бы

невозможна целесообразная деятельность.

Однако при всей важности чувственно-опытной компоненты знания был бы, по Аристотелю, совершенно неправомерен вывод, что понятия науки образуются в душе как бы стихийно, в результате накопления и трансформации чувственных образов. Внеисторическое понимание человеческого ума, присущее не только древности, но и многим последующим векам, выразилось у Аристотеля, как до него уже у Платона, в убеждении о самосущности «божественного» ума, понятия которого, проясняя хаос всегда неустойчивых единичных образов опыта, по сути своей совершенно от него не зависят. Как увидим в дальнейшем, Аристотель вслед за Платоном отрывает разумную душу, как средоточие ума и науки, от низших ее разновидностей.

Однако здесь следует указать, что ум, нус, не представляет, по Аристотелю, единой духовной целостности. В действительности в нем два слоя. Низший из них – *пассивный ум* (*noys pathetikos*) – собственно рассудок, который и взаимодействует с чувствами, выявляющими в нем общность понятий. О высшем слое, активном уме, речь пойдет в дальнейшем.

## НАУКА И ЛОГИКА КАК РАССУДОЧНОЕ ЗНАНИЕ

Отвержение платоновского отрыва общего (идей) от вещей, противопоставление первых вторым с необходимостью привело Аристотеля к их объединению. Здесь его, конечно, ожидали новые трудности, преодоление которых было возможно при помощи более точного мышления, предпосылки которого были и в платоновской методологии.

В ней, как мы видели, элементы логики – проблемы обобщения, аналитического и синтетического, осознание закона непротиворечив – были непосредственно связаны с рассудком (дианою), а то, что Платон именовал наукой, эпистемой, как порождением чистого мышления, чистого нуса, сливалось с диалектикой, верховным, завершающим знанием, определяющим для всего платонизма. Вместе с тем то, что Платон называл диалектикой, включало в себя *триадную методологию*. Но у великого идеалиста она была мало раскрыта, осталась в основном формальной, внешней кон-

статацией не столько элементов знания, сколько элементов бытия. И все же Платон зафиксировал промежуточное положение рассудка между сферой чувственного мнения и достоверностью науки, совпадавшей у него с диалектикой. Кроме того, подобно Гераклиту, он допускал и непосредственный переход противоположностей друг в друга, относя его, правда, к сфере мнения. Срединность, рассудка, связанного главным образом с математическим, геометрическим знанием, не получила у Платона сколько-нибудь значительной, специальной разработки. Доказательность весьма слабо выражена в его диалектике, в которой идеи только опосредствуют друг друга.

В методологии же Аристотеля «рассудочное познание» («Метафизики», I 1), проблема «среднего» (to meson) играют первостепенную роль. При этом в различных аспектах его философии, в частности в этике, в теории государственности.

Здесь нелишне вспомнить и зафиксированное выше этическое положение «семи мудрецов» о мере, соблюдении которой – определяющая особенность подлинного, мы бы сказали, цивилизованного человека. С проблемой мерности мы встречались и у Гераклита в его истолковании космоса как огня, мерами вспыхивающего и так же угасающего.

Рассудочный компонент в методологии Аристотеля, получив здесь первостепенную значимость, привел его к концентрации внимания к среднему региону понятий, находящихся между образностью восприятия единичных вещей и максимально общими понятиями (раз)ума, нуса, онтологически ориентированными на все бытие, на весь макрокосм, как и на все богатство микрокосма как в их специфике, так и во взаимодействии.

Конечно, полная изоляция рассудочного компонента от крайних полюсов человеческого знания и сознания невозможна, однако выдвигание его на первый план позволило Стагириту усилить аналитизм своей философии до максимальной степени по сравнению со всеми предшествующими древнегреческими философами. Об этом свидетельствует уже само название «Аналитики» (первая и вторая), где изложена суть созданной Аристотелем логики, как и его концепция науки, сформулированные и здесь, и в других произведениях. Определение философии как максимально рационализиро-

ванного мировоззрения делает Аристотеля его главным представителем не только в античности, но и во многих последующих веках.

Сведение общего, платоновских идей в мир вещей сразу поставило перед великим философом нелегкую проблему: а что же такое единичная, отдельная вещь (вот это нечто – *tode ti*)? Её единичная самостоятельность, фиксируемая чувствами, именуется Аристотелем «первичной сущностью» (в сочинении «Категории», 5, 2а 11–19, 2в). Здесь перед нами эпохальный термин «сущность» (*ousia*), который выражает прежде всего самостоятельность каждой единичной вещи, ее отделенность от любой другой. Однако ее чувственная констатация – лишь самая начальная ее фиксация, за которой с необходимостью следует ее осмысление рассудком, который углубляет свое представление до «вторичной сущности», усматривая в ней определенный вид, а затем и род. (Человек, живое существо. Разумеется, род в данном случае может быть зафиксирован еще до вида.)

Понятием «сущность», выражающим как самостоятельную единичность вещи, так и углубленную связь ее со множеством других вещей того же вида, и тем более рода, Аристотель конкретизирует максимально широкое и неопределенное понятие *бытия*, впервые сформулированное Парменидом.

Существительное «сущность» (переводимое на европейские языки и латинским термином «субстанция») – производное от глагола «быть» (*einai*), субстанцизированного Парменидом. Следовательно, глобальный термин «сущность» выражает как индивидуальную самостоятельность, так и родовидовую обобщенность каждой вещи, любого предмета. Но в тотальной системе бытия он требует и других квалификаций. Они и исследованы Аристотелем в «Категориях», как и в «Метафизике», во многих аспектах. Стагирит впервые ввел первостепенный термин «категории», без которого невозможно философское повествование и даже обычная речь, часто смыкающаяся с философской.

Категории – наиболее общие роды высказываний о сущности, о единичном предмете, уже заключающем в себе видовую или даже и родовую определенность. Хотя они отнюдь не обладают полной объективностью, независимостью от

вещей, как у Платона, но в них все же заключен и онтологический аспект, фиксирующий их расположенность в системе, вернее контексте бытия. Поэтому сущность – всегда подлежащее (*hurokeimenon* обычно переводится и латиноязычным термином «субъект», а иногда «субстрат», выражающим онтологический аспект сущности). Сказуемыми же, категориями (высказываниями) в собственном смысле этого слова выступают десять (в «Категориях» вместе с самой сущностью) определяющих, конкретизирующих данную сущность слов, или восемь, а также шесть в других произведениях. Назовем здесь последние.

Сущность – всегда субъект, главным образом существительное. Количество – числовая определенность. Качество – следующая конкретизация субъекта-сущности, обычно выражаемая прилагательным (малый, старый). Отношение выражает различные степени сравнения (больше, меньше, выше, ниже). Место(положение) обычно выражается наречиями (в городе, у горы). Время тоже обычно выражается наречиями (сегодня, вчера). В конкретных контекстах названные (и не названные) категории включают в себе различные аспекты. Например, категория «отношение» предполагает математические соотношения, а также и отношения меры к тому, что измеряется, и отношения в человеческом мире и т. п.

Определение первичной сущности единичной вещи, субстанции той или иной категорией – всегда случайность (*symbebekota*; лат. *accidentia*) по отношению к ней, поскольку категориальная конкретизация вытекает не из нее самой, а из стечения внешних обстоятельств.

Концепция категорий раскрывает один из путей Аристотеля от грамматики к логике. Уже сущность (собственно «вторичная») есть понятие, требующее родовидового определения, дефиниции. Ее конкретизация категориями выливается в различные суждения. С анализа понятий и суждений и начинается аристотелевская *логика*.

Она была бы невозможна без выявления высших ее законов, когда суждения складываются в доказательную речь. Выше мы видели, что уже Платон сформулировал и закон запрещения противоречия, и закон тождества, без соблюдения которых нет определенности, доказательности, убедительности речи. Однако в диалектике Платона они были осмыслены

не очень четко и не стали фундаментом доказательного рассуждения. Иначе у Аристотеля.

Он четко уяснил принципиальное различие между тем, что называют *противоположным* – понятиями одного рода, одной категории, максимально противопоставленными друг другу, и *противоречием*, вносящим некорректность и тем более ложь в рассуждение. Здесь великий аналитик раскрывал ошибочность гераклитовского отождествления противоположностей, приведившего его к (несознаваемому) нарушению закона противоречия. В меньшей мере это допускал и Платон, осознававший недопустимость нарушения закона непротиворечия (как и тождества), но все же иногда, подобно Гераклиту, допускавший непосредственный переход противоположностей друг в друга.

Аристотель и здесь последователен в применении понятия «среднего». Ведь понятия противоположностей – не нечто самостоятельное (как могло оказаться в понимании идей Платоном). Переходить непосредственно друг в друга, опосредствовать друг друга они не могут, ибо между ними должно быть нечто третье, промежуточное (белое, черное, серое). Это «третье» – субъект (субстрат, *hupokeinon*). В других суждениях, в которых предикатами оказываются противоположности, закон непротиворечия не применим. Но он обязателен в таких двух суждениях, в которых одно нечто утверждает, а другое отрицает то же самое. («Невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же в одном и том же смысле». «Метафизика», IV 3.) Закон непротиворечив обязателен в суждениях, предикаты которых исключают что-то третье, промежуточное. «Противоречие – такое противоположение, которое само по себе не имеет ничего среднего» («Метафизика», X 4). Такое «начало» (у Аристотеля, как до него и у Платона, нет в таком контексте слова «закон») – «самое достоверное из всех начал», «начало для всех других аксиом» (там же). В сущности, оно самоочевидно, отрицающий это начало просто не осознает его, а говорит (и действует) в соответствии с ним. Для Аристотеля начало непротиворечия – основная закономерность бытия, что будет ясно из дальнейшего.

Отсутствие «среднего» является определяющим для основоположного суждения Парменида – бытие есть, а небытия

нет, поскольку оно немислимо, и в конкретизирующих это положение апориях Зенона. Аристотель тоже считает, что в принципе онтологически существует только бытие. Понятие абсолютного небытия, которое Демокрит вводил как противоположность бытия, по убеждению Стагирита, несостоятельно. Небытие возможно лишь как нечто относительное, как та или иная, большая или меньшая степень бытия.

Законы противоречия и вытекающего из него закона исключения третьего, как и ясные для Аристотеля законы тождества и достаточного основания, – тот фундамент, на котором он построил систему строго доказательного знания, своей логики – быть может, главный его вклад в философию. Логика – то определяющее звено, которое соединяет философию с науками, следовательно, и основной фактор рационализации мировоззрения.

В своем созидании логической науки Аристотель опирался на различные стороны духовной жизни и практики наук предшествующего и своего времени. В большом трактате «Топика» и в небольших работах «О софистических опровержениях» и «Об истолковании» основным предметом логического исследования стали те споры, диспуты и дискуссии, которыми была переполнена общественная жизнь древнегреческих полисов. Они составляли главный предмет деятельности софистов, а также их оппонента Сократа. В названных произведениях логика проясняет речевую стихию, использует и углубляет, обобщает ее словесное содержание и грамматическую структуру.

Следует указать, что в произведениях Аристотеля нет слова «логика» как существительного (*logike*) (оно появляется позже, в эллинистическо-римские времена), но многократно встречается «логикос», относящееся к речи, к слову.

Однако логика как наука о доказательном мышлении сформулирована главным образом в «Аналитиках» (первой и второй). Здесь особенно очевидна связь такого мышления с математикой (в особенности с геометрией), в которой доказательное начало составляет суть этой науки.

Главное открытие, сделанное Аристотелем и создавшее то, что именуется логикой, – *силлогизм*, умозаключение, безупречная правильность которого и предопределяет доказательство. Путь мысли всегда здесь, в дедуктивном умоза-

ключении ведет от общих начал (*archai*) к менее общим положениям. Как широко известно, силлогизм состоит из двух суждений, посылок, объединенных общим, промежуточным, *средним* термином (коим могут быть как субъекты, так и предикаты суждений), средний термин и является, по Аристотелю, той *причиной*, которая, делая необходимым вывод, соединяет субъект с объектом.

В открытии Стагиритом силлогизма главная роль принадлежит *среднему* термину, и здесь опять мы встречаемся с той огромной ролью срединности, которая содержится в триадной методологии. Будучи в известном смысле стержнем духовной культуры, определяемой поведением цивилизованного человека, этот принцип привел к точности логического рассуждения.

Здесь нет необходимости описывать все три фигуры силлогизма и их разновидности, модусы. Наиболее показательна и ценна для научного знания первая фигура, у которой обе посылки общеутвердительные, таков же и вывод. Общность одной из посылок обязательна, ибо именно она определяет дедуктивность вывода.

Принципиально важно также отношение мыслей в умозаключении к бытию. «Бытие, если подходить со стороны вещей, стоит в зависимости от соединения или разделения так, что прав тот, кто считает разделенное – разделенным и соединенное – соединенным, а в заблуждении тот, мнение которого противоположно действительным обстоятельствам» («Метафизика», IX 10). Истина в мыслях, таким образом, выражает действительную связь вещей, она поэтому онтологична. Закон непротиворечия (вместе с другими логическими законами) потому и является высшим законом бытия, что суждения и умозаключения, опирающиеся на него, ведут к объективной истине. Ложь же, проистекает ли она из произвольного нарушения этих законов или из неправильного построения умозаключения, всегда проистекает из психологических особенностей субъекта.

Логика как дедуктивное умозаключение не открывает новых истин, но выявляет объективную истинность, когда она не самоочевидна, и раскрывает ложь в тех же случаях. Отсюда истолкование логики как *орудия* всякого правильного мышления, без которого немислима никакая наука. Поэтому в

перипатетической школе в эллинистическо-римские времена весь корпус логических произведений был назван «Органом», орудием («инструментом») правильного мышления.

Разновидности знания определяются и характером составляющих его умозаключений, вернее его посылок. Совершенно достоверные посылки, определяемые четкими дефинициями, каковы, например, аксиомы геометрии, приводят к вполне достоверным выводам. Такие умозаключения Аристотель назвал *аподиктическими* (аподейктическими), им свойственно совершенно необходимое знание в их выводах, в заключениях. Они и определяют подлинную науку, раскрывающую глубинные причины явлений. Если образы чувств всегда зависят от изменчивых условий пространства и времени, то научное знание совсем от них не зависит. «Мышление скорее похоже на покой и остановку, нежели на движение. И точно так же умозаключение» («О душе», I 3).

Здесь необходимо напомнить, что дедуктивные выводы, идущие от общего ко все более частному, иерархически соединяющие единство более общего с менее общим, начинаются с максимально общих положений, которые сами уже не из чего не выводятся, являются недоказуемыми, самоочевидными. Таковы законы логики, аксиомы геометрии. В самом начале этого раздела были кратко упомянуты все наиболее общие науки, начиная с философии. Поскольку каждая наука исходит из первых, уже недоказуемых начал, представляет определенное единство более общего и более частного, науки не сводимы друг к другу. Единая наука невозможна, вроде той иерархии идей, которую Платон декларативно провозглашал, возводя ее к вершинной идее блага. С другой стороны, науки самые общие, особенно теоретические, характеризуют единое бытие в различных аспектах, определенной общностью обладают. Отсюда их классификация.

Принципиально отличны от аподиктических умозаключений науки *диалектические* умозаключения. Здесь (в «Топике») Аристотель сужает широту и значительную неопределенность диалектики в ее платоновской трактовке. Ее исходные суждения – лишь правдоподобное знание, представляющееся истинным многим, и в особенности авторитетным людям, в действительности являются лишь мнениями, принимаемыми на веру. Выводы же из таких посылок, будучи

совершенно непротиворечивыми, вместе с тем, в отличие от необходимых выводов науки, только *вероятны*. Платон отнес бы их к сфере мнения. У Аристотеля же они представляют как бы «испытание» истины, являющееся все же надындивидуальным знанием. Будучи опровергнутым, оно как бы очищает ум, подвигая его к усмотрению не правдоподобной, а подлинной, необходимой исходной истины как первого условия построения «научного силлогизма».

Третья разновидность умозаключений – *эристические*. Их послышки совсем недостоверны, а само умозаключение производится нередко с нарушением его правил. Такие умозаключения, производимые в интересах победы в споре, характерны для речевой практики софистов.

Дедуктивная логика силлогизма дополняется у Аристотеля и *индуктивной* логикой опытно-чувственного «наведения», обобщения. Сам термин «индукция» (латинский перевод греч. *epagoge* – приведение, наведение) впервые введен именно Стагиритом. Правда, сам он считал, что этот методологический принцип впервые – вместе с принципом определения понятий – введен Сократом, и оба эти принципа образуют начало знания («Метафизика», XIII 4). Но Сократ был далек от интереса к единичным предметам и явлениям природы, что стало первостепенным для Аристотеля.

Однако выше было сказано, что единичные восприятия чувственного опыта в своем многочисленном повторении только *выявляют* общие понятия рассудка, ума, которые и организуют сумятицу этих восприятий. Другое воззрение и невозможно при внеисторическом, внеэволюционном понимании ума. Но вместе с тем Аристотелю было совершенно чуждо платоновское мифологическое «объяснение» общего как исконного достояния души, вынесенного ею из ее дотелесного существования. Отсюда категорическое убеждение Аристотеля в том, что «доказательство исходит из общего, наведение – из частного; однако созерцать общее нельзя без посредства наведения, ибо и так называемое отвлеченное познается через наведение». Индукция же – наведение – «невозможна без чувственного восприятия» («Вторая аналитика», I 18). Необходимость взаимного контроля опытно-индуктивного и понятийно-умозрительного в научном исследовании и несостоятельность их противопоставления

была четко осознана Стагиритом. «Те, кто лучше знает природные [явления], скорее могут делать предположения о первоначалах, позволяющих связать вместе многое. Напротив, те, кто [чрезмерно] предаются пространным рассуждениям и не наблюдают за тем, что присуще [вещам], легко обнаруживают узость своих взглядов. На основании этого можно понять, сколь отличны друг от друга исследующие природу и рассуждающие чисто умозрительно» («О возникновении и уничтожении», I 2).

Главное же положение, которое устанавливает в этой связи Аристотель, состоит в том, что если с единичного начинается познание, если оно «первое для нас» (*proteron pros hemas*), то общее, составляющее суть знания, есть «первое по природе» (*proteron te fusei*). Высшее же объяснение общего как в бытии, так и в познании великий философ дает в своей первой философии, в своей метафизике.

## ОРГАНИСТИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА АРИСТОТЕЛЯ

Принципы познания вместе с логикой, столь основательно разработанные Аристотелем, во многом предопределили идеи его «первой философии», метафизики. Но, конечно, их невозможно вывести только из гносеологических принципов аристотелизма. Максимальная широта идей метафизики, ориентированная на объяснение всего бытия, с необходимостью вытекала и из *аналогий*, связанных с интересом Аристотеля к естествознанию. Основной научной компонентой пифагорейско-платоновского круга идей была математика. Она сыграла первостепенную роль и в разработке логики Стагиритом. Но в осмыслении «начал» метафизики философ исходил прежде всего и главным образом из своего истолкования живой природы, из биологии.

Еще большую роль в метафизике аристотелизма сыграли *антропоморфные* аналогии, почерпнутые из его понимания человека и его деятельности. Фундаментальная проблема единства и параллельности микро- и макрокосма является определяющей и для метафизики Аристотеля. Выше было процитировано одно место из его сочинения «О душе», прямо указывающее, что автор идет от субъекта к объекту. Но эта определяющая аналогия резко отличается в целом от наивных

аналогий предшествующих, доплатоновских философов. Она опосредствована огромным для той эпохи объемом научных знаний Стагирита, в частности и в особенности его пониманием человека – физического и тем более духовного. Первая философия Аристотеля, вместе с тем, демонстрирует как путь от человеческого микрокосма к природному и цивилизационному макрокосму, так и обратное применение принципов мирообъяснения к микрокосму человека.

Сказанное не означает, что *все* содержание метафизики аристотелизма полностью объясняется ее аналогичной компонентой. Логика и гносеология в целом обернулись и формулировкой ряда важнейших вопросов, объясняющих структуру бытия, особенно в его конкретных областях.

Эта сторона методологии Аристотеля стала определяющей в его учении о «первых началах и причинах» (*ta prota aitia kai hai archai*, «Метафизика», I 1).

С одной из них мы уже знакомы. Это сущность, она же «суть бытия» (*to ti en einai* – «быть тем, что это было». Там же, I 3). Категорический отказ от платоновского отрыва и противопоставления общего единичному, их осмысление в единстве привели Аристотеля к убеждению, что каждая отдельная вещь (как «вторичная сущность») представляет собой единство определенного *субстрата* (*hupokeimenon*) и его *формы* (*eidos, morphe*; первый термин еще платоновский, второй – аристотелевский). Форма – «то, что» каждой вещи, ее видовая (или родовая, если понятие предиката подразделяется на виды) определенность минимальной общности – результат ее осознания. Подобно платоновским идеям, формы неизменны, число их конечно.

Вторая причина, «то, из чего вещь состоит» («Метафизика», V 24), ее материя (*hyle*). Этимологически это слово означает «лес», «дерево», его широкое применение в разного рода строительных работах привело к его максимально широкому смыслу – «материя» (у Платона в этих смыслах употреблены, как мы видим, совсем другие слова). Если форма – результат познания вещи, выражаемого ее определением, то материя в качестве ее субстрата или «последней материи» (мрамор, бронза) – тог остаток, который в данное понятие не вмещается. Поэтому «материя сама по себе непознаваема» («Метафизика», VII 10). Хотя, мыслимая вне формы, она

представляет собой «лишенность» (steresis), по отнюдь не небытие, а, как увидим, его возможность. Если форма – общее начало вещи, то ее субстрат, материал – то, что *индивидуализирует* данную вещь.

Следовательно, материя и форма как универсальные причины всякого бытия – онтологические проекции сущности как единства единичного и общего. Иное происхождение у двух других причин, образованных на путях аналогии.

Одна из них – движущая, или производящая, «то, откуда идет начало движения» («Метафизика», I 3). Движение, в отличие от Демокрита, у Аристотеля не спонтанно, оно требует внешнего источника, каковым является действующий человек.

Еще более антропоморфна четвертая причина, «то, ради чего» (там же) существует вещь, ее цель (telos). Здесь имеет место не просто действующий человек, а мастер, задающийся конкретной целью, составляющий определенный мысленный образ перед тем, как приступить к созиданию нужного ему предмета. Правда, телеология Аристотеля ориентирована не только на субъективную целеполагающую деятельность человека. Будучи объективирована, она не менее того учитывает определяющую особенность живой природы, иерархия которой ведет ко все более высоким, в особенности животным, организациям, каждая из которых руководствуется инстинктивной целесообразностью.

Все четыре причины наиболее четко проявляются в действующем человеке. Но и каждая природная вещь, в особенности каждое ее живое существо, в принципе объясняется всеми четырьмя извечными причинами. Но они не равнозначимы. Материя, в первую очередь последняя материя, определенный субстрат (материал) – пассивный восприимчивый трех последующих причин.

Однако действующая и целевая причины сливаются с формой, наполняющейся их функциями. Поэтому главная онтологическая противоположность – противоположность материи и формы. Первая из них пассивна, ведома, а вторая активна, является ведущей по отношению к первой. Но любая единичная вещь – за исключением крайних полюсов бытия, о которых будет сказано в дальнейшем, – представляет конкретное единство материи и формы. Эту фундаментальную

позицию аристотелевской метафизики принято именовать *гилеморфизмом* (hyle + morphe).

Роль материи и формы определяющая при рассмотрении того изменения, становления, без которого нет мира единичных вещей. Платона они не интересовали в этом аспекте, его внимание было сосредоточено на совокупности идей, бледным подражанием которых являются всегда движущиеся и неустойчивые отдельные вещи, понимание коих представляет лишь «правдоподобные мифы». В противоположность своему учителю Стагирит рассмотрение возникновения, становления единичных вещей считает первостепенной философской задачей.

Здесь его ждала старая проблема бытия и небытия, впервые поставленная Парменидом. Поскольку вещи не возникают «из ничего», он, как было сказано выше, сформулировал глобальную идею, согласно которой существует только умопостижимое бытие, а чувственно воспринимаемые вещи – видимость мнения, по сути своей небытие. Демокрит уравнил понятия бытия и небытия как главные онтологические противоположности. У Платона эта проблема тоже выступала на первый план в противопоставлении абсолютного бытия идей видимости непрерывно меняющихся вещей, объединенных понятием материи (не принимая термина hyle), которую он трактовал по-разному, склоняясь к отождествлению ее с пространством, а также именовал «иное», граничащее с небытием (ме он).

Триадная методология и сугубый интерес к проблеме «среднего» позволили Аристотелю по-своему решать проблему бытие-небытие. Для него возникновение – состояние «посредине между бытием и небытием», как «возникающее – между существующим и несуществующим» («Метафизика», II 2). Как уже отмечалось, для Аристотеля неприемлемо понятие абсолютного небытия, оно может быть лишь относительным. В этом контексте решается и проблема соотношения материи и формы.

Материя, хотя она и «лишенность» (steresis) понятийной определенности формы, но отнюдь не небытие. В качестве пассивного субстрата активной формы она представляет собой возможность – не только данной формы, но и многих других. *Возможность* (или *способность* – dynamis, лат. ро-

tentia, possibilitas) мыслится максимально широко, будучи применима к неисчислимому множеству вещей и процессов в природном и человеческом мире. При этом она остается в сфере мнения, не науки, а в этой сфере мыслимы взаимоисключающие противоположности. Определяющая материю как возможность активная, ведущая форма есть *действительность*, сила в действии, выражаемая хорошо знакомым словом *energeia* (*ergon* – дело, труд). В понимании этого состояния реальности совершенно необходимо соблюдение всех законов логики, начиная с закона непротиворечия.

Все возникающее поэтому – превращения возможности той или иной конкретной материи в действительность определенной, оформленной вещи. «Возможным (потенциальным) существованием обладает то, чего еще нет, ибо оно существовать не может» («Метафизика», III б). Завершенность процесса ее становления обозначается Аристотелем тоже весьма важным термином *энтелехия* (*entelecheia, telos*), фиксирующим форму как завершение, цель созданного предмета, ибо «цель есть предел» («Метафизика», II 2).

Примеры, иллюстрирующие положения своей в принципе органистической метафизики, почерпнуты Аристотелем из сферы живой природы и из человеческого мира. В желуде потенциально содержится будущий дуб, в яйце – цыпленок (который может рассматриваться как материал конкретной курицы), в ребенке – зрелый муж.

Телеология Аристотеля принципиально отлична от телеологии Платона. У последнего она определялась всемирным существованием бестелесных идей – нетленных образцов для постоянно неустойчивых вещей (бытие и бывание). В платонизме телеология *трансцендентна*. В аристотелизме же она *имманентна*, органически присуща самим вещам. Творчество природы безупречно в отличие от созданий плохих мастеров. Здесь «каждый предмет имеет свое назначение» («Политика», I, I 5). Органистическая трактовка бытия всегда подчеркивает целостность мира, который у Стагирита окончен окружающим его богом.

В этом контексте в литературе нередко пишут и о *развитии*, к понятию которого подошел Аристотель. Если принять такое толкование, то следует говорить о *телеологическом развитии*. Оно всегда ретроспективно – взгляд из высшего

состояния, конкретного результата на низшее, из которого оно произошло (даже по Марксу ключ к анатомии обезьян – анатомия человека). Но телеологически понимаемое развитие осуществляется как бы вне фактора времени. В этом его принципиальное отличие от эволюции.

В марксистской философской литературе учение Аристотеля о возможности и действительности, в контекст которых включено и его понимание развития, обычно трактуется как важнейший вклад Стагирита в диалектику. Это воззрение восходит к Гегелю, который возобновил и широко трактовал телеологическое понимание развития. В его «Логике» категориям возможности и действительности уделено много внимания. Однако выше мы видели, что для Аристотеля диалектика – вероятностное знание, осуществляемое по правилам логики. Аристотелевское понимание диалектики прошло через всю последующую историю философии. Живо оно и в современности. Учение же о материи и форме как о возможности и действительности – важнейший, определяющий компонент его первой философии, метафизики.

Из сказанного выше очевидно, что вся реальность, по Аристотелю, представляет собой градацию формо-материального единства. Его вектор одновременно направлен как вверх – к сфере человека, так и вниз – ко все более примитивным организациям.

Если идти вниз, то мы опустимся к четырем традиционным стихиям, без и вне которых невозможен никакой конкретный субстрат, подчиняющийся определенной форме. Но и земля, вода, огонь и воздух, отличаясь друг от друга, тоже заключают в себе момент формы. Материей же для них служит общая и единая материя. Если субстрат конкретной вещи следует мыслить как последнюю материю (материал), то для всех стихий в такой роли выступает *первая материя* (*prote hyle*), совершенно нечувственная, умопостигаемая, вечная и неподвижная. Она нижний предел бытия, но все же не небытие. Тем самым исключается пустота как небытие в смысле Демокрита. Первая материя – главное выражение *континуальности*, непрерывности – понятие как метафизики, так и физики Стагирита.

Лишенная какого бы то ни было начала формы, предельно пассивная первая материя – универсальная возможность для

всех последующих формообразований. Она – «то, из чего состоят все вещи, из чего первого они возникают и во что в конечном счете разрушаются» («Метафизика», I 3). Можно считать, что Аристотель впервые сформулировал понятие *философской материи*. Это понятие он приписал и древнейшим философам, начиная с Фалеса, у которых в роли материи выступали универсально мыслимые, но чувственно постигаемые стихии. Такое их переосмысление породило у многих историков античной философии упреки Аристотелю в «модернизации» воззрений древнейших философов. Стагирит мог бы ответить таким критикам, что он только углубил воззрения своих предшественников, послужившие своеобразной материей для той философской формы, которую он им придал.

Умопостигаемость первоматерии – только ее мыслимость, но отнюдь не познаваемость. Если непознаваемый остаток свойствен любой последней материи, поскольку никакой материал полностью не вмещается в ограничивающее его понятие формы, то тем более непознаваема первая материя, формами которой выступают аморфные четыре стихии. К тому же с понятием первой материи как *континуальности* неразрывно связано труднейшее понятие *бесконечности* (о котором будет идти речь в дальнейшем). Тем самым первая материя – главное выражение *иррациональности* в системе метафизики Аристотеля.

Иррациональность первоматерии объясняет, почему форма, особенно в сфере человеческой деятельности, не может быть полностью реализованной, какой бы материал она ни оформляла. Как условие индивидуации вещей это начало консервативно, оно оказывает тормозящее воздействие по отношению к активному действию формы, чем, можно думать, и объясняется относительная устойчивость любой вещи.

С первоматерией как принципом бесконечности следует связывать и две другие «причины», хотя и не столь важные и определяющие, как четыре основных.

Одна из них – *самопроизвольность* (to aytomaton, букв. «то, что происходит напрасно», не достигая никакой цели), с которой у Демокрита в основном и было связано понятие естественной необходимости как извечного самодвижения атомов. Аристотель тоже приближается здесь к представле-

нию о необходимости самой природы (*ananke physeos*). Однако такого рода причина – «причина побочным образом», так как основная, определяющая причина, формально-целевая. Ход мысли Стагирита здесь примерно тот же, что и у Платона.

Другая причина – «причина по совпадению» – это *случайность*. Опять же в отличие от Демокрита, для которого случайность – явление субъективное, непонимание подлинных причин происходящего, для Аристотеля она совершенно объективна. «Случайное (*apo tyches*) – это то, что правда бывает, но не всегда и не необходимым образом» («*Метафизика*», XI 8). Причины случайного, акцидентального (*symbebekos*) неопределенны, многообразны, степень его вероятности различна, но оно всегда бесцельно. Случайное, в сущности, непознаваемо, оно противоположно всякой науке, необходимость которой, как мы видели, устанавливается аподиктическими умозаключениями. В отличие от самопроизвольности, которую можно наблюдать во всей природе, случайности в мире человека – это *непреднамеренность*, свойственная ему в многообразных обстоятельствах его жизни. Целесообразная деятельность человека связана с определенным планированием ее. Но неожиданные обстоятельства могут корректировать такого рода планирование (в крайних случаях и полностью перечеркнуть его). Вот здесь и появляется случайность, которая всегда оказывается чем-то побочным по отношению к целесообразности, выражающей фундаментальное начало формы.

Если случайность в конечном макрокосме бытия, где все причины выступают как цели, можно расценить и как контрабанду («природа ничего не делает напрасно». «*О душе*», III 9), то в бесчисленных связях человеческого мира от бесконечности нет спасения, и здесь случайность совершенно закономерна, очевидна. Ее объективность разрушительна для того, что получило в дальнейшем наименование *фатализма*. Но в сущности он с огромной силой проявился в мифологическом мировоззрении судьбы у древних (не только у греков). А у них идея неотвратимого рока играла огромную роль, что с потрясающей силой изображено, в частности, Софоклом в его истории Эдипа.

До сих пор, отправляясь от определяющих начал материи и формы, мы в основном спускались «вниз», к первоматерии.

Однако не менее, если не более, важен и «путь вверх», к проблеме бога. Но этот путь с абсолютной необходимостью проходит через человека.

## **ДУША И БОГ В СИСТЕМЕ МЕТАФИЗИКИ АРИСТОТЕЛЯ**

В начале этого раздела мы уже зафиксировали, что душа как синоним человеческого микрокосма имплицитно содержит в себе весь природный макрокосм. В сочинении «О душе» Аристотель стремится раскрыть несостоятельность тех более древних философов, в частности Демокрита, которые рассматривали одну из стихий как особые атомы, объясняя ими главным образом жизненные, а не познавательные функции человеческого существа. С другой стороны, для Стагирита не были приемлемы и орфико-пифагорейские (как и платоновские) представления о метемпсихозе, о миграциях душ. Вместе с тем Аристотель заимствовал у Платона идею трехчастного состава души, объясняющую различные функции человеческого организма, как и его познавательные стремления.

Душа растительная заведует функциями питания и размножения низших организмов. Душа животная добавляет к ним функции ощущения, связанные с деятельностью различных чувств (доставляющих как страдания, так и наслаждения). Наконец, разумная душа, присущая только человеку, добавляет ко всем этим функциям способность к познанию во всей сложности его компонентов.

Проблема души составляет важнейшее, можно сказать, центральное звено метафизики Аристотеля. Она – форма, неотделимая от своего тела, его энтелехия, свидетельствующая об имманентной целесообразности всего бытия. «Душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего в возможности жизнью. А таким телом может быть лишь тело, обладающее органами» («О душе», II 1).

В этом контексте Аристотель раскрывает сложность человеческой психологии, глубоко вторгается в психофизическую проблему. Философ исходит из того, что «душа ничего не испытывает без тела и не действует без него», «все состояния души связаны с телом» (там же, I 1). Эмоциональная жизнь не может быть понята без телесно-душевного взаимо-

действия.

В цитируемой книге автор касается и познавательной роли различных чувств. Начиная с осязания, а также обоняния, вкуса, слуха и зрения, присущих и животным. В отличие от растений, им свойственно определенное познание, объясняемое их способностью воспринимать форму без ее телесного компонента. Это в особенности присуще слуху и зрению. Некоторые явления внешнего мира, как величина, движение и покой, воспринимаются – в различной мере – всеми чувствами. Здесь происходит как бы взаимодействие чувств, образующее своего рода общее чувство.

В таком контексте Аристотель касается и проблемы первичных и вторичных качеств (как они будут названы в ново-европейской философии, а у Демокрита – темное и светлое знание). Стагирит решает ее, опираясь на свое учение о переходе возможности в действительность. Предпосылки любого цвета, запаха и вкуса существуют независимо от человека как возможность, потенциально. Соприкосновение различных объектов с чувствами человека приводит к актуальному восприятию черного, красного, сладкого, горького, мелодичного и т. п.

Самое глубокое и ценное познание сосредоточено в разумной части души. Здесь находится ум, нус, который, по Аристотелю, не имеет определенного органа. К тому же ум не однороден. В нем тоже заключены начало материи и начало формы. Первое из них – это страдательный, воспринимающий, *пассивный* ум (*noys pathetikos*), который выше был определен как рассудок. Именно он обращен к чувственным образам, выявляющим в нем понятия (можно думать и о складывании их из образов). Отсюда его рецептивность, зависимость от внешних вещей, пассивность. Общепонятийное существует в нем как возможность, для ее реализации необходима активность формы, присущей *деятельному* уму (*noys poietikos*).

«Этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью». Если пассивный ум действует лишь при соприкосновении с чувствами, образами, то активный находится в действии всегда, и без его воздействия на ум пассивный он оставался бы в бездействии. Если пассивный ум считать

рассудком, то активный – разумом. В его понимание входит и то, что, «только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно» («О душе», III 5).

Здесь остается неясным понимание Аристотелем бессмертия индивидуальных душ. Они не мигрируют из тела в тело, растительная и чувствующая компоненты гибнут вместе с телом и, можно думать, влекут за собой рассудок. Активный же ум отделен от тела (там же, III 4), и, следовательно, только он бессмертен.

Загадочность активного ума, самого глубокого и ценного достояния человека, приводит Аристотеля к заключению, что существует в бытии еще более высокое, последнее начало, без которого невозможно мыслить мир природы и человека с его все более совершенными формо-материальными образованиями, но и с множеством несовершенств как результата тормозящего действия материи, в особенности наличия случайностей. Все эти свойства мира требуют существования единого и единственного бога.

К такому монотеистическому понятию подходили многие древнегреческие философы и до Аристотеля, приписывая ему вечность существования, но не раскрывали каких-то других его свойств. Правда, Ксенофан объединял понятием бога весь макрокосм, подходил к пантеистическому истолкованию божественного существа и с этих позиций даже высмеивал политеистических богов традиционных мифологических поверий. Анаксагор выдвинул идею космического ума, нуса, первоисточника движения «семян», но не называл его богом. Платон сформулировал верховную, завершающую идею блага, по существу тоже бога, хотя и не называл ее этим именем. В «Тимее» же бог-творец фигурирует у него как demiург, идеальный мастер, руководствующийся объективно существующими идеями.

Бог Аристотеля отличен от всех этих теологических понятий, будучи необходимым завершением его первой философии. Он полностью отделен от чувственных вещей, от всех формо-материальных организаций, извечен и неподвижен. Бог в системе воззрений Стагирита – прямая противоположность первой материи. Если она начисто лишена начала оформленности, предельно пассивна, то бог – совершенно духовное существо, концентрирующее в себе все богатство

форм, лишенных материальных субстратов. В этом же качестве бог – «форма форм» (eidos eidon, это же утверждается и об активном уме человеческой души. «О душе», III 8). Богоум концентрирует в себе предельную активность бытия, ибо он совершенно лишен материи. Как таковой – это «разум, [который] мыслит самого себя... и мысль его есть мышление о мышлении (poesis poeseos)» («Метафизика», XII 9). Лишенный всех низших психических функций, так сказать интуитивный богоум, – предельно духовная сущность. Тем не менее богу приписывается и жизнь, вечная жизнь. «Бог есть живое существо, вечное, наилучшее, так что жизнь и существование непрерывное и вечное есть достояние его» («Метафизика», XII 7). Антропоморфность божественного существа минимальна.

В качестве субъект-объектного единства, в котором совпадают предмет мысли и мысль о предмете, аристотелевский бог представляет собой то, что давно принято выражать латиноязычным термином *абсолют*. Он совершенно не зависит от мира, не заинтересован в мире, ему присущи максимально общие мысли, лишенные любых индивидуально-конкретных аспектов. Но мир и человек полностью зависят от него, ибо он предел как бытия, так и мышления, не завершенных без понятия бога.

Однако зависимость мира и человека от бога совсем не та, которую изобразил Платон в своем «Тимее», аристотелевский бог огнюдь не творец мира и человека. Существовая вне времени, бог – необходимый предел всех явлений, событий и процессов, совершающихся в мире. Бесчисленное множество причин не может идти в бесконечность и завершается максимально простым божественным началом. Здесь Аристотель выступает автором так называемого *космологического доказательства бытия бога*. Совершенно очевидно, что мир в аристотелевском макрокосме мыслится только как конечный в пространстве, но не имеющий ни начала, ни конца во времени.

Не будучи творцом мира, бог Аристотеля наделен функцией его *перводвигателя*, без чего не могли бы осуществляться бесчисленные процессы формообразований в природно-человеческом мире. При этом бог – *неподвижный* перводвигатель. Его движущую роль огнюдь нельзя мыслить

как некий первомотор, заводящий весь космос. Такая роль с необходимостью вытекает из органистического, телеологического осмысления всего конечного в пространстве макрокосма. В его системе бог – абсолютная цель бытия, совершенно простая и неизменная, полностью лишенная материального торможения. Бог – последняя целеведущая бестелесная форма, которая приводит все в движение как «предмет желания и предмет мысли» («Метафизика», XII 7).

Таковы основные контуры органистической метафизики Аристотеля. Последовательный телеологизм с необходимостью требует конечности мира в пространстве, когда причина, которую можно мыслить и механистически – саму по себе и в бесконечном мире (как у Демокрита), – подчиняется целеведущей силе формы, требующей завершения. Таковым и выступает сугубо философский бог Аристотеля. Из сказанного ясно, почему Стагирит именуется свою философию и *теологией* (переосмысливая этот термин, который до того нередко применялся для осмысления богов мифологии).

Таким образом, весь процесс изменений и развитий осуществляется между перво материей и перво богом. Его конкретное протекание составляет предмет физики Аристотеля, к которой мы теперь и обратимся.

## **КВАЛИТАВИСТСКАЯ ФИЗИКА АРИСТОТЕЛЯ. ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКАЯ БИОЛОГИЯ И КОСМОЛОГИЯ**

Как выше зафиксировано, физика, наряду с первой философией и математикой, принадлежит к разряду наиболее общих, теорийных наук. При этом в качестве второй философии ее проблематика больше зависит от первой, от метафизики, будучи как бы ее продолжением. Как наука о телах, находящихся в движении, она сохраняет немало общего с предшествующей физиологией, натурфилософией, но, конечно, значительно более нее теоретизирована, более системна. При этом вторая философия охватывает все физическое бытие, как «мертвую», так и живую природу.

Древнее понятие природы, наполненной самодвижущимися вещами, Аристотель четко отделяет от любой совокупности предметов, созданных человеком и не обладающих самодвижением. «Природою в первом и основном смысле

является сущность – а именно сущность вещей, имеющих начало движения в самих себе как таковых» («Метафизика», V 4).

Физику с метафизикой соединяет прежде всего глобальное понятие первой материи. Бесформенная и абсолютно пассивная, она начальная и универсальная возможность для всех последующих, все более высоких формообразований. Первыми из них являются четыре стихии: земля, вода, воздух, огонь, – выше которых не поднималась предшествующая натурфилософия. Математизированный аналитизм Платона привел его к редукционистской трактовке стихий как сводящихся к умопостигаемым треугольникам. Эта идея обладала большой перспективой для науки нового времени, но в античности была преждевременной. Реалистическая позиция Аристотеля предопределила, что эта идея оказалась совершенно чуждой для него.

Весьма значительная эмпирико-сенсуалистическая компонента его методологии оставила Аристотеля на позициях качественного истолкования материи. Количественно-геометрическая ее трактовка к тому же не может объяснить такое свойство, как тяжесть. Трансформацию первоматерии в четыре стихии Стагирит объясняет наличием в ней таких чувственно постигаемых свойств, как теплое и холодное, сухое и влажное («состояния, а не сущности». «Метафизика», III 5). Земля – сочетание холодного с сухим, вода – холодного с влажным, воздух – теплого с влажным, огонь – теплого с сухим. Противоположные свойства – теплое с холодным, влажное с сухим – взаимно аннигилируются, иначе стихий было бы шесть. Стихии (часто именуемые латинским словом элементы) переходят друг в друга благодаря наличию одного общего свойства. Поэтому имеет место такой ряд превращений: земля – вода – воздух – огонь (или обратный).

Эмпирико-сенсуалистическая компонента методологии Аристотеля во многом объясняет и его понимание пространства, бесконечности, времени. Философ отрицает платоновско-пифагорейское понятие абстрактного, неопределенного пространства (*chora*). Стагирит противопоставляет ему понятие *места* (*topos*), которое занимает конкретное тело, включающее пустоту. Любое тело имеет свои границы, определяемые границами его объемлющего тела. Для движения

тел нет никакой необходимости в пустоте (как считал Демокрит), ибо движение в континууме осуществляется через взаимоперемещение тел, обретающих новые границы со стороны других тел.

В этом контексте Аристотель отрицает возможность существования актуально бесконечного тела, которое невозможно наглядно представить. Невозможно представить актуально бесконечным и весь видимый космос, ибо он ограничен сферой неподвижных, в отличие от планет, звезд. За этой сферой пребывает бог, вопрос о границах (и, следовательно, бесконечности) которого остается открытым.

Актуально бесконечное невозможно, его нельзя мыслить как нечто целостное, как сущность, как нечто постоянное, ибо тогда необъяснимы величины, время, движение. Бесконечное мыслимо не как нечто действительное, а только как возможное, *потенциальное*, «то, вне чего всегда есть что-нибудь, то и есть бесконечное» («Физика», III 6). Любое число при прибавлении единицы может увеличиваться беспредельно (а величина, напротив, способна только беспредельно уменьшаться). Потенциально бесконечное реально всегда выступает как конечное, само по себе целостное, поскольку обладает материей и формой. Отсюда понятно, что абсолютно аморфная первоматерия, делимая как в сторону уменьшения, так и в сторону увеличения, совершенно неопределима и непознаваема. «Бесконечное скорее подходит под определение части, чем целого, так как материя есть часть целого» («Физика», III 6).

Устанавливая принципиальное различие между актуальным и потенциальным, Аристотель вскрывает несостоятельность апорий Зенона. Например, апории «дихотомия» и «Ахиллес и черепаха» построены на противопоставлении конечного и бесконечного: они, по Зенону, совершенно несопоставимы, в конечное время нельзя пройти бесконечный путь. Но Зенон, по Аристотелю, мыслит бесконечное актуалистски, в действительности же путь должен быть мыслим как потенциально бесконечный (в сторону уменьшения), и поэтому он вполне преодолим в конечное время.

Для физики Аристотеля (достаточно условно отделяемой от метафизики в некоторых моментах) характерна и широкая постановка *проблемы движения*, которая ориентирована на

его учение о категориях. Изменение сущности приводит к возникновению и уничтожению; в отношении количества – к уменьшению или росту; в отношении качества – качественное превращение одних вещей в другие. Но самое универсальное движение – изменение в отношении места.

Перемещение в пространстве так или иначе сопровождается три предшествующие разновидности изменения, так или иначе опосредствует их. Но сопровождение не означает *редукции*, сведения первых трех разновидностей изменения к перемещению в пространстве, что означало бы механистическую, в принятом нами широком смысле этого термина, трактовку изменений, как это свойственно атомизму Демокрита. Концепция гилеморфизма вместе с эмпирико-сенсуалистической компонентой методологии Аристотеля оставляет его на позициях *качественного* истолкования природы. Например, нагретая вода, превращаясь в пар, увеличивается в объеме. Значит, пар – уже другое тело, чем вода.

Такое антиредукционистское истолкование – тоже важнейший аспект органицизма, определяемый активностью целостной формы, несводимой к ее количественным характеристикам. Хотя чувственная информация убеждает нас в том, что перемещение тел в пространстве – самое простое и элементарное – постоянное явление реальности.

В противоположность Платону, утверждавшему (в «Тимее») начало движения (а также Анаксагору и Эмпедоклу, мыслившим неподвижность мира в определенные эпохи их космогонии, не говоря уже о Пармениде), Аристотель считал, что в принципе движение всегда непрерывно. Оно предопределено вечностью самого мира, его перводвигателя. В доаристотелевской физике большую роль играли различные *космогонии*. Аристотель же обосновал тотальную *космологию*. Субстанциальность взяла здесь верх над генетизмом. Мир не имеет ни прошлого, ни будущего, он – вечное настоящее. Его круговому движению присуща предельная, абсолютная необходимость.

Однако, хотя сам божественный перводвигатель неподвижен, его телеологическое действие приводит в движение сферу неподвижных звезд, которая сообщает его всему вмещающемуся в ней космосу. Эта весьма отдаленная сфера – как бы среднее звено, «средний термин» между неподвижным

перводвигателем и движущимися единичными вещами космоса, которые могут находиться как в движении, так и в покое – в силу тормозящего влияния первоматерии.

Своей концепцией движения Аристотель объясняет и фактор времени. Оно отнюдь не подражание вечности, как считал Платон. Движение и время неразрывно связаны. «Временем мы измеряем движение, а движением время» («Физика», IV 12). Время при этом – число, мера как движения, так и покоя, ибо оно тесно связано и с местом, относительно которого осуществляется движение. Поэтому земное движение неравномерно, один процесс протекает быстрее, а другой медленнее.

Неразрывная связь времени с движением не исчерпывает всей сложности первого из них. Время ведь переживает человек по-разному. С одной стороны, оно должно быть равномерным потоком, поскольку его субстанцию составляет ровное движение последнего неба. Но человек, живущий в реальном времени, всегда фиксирует то «теперь», в котором он заинтересован прежде всего. Именно это «теперь» как бы вырывается из временного потока, оно становится границей между закончившимся прошедшим и предстоящим будущим. Тем самым субъективное время оказывается прерывным, ибо «теперь» «представляет собой некий край происшедшего, за которым еще нет будущего, и, обратно, край будущего, за которым уже нет прошедшего» («Физика», VI 3). Трактовка движения Аристотелем неотделима от его космологии.

Здесь Аристотель отступил вспять от тех глубоких догадок, которые сформулировали Демокрит, с одной стороны, и поздние пифагорейцы, с другой. Из предшествующего изложения ясно, почему для Стагирита мир, зависящий от единого и единственного бога, извечен, как бы выключен из времени, и конечен в пространстве. В этом контексте понятно, почему Аристотель – главный авторитет, утвердивший на века и тысячелетия *геоцентрическую* идею структуры нашего космоса.

Поскольку для земного наблюдателя планеты обращаются вокруг Земли неравномерно, делают «петли» и т. п., пифагореец Евдокс Книдский (ученик Архита и старший современник Аристотеля), математик и астроном, выдвинул идею, согласно которой планеты обращаются вокруг Земли не непосредственно, а вокруг особых центров, обращающихся

вокруг Земли, и т. п. Не будучи сам астрономом, Аристотель превратил эти воображаемые окружности (их число было увеличено) в реальные сферы, обращающиеся вокруг неподвижной Земли, занимающей центр нашего космоса, планеты (их «перескок» с одной сферы на другую создает иллюзию неправильности их движений для земного наблюдателя).

В этом контексте Аристотель провел принципиальное различие между движением земным и небесным. Первое прямолинейно, но конечность Земли в пространстве вынуждает тело, достигающее ее предела, поворачивать обратно и, таким образом, становиться прерывистым. Иначе происходит перемещение планет по сферным орбитам – круговым и совершенно равномерным движением. Антропоморфно-эстетические соображения взяли здесь верх над физическими. (Ведь теорийность даже «второй философии», как отмечено выше, – умоглядность, которая зиждется здесь на мнимых фактах.)

Эта надуманная «теория» дополняется в космологии Аристотеля учением о принципиальном *дуализме* земного и небесного. Земля образована четырьмя стихиями, на ней происходят постоянные изменения, о которых шла речь выше. Небесный, надлунный мир образован особой, неизменной «пятой сущностью» – эфиром (aither), гарантирующим вечное постоянство небесных светил и их непрерывное равномерное движение вокруг Земли. Вместе с тем встречаются органистические представления («О небе», II 2, 12) об одушевленности неба и планет как причине их самодвижения (хотя и отрицается платоновская мировая душа).

Геоцентрическая космология Аристотеля с необходимостью телеологична, иерархична. Стихии занимают здесь только свое, «положенное» место, стремясь вверх или вниз в соответствии с ним. Земля пребывает внизу, она омывается водой, которая окружена более легким воздухом. На самом же верху полыхает огонь.

О других, более частных положениях спекулятивной физики – космологии Аристотеля (первичность покоя и вторичность движения под воздействием внешней силы, естественные и насильственные движения и т. п.) у нас будет возможность сказать, когда речь пойдет о преодолении аристотелевской картины мира уже в эпоху Средневековья (когда

она господствовала), и в особенности в Новое время.

Однако теперь невозможно пройти мимо аристотелевской концепции жизни, ибо биология – составная часть физики Стагирита. Здесь ее главное отличие от физики Нового времени, которая в принципе оставляет в стороне проблему живого, по крайней мере пока здесь не стало возможным применение математических методов, совершенно чуждых Аристотелю.

Вместе с тем в этой области истолкования природы Аристотель резко противостоит Платону. Хотя последний и выдвинул идею математического истолкования материи, но она смогла быть оценена и даже сыграла эвристическую роль только у ученых и философов Нового времени, в эпоху Галилея, Декарта и других научно-философских гениев. В основном же, как выше отмечено, Платон трактовал воззрения на природу как правдоподобные мифы. Если познание неба и все «божественное», что с ним связано, обладало большой ценностью и достойно подлинного философа, то живая природа с ее низменными органами (особенно внутренними) вызывала не столько интерес, сколько брезгливость.

Аристотель как подлинный ученый преодолел подобные настроения, понимая первостепенную важность исследования живого в интересах углубления своей философской доктрины. К тому же, как отмечено, философ принадлежал к семейству, в котором врачевание наследовалось от отца к сыну. Мощная эмпирическая компонента его методологии с наибольшей силой проявилась именно в этой сфере. Здесь он сделал несколько первостепенных открытий и тонких наблюдений. Например, разделил мир животных на имеющих кровь и бескровных (что примерно соответствует их позднему делению на позвоночных и беспозвоночных). Первую категорию ученый расклассифицировал на пять групп. Он сделал зоркие наблюдения над новообразованием органов цыпленка в яйце. Эти и другие открытия объясняют, почему крупнейшие натуралисты XVIII–XIX вв., включая Дарвина, видели в нем своего отдаленного предшественника.

Принципиально важна не только для физики Аристотеля, но и для его общефилософской позиции, т. е. для его метафизики, развернутая им «лестница природы». Здесь Стагирит исходит из своего фундаментального положения о *контину-*

*альности*, непрерывности бытия. Выше была отмечена конкретизация понятия души Аристотелем, разделившим ее на три разновидности в соответствии с присущими им функциями. Поскольку в соответствии с этим жизнь, отождествляемая с одушевленностью, начинается с растений, предшествующая ей материя как бы исключается из нее.

В литературе часто утверждается в этой связи, что Аристотель, отказавшись от представлений метемпсихоза, перечеркнул и гилозоизм. Но такое воззрение неточно и даже неверно. Стагирит действительно отказался от *анимизма*, орфико-платоновского *панпсихизма*, в соответствии с которыми миграции душ объясняют оживотворенность всего сущего. Но в его общем истолковании он оставался органицистом. В частности, в духе своего времени философ был убежден в самозарождении таких низших животных, как черви, угри и даже лягушки (не отрицая и размножения их обычным путем). Лестница природы начинается с неодушевленной материи и через низшие и высшие растения, «через посредство тех, которые живут, но не являются животными, таким образом, что одно совсем мало отличается от другого вследствие их близости друг к другу» («О частях животных», IV 5), постепенно продвигаются к человеческой жизни. Следует считать поэтому, что гилозоистом (буквально – «жизнь материи», термин XVII в.) органицист Аристотель оставался, как оставался им даже Демокрит, несмотря на всю его близость к механицизму.

Огромна, в сущности первостепенна роль биологических интересов Аристотеля в формировании его общепhilософской методологии. Можно считать, что животный организм стал важнейшей моделью имманентно-телеологической компоненты аристотелизма. Здесь, в частности, Стагирит черпал свое убеждение в том, что «природа формы имеет большую силу, чем природа материи» («О частях животных», I 1). Поскольку же понятие формы как цели, т. е. как производящей причины выражает всю человеческую деятельность, ее целесообразность оказывается максимально приближенной к природной телеологии. Более того, «в произведениях природы «ради чего» (т. е. объективной цели. – В. С.) и прекрасное (to kalon) проявляется в еще большей мере, чем в произведениях искусства» (там же).

Искусство (*techne*) понимается здесь в самом широком смысле – и как дело мастера, и как произведение художника. Но в этом случае производящая причина находится вне создаваемого предмета (простейшие механизмы строились и в античности), в то время как природный организм самодостаточен, ибо выстраивается имманентно, из самого себя.

Здесь Аристотель ставит глобальную проблему субъект-объектности философии – проблему связи и взаимоотношения природы и искусства, человеческой деятельности, проблему, прошедшую в той или иной форме через всю последующую историю философии. Правда, до него та же проблема, хотя и менее конкретно, была поставлена Платоном в его «Тимее». Однако здесь, как мы видели, креационистское начало, исходящее от сверхприродного демиурга, взяло верх над органистической спонтанностью.

Соотношение природы и искусства, как оно решалось Аристотелем, возвращает нас к новым аспектам человеческого микрокосма.

## **ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ МИКРОКОСМ КАК ЭТИЧЕСКАЯ ЛИЧНОСТЬ**

Философия как личностное мировоззрение свое конкретное обоснование находит в системе этических представлений. Можно считать, что она и начинается с этической рефлексии «семи мудрецов», изречения коих заключали всеобщую императивность. Этическая компонента стаза ведущей в диалектических размышлениях Сократа. Она же, в сущности, стала завершающей и фундаментальной в философии Платона. Однако только Аристотель разработал многоаспектную этическую доктрину в трех своих произведениях, наиболее объемистым и содержательным из которых является «Никомахова этика». Он и ввел этот фундаментальный термин (греч. *ethos* – нрав, характер). Выше было отмечено, что этика и политика составили в классификации Стагирита действенные (практические) науки.

Этическое учение Сократа, как затем и Платона, весьма интеллектуализировано. Великий идеалист, установив трехчастность души человека, подлинно моральные ценности достаточно односторонне ориентировал на ее высшую, соб-

ственно бессмертную, разумную компоненту. А верховная идея блага, тесно увязанная с ней, малопродуктивна для истолкования деятельности конкретного человека. Аристотель весьма критично расценил это учение. Сенсуалистическая компонента его гносеологии привела, как мы видели, к выявлению сложного психологического содержания того, что именуется душой. Этическое учение Стагирита – непосредственное продолжение его психологии. С той, конечно, принципиальной разницей, что психология описывает сущее человеческого сознания, а этика формулирует *должное* – те моральные ценности, которыми некоторые люди в той или иной степени обладают, а подавляющее их большинство должно к ним стремиться, учась решать трудную задачу в различении добра и зла. Чувственное же начало, без которого нет «живого человека», укоренено в неразумной части человеческой души, которая в антропологии и тем более в этике Платона, можно сказать, принесена в жертву ее высшей, разумной части. Аристотель же стремится максимально учитывать ее роль в поведении человека, подчеркивая, что этика решает задачу изучения не познания, а поступков человека («Ник. этика», II).

Этическая интенция Аристотеля принципиально отлична от платоновской своей направленностью на интересы и поведение эмпирически постигаемого человека. Если воззрениям Платона присущи аскетические настроения, то Аристотель в фокус своих этических идей ставит достижение счастья индивидом. Стагирит – крупнейший, многосторонний теоретик того направления этической мысли, которое именуется *эвдемонизмом* (eudaimonia – счастье, блаженство). Этимология этого слова сохраняет образ доброго демона – реликт мифологических представлений, игравший значительную роль и в жизненном умонастроении Сократа (и здесь проявился не осознанный им иррационализм в его этическом сознании). Аристотель же, интересуясь только реальным человеком, полностью демифологизирует свое понимание его моральной жизни, цель которой заключена в стремлении к счастью.

Вместе с тем в поступках человека причудливо переплетено рациональное с иррациональным. Эмоции и страсти как сфера иррационального в его сознании и поступках были

игнорированы в этическом учении Сократа, которое Аристотель считает поэтому совершенно несостоятельным.

Принцип верознания, составляющий важнейший компонент предмета философии, в сфере этики конкретизируется как совокупность иррациональных и рациональных факторов в деятельности души, проявляющейся в поступках человека. «Прекрасного и благого достигают те, кто совершает правильные поступки» («Ник. этика», I 11).

В этом контексте весьма важно различие Аристотелем *непроизвольных* и *произвольных* действий человека. Первые он осуществляет как бы бессознательно, независимо от его намерений, ибо стимулы этих действий находятся вовне, в многообразных внешних факторах, которые сплошь и рядом оказываются случайными, не поддающимися прогнозированию, иррациональными. Непроизвольные действия могут быть навязаны человеку в тех или иных ситуациях и другими людьми. Этичными поступками могут быть лишь произвольные, когда источник действий заключен «в самом деятеле» («Ник. этика», III 3), а сами такие действия вытекают из его желаний по осуществлению тех или иных целей. При этом действия индивида – результат не столько знания, сколько *воли* (принятие решения – *boylesis*, свободный выбор – *proairesis*), ибо в конкретных обстоятельствах своей жизни он должен действовать, упреждая их познание. В анализ поступков человека Аристотель вводит, таким образом, важнейший фактор воли, совершенно отсутствовавший в этических воззрениях Сократа и Платона. Здесь перед нами начало длительного пути к проблеме свободы воли в ее отношении к познаваемой необходимости.

Поскольку чувственная компонента души преобладает в действиях человека над ее разумной компонентой, а этика к тому же осмысливает индивидуальное целеполагание субъекта, она не может быть совершенно достоверной и тем более точной наукой. Эмпирический фактор в целом здесь преобладает над дедуктивным. Тем не менее ее задача состоит в выработке таких рекомендаций, в которых роль как рассудочной, так и разумной компонент души была максимальной по отношению к ее собственно чувственной части. Необходимо стремиться к гармонии чувственного и рационального.

В соответствии с необходимостью человеческой души

Аристотель различает две категории добродетелей морального человека. Одна из них *нравственные, этические* добродетели, в них более значительна роль чувственного начала, они весьма тесно связаны с привычками людей. Другая, более ценная, но по сравнению с первой значительно труднее достижимая через воспитание и обучение категория – добродетели *мыслительные, дианоэтические*, в которых максимально действен активный разум.

В анализе и формулировании подлинной добродетели Аристотель вновь обращается к триадной методологии. Неморальное действие души в той или иной жизненной ситуации обычно выявляется в двух противоположностях, крайностях порока, одна из которых выражает недостаток, а другая избыток. Задача морального человека состоит в том, чтобы найти «середину» (*mesotes*) между ними. Например, одни люди отличаются трусостью, а некоторые – чрезмерной отвагой. Необходимо же обладать мужеством – не только в военных, но и в гражданских ситуациях. Сократ, перебирая множество жизненных ситуаций, определял мужество как *знание* того, чего следует и чего не следует бояться. Но при своей формальной точности это определение довольно расплывчато. Значительно более конкретно понимание мужества как середины между трусостью и безрассудной смелостью. Аналогично щедрость составляет середину между скупостью (недостаток) и мотовством (избыток). Крайности порока, будучи эмоциональными противоположностями, могут переходить друг в друга; безрассудный смельчак в отдельных ситуациях может оказаться трусом и наоборот. Необходима разъединяющая их «середина».

Но ее обретение чрезвычайно трудно для действующего человека. Аристотель не раз подчеркивал, что оно отнюдь не означает некоторой расчетливости применительно к внешним ситуациям, индивидуальной «бухгалтерии» равнодушного лица, мало поддающегося эмоциям. Подлинная добродетель достигается, когда «всякий знаток» в процессе самовосприятия избирает «середину [не самой вещи], а [середину] для нас» («Ник. этика», II 5).

Такая «середина» обычно смещена к одной из крайностей (в приведенных случаях в сторону избытка), учитывающей и частные обстоятельства, перед которыми человек оказывает-

ся. Здесь проявляются конкретность и индивидуально-личностная направленность этической доктрины Аристотеля.

Обретение «середины» принципиально необходимо для человека в его чувственной жизни, поскольку никто от нее не свободен. Стремление к удовольствиям и отвращение к страданиям неотделимы от человеческого существа. Аристотель чужд аскетических настроений, во многом присущих этическим воззрениям Платона. В зрительных, слуховых и обонятельных восприятиях даже превышение среднего уровня может свидетельствовать о различных способностях нормального и тем более талантливой человека, и здесь крайности в сторону избытка неизбежны. Другое дело осязательные и вкусовые ощущения. В них крайности – распущенность, обжорство – могут вплотную приблизить человека к животному состоянию, к самым постыдным поступкам.

Для их избегания необходимой «серединой» становится *рассудительность* (phronesis), определяющая в достижении всех нравственных добродетелей. Это ценнейшее моральное достояние опирается на низшую компоненту разумной души, способной к расчету (logistikon), и применимо не только в чувственной жизни, но и в бесчисленных других ситуациях бушующих страстей. Такое практическое достояние можно называть и *благоразумием* (sophrosyne), умеренностью, и оно достигается с возрастом, при накоплении жизненного опыта и в результате настойчивого воспитания. Человек, сознательно стремящийся к «середине» и достигающий ее, становится подлинно моральным, добрым и совестливым человеком. Но парадокс состоит в том, подчеркивает Аристотель, что действительно моральные, порядочные люди однообразны, а дурные и тем более порочные – разнообразны, ибо «красоту души не так легко увидеть, как красоту тела» («Политика», I, I 15).

Совершенно очевидно, что аристотелевское учение о «середине» конкретизирует фундаментальную идею меры в действиях человека, которая была сформулирована в изречениях «семи мудрецов». Устойчивость этой идеи после них не раз подчеркивал и Демокрит, в частности в словах: «прекрасна во всем середина: мне не по душе ни изобилие, ни недостаток» («Лур.», 749).

Сколь ни трудно достижение нравственных, этических добродетелей, но много труднее подняться к добродетелям дианоэтическим, определяемым деятельностью чистой мысли, коренящейся в активном разуме. Его гносеологическая функция, рассмотренная выше, закономерно трансформируется в высшее нравственное достояние на пути настойчивого обучения. Таковой становится теорийная, чисто созерцательная деятельность.

Это главным образом деятельность собственно философа, постигающего «первые начала и причины». Только при достижении такой вершины появляется подлинная *мудрость* (*sophia*). Деятельность любого человека ставит те или иные, более низменные или более высокие цели, руководствуется соответствующими им мотивами. У настойчивого, энергичного, интеллектуально одаренного человека достигнутые цели становятся средствами для других, более высоких целей. Аристотель высоко ценит такую деятельность свободного человека, как военачальник или государственный муж. Но она много ниже деятельности философа, ибо высшие, завершающие цели, сколь бы они ни были полезны и необходимы для государства, находятся вне самой этой деятельности.

Принципиально отлична от них деятельность философа и ученого вообще, ибо ее цель заключена в ней самой, она самодостаточна. «Деятельность ума как созерцательная отличается сосредоточенностью и помимо самой себя не ставит никакой цели» («Ник. этика», X 7). В силу этого «удовольствие от умозрения и учения заставляет больше заниматься умозрением и учением» (там же, VII 13).

Если нравственные ценности, определяемые рассудительным компонентом разумной души, ориентированы на постоянно изменчивые аффекты и объекты человеческого мира, то подлинно разумная добродетель мудрости постигает вечные, нетленные константы бытия. Их постижение, составляющее высшую эвдемонию, превращает счастье нравственного человека в его *блаженство*. Наслаждение, достигаемое при этом, полностью порывает с той мощной компонентой природно-телесной животности человека, к которой так или иначе вынуждены приспособляться нравственные добродетели.

В свете выясненных выше принципов аристотелевской

метафизики понятно, что в человеке, достигающем этой за-  
предельной вершины бытия, «присутствует нечто боже-  
ственное». Аристотель призывает: «Насколько возможно,  
надо возвышаться до бессмертия (*athanatidzein*) и делать все  
ради жизни, соответствующей наивысшему в самом себе»  
(«Ник. этика», X 7). В аристотелевской концепции высшего  
назначения человека, диаметрально противоположной эти-  
ческому релятивизму софистов, можно усмотреть наличие  
реликтов платоновской мысли. Однако принципиальное от-  
личие первой от второй определяется отсутствием идеи бес-  
смертия индивидуальной души, поскольку Аристотель со-  
вершенно отказался от представлений метемпсихоза, прису-  
щих Платону. Поэтому бессмертие, по Стагириту, – чисто  
философское бессмертие высшего, всеобщего разума, а не  
индивидуально чувствующей души.

В цитированном выше месте из «Никомаховой этики»  
автор, будучи сугубым реалистом, подчеркивает огромную  
трудность – на грани неосуществимости – блаженства, под-  
нимающего человека до вершин божественного первоума.  
Тем не менее стремление к такому состоянию, к идеалу, за-  
вершающему все этические добродетели, необходимо как  
показатель *морального самосовершенствования личности*.

Важнейший социальный результат этого морального  
вектора человеческой личности – преодоление заскорузлого  
эгоизма (*philayton*), чрезмерной любви к самому себе, дик-  
туемой прежде всего телесными интересами человека, игно-  
рирующего интересы других. Одна из главных ценностей,  
сформулированных «семью мудрецами», – «золотое прави-  
ло», призывающее к самоограничению человеческого эгоиз-  
ма. Аристотелевская этика развивает его в многоаспектную  
систему различных добродетелей. Разумеется, он отлично  
понимает, что в человеке невозможно истребить себялюбие.  
Но моральный индивид максимально полно освобождается от  
низменности телесных интересов, оставляя их застойной  
массе. Здесь опять перед нами мотивы интеллектуального  
аристократизма.

Вместе с тем преодоление заскорузлого эгоизма, дикту-  
емое золотым правилом и сочетающееся с рядом различных  
добродетелей, трансформирует этику как свойство мораль-  
ного индивида в понимание глубинных оснований жизни

полиса.

## **ОТ ИНДИВИДА К ПОЛИСУ. ЕГО РЕАЛЬНЫЕ И ИДЕАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ**

Чем глубже моральное содержание личности, тем больше необходимость общения для нее в системе общественных отношений. Аристотель глубоко осознал и интерпретировал эту элементарную истину. Широко известен его фундаментальный тезис, что человек «по природе-своей есть существо общественное (полисное, государственное. – В. С.), а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, – либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек» («Политика», I, I 9). На этом тезисе стоит, в сущности, вся социальная философия и далеко не только одного Аристотеля.

Подобно Платону, Стагирит идет к пониманию и анализу полиса от индивида, но аристотелевский индивид много сложнее и богаче платоновского как в нравственном, так и в телесно-экономическом смысле. Огромная историческая заслуга Платона состояла в определяющей роли разделения труда для формирования общества, которое он, как и многие другие мыслители древности, отождествлял с государством, с полисом. Но, опираясь на этот тезис, великий идеалист разработал концепцию идеального, единого сословного государства, максимальная устойчивость которого выражена добродетелью справедливости. Аристотель еще глубже осознал морально-воспитательную роль полиса, государства по отношению к индивиду. Причем глубинность такого осознания стала у него прямо пропорциональной реалистичности в понимании человека и как телесного, и как духовного существа. Основоположный принцип эвдемонизма невозможен без понимания взаимодействия обоих этих факторов. Не менее важна и огромная осведомленность Стагирита в политической структуре древнегреческих полисов (как известно, в Ликее были изучены 158 их конституций).

Экономическая сторона, если не основа, общественно государственной жизни не раз подчеркнута автором «Политики» и «Этики». «Без предметов первой необходимости, – читаем мы в первой из них (I, II 4), – нельзя не только хорошо

жить, но и вообще жить». Аристотель настойчиво подчеркивает *естественность* происхождения полиса, в сущности полностью освободившись в своем понимании от мифологических ассоциаций. И здесь он руководствуется триадной схемой и телеологической методологией. Элементарную клеточку человеческого общения Стагирит видит в семье (включающей и рабов), которая, разрастаясь, становится селением, союзное объединение их образует полис, город-государство. Именно оно составляет высшую цель, последнюю энтелехию человека как общественного существа. Хотя исторически, как здесь предполагается, государство возникает последним, но принципиально, методологически оно важнее индивида, от которого Стагирит отправляется. «Первичным по природе является государство по сравнению с семьей и каждым из нас, ведь необходимо, чтобы целое прешествовало части» («Политика», I, 1 10).

Однако принципиальная первичность государства как института целостности в отношении составляющих его индивидов не должна быть чрезмерным единством, как бы растворяющим их без остатка. Именно так трактует Аристотель платоновский проект идеального государства, ибо чрезмерное усиление такого единства, вытекающее из жесткости этого проекта, превратило бы полис в какое-то несуразное образование, в котором исчезла бы личностная жизнь. В действительности, не раз подчеркивает Стагирит, государство – это *единство в многообразии* его различных элементов, важнейшим из коих, является именно человеческая индивидуальность.

Раскрывая утопизм платоновского (сократовского) проекта, Аристотель усматривает его прежде всего в отсутствии частной собственности – определяющем устое сугубой коллективности этого проекта. Неискоренимое себялюбие человеческого существа неотделимо от обладания собственностью, ибо «люди заботятся всего более о том, что принадлежит лично им; менее заботятся они о том, что является общим, или заботятся в той мере, в какой это касается каждого» (там же, II, I 10). Общность собственности относительна, частность же ее по сути абсолютна. Автор «Политики», можно сказать, поет гимны частной собственности, ибо «трудно выразить словами, сколько наслаждения в сознании того, что нечто

принадлежит тебе, ведь свойственное каждому чувство любви к самому себе не случайно, но внедрено в нас самой природой» (II, II 4).

Совершенно несостоятельно, по убеждению Аристотеля, и предлагаемое в платоновском проекте устранение индивидуальной семьи, заменяемое неким коллективным отцовством-материнством и таковым же и даже более неопределенным состоянием «ничьих» детей. Все это просто невыполнимо, утопично. Уже потому, что насильственно разрушает природно-кровную близость людей (которую не удастся полностью утаить ни от родителей, ни от их детей). Такое разрушение природных связей отрицательно и для морального благополучия людей. «Ведь лучше быть двоюродным братом в собственном смысле, чем сыном» в смысле платоновского проекта (там же, II, II 12).

Моральное здоровье и тем более совершенство «общников (κοινοποι) одного государства» (II, I 2) может и должно быть достигнуто на основе его реальных свойств и особенностей. Различие между утопистом Платоном и реалистом Аристотелем в особенности проявляется в их трактовке едва ли не самой общей морально-этической категории – категории *справедливости*.

У Платона, как мы видели, она выступала как весьма абстрактный итог «правильного» устройства идеального государства, где все его «общники» выполняют те обязанности и тот труд, которые определяются интеллектуальными свойствами, укорененными в их душах. Аристотель тоже глубоко осознал всеобщее стремление к *справедливости* (правосудности – *dikaiosyne*) как выражение морально-социальной устойчивости государственного организма. Моральная сторона этого сверхширокого понятия с необходимостью переплетена здесь с юридической и экономической.

Справедливость порождается процессом многообразного обмена и выступает как *уравнивающая* (направительная – *diortotikon*), ибо здесь господствуют отношения пропорциональности, приравнивающие самую разнообразную деятельность субъектов общественного разделения труда. Середина в торговых сделках реализуется между «больше» и «меньше». В уравнивающей справедливости Аристотеля заключена идея абстрактного труда, разработанная политэкономами нового

времени (в частности Марксом). Она выражена Стагиритом и осознанием роли монетных денег как меры оценки стоимости товаров, фиксируемой государственным законом (монета – *nomisma* – от слова *nomos* – закон).

В этом контексте Аристотель также выявляет свою моральную позицию. Он считает совершенно необходимым использование денег для приобретения потребительских благ, количество которых всегда имеет те или иные пределы. Здесь деньги используются *экономически*, для ведения хозяйства (в этом и ближайший смысл данного грекоязычного термина).

Однако использование денег открывает и возможности в принципе безграничного накопления богатств, ростовщичества – так называемая хрематистика, резко осуждаемая Аристотелем. Она выявляет ненасытность человеческой порочности, ибо «вожделения людей по природе беспредельны, а в удовлетворении этих вожделений и проходит жизнь большинства людей» («Политика», II, IV 11). Такова печальная картина уже далеко зашедшей индивидуалистической дезинтеграции полиса.

Другая разновидность справедливости – *распределяющая*. В обществе социального и интеллектуального неравенства в распределении различных благ она с необходимостью ориентирована на качественность, заслуги, достоинство, положение того или иного лица. И в этой связи Аристотель трактует формы государственного устройства в различных древнегреческих полисах.

Форма как основоположное понятие философии Аристотеля, его метафизики первостепенна и для его трактовки государственного общежития. Его содержание многообразно, но в особенности оно определяется характером, воспитанием граждан государства. «Ведь воспитание должно соответствовать каждому государственному строю; свойственный каждому государственному строю характер обыкновенно служит и сохранению строя, и с самого начала его установлению» («Политика», VIII, I 1). Материей же государства следует признать присущие ему экономические отношения.

Формы государственного правления в различных полисах определяются конкретно-историческими, географическими и другими условиями. В особенности соотношением богатых, зажиточных и бедных граждан. В своей классификации гос-

ударственных форм Аристотель исходит, во-первых, из числа и качества правителей и, во-вторых, в чьих интересах осуществляется их правление. Он различает при этом формы «правильные», в которых оно осуществляется в интересах большинства граждан, и «неправильные», где правители озабочены прежде всего собственным благополучием.

*Монархия* – древнейшая форма первого рода. Ее вырождение в силу ряда условий приводит к установлению произвола *тирании*. Вслед за Платоном и Аристотель крайне отрицательно – с мотивами ненависти – характеризует это обычно насильственно возникающее правление, имевшее место в Афинах и в других древнегреческих полисах. *Аристократия* – правление лучших – морально и интеллектуально, в интересах большинства граждан. Когда же правителями становятся наиболее богатые, которых обычно немного и они озабочены главным образом собственным благополучием, устанавливается *олигархия*. Третьей, правильной формой, не идеальной, но лучшей из возможных, является полиция, о которой скажем ниже. Обычно же форма власти существует в полисах как *демократия*, господство большинства, в принципе, в интересах большинства. Обобщающим движущим принципом аристократии служит добродетель, олигархии – богатство, а демократии – свобода. Ее отрицательность выражается в неустойчивости при этом строе порядков и законов государства. Но демократия и олигархия – наиболее распространенные формы полисного устройства (хотя немало и всякого рода переходных).

Недостатки демократии и олигархии преодолеваются в *политии* (*politeia* – государственное устройство). Если в демократии правит обычно неимущее большинство, то в политике это большинство правит в силу своего небольшого имущественного ценза. При этом в составе граждан преобладают среднезажиточные, а богачи и бедняки составляют два менее значительных по своей численности слоя. Здесь происходит как бы сочетание демократии с олигархией. Методологическая идея триадности и роли в ней среднего звена, играющего первостепенную роль в этической доктрине Стагирита, осмысливает теперь и понимание лучшей из возможных политико-экономических форм. «Усредненность» политики выражается в примирении в ней принципов свободы, богатства и

добродетели. Господство законности определяет и максимальную устойчивость полиса. Добродетель *дружбы* (*philia*), столь ценная в частной жизни, в условиях политики получает наибольшие возможности для распространения среди граждан, дополнительно способствуя крепости полиса.

Но политика, как констатирует сам автор «Политики» (IV, IX 6–9), в современной ему Греции встречается редко. Существует мнение некоторых историков античности, что Аристотель стремился внушать своему ученику Александру Македонскому, двинувшемуся на завоевание Ближнего Востока, организовать там полисы именно такого рода. Увы, эти эпохальные завоевания открыли совсем другую эпоху в истории восточного Средиземноморья.

Возвращаясь к проблеме моральной обоснованности государственности, вытекающей из этической доктрины Аристотеля, можно констатировать, что все рассмотренные выше социально-экономические и политические устои полиса в различной мере отвечают – или противоречат – собственно этическим, нравственным принципам этой доктрины. Но ее высшие, дианоэтические положения, как это ни парадоксально на первый взгляд, увязаны главным образом, если не исключительно, с убежденностью Аристотеля как *идеолога рабовладения*. Широко известна эта роль Стагирита, в частности выраженная в словах, что «если бы ткацкие челноки сами ткали, а плектры сами играли на кифаре, тогда и зодчие не нуждались бы в работниках, а господам не нужны были бы рабы» («Политика», I, II 5). Исключительная ценность умственного труда в его высших философских проявлениях, от которых неотделимы дианоэтические добродетели, поставила огромную проблему *досуга* (*to skholastikon*). Без труда рабов эта проблема в те тысячелетия была неразрешима. Причем этот труд – лишь частная и первостепенная разновидность физического труда вообще. Аристотель противопоставляет его как деятельность *продуктивную* (*poietika*) деятельности *активной* (*praktikon*), чисто умственной.

Характерно, что в силу такого противопоставления Аристотель склонен в политиках приблизить труд земледельцев, ремесленников и торговцев к труду рабов, сделав полноправными гражданами лишь воинов, правителей, судей, жрецов. Можно усмотреть здесь определенную переключку –

ссылки на примеры Египта и Крита – с раскритикованным им проектом идеального государства Платона. Но все же Аристотель мечтал о другом. Он был твердо убежден, что физический труд во всех его разновидностях требует сильных и развитых тел, каковыми обладают азиатские варвары. Греки же в принципе призваны к интеллектуальному руководству ими. В определенной мере такие идеи Стагирита получили свою реализацию в эллинистических монархиях, образовавшихся из огромной, аморфной и кратковременной империи Александра Македонского.