

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

МЕТАФИЗИКА АРИСТОТЕЛЯ

Петрова Н.И.



*Петрова Надежда Ильинична – пенсионер,
г. Новосибирск*

Аннотация: по словам Аристотеля, имя мудрости необходимо отнести к науке, исследующей первые начала и причины. Бог, по общему мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало, и такая наука могла бы быть больше всего у бога, поэтому божественна та из наук, которой скорее всего мог бы обладать бог, и «...точно так же божественной была бы всякая наука о божественном» [1, 70]. В статье анализируются основные положения «науки о божественном» Аристотеля.

Ключевые слова: начало, материя, движение, время, причина, сущность, сущее, бытие, суть бытия.

Совершенно очевидно, говорит Аристотель, что необходимо приобрести знание о первых причинах: ведь мы тогда знаем в каждом отдельном случае, когда полагаем, что нам известна первая причина. О причинах говорится в четырех значениях: одной такой причиной Аристотель называет сущность, или суть бытия вещи; другой причиной считает материю, или субстрат; третьей - то, откуда начало движения; четвертой - причину, противоположащую последней, а именно «то, ради чего», или благо, ибо благо есть цель всякого возникновения и движения.

Большинство первых философов, говорит Аристотель, считало началом всего одни лишь материальные начала, а именно то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются, причем сущность хотя и остается, но изменяется в своих проявлениях. И потому они полагали, что ничто не возникает и не исчезает, ибо такое естество всегда сохраняется. Фалес - основатель такого рода философии - утверждал, что начало - вода, поэтому он и заявлял, что земля находится на воде. Анаксимен и Диоген считали, что воздух «первее» воды, и из простых тел его принимали за начало; а Гипсас из Метапонта и Гераклит из Эфеса - огонь, Эмпедокл - четыре элемента, прибавляя к названным землю. А Анаксагор из Клазомен утверждал, что начал бесконечно много. Пусть всякое возникновение и уничтожение непременно исходит из чего-то одного или из большего числа начал, но почему это происходит и что причина этого? Ведь не сам же субстрат, говорит Аристотель, вызывает собственную перемену, например, не дерево и не медь - причина изменения самих себя, не дерево делает ложе, и не медь - изваяние, а нечто другое есть причина изменения. А искать эту причину - значит искать некое иное начало, а именно то, откуда начало движения. По словам Гесиода, говорит Аристотель, прежде всего во Вселенной Хаос зародился, а следом широкогрудая Гея, Ночь и Тартар, а также - Эрот, что среди всех бессмертных богов отличается, «...ибо должна быть среди существующего некая

причина, которая приводит в движение вещи и соединяет их» [1, 73]. Парменид устанавливает две причины или два начала - теплое и холодное, «словно говоря» об огне и земле. Он рассматривает огонь как обладающий двигательной природой, а воду и землю - как противоположное ему. Эмпедокл ввел дружбу и вражду, притом он первый говорит о благе и зле, как о началах. Анаксагор сказал, что ум находится и в живых существах, и в природе, и что он причина миропорядка и всего мироустройства. В это же время и раньше «так называемые пифагорейцы», занявшись математикой, первые развили ее и стали считать, что элементы чисел суть элементы всего существующего и что все небо есть гармония и число. Другие «пифагорейцы», говорит Аристотель, утверждали, что имеется десять начал, расположенных попарно: предел и беспредельное, нечетное и четное, единое и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, хорошее и дурное, квадратное и продолговатое. Такого же мнения держался и Алкмеон из Кретона. Он утверждал, что большинство свойств, с которыми сталкиваются люди, образуют пары, имея в виду в отличие от «пифагорейцев» не определенные противоположности, а первые попавшиеся, например: белое - черное, хорошее - дурное. И, говорили они, из этих элементов как из составных частей и образована сущность. «Итак, и от того и от другого учения мы можем почерпнуть, что противоположности суть начала существующего...» [1, 77].

После философских учений, о которых шла речь, говорит Аристотель, появилось учение Платона, во многом примыкающее к «пифагорейцам». Смолоду сблизившись с Кратилом и гераклитовскими воззрениями, согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно течет, а знания о нем нет, Платон и позже держался таких же взглядов. Платон, вслед за Сократом, искал в сущем общее и, обратив свою мысль на определения, доказывал, что такие определения относятся не к чувственно воспринимаемому, а к чему-то другому, так как он считал, что нельзя дать общего определения чего-либо из чувственно воспринимаемого, поскольку оно постоянно изменяется. И вот это другое из сущего он назвал идеями, а все чувственно воспринимаемое, говорил он, существует помимо них и именуется сообразно с ними, ибо через причастность эйдосам существует все множество одноименных с ними вещей. Начала как материя - это большое и малое, а как сущность - единое, ибо эйдосы получаются из большого и малого через причастность единому. Также Платон утверждал, что помимо чувственно воспринимаемого и эйдосов существуют, как нечто промежуточное, математические предметы, отличающиеся от чувственно воспринимаемых тем, что они вечны и неподвижны. Итак, упомянутые философы «...явно касались двух причин из тех, что мы различили в сочинении о природе - материю и то откуда движение, к тому же нечетко и без какой-либо уверенности...» [1, 74]. Но сущность и «то, ради чего», как причины, по словам Аристотеля, отчетливо никто не объяснил. И в учении об идеях, говорит Аристотель, особенно нелепо утверждать, с одной стороны, что существуют некие сущности помимо именующихся в видимом мире, а с другой - что эти сущности тождественны чувственно воспринимаемым вещам, разве лишь что первые вечны, а вторые преходящи. «Действительно, утверждают, что есть сам-по-себе-человек, сама-по-себе-лошадь и этим ограничиваются, поступая подобно тем, кто говорит, что есть боги, но что они человекоподобны» [1, 105]. В самом деле, эйдосов примерно столько же или не меньше, чем вещей, ибо для каждого рода есть у них нечто одноименное. Но ни один из способов, какими доказывается, что эйдосы существуют, не убедителен. Не определено, говорит Аристотель, какое значение имеют эйдосы для чувственно воспринимаемых вещей - для вечных, либо для возникающих и преходящих. Дело в том, что они для этих вещей не причина движения или какого-либо изменения. Они также ничего не дают ни для познания всех остальных вещей, так как они не сущности этих вещей, иначе они были бы в них, ни для их бытия, раз они не находятся в причастных им вещах. «Говорить же, что они образцы и что все

остальное им причастно, - значит пустословить и говорить поэтическими иносказаниями» [1, 88]. Итак, ясно, говорит Аристотель, что все философы ищут те причины, которые обозначены нами в сочинении о природе. Но делают они это нечетко. «Ибо похоже на лепет то, что говорит обо всем прежняя философия, поскольку она была молода и при своем начале» [1, 92].

Верно, что философия называется знанием об истине. Но мы не знаем истины, не зная причины. Наиболее истинно то, утверждает Аристотель, что для последующего есть причина его истинности. Поэтому и начала вечно существующего всегда должны быть наиболее истинными: «...они сами причина бытия всего остального; так что в какой мере каждая вещь причастна бытию, в такой и истине» [1, 95]. Ясно, говорит Аристотель, что имеется некоторое начало и что причины существующего не беспредельны - ни в смысле беспредельного ряда, ни по виду, и если нет ничего первого, то вообще нет никакой причины. Вообще «может возникнуть недоумение»: зачем нужно помимо чувственно воспринимаемого и промежуточного искать еще что-то другое, например, эйдосы? А если ничего не существует помимо единичных вещей, - а таких вещей бесчисленное множество, - то как возможно достичь знания об этом бесчисленном множестве? Ведь мы познаем все вещи постольку, поскольку у них имеется что-то единое и тождественное и поскольку им присуще нечто общее. Но если это необходимо, то что-то должно существовать помимо единичных вещей. Если уж непременно существует что-то помимо составного целого, получающегося, когда что-то сказывается о материи, то должно ли что-то существовать помимо всех единичных вещей, или помимо одних существовать, а помимо других нет? Если помимо единичных вещей ничего не существует, говорит Аристотель, то, надо полагать, нет ничего, что постигалось бы умом, а все воспринимаемо чувствами, и нет знания ни о чем, если только не подразумевать под знанием чувственное восприятие. В таком случае не было бы ничего вечного и неподвижного, так как все чувственно воспринимаемое преходяще и находится в движении. «Но если нет ничего вечного, то невозможно и возникновение: в самом деле, при возникновении должно быть что-то, что возникает, и что-то, из чего оно возникает, а крайний [член ряда] (eschaton) должен быть не возникшим, если только ряд прекращается, а из не-сущего возникнуть невозможно» [1, 109,110]. Если материя есть именно потому, что она не возникшая, то тем более обоснованно, чтобы была сущность - то, чем материя всякий раз становится: ведь если не будет ни сущности, ни материи, то вообще ничего не будет. И если исходить из того, какую из наук следует называть мудростью, то, мудростью следовало бы называть науку о цели и о благе, так как ради них существует другое. А поскольку мудрость была определена как наука о первых причинах, «...мудростью надо бы признать науку о сущности» [1, 102]. В самом деле, из тех, кто по-разному знает один и тот же предмет, больше, знает тот, кто знает, что такое этот предмет по его бытию, а не по его небытию; кто знает суть вещи, а не тот, кто знает, сколь велика она или какого она качества.

Совершенно необходимо «...для познания истины знать, есть ли сущее и единое сущности вещей, и каждое ли из них есть не нечто иное, а именно одно - единое, другое - сущее,...» [1, 113]. О сущем говорится в различных значениях, но всякий раз по отношению к одному естеству и началу. О едином говорится так же, как и о сущем, и сущность того, что одно, одна, а то, сущность чего по числу одна, и само одно по числу, то очевидно, что ни единое, ни сущее не может быть сущностью вещей, утверждает Аристотель.

К науке о сущности следует отнести и вопрос о началах доказательства. Тот, кто располагает знанием о существующем как таковом должен быть в состоянии указать наиболее достоверные начала для всего. Аксиомы имеют силу для всего, поскольку оно есть сущее, а сущее обще всему. Аристотель называет начало, наиболее достоверное из всех, а именно: «...невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении...»

[1, 125]. Конечно, говорит Аристотель, не может кто бы то ни было считать одно и то же существующим и не существующим, как это, по мнению некоторых, утверждает Гераклит. Если невозможно, чтобы противоположности были в одно и то же время присущи одному и тому же, и если там, где одно мнение противоположно другому, имеется противоречие, то очевидно, что один и тот же человек не может в одно и то же время считать одно и то же существующим и не существующим. В самом деле, тот, кто в этом ошибается, имел бы в одно и то же время противоположные друг другу мнения. «Поэтому все, кто приводит доказательство, сводят его к этому положению как к последнему: ведь по природе оно начало даже для всех других аксиом» [1, 125]. Протагор утверждал, говорит Аристотель, что человек есть мера всех вещей, имея в виду лишь следующее: что каждому кажется, то и достоверно. Но если это так, то выходит, что одно и то же и существует, и не существует, что другие противоположные друг другу высказывания также верны, ибо часто одним кажется прекрасным одно, а другим - противоположное, и что то, что кажется каждому, есть мера. И также получается у Анаксагора, когда он говорит: «все вещи вместе», и, следовательно, ничего не существует истинно. И Демокрит утверждал, что пустое и полное одинаково имеются в любой частице, хотя, по его словам, одно из них есть сущее, а другое - не-сущее. Но вообще те, кто придерживается такого взгляда, говорит Аристотель, на деле отрицают сущность и суть бытия вещи: им приходится утверждать, что все есть привходящее и что нет, например, бытия человеком в собственном смысле. «Означать же сущность чего-то имеет тот смысл, что бытие им не есть нечто другое» [1, 129]. А очевидно, что на деле подобных взглядов не держится никто: ни другие люди, ни те, кто высказывает это положение, говорит Аристотель. Действительно, почему такой человек не бросается в «колодезь» или в пропасть, если окажется рядом с ними, а совершенно очевидно проявляет осторожность, вовсе не полагая, что попасть туда одинаково нехорошо и хорошо? Стало быть, ясно, что одно он считает лучшим, а другое - не лучшим. Но если так, то ему необходимо также признавать одно человеком, другое нечеловеком, одно сладким, другое несладким. «Поэтому все, по-видимому, признают, что дело обстоит вполне определенно (haples), если не со всем, то с тем, что лучше и хуже» [1, 133]. А тех, у кого это мнение было вызвано сомнениями, к нему привело рассмотрение чувственно воспринимаемого, поясняет Аристотель. Они думали, что противоречия и противоположности совместимы, поскольку они видели, что противоположности происходят из одного и того же. Но, если не-сущее возникнуть не может, то, значит, вещь раньше одинаковым образом была обеими противоположностями. Кроме того, видя, что вся природа находится в движении, и полагая, что относительно изменяющегося нет ничего истинного, они стали утверждать, что о том, что изменяется во всех отношениях, невозможно говорить правильно.

Аристотель говорит, что имеются три умозрительных учения: учение о природе, математика и учение о божественном. Учение о природе имеет дело с такой сущностью, которая содержит начало движения и покоя в самой себе. Некоторые математические науки рассматривают свои предметы как неподвижные и как существующие отдельно. «Но если есть некоторая неподвижная сущность, то она первая и учение о ней составляет первую философию, притом оно общее [знание] в том смысле, что оно первое. Именно первой философии надлежит исследовать сущее как сущее - что оно такое и каково все присущее ему как сущему» [1, 182]. О сущем говорится в различных значениях, из которых одно - это сущее в смысле привходящего, другое - сущее в смысле истины и не-сущее в смысле ложного, кроме того, разные виды категорий, как, например, суть вещи, качество, количество, «где», «когда», сущее в возможности и сущее в действительности. Случайное или привходящее - это то, что, правда, бывает, но не всегда и не по необходимости и не большей частью. «И так как ничто случайное, или привходящее, не может быть первое того, что существует само по себе, то и его причины не первое» [1, 288]. Что

касается сущего в смысле истинного и не-сущего в смысле ложного, то оно зависит от связывания и разъединения, а истинное и ложное вместе - от разграничения членов противоречия, а именно: истинно утверждение относительно того, что на деле связано, и отрицание относительно того, что на деле разъединено; а ложно то, что противоречит этому разграничению. И «... ложное и истинное не находятся в вещах, так чтобы благо, например, было истинным, а зло непременно ложным, а имеются в [рассуждающей] мысли,...» [1, 186]. Хотя о сущем и говорится в стольких значениях, но ясно, что главное из них - это значение сущего как сути вещи, которая выражает ее сущность, например, когда мы хотим сказать, что она есть, мы не говорим, что она белая или теплая или величиною в три локтя, а что она человек или бог. А все остальное называется сущим, поскольку - это относящееся к сущему количество, или качество, или состояние. Поэтому можно поставить вопрос: «ходить», «быть здоровым» - есть ли каждое из них сущее или не-сущее? Ибо ни одно из них не существует от природы само по себе и не может отделяться от предмета; а если что-то здесь есть, то скорее то, что ходит и то, что здорово. И субстрат у них есть нечто определенное, говорит Аристотель, а о хорошем и сидящем мы не говорим без такого субстрата. Ясно поэтому, что благодаря сущности есть и каждое из тех действий или состояний. Субстрат - «...это то, о чем сказывается все остальное, в то время как сам он уже не сказывается о другом» [1, 189]. В одном смысле субстрат обозначается как материя, в другом - форма, в третьем - то, что из них состоит. Под материей, говорит Аристотель, я разумею, например, медь; под формой - очертание, образ; под тем, что состоит из обоих, - изваяние как целое. Суть бытия каждой вещи означает то, что эта вещь есть сама по себе. Однако не все, что само по себе, есть суть бытия вещи, говорит Аристотель, например, быть белой поверхностью - не есть суть бытия поверхности. Почему? Потому, что присоединена сама вещь. Следовательно, только определение, в котором сама вещь не упоминается, но которое ее обозначает, и есть определение ее сути бытия. А определение имеется там, где оно есть обозначение чего-то первичного, поэтому сути бытия нет у того, что не есть вид рода, а имеется только у видов. Суть бытия, «...так же как суть, присуща первично и прямо сущности, а затем всему остальному, и это будет суть бытия не в прямом смысле, а суть бытия такого-то качества или количества» [1, 193]. Бытие само по себе приписывается всему тому, что обозначается через формы категориального высказывания, такие как суть вещи, качество, количество, отношение, действие или претерпевание, «где», «когда», и «...сообразно с каждым из них те же значения имеет и бытие» [1, 156]. Ибо нет никакой разницы сказать: «человек есть здоровый» или «человек здоров», и подобным образом во всех других случаях, говорит Аристотель.

Из того, что возникает, одно возникает естественным путем, другое - через искусство, третье - самопроизвольно. И все, что возникает, возникает вследствие чего-то, из чего-то и становится чем-то, говорит Аристотель. Естественно возникновение того, что возникает от природы; то, из чего нечто возникает, - это материя; то, вследствие чего оно возникает, - это нечто сущее от природы, а чем оно становится - это человек, растение или еще что-то подобное им, что мы скорее всего обозначаем как сущности. А все, что возникает, имеет материю, ибо каждое возникающее может быть и не быть, а эта возможность и есть у каждой вещи материя. Так возникает то, что возникает благодаря природе, а остальные виды возникновения именуется созданиями. Все такие создания исходят либо от искусства, либо от способности, либо от размышления. Через искусство возникает то, форма чего находится в душе. И оказывается, что в некотором смысле, например, здоровье возникает из здоровья, ибо врачебное искусство есть форма здоровья, и дом - из дома, а именно дом, имеющий материю, из дома без материи, а искусство домостроительное - форма дома, а суть бытия вещи и есть сущность без материи. «Итак, совершенно очевидно, что какая-нибудь часть необходимо должна уже быть, и именно материя есть такая часть, она находится в возникающем, и она становится

[чем-то определенным]» [1, 199]. Естественным путем, например, семя порождает живое так же, как умение - изделия; оно содержит в себе форму в возможности, и то, от чего семя, одноименно с тем, что возникает. Что же касается того, что возникает самопроизвольно, то дело обстоит здесь так же, как там, - оно получается у того, материя чего способна сама собой приходить в то движение, в которое приводит семя.

Делать определенное нечто - значит делать определенное нечто из субстрата как такового. Я хочу сказать, говорит Аристотель, что делать, например, медь круглой не значит делать круглое, или шар как таковой, а значит осуществлять эту форму в чем-то другом, а именно из меди делают вот это, а именно шар. «Очевидно, таким образом, что форма (или как бы ни называли образ в чувственно воспринимаемой вещи) так же не становится и не возникает, равно как не возникает суть бытия вещи...» [1, 201]. Если бы имело место возникновение бытия шаром вообще, то и здесь одно должно было бы возникать из другого, ибо возникающее всегда должно быть делимым, и одно будет - материя, другое - форма. То, что обозначено как форма или сущность, имеется и не имеется, не возникая и не уничтожаясь, а возникает сочетание, получающее от нее свое наименование, и во всем возникающем есть материя, так что одно в нем есть материя, а другое - форма. И не только в отношении сущности это рассуждение доказывает, что форма не возникает; оно одинаково применимо ко всем основным родам сущего, ведь материя и форма здесь всегда уже должны быть налицо. И возникает не качество, а кусок дерева такого-то качества, не величина, а кусок дерева или живое существо такой-то величины. Так вот, спрашивает Аристотель, существует ли какой-нибудь шар помимо вот этих отдельных шаров или дом помимо сделанных из кирпичей? Или же надо считать, что если бы это было так, то определенное нечто никогда бы и не возникло. Аристотель говорит, что форма означает «такое-то», а не определенное «вот это»; делают же и производят из «вот этого» «такое-то», и когда вещь произведена, она такое-то нечто. А «вот это» целое, Каллий или Сократ, существует так же, как «вот этот медный шар», тогда как человек и живое существо - как медный шар вообще. «Поэтому очевидно, что «формы как причина» - некоторые обычно так обозначают эйдосы, - если такие существуют помимо единичных вещей, не имеют никакого значения для какого-либо возникновения и для сущностей...» [1, 202]. В некоторых случаях совершенно очевидно, что рождающее таково же, как и рождаемое, однако не то же самое и составляет с ним одно не по числу, а по виду, как, например, у природных вещей (ведь человек рождает человека). Исключение бывает, когда что-то возникает вопреки природе, например, когда конь рождает мула. Поэтому, очевидно, говорит Аристотель, нет никакой надобности полагать эйдос как образец, достаточно, чтобы порождающее создавало и было причиной осуществления формы в материи.

Из чего как частей состоит сущность? Если материя - это одно, форма - другое, то, что из них - третье, то сущность есть и материя, и форма, и то, что из них, говорит Аристотель. Те части, на которые вещь распадается как на материю, суть нечто последующее; а те, которые даны как части обозначения и выраженной в определении сущности, предшествуют - или все, или некоторые. Так же и душа живых существ, составляющая сущность одушевленного, есть форма и суть бытия такого-то тела, и ее части будут предшествовать живому существу как составному целому; а тело и его части - нечто последующее по отношению к этой сущности, и на них как на материю распадается не сущность, а составное целое. В некоторых случаях суть бытия вещи и сама вещь - одно и то же, как у чистых сущностей; например, кривизна и бытие кривизной - одно, если кривизна - чистая сущность. Чистой я называю, говорит Аристотель, такую сущность, о которой сказывают не поскольку она находится в чем-то другом, отличном от нее, т. е. в материальном субстрате. У того же, «...что дано как материя или как соединенное с материей, тождества [между вещью и сутью ее бытия] нет...» [1, 211], нет также у того, что едино приводящим образом, например «Сократ» и «образованность», ибо они одно и то же приводящим образом.

Аристотель говорит, что «возможность», или «способность», и «мочь» имеют различные значения. А все способности, относящиеся к одному и тому же виду, суть некоторые начала и называются способностями по их отношению к одной первой способности, которая есть начало изменения вещи, находящееся в другом или в ней самой, поскольку она другое. Эти способности означают способности либо вообще делать или претерпевать, либо делать или претерпевать надлежащим образом. А так как одни начала этого рода имеются в вещах неодушевленных, другие - в одушевленных и в душе, причем у души - в ее разумной части, то ясно, что из способностей одни будут не основывающиеся на разуме, другие - соотнобразующиеся с разумом. Способности, соотнобразующиеся с разумом (первого рода), суть начала для противоположных действий, а каждая способность, не основывающаяся на разуме (второго рода), есть начало лишь для одного действия; например, теплое - это начало только для нагревания, врачебное искусство - для болезни и здоровья. Причина этого в том, что знание есть уразумение, а одним и тем же уразумением выясняют и предмет, и его лишенность. «Поэтому способное к уразумению действует противоположно (тому, как действует неспособное к уразумению), ибо противоположности объемлются одним началом - разумом» [1, 236]. А так как то, что способно, способно к чему-то, в какое-то время и каким-то образом, и когда действующее и претерпеваемое приходят в соприкосновение соответствующим их способностям образом, одна из способностей второго рода необходимо действует, а другая претерпевает, а при способностях первого рода это не необходимо. Каждая способность первого рода, говорит Аристотель, может производить и противоположные действия, «...так что [если бы эти способности проявлялись с необходимостью], то они производили бы в одно и то же время противоположные действия; но это невозможно» [1, 240]. Вот почему решающим должно быть стремление или собственный выбор. К чему из двух решительно стремится существо, то оно, когда это представляется возможным, и делает соответствующим способности образом: приходит в соприкосновение с претерпевающим. А способно оно действовать, когда претерпеваемое налицо и находится в определенном состоянии; иначе оно действовать не может. Поэтому и не может кто-либо совершить в одно и то же время два различных или противоположных действия, если бы даже и хотел и желал этого: ведь «...нет способности делать в одно и то же время противоположное одно другому, ибо то, к чему кто-либо способен, он будет делать так, [а не иначе]» [1, 241].

Действительность, говорит Аристотель, - это существование вещи в смысле осуществления. Аристотель утверждает, что действительность или деятельность предшествует возможности или способности и потому она по времени «первее» их. Так, предшествует сущему в возможности то действительное, что тождественно с ним по виду, но не по числу. Из сущего в возможности всегда возникает сущее в действительности через сущее в действительности, например: человек - из человека, «...причем всегда есть нечто первое, что приводит в движение, а это движущее уже существует в действительности» [1, 245]. И по сущности, говорит Аристотель, действительность «первее» возможности потому, что последующее по становлению «первее» по форме и сущности, например, взрослый мужчина «первее» ребенка, ибо одно уже имеет свою форму, а другое - нет. Также «...все становящееся движется к какому-то началу, т. е. к какой-то цели, (ибо начало вещи - это то, ради чего она есть, а становление - ради цели); между тем цель - это действительность, и ради цели приобретает способность» [1, 246]. Ведь не для того, чтобы обладать зрением, видят живые существа, а, наоборот, они обладают зрением для того, чтобы, видеть. А там, где нет какого-либо другого дела, помимо самой деятельности, эта деятельность находится в том, что действует, например, видение - в том, кто видит, умозрение - в том, кто им занимается; так что очевидно, что сущность и форма - это действительность, говорит Аристотель. Таким образом, по сущности и по времени одна действительность всегда предшествует другой вплоть до деятельности постоянно и первично движущего. Вечное по своей сущности «первее» преходящего,

и ничто вечное не существует в возможности. Доказательство этому следующее, говорит Аристотель: всякая возможность чего-то есть в одно и то же время возможность его противоположности. То, что не способно существовать, не будет присуще ничему, а то, что способно быть, может и быть и не быть. Но то, что способно не быть, может не быть, а то, что может не быть, преходяще - или вообще, или в отношении своего места или количества, или качества; а «преходяще вообще» означает «преходяще по своей сущности». Таким образом, ничто не преходящее вообще никогда не существует в возможности, хотя ничто не мешает, чтобы оно было в возможности, например в отношении качества или места; следовательно, все вечное существует в действительности. Также не существует в возможности ничто необходимо сущее, говорит Аристотель, ведь и оно «первое»: если бы его не было, не было бы ничего. Также не существует в возможности вечное движение; и если что-нибудь движущееся вечно, то оно движущееся не в возможности, разве лишь в отношении того, откуда и куда оно движется, и ничто не мешает, чтобы для этого существовала материя. Поэтому Солнце, светила и все небо в целом находятся в постоянной деятельности, и нечего опасаться, что они когда-нибудь остановятся, как этого бояться те, кто рассуждает о природе. Светила не устают, совершая это движение. Непрерывность их движения не сопряжена с трудностью: ведь причиной такой трудности бывает сущность, поскольку она материя и возможность, а не действительность, говорит Аристотель. И уподобляется непреходящему также то, что подвержено изменению, например земля и огонь: ведь и они находятся в постоянной деятельности, ибо движение они имеют сами по себе и в самих себе. Действительность и лучше и ценнее, чем способность к благу, говорит Аристотель. В дурном же завершение и действительность необходимым образом хуже, чем способность. Стало быть, ясно, что дурное не существует помимо дурных вещей: ведь по природе оно хуже способности к злу. «Значит, в изначальном и вечном нет ничего дурного, никакого изъяна, ничего порченого, (ведь и порча есть нечто дурное)» [1, 249].

Мы ищем, говорит Аристотель, некоторую сущность, отдельно существующую саму по себе и не наличествующую ни в чем чувственно воспринимаемом. «Между тем, полагать столько же других вечных сущностей, сколько есть сущностей чувственно воспринимаемых и преходящих - это, кажется, выходило бы за пределы правдоподобного» [1, 275]. А если, с другой стороны, искомое нами начало неотделимо от тел, то что же более предпочтительно полагать, чем материю? Однако материя существует не в действительности, а в возможности, говорит Аристотель. Если существует какая-то сущность и начало, имеющее такую природу, какую мы теперь ищем, говорит Аристотель, и это начало - одно и то же для вечного и преходящего, то возникает вопрос, почему - при одном и том же начале - одни вещи, зависящие от этого начала, вечны, а другие не вечны; это ведь нелепо. А если есть одно начало для преходящего, а другое для вечного, то если начало преходящего также вечно, почему не будет вечно и то, что зависит от этого начала? И также, если начало преходящее, то у него окажется некоторое другое начало, и у этого - еще другое, и так до бесконечности. Между тем мы ищем именно вечные и первые начала. А если каждое из них есть определенное нечто и сущность, то все существующее будет сущностью, ибо сущее сказывается обо всем; но, в то же время, неверно, что все существующее есть сущность. Если существует такого рода сущность - я имею в виду, говорит Аристотель, существующая отдельно и неподвижная, «...то здесь так или иначе должно быть и божественное, и оно будет первое и самое главное начало» [1, 285]. Общеизвестны естественные сущности, такие, как огонь, земля, вода, воздух и прочие простые тела, далее - растения и их части, а также животные и части животных, наконец Вселенная и части Вселенной; а «некоторые» называют сущностями эйдосы и математические предметы. Из наших рассуждений, говорит Аристотель, следует, что имеются другие сущности - суть бытия вещи и субстрат. Сущность, воспринимаемая чувствами, подвержена изменению. Если изменение

исходит от противоположного одно другому, говорит Аристотель, или от промежуточного, то должен быть какой-то субстрат, который изменяется в противоположное состояние, ибо противоположное как таковое не подвержено изменению. И это нечто, постоянно пребывающее помимо противоположностей, есть материя. Материя должна изменяться, будучи способна к той и другой противоположности. А так как сущее имеет двойное значение, то все изменяется из сущего в возможности в сущее в действительности, например из белого в возможности в белое в действительности. И одинаково обстоит дело с ростом и убылью. Так что не только возможно возникновение - приводящим образом - из не-сущего, но, можно сказать, все возникает из сущего, однако из сущего в возможности, а не из сущего в действительности. «Все, что изменяется, имеет материю, но разную; а те вечные вещи, которые не возникают, а движутся в пространстве, также имеют материю, но не для возникновения, а для перемещения» [1, 301,302]. Аристотель утверждает, что сущности существуют, и потому причины всего одни и те же, так как без сущностей нет свойств и движений. Если начала сущностей суть начала всего, то все же, разное имеет разные причины и элементы: они разные не только для того, что не принадлежит к одному и тому же роду, например, цвета, звуки, сущности, количество, но и для того, что принадлежит к одному и тому же виду, разные не по виду, «...а в том смысле, что для единичных они разные: твоя материя, форма и движущая причина не те, что мои, хотя, по общему определению, они одни и те же» [1, 306]. Начала или элементы у сущностей, отношений и качеств одни и те же в смысле соответствия - они все одинаково материя, форма, лишенность формы и движущее; они одни и те же и в том смысле, что причины сущностей суть некоторым образом причины всего, потому что если они уничтожаются, уничтожается все, говорит Аристотель. А первое начало, находящееся в состоянии осуществленности, есть причина всего. А в другом смысле, говорит Аристотель, первые причины разные: различны именно все противоположности, которые не сказываются ни как роды, ни как имеющие различные значения, а также материя разных вещей разная.

Необходимо, говорит Аристотель, чтобы существовала некая вечная неподвижная сущность. В самом деле, сущности суть первое среди сущего, а если все они преходящи, то все преходяще. Невозможно, чтобы движение либо возникло, либо уничтожилось, так как оно существовало всегда, так же и время не может возникнуть или уничтожиться: ведь если нет времени, то не может быть «раньше» и «после». И движение непрерывно таким же образом, как и время: ведь время - или то же самое, что движение, или некоторое свойство движения. А непрерывного движения, кроме пространственного, не бывает, из пространственного же непрерывно круговое движение. Однако, говорит Аристотель, «здесь возникает затруднение»: полагают, что все проявляющее деятельность способно ее проявлять, но не все способное проявлять деятельность действительно ее проявляет; поэтому-де не деятельность, а способность «первее». «Но если это так, то ничто существующее не будет [с необходимостью], ибо возможно, что всякое сущее способно существовать, но еще не существует» [1, 307]. Если следовать взгляду рассуждающих о божественном, что все рождено из Ночи, или мнению рассуждающих о природе, что «все вещи вместе», говорит Аристотель, то получится такая «несообразность». В самом деле, каким же образом что-то придет в движение, если не будет никакой причины, действующей в действительности? Ведь не материя же будет двигать самое себя, а, например, плотничное искусство. Поэтому, говорит Аристотель, должно быть такое начало, сущность которого - деятельность. А кроме того, такие сущности должны быть без материи: ведь они должны быть вечными. Поэтому Хаос и Ночь не существовали бесконечное время, а всегда существовало одно и то же, либо чередуясь, либо иным путем, говорит Аристотель. Если постоянно чередуется одно и то же, то всегда должно оставаться нечто, действующее одним и тем же образом. А если необходимы возникновение и гибель, то должно быть нечто другое, что всегда действует по-

разному. Следовательно, оно должно таким-то образом действовать само по себе, другим - по отношению к другому, либо по отношению к чему-то третьему. Первое предпочтительнее: оно ведь и было причиной постоянного единообразия, а причина разнообразия - другое; причина же постоянного разнообразия лежит, это ясно, говорит Аристотель, в них обоих. «Стало быть, именно так обстоит дело с движениями. Какая поэтому надобность искать еще другие начала?» [1, 309]. Аристотель утверждает, что существует нечто вечно движущееся беспрестанным движением, а таково движение круговое; так что первое небо, можно считать, вечно. Следовательно, существует и нечто, что его движет. А так как то, что движется и движет, занимает промежуточное положение, то имеется нечто, что движет, не будучи приведено в движение; оно вечно и есть сущность и деятельность. И движет так предмет желанья и предмет мысли; они движут, не будучи приведены в движение. Предмет желанья - это то, что кажется прекрасным, а высший предмет воли - то, что на деле прекрасно. «Ведь мы скорее желаем чего-то потому, что оно кажется нам хорошим, а не потому оно кажется нам хорошим, что мы его желаем, ибо начало - мысль» [1, 309]. Ум приводится в движение предметом мысли. Целевая причина находится среди неподвижного - движет она, как предмет любви любящего, а приведенное ею в движение движет остальное. Если нечто приводится в движение, то в отношении его возможно и изменение - перемена в пространстве, если не в сущности. А так как есть нечто сущее в действительности, что движет, само будучи неподвижным, то в отношении его перемена никоим образом невозможна. Первое движущее есть необходимо сущее; оно существует надлежащим образом, и в этом смысле оно начало, говорит Аристотель. Ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его - одно и то же, мышление его есть мышление о мышлении, которое направлено на само себя на протяжении всей вечности. Именно так пребывает он. И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума - это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его есть самая лучшая и вечная жизнь. «Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог» [1, 310]. Аристотель говорит, что вечная, неподвижная и обособленная от чувственно воспринимаемых вещей сущность не может иметь какую-либо величину, она лишена частей, неделима и движет неограниченное время. Ограниченной величины эта сущность иметь не может, так как ничто ограниченное не обладает безграничной способностью; а неограниченной не имеет - потому, что вообще никакой неограниченной величины нет. Помимо простого пространственного движения мирового целого, которое вызвано первой и неподвижной сущностью, мы видим, говорит Аристотель, другие пространственные движения - вечные движения планет. Природа светил вечна, будучи некоторой сущностью, а то, что предшествует сущности, само должно быть сущностью. Таким образом, должно существовать столько же сущностей, сколько имеется движений светил, и они вечны, сами по себе неподвижны и не имеют величины. То, что движет, говорит Аристотель, - это сущности и одна из них первая, другая - вторая в том же порядке, как и движения светил. У каждого несущегося небесного тела несколько движений - это ясно тем, кто хоть немного этим занимался, ведь у каждой планеты больше чем одно движение. Евдокс считал, что движения Солнца и Луны происходят у каждого в трех сферах, у Каллиппа расположение сфер такое же, что и у Евдокса. По их данным число всех сфер - и тех, в которых вращаются планеты, и тех, которые несут планеты, и тех, которыми эти последние возвращаются обратно, - будет сорок семь. Пусть число сфер будет таким, говорит Аристотель, а «...потому сущностей и неподвижных начал, (как и чувственно воспринимаемых), также следует с вероятностью предположить столько же (говорить здесь о необходимости предоставим более сильным)» [1, 314]. От древних из глубокой старины, говорит Аристотель, дошло до потомков предание в виде мифа о том, что эти

светила суть боги и что божественное объемлет всю природу. А еще добавлено для внушения толпе, что боги человекоподобны и похожи на некоторые другие живые существа. Если бы, отделив эти добавления, принять лишь главное - что первые сущности они считали богами, можно было бы признать это божественным изречением; но, очевидно, каждое искусство и каждое учение изобретались неоднократно и снова погибали, то можно подумать, что эти взгляды суть как бы сохранившиеся до наших дней «обломки» тех. Таким образом, говорит Аристотель, мнение предков и наших ранних предшественников ясно нам лишь до такой степени. Аристотель считает, что природа мирового целого содержит благо и наилучшее как нечто существующее само по себе и как порядок, как у войска. Ведь здесь и в самом порядке - благо, и сам предводитель войска - благо, и скорее даже он: ведь не он зависит от порядка, а порядок - от него. В мировом целом все упорядочено определенным образом. «Всякому, по моему разумению, необходимо занять свое особое место, и точно так же есть и другое, в чем участвуют все для [блага] целого» [1, 317].

Итак, по утверждению Аристотеля, имеется вечная, неподвижная сущность, которая при наличии вечного движения и материи через соприкосновение приводит в действие и претерпевание различные роды сущего. При этом осуществляется непрерывная причинно-следственная связь, приводящая к изменению, возникновению и гибели любой сущности, имеющей в своем составе материю. Также имеется цель - «то, ради чего» осуществляется движение. При наличии такой связи: «сущность - действие - цель», - можно определить, считаю, предложенную Аристотелем картину мира, как самоорганизующуюся и саморазвивающуюся систему.

Список литературы

1. *Аристотель*. Метафизика. Сочинения в 4 т. Т. 1. М. «Мысль», 1975.