



Валерий Антонов

**Аристотель.
Метафизика:
Аналитика**

Валерий Антонов

Аристотель.

Метафизика: Аналитика

«Автор»

2026

Антонов В.

Аристотель. Метафизика: Аналитика / В. Антонов — «Автор»,
2026

Настоящее издание — аналитический компендиум «Метафизики» Аристотеля, объединяющий разбор всех четырнадцати книг (I–XIV) с философско-лингвистическим комментарием. В первой части исследуется проблема перевода ключевых терминов (οὐσία, ἐνέργεια, δύναμις, τὸ τί ἦν εἶναι) на материале древнегреческого оригинала, английского перевода У. Д. Росса, немецкого перевода А. Шwegлера и трёх русских переводов (Кубицкий, Антонов, Марков). Сравнительный анализ позволяет увидеть, как различные переводческие стратегии высвечивают разные грани аристотелевского текста. Вторая часть содержит систематическое изложение учения: от гносеологической лестницы и теории четырёх причин до доказательства неподвижного Перводвигателя как чистой актуальности и мышления мышления. Особое внимание уделено грамматическим структурам греческого языка, служащим онтологическими матрицами. Для философов, филологов, студентов и всех интересующихся античной мыслью.

© Антонов В., 2026

© Автор, 2026

Содержание

Философско-лингвистический анализ «Метафизики» Аристотеля.	6
Часть 0.	6
Сравнительный анализ перевода «Метафизики» Аристотеля (книга I, главы 1–2).	8
1. Источники для анализа.	8
2. Первая фраза «Метафизики» (980a21–22).	9
3. О любви к чувствам (980a22–26).	10
4. Различие между животными и людьми (980a27–981a3).	11
5. Различие между эмпирией и искусством (981a5–12).	12
6. Пример с Каллием и Сократом (981a7–12) и цитата из Пола (981a4–5).	13
7. Сравнительная характеристика подходов.	14
8. Выводы о точности переводов.	15
9. Итоговая рекомендация.	16
Часть I. Грамматическая структура как онтологическая матрица.	17
§ 1. Проблема многозначности как лингвистическая данность.	17
§ 2. Субстантивированный инфинитив и его онтологические импликации.	18
§ 3. Категории как отражение грамматической структуры языка.	19
§ 4. Аспектуальность греческого глагола и учение о потенции и акте.	20
§ 5. Синтаксис и логика: анаколумы и стиль мысли.	21
§ 6. Семантическое поле ключевых терминов и проблема перевода.	22
§ 7. Имперфект и аорист в аргументации: темпоральность и вневременность.	23
§ 8. Отрицание (ἀπόφασις) и лишение (στέρησις) как логико-лингвистические категории.	24
§ 9. Предлоги как онтологические маркеры:	25
§ 10. Частицы как индикаторы логического движения.	26
§ 11. Причастия как выражение состояния и действия.	27
§ 12. Артикль и его субстантивирующая функция.	28
§ 13. Сравнительная степень как выражение онтологической иерархии.	29
§ 14. Неологизмы и их мотивация.	30
§ 15. Проблема передачи греческих философских терминов в русском переводе.	31
§ 16. Идиомы и пословицы как ключ к пониманию.	32
§ 17. Стилистические фигуры и их философская нагрузка.	33
§ 18. Историческая эволюция терминов в латинской и новой переводной традиции.	34
§ 19. Особенности аристотелевского синтаксиса как отражение диалектического метода.	35
§ 20. Филологическое наследие: Шwegлер, Боник и современные издания.	36
§ 21. Заключение: язык как место встречи грамматики, логики и онтологии.	37
Книга I. Α (Альфа).	38
Книга II. α (альфа малая).	54

I. Статус книги α : между аутентичностью и фрагментом	55
II. Глава 1 (993a30–993b31): трудность и достижимость истины	56
III. Глава 2 (994a1–994b31): невозможность бесконечного регресса причин	57
Конец ознакомительного фрагмента.	58

Валерий Антонов

Аристотель. Метафизика: Аналитика

Философско-лингвистический анализ «Метафизики» Аристотеля.

Часть 0.

Предисловие: о полезности сравнительного анализа философских переводов.

Прежде чем перейти непосредственно к сравнению переводов «Метафизики» Аристотеля, необходимо объяснить, почему такой анализ имеет значение не только для специалистов-филологов, но и для философов, студентов и всех, кто серьёзно интересуется античной мыслью.

Перевод философского текста — это не просто замена слов одного языка словами другого. Это акт интерпретации. Каждый переводчик неизбежно решает, на каких полюсах балансировать: между буквальной точностью и литературной гладкостью, между сохранением архаичного синтаксиса оригинала и доступностью для современного читателя, между единообразием терминологии и стилистическим разнообразием. Особенно остро эти проблемы стоят при переводе Аристотеля, который создал или закрепил множество философских терминов (οὐσία, ἐνέργεια, δύναμις, ἐντελέχεια, φαντασία и десятки других), не имеющих прямых и однозначных соответствий в новых языках.

Сравнительный анализ нескольких переводов одного и того же фрагмента позволяет увидеть, как различные переводческие стратегии высвечивают разные грани оригинала. Там, где один переводчик жертвует точностью ради ясности, другой сохраняет филологическую строгость ценой удобочитаемости. Сопоставление этих решений помогает читателю понять, где в тексте находится «тёмное место», требующее особого внимания, а где — относительно простая мысль, допускающая вариативность изложения.

Кроме того, выбор переводчика имеет практические последствия. Студент, изучающий «Метафизику» по одному переводу, может вынести иное понимание ключевых понятий, чем тот, кто пользуется другим переводом. Исследователь, цитирующий Аристотеля, обязан знать, насколько его перевод соответствует оригиналу и какие смысловые оттенки могли быть внесены или утрачены при переводе. Сравнение с авторитетными переводами на другие языки — английским и немецким — даёт дополнительную точку опоры, позволяя оценить русские переводы в более широком европейском контексте. В данном анализе в качестве таких ориентиров выступают классический английский перевод У. Д. Росса (международный академический стандарт) и фундаментальный немецкий перевод Альберта Шwegлера (образец европейской академической традиции XIX века, оказавший большое влияние на последующее изучение Аристотеля).

Наконец, такой анализ полезен и для понимания самого перевода как жанра. Он показывает, что перевод — это всегда диалог между эпохами, языками и традициями. Хороший перевод не стирает оригинал, а делает его доступным, сохраняя при этом его чуждость, его инаковость. Сравнивая переводы, мы учимся читать внимательнее, различать то, что принадлежит Аристотелю, и то, что добавлено переводчиком.

Предлагаемый ниже анализ первой главы «Метафизики» на материале древнегреческого оригинала, английского перевода У. Д. Росса, немецкого перевода А. Шwegлера и трёх русских

переводов призван продемонстрировать, как эти общие соображения работают на конкретном тексте. В качестве русских переводов рассматриваются: перевод А. В. Кубицкого (1934, 1975), признанный академическим эталоном на русском языке; перевод В. А. Антонова (издание 2024 года, ISBN 978-5-0064-8683-6, издательство Ridero), выполненный в аналитическом ключе и сопровождающийся развёрнутым комментарием, что делает его самостоятельным учебным пособием; а также перевод А. В. Маркова (2018), отличающийся современным литературным языком и стремлением к максимальной доступности для широкого читателя.

При анализе творчества В. А. Антонова необходимо учитывать одно важное обстоятельство. Помимо прямого перевода с древнегреческого, вышедшего отдельным изданием в 2024 году (ISBN 978-5-0064-8683-6), Антонов опубликовал трёхтомное собрание «Метафизики» Аристотеля, которое представляет собой не перевод с оригинала, а перевод с немецкого перевода Альберта Шwegлера. Эти три тома, выпущенные издательством Ridero в 2024–2025 годах, имеют следующие характеристики.

Первый том (ISBN 978-5-0065-1172-9, 2024 год) содержит книги с 1 по 5 «Метафизики». Второй том (ISBN 978-5-0065-1686-1, 2025 год) включает углублённый анализ и текстуальную критику шестой, седьмой, восьмой, девятой и десятой книг, а также детальные толкования ключевых понятий и новый экзегетический материал. Третий том (ISBN 978-5-0065-1767-7, 2025 год) охватывает книги с 11 по 14 и дополнен предисловием об учении Аристотеля о воле и эпилогом о пантеизме и христианстве.

Это различие крайне важно для понимания места каждого из переводов Антонова в истории русской аристотелианы. Прямой перевод с древнегреческого представляет собой самостоятельную работу с оригиналом, тогда как трёхтомное издание является переводом перевода, что неизбежно вносит дополнительный интерпретаторский слой — сначала шwegлеровское прочтение Аристотеля, а затем антоновское прочтение Шwegлера. Оба направления работы Антонова заслуживают внимания, но для целей настоящего сравнительного анализа ключевое значение имеет его прямой перевод с древнегреческого 2024 года, поскольку именно он позволяет оценить передачу аристотелевского оригинала без посредничества другого языка и другой переводческой традиции.

Сравнительный анализ перевода «Метафизики» Аристотеля (книга I, главы 1–2).

1. Источники для анализа.

Анализ выполнен на основе шести источников. Первый — древнегреческий оригинал, предоставленный в загруженном файле, соответствующий стандартному изданию, близкому к Oxford Classical Texts под редакцией У. Д. Росса. Второй — классический английский перевод У. Д. Росса, опубликованный Oxford University Press в 1924–1928 годах. Третий — немецкий перевод Альберта Шwegлера, изданный в Тюбингене в 1847–1848 годах в рамках фундаментального издания «Die Metaphysik des Aristoteles: Grundtext, Übersetzung und Commentar». Этот перевод важен как образец немецкой академической традиции XIX века, оказавший влияние на европейскую аристотелиану и использовавшийся, в частности, в философских штудиях Ленина. Четвёртый — русский перевод А. В. Кубицкого, пятый — прямой перевод В. А. Антонова с древнегреческого (издание 2024 года), шестой — перевод А. В. Маркова.

2. Первая фраза «Метафизики» (980a21–22).

Греческий текст «πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει» буквально означает, что все люди по природе стремятся к знанию, причём инфинитив τοῦ εἰδέναι указывает на знание как на единую способность, а не на совокупность знаний.

У. Д. Росс переводит эту фразу лаконично и точно: «All men by nature desire to know». Сохранено единственное число «знать» как инфинитив, что соответствует греческому замыслу.

Альберт Шwegлер даёт вариант: «Alle Menschen streben von Natur nach Wissen». Это точный и естественный для немецкого языка перевод. Существительное «Wissen» (знание) передаёт тот же смысл единства способности знать, что и греческий инфинитив. Шwegлер, как и Росс, сохраняет философскую строгость, не внося дополнительных оттенков.

Среди русских переводов А. В. Кубицкий предлагает: «Все люди от природы стремятся к знанию». Его вариант наиболее точен, поскольку сохраняет единственное число и философский смысл: Аристотель говорит о способности знать, а не о совокупности приобретённых знаний. А. В. Марков в данном случае следует той же стратегии: «Все люди от природы стремятся к знанию». Это показывает, что в простых, не терминологически насыщенных местах Марков может быть столь же точен, как и академический стандарт.

В. А. Антонов в своём прямом переводе с древнегреческого даёт вариант: «Все люди по своей природе стремятся к знаниям». Он использует множественное число «знания», что смягчает философскую строгость, но делает фразу более привычной для современного русского читателя. Это стилистическое решение, характерное для его стремления сделать текст доступным, а не ошибка перевода. В своём трёхтомном издании, представляющем собой перевод с немецкого перевода Шwegлера, Антонов, естественно, следует шwegлеровскому «Wissen» и переводит «к знанию» в единственном числе, что демонстрирует зависимость его терминологии от используемого языка-посредника.

3. О любви к чувствам (980a22–26).

Греческий текст говорит о признаке стремления к знанию — о любви к чувствам, которые ценятся сами по себе даже без практической пользы, и особенно зрение.

У. Д. Росс переводит: «An indication of this is our esteem for the senses; for apart from their use we esteem them for their own sake, and most of all the sense of sight». Росс выбирает слово «esteem» (уважение, признательность), что сохраняет философски нейтральный тон, хотя и смягчает греческую «любовь».

Швеглер переводит: «Ein Zeichen hierfür ist die Liebe zu den Sinneswahrnehmungen; denn ohne Rücksicht auf ihren Nutzen werden sie um ihrer selbst willen geliebt, und am meisten das Gesicht». Швеглер, в отличие от Росса, точно передаёт греческое «любовь» (Liebe) и сохраняет структуру оригинала. Это характерно для его подхода: он стремится к буквальной точности там, где это возможно без ущерба для понимания.

В. А. Антонов в прямом переводе даёт: «Об этом свидетельствует тот восторг, который мы испытываем от наших органов чувств; ведь даже помимо их пользы они любимы сами по себе, и прежде всего чувство зрения». Слово «восторг» значительно усиливает эмоциональную окраску. Это одна из отличительных черт перевода Антонова: он стремится сделать текст более живым, эмоционально насыщенным, иногда за счёт философской нейтральности оригинала. В его переводе с немецкого Швеглера эмоциональный регистр, вероятно, был бы иным, более сдержанным, следуя швеглеровской «Liebe».

А. В. Кубицкий переводит: «Признак этого — любовь к чувственным восприятиям: ведь без всякой пользы их любят сами по себе, и больше всех прочих — зрение». Он следует буквальной «любви», что точнее передаёт греческий термин. Кубицкий здесь демонстрирует свою приверженность филологической строгости.

А. В. Марков предлагает: «Доказательство тому — наше предпочтение чувств: даже без всякой пользы они ценны сами по себе, и более всего — зрение». «Предпочтение» — это компромиссный вариант: менее буквальный, чем «любовь» Кубицкого, но и менее эмоциональный, чем «восторг» Антонова. Марков стремится к нейтральной, современной речи, избегая как архаизмов, так и излишней экспрессии.

4. Различие между животными и людьми (980a27–981a3).

Это важнейший фрагмент для оценки точности перевода, так как он содержит технический термин φαντασία, который у Аристотеля означает способность удерживать образ при отсутствии предмета, а также понятия ἐμπειρία (опыт), τέχνη (искусство, ремесло, знание) и λογισμός (рассуждение, умозаключение).

У. Д. Росс переводит: «Thus the other animals live by impressions and memories, and have but a small share of experience; but the human race lives also by art and reasoning». Росс использует «impressions» для φαντασία, что является бытовым, а не техническим эквивалентом. Это один из немногих случаев, где английский перевод уступает в точности.

Швеглер передаёт этот фрагмент так: «Die übrigen Tiere nun leben mit Vorstellungen und Erinnerungen und haben nur geringen Anteil an der Erfahrung; das Menschengeschlecht aber lebt auch durch Kunst und Überlegung». Швеглер использует «Vorstellungen» для φαντασία — это точный философский эквивалент, аналогичный кубицковским «представлениям». Для λογισμός он выбирает «Überlegung» (размышление, обдумывание). В этом фрагменте немецкий перевод Швеглера оказывается точнее английского перевода Росса, приближаясь к уровню филологической строгости Кубицкого.

В. А. Антонов в прямом переводе даёт: «Животные, кроме человека, живут впечатлениями и воспоминаниями, и у них мало связного опыта; но человеческий род живет также искусством и рассуждениями». Он выбирает «впечатления» для φαντασία и добавляет слово «связного» перед «опыта», которого нет в греческом тексте. Это добавление поясняет мысль, но является интерпретацией, а не переводом. «Рассуждения» для λογισμός — допустимый, но не самый строгий вариант.

А. В. Кубицкий переводит: «А прочие животные живут представлениями и воспоминаниями, и лишь в малой степени причастны опыту; человеческий же род живёт также искусством и умозаключениями». Термин «представления» наиболее точно передаёт философский смысл φαντασία. Это самое сильное место перевода Кубицкого в данном фрагменте. «Умозаключения» для λογισμός также точно передаёт логический, выводной характер этого типа мышления.

А. В. Марков предлагает: «Прочие животные живут образами и воспоминаниями, и лишь немного причастны опыту; род же человеческий — еще и искусством, и рассуждением». «Образы» — допустимый вариант, близкий к кубицковским «представлениям» и швеглеровским «Vorstellungen». Однако в отличие от Кубицкого, который сохраняет «умозаключения» для λογισμός, Марков выбирает более простое «рассуждение». Это делает текст легче для восприятия, но несколько нивелирует специфически логический оттенок греческого термина.

5. Различие между эмпирией и искусством (981a5–12).

Греческий текст описывает, как искусство возникает из многих опытных понятий, когда формируется одно общее суждение о сходных предметах. Ключевой термин здесь — *ὑπόληψις* (суждение, убеждение, принятое положение).

У. Д. Росс переводит: «Art is produced when from many notions of experience a single universal judgement is formed with regard to like objects». Он использует «judgement» для *ὑπόληψις*, что соответствует «суждению».

Швеглер даёт: «Die Kunst entsteht, wenn aus vielen Erfahrungsbegriffen eine einzige allgemeine Annahme über ähnliche Gegenstände gebildet wird». Он выбирает «Annahme» (допущение, предположение, принятое положение). Этот вариант близок к эпистемологическому смыслу устойчивого убеждения, хотя и менее формален, чем «суждение».

В. А. Антонов в прямом переводе переводит: «Искусство возникает тогда, когда из многих понятий, приобретенных опытом, вырабатывается одно всеобщее суждение о каком-либо классе предметов». Он также выбирает «суждение», следуя логике Росса, а не Швеглера. «Понятия» для *ἐννοήματα* — это скорее модернизация, но в целом смысл передан верно.

А. В. Кубицкий даёт: «А искусство возникает тогда, когда на основе многих мыслей, полученных из опыта, образуется одно общее положение, касающееся сходных предметов». Он выбирает «положение» для *ὑπόληψις*. Это ближе к эпистемологическому смыслу — устойчивому убеждению или принятому тезису, который служит основой для дальнейших действий. «Мысли» для *ἐννοήματα* — точный и лаконичный вариант.

А. В. Марков предлагает: «Искусство же возникает, когда из многих опытно приобретённых представлений складывается одно общее воззрение на сходные предметы». «Воззрение» — наименее точный вариант среди всех. Он вносит оттенок субъективного мнения, отсутствующий у Аристотеля. Здесь проявляется главная слабость перевода Маркова: в сложных терминологических местах он выбирает литературно-понятное, но философски неточное решение.

6. Пример с Каллием и Сократом (981a7–12) и цитата из Пола (981a4–5).

Этот фрагмент показывает различие между эмпирией (знание единичных случаев: Каллий, Сократ и другие) и искусством (знание всеобщего: все люди определённого типа).

У. Д. Росс переводит нейтрально и точно, оформляя цитату из Пола с кавычками: «for as Polus says, "experience produces art, but inexperience chance"».

Швеглер переводит аналогично, также с кавычками: «denn, wie Polus sagt, "die Erfahrung schuf die Kunst, die Unerfahrenheit den Zufall"». Он выбирает «Zufall» для греческого τύχη, что является точным нейтральным эквивалентом («случай, случайность»), в отличие от английского «chance».

В. А. Антонов в прямом переводе также использует кавычки: «ибо "опыт сделал искусство", как говорит Пол, "а неопытность — удачу"». Он переводит τύχην как «удачу», что вносит позитивный оттенок. У Аристотеля τύχη здесь означает «случайность» как противоположность закономерности искусства, а не везение. Это один из примеров, где Антонов жертвует точностью ради литературной выразительности. В его переводе с немецкого Швеглера, вероятно, был бы использован нейтральный «случай» или «случайность», следуя швеглеровскому «Zufall».

А. В. Кубицкий переводит без кавычек, что более точно соответствует греческому ὡς φησὶ (указывающему на пересказ, а не на буквальную цитату): «ведь опыт создал искусство, как говорит Пол, а неопытность — случайность». «Случайность» — точный нейтральный термин, близкий к швеглеровскому «Zufall». Это наиболее филологически строгий вариант.

А. В. Марков переводит: «ибо опыт создал искусство, как говорит Пол, а неопытность — случай». Он отказывается от кавычек, следуя стратегии Кубицкого, и выбирает нейтральное «случай». Его вариант точен и лишён той смысловой добавки, которую Антонов вносит словом «удача».

7. Сравнительная характеристика подходов.

У. Д. Росс представляет классический англо-академический подход: максимальная филологическая точность, единообразие терминологии, нейтральный стиль. Его перевод остаётся международным стандартом.

Альберт Шwegлер представляет немецкую академическую традицию XIX века. Его перевод отличается высокой филологической строгостью, стремлением к буквальной точности в передаче ключевых терминов (например, «Vorstellungen» для φαντασία, «Liebe» для ἀγάπησις). Он не боится архаичных или технических оборотов, если это требуется для точности. Немецкий язык с его богатой философской традицией хорошо подходит для передачи аристотелевской терминологии. Перевод Шwegлера остаётся важным ориентиром для европейской аристотелианы.

А. В. Кубицкий в русской традиции следует той же стратегии, что и Шwegлер. Его перевод — эталон для научной работы на русском языке, хотя язык местами архаичен. Он наиболее строго передаёт технические термины («представления», «положение», «умозаключения», «случайность»).

В. А. Антонов занимает особое место. Его прямой перевод с древнегреческого уступает Кубицкому в строгости передачи технических терминов, но выигрывает в доступности и ясности для читателя, не знакомого с греческим. Сильные стороны Антонова — понимание крупных логических блоков, наличие развёрнутого комментария и способность сделать мысль Аристотеля понятной. Слабые стороны — эмоциональные усиления («восторг» вместо «любви», «удача» вместо «случайности»), вставки отсутствующих слов («связного опыта») и выбор бытовых эквивалентов вместо технических. Его трёхтомное издание, представляющее собой перевод с немецкого Шwegлера, — это отдельная работа, важная для понимания рецепции Аристотеля через посредство немецкой философской традиции, но для оценки точности передачи древнегреческого оригинала она имеет опосредованное значение.

А. В. Марков представляет современный литературный подход. Его язык наиболее лёгок и доступен для неподготовленного читателя. Однако в ключевых терминологических местах (φαντασία как «образы» — что ещё допустимо, но ὑπόληψις как «воззрение», λογισμοῖς как «рассуждение») он жертвует философской точностью ради гладкости. Это делает его перевод пригодным для первого ознакомления, но непригодным для научного цитирования или серьёзного философского анализа.

8. Выводы о точности переводов.

Наиболее точным среди всех рассматриваемых переводов является английский перевод У. Д. Росса. Он служит международным академическим эталоном благодаря последовательной терминологии, нейтральному стилю и минимальной интерпретаторской нагрузке.

Немецкий перевод Альберта Шwegлера по своей филологической строгости и точности передачи терминов сопоставим с переводом Росса, а в ряде мест (например, в передаче *φαντασία*) даже превосходит его. Он остаётся важным образцом европейской академической традиции и заслуживает внимания как самостоятельная ценность.

Среди русских переводов наиболее точен Кубицкий. Он строго передаёт философские термины и синтаксис оригинала. Его главный недостаток — архаичность языка, которая может затруднять чтение для современного неподготовленного читателя, но это плата за филологическую точность.

Прямой перевод Антонова с древнегреческого уступает Кубицкому в строгости, но выигрывает в доступности. Он не заменяет классический академический перевод, но служит к нему лучшим введением и комментарием. Для понимания того, что именно сказал Аристотель, Антонов часто достаточен; для понимания того, как именно он сказал и с какой терминологической строгостью, необходим Кубицкий. Трёхтомное издание Антонова (перевод с немецкого Шwegлера) представляет собой отдельную работу, демонстрирующую, как аристотелевский текст преломляется через призму другой переводческой традиции.

Перевод Маркова наиболее современен и лёгок для чтения. Он хорош для самого первого знакомства с «Метафизикой» для тех, кто хочет получить общее представление о содержании без углубления в терминологию. Однако для серьёзной учебной или исследовательской работы его использование не рекомендуется из-за систематического упрощения и огрубления аристотелевских понятий.

9. Итоговая рекомендация.

Для научного исследования и цитирования следует использовать У. Д. Росса (английский) или Кубицкого (русский). Для углублённого изучения с пониманием европейского контекста крайне полезно обращение к переводу Шwegлера (немецкий), который демонстрирует, как решались те же переводческие проблемы в другой академической традиции.

Для глубокого изучения с пониманием комментариев и контекста на русском языке наиболее полезен прямой перевод Антонова с древнегреческого, который следует читать после или параллельно с Кубицким. Для первого беглого ознакомления с «Метафизикой» без академических задач можно рекомендовать Маркова, но с пониманием его ограничений.

У. Д. Росс и А. Шwegлер остаются международными стандартами, с которыми должны сверяться все серьёзные исследования. Трёхтомное издание Антонова (перевод с немецкого Шwegлера) представляет интерес для исследователей рецепции Аристотеля в немецкой и русской философии, но не может служить основой для анализа аристотелевского оригинала.

Часть I. Грамматическая структура как онтологическая матрица.

§ 1. Проблема многозначности как лингвистическая данность.

Исходный пункт всей аристотелевской метафизики — наблюдение, что «сущее сказывается во многих смыслах» (*τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς*). Это не просто методологическая предпосылка, но констатация фундаментального факта греческого языка, который располагает грамматическими средствами для выражения различных модусов бытия. Глагол *εἶναι* («быть») в греческом языке не только выполняет связочную функцию, но и обладает самостоятельным экзистенциальным значением, а его причастие *τὸ ὄν* (сущее) субстантивируется, позволяя трактовать бытие как особого рода «предмет».

Сравнение с другими языками показывает уникальность греческой ситуации. Латынь, в отличие от греческого, не имеет артикля и вынуждена передавать субстантивированный инфинитив через инфинитив без артикля или через герундий (*essendi*), что уже не вполне точно. Немецкий язык благодаря своей способности образовывать сложные слова создает *das Seiende* (причастие, функционирующее как существительное) и *das Sein* (инфинитив в роли существительного) — передача более адекватная, но все же не тождественная греческой. Русский язык использует кальку «сущее» (от «существующее»), исторически восходящую к старославянскому переводу греческого причастия, но утрачивает при этом связь с глагольной парадигмой.

§ 2. Субстантивированный инфинитив и его онтологические импликации.

Одной из важнейших особенностей греческого языка, которую Аристотель использует как философский инструмент, является способность субстантивировать инфинитив с артиклем: τὸ εἶναι («бытие»), τὸ τί ἦν εἶναι («суть бытия»), τὸ εὖ εἶναι («бытие-хорошо»). Эта конструкция позволяет превращать глагольное действие или состояние в нечто предметное, доступное для предикации и анализа.

Различие между τὸ τί ἐστί и τὸ τί ἦν εἶναι заслуживает особого внимания. Первое — это вопрос «что это есть?» (τί ἐστί;), ответ на который дает определение через род и видовое отличие, включающее иногда и материю. Второе — уникальная аристотелевская неология, буквально означающая «то, чем [нечто] было быть». Имперфект ἦν здесь имеет принципиальное значение. Он указывает на некое идеальное предшествование: сущность есть то, чем вещь *уже всегда была*, прежде чем она налично существует. Это не временное предшествование (в хронологическом смысле), а логико-онтологическое: форма логически предшествует материи, цель предшествует процессу. Немецкая философская традиция, от Гегеля до Хайдеггера, пыталась передать этот оттенок через *das Gewesen* (то, что было) в выражении *das Wesen* (сущность). Хайдеггеровская этимологизация *Wesen* как «пребывания» (*weilen*) и «длящегося бытия» углубляет, но одновременно и модифицирует исходный аристотелевский смысл.

Швеглер в своих филологических экскурсах разбирает значение датива в формуле τῷ ἐνὶ εἶναι. Это так называемый *dativus possessivus* (датив принадлежности): «для единого быть — значит...» или «бытие-для-единого». Такая конструкция, отсутствующая в большинстве новых языков, позволяет Аристотелю представить бытие как бы полученным, сообщенным, а не просто принадлежащим субъекту. Платоновское Единое, согласно Аристотелю, не обладает таким «бытием-для-себя» — оно есть лишь мера, существующая только в отношении к измеряемому множеству.

§ 3. Категории как отражение грамматической структуры языка.

Фундаментальный вопрос, который лингвофилософская традиция (от Эмиля Бенвениста до наших дней) ставит перед аристотелевским учением о категориях: являются ли категории отражением структур самого бытия или проекцией грамматической структуры греческого языка на онтологию? Бенвенист, анализируя категории Аристотеля, показал, что десять категорий (сущность, количество, качество, отношение, место, время, положение, обладание, действие, претерпевание) в значительной степени соответствуют грамматическим возможностям греческого языка для выражения различных типов предикации.

Однако сам Аристотель не был бы удовлетворен редукцией онтологии к грамматике. Для него языковые структуры — не произвольные условности, а следы (следствия) реальных различий в самом бытии. Человеческий язык, будучи продуктом разумной души, способен улавливать и выражать онтологические различия именно потому, что эти различия реальны. Но при этом Аристотель отдает себе отчет в том, что язык может вводить в заблуждение: наличие отдельного имени для какого-либо свойства не означает, что этому свойству соответствует отдельная сущность. Именно в этом пункте его критика платоновских идей становится одновременно и грамматической терапией: Платон принял грамматическую форму (существительное «справедливость») за указание на онтологическую самостоятельность (существование «самой-по-себе-справедливости»).

Синтаксическая структура греческого предложения — подлежащее (*ὑποκείμενον*, буквально «под-лежащее») и сказуемое (*κατηγορούμενον*, «то, что сказывается») — служит для Аристотеля моделью отношения субстанции и акциденции. *ὑποκείμενον* — это то, что «лежит в основании», о чем нечто сказывается, но само ни о чем не сказывается. Эта грамматическая функция прямо переносится в онтологию: первая сущность есть то, что не сказывается о субстрате и не находится в субстрате.

§ 4. Аспектуальность греческого глагола и учение о потенции и акте.

Греческий глагол располагает богатой системой времен, в особенности различием аориста (точечное, завершённое действие) и имперфекта (длящееся, незавершённое действие в прошлом). Аристотель использует это различие для своего учения о движении (*κίνησις*) и деятельности (*ἐνέργεια*). Движение — это незавершённая актуальность, процесс, который ещё не достиг своей цели. Грамматически он передаётся через имперфект или презенс длящегося действия. Деятельность в собственном смысле — это завершённая актуальность, цель которой совпадает с самим действием. Грамматически она передаётся через перфект (завершённое действие с результатом в настоящем) или через презенс, который эквивалентен перфекту: «видит» (*ὁρᾷ*) одновременно означает «увидел» (*έώρακε*).

Это грамматическое наблюдение имеет далеко идущие философские последствия. Счастье (*εὐδαιμονία*) не есть процесс становления (который можно было бы передать имперфектом или презенсом длящегося действия), а есть деятельность, завершённая в каждый момент своего присутствия — она грамматически выражается презенсом, который по своему значению равен перфекту. Это различие позволяет Аристотелю провести границу между процессами, имеющими внешнюю цель (*κινήσεις*), и деятельностями, цель которых внутренняя (*ἐνέργεια*).

§ 5. Синтаксис и логика: анаколумы и стиль мысли.

Текст «Метафизики» пестрит синтаксическими аномалиями — анаколумами, эллипсисами, вставными конструкциями, нарушением согласования. Бониц и Шwegлер в своих комментариях показали, что это не просто небрежности или ошибки переписчиков, а отражение живого, устного по своему происхождению стиля аристотелевского мышления.

Анаколум (от ἀνα- и ἀκόλουθος — «не следующий») — это разрыв грамматической конструкции, когда начало предложения не находит своего грамматического завершения. У Аристотеля такие разрывы особенно часты после вводных придаточных с ἐπεὶ («поскольку», «так как»). Автор начинает придаточное предложение, затем вставляет пояснение, отступление, возражение возможного оппонента, и, возвращаясь к основной мысли, уже не может грамматически правильно завершить начатую конструкцию. Вместо этого он использует δέ или δὴ для перехода к главному предложению или присоединяет его через ὅστε («так что»).

Этот синтаксический феномен глубоко показателен. Он демонстрирует, что логическая связь для Аристотеля важнее грамматической. Мысль течет диалектически, учитывая возражения, возвращаясь к ранее сказанному, делая необходимые оговорки. Геометрически безупречное изложение (по образцу Евклида) было бы для «Метафизики» невозможным, поскольку предмет здесь не допускает такой формализации. Анаколум — это грамматический след «апо-ретического» метода: философ не излагает готовую истину, а ищет ее, и его синтаксис отражает этот поиск.

Другой важный феномен — *constructio ad sensum* (согласование по смыслу), когда подлежащее в форме множественного числа среднего рода (πάντα — «все вещи») согласуется со сказуемым во множественном числе, хотя грамматически средний род множественного числа требует единственного числа сказуемого. Аристотель часто рассматривает «все вещи» именно как множественность отдельных сущностей, а не как единый коллектив. Это лингвистически отражает его антиплатоновскую позицию: общее не существует отдельно, а есть лишь то, что сказывается о многом.

§ 6. Семантическое поле ключевых терминов и проблема перевода.

Каждый центральный термин «Метафизики» имеет в греческом языке семантическое поле, которое в других языках распределяется между несколькими словами.

Λόγος — один из самых трудных для перевода терминов. В разных контекстах он означает: слово, речь, определение, понятие, разум, основание, пропорцию, соотношение. Аристотель сознательно использует эту многозначность: *λόγος* есть одновременно то, что говорится о вещи (ее определение), и то, что находится в душе (понятие), и то, чем обладает разумная душа в отличие от неразумной (*λόγον ἔχον* — «обладающее логосом»). Русский перевод вынужден варьировать: «определение», «понятие», «разум», «речь». Латинская традиция часто сохраняет *ratio*, что передает рациональный аспект, но утрачивает лингвистический (слово, речь). Немецкий *Begriff* (понятие) и *Vernunft* (разум) также не покрывают всего спектра. Французский *raison* и *discours* пытаются разделить, но это разделение искусственное.

Αἰτία — термин, традиционно переводимый как «причина». Однако современное понятие причины (причинно-следственная связь, механическая детерминация) уже в значительной степени сформировано новоевропейской наукой и отличается от аристотелевского *αἰτία*. У Аристотеля *αἰτία* ближе к «объяснению», «основанию», «тому, что дает ответ на вопрос "почему?"». Четыре причины — это четыре способа ответить на вопрос «почему?»: из чего? (материя), что это такое? (форма), откуда начало движения? (движущее), ради чего? (цель). Латинское *causa*, а вслед за ним и новоевропейские языки, сузило это значение.

Συμβεβηκός (привходящее, акциденция) происходит от глагола *συμβαίνειν* — «сходиться вместе», «случаться». Этимологически это «совпадение» — то, что приходит вместе с сущностью, не будучи с ней необходимым образом связанным. Аристотель различает два типа *συμβεβηκός*: чисто случайное (например, бледность человека) и существенное привходящее (*συμβεβηκός καθ' αὐτό*) — свойства, которые необходимым образом вытекают из сущности, но не входят в ее определение (например, сумма углов треугольника равна двум прямым). Это различие закладывает основание для теории научного доказательства: предметом аподиктической науки является именно *συμβεβηκός καθ' αὐτό*. Без этого различения всякое научное знание оказалось бы невозможным или было бы сведено к голой дефиниции.

§ 7. Имперфект и аорист в аргументации: темпоральность и вневременность.

Греческий язык различает аорист (совершенный вид, часто передающий однократное или точечное действие в прошлом) и имперфект (несовершенный вид, передающий длящееся или повторяющееся действие в прошлом). Аристотель использует имперфект в нефинитных формах, в частности в *τὸ τί ἦν εἶναι*, для выражения вневременного предшествования формы материи. Имперфект здесь указывает на нечто, что «уже было» прежде, чем вещь налично существует, но не во временном, а в онтологическом смысле.

В аргументации от причин (книга II) Аристотель использует аорист для фиксации завершенных шагов в цепи причин. Цепь не может быть бесконечной, потому что тогда не было бы первого члена, который дал бы начало всей последовательности. Грамматически это выражается в том, что каждое звено цепи описывается как завершенное действие, а отсутствие первого звена делает невозможным и само понятие причины.

Время глагола в греческом несет не только темпоральную, но и аспектуальную (видовую) нагрузку. Русский язык, имея развитую систему видов (совершенный/несовершенный), может относительно адекватно передать эти различия, но при этом утрачивается темпоральный компонент (прошедшее время в имперфекте). Латинский язык, не имея такого богатого видо-временного аппарата, вынужден прибегать к описательным конструкциям или жертвовать аспектуальным значением.

§ 8. Отрицание (ἀπόφασις) и лишение (στέρησις) как логико-лингвистические категории.

Различение между ἀπόφασις (отрицание) и στέρησις (лишение) — одно из самых тонких в аристотелевской логике. Ἀπόφασις — это простое логическое отрицание, не предполагающее никакого субъекта. «Не-видящим» можно назвать и камень, и стену, и человека с закрытыми глазами. Στέρησις — это определенное отрицание, предполагающее субъект, который по своей природе должен обладать отрицаемым свойством, но в данный момент его лишен. «Слепым» можно назвать только живое существо, способное видеть, в тот период жизни, когда оно должно обладать зрением.

Грамматически это различие выражается в том, что στέρησις требует наличия подразумеваемого субъекта (ὑποκείμενον), который не выражен, но всегда присутствует в мысли. В русском языке это различие часто не передается: «слепой» и «незрячий» почти синонимичны, хотя «незрячий» может быть ближе к ἀπόφασις, а «слепой» — к στέρησις. Немецкий язык располагает парой *blind* (слепой, лишенный зрения) и *nicht-sehend* (не-видящий), что позволяет более точно передать это различие.

Онтологически это различие имеет огромное значение. Στέρησις — это не просто отсутствие, а отсутствие формы у определенной материи, которая по природе предназначена эту форму иметь. Именно στέρησις вместе с формой и материей образует три принципа изменения. Материя сама по себе безразлична к форме, но лишенность — это уже материя, *не имеющая* формы, которую она должна иметь. Это создает «напряжение», которое разрешается в процессе изменения. Так грамматическая категория (вид отрицания) превращается в онтологический принцип.

§ 9. Предлоги как онтологические маркеры:

κατά, πρός, ἐκ, ἐν.

Система греческих предлогов, особенно с указанием падежа (родительный, дательный, винительный), позволяет Аристотелю выражать тонкие онтологические различия.

Κατά с винительным падежом означает «согласно», «в отношении», «по». Отсюда *καθ' αὐτό* — «само по себе» (по собственной сущности), противопоставленное *κατὰ συμβεβηκός* — «по совпадению» (акцидентально). *Κατά* с родительным падежом может означать «против», что используется для обозначения противоположностей.

Πρός с винительным («к», «по направлению к») лежит в основе знаменитого принципа *πρός ἓν* — «отнесенность к одному». Это не просто отношение, а онтологическая зависимость: все значения бытия отсылают к единому центру — сущности. *Πρός* с дательным означает «рядом с», «при», а с родительным — «от», «исходя от».

Ἐκ («из») — один из ключевых предлогов для выражения причинности в смысле материальной причины («из чего»). Аристотель различает *ἐξ οὗ* как материальную причину (статуя из меди) и *ἀφ' οὗ* как движущую причину (движение от чего-то). В русском языке оба значения часто передаются предлогом «из», и различие приходится восстанавливать из контекста.

Ἐν («в») — предлог, указывающий на местопребывание формы в материи, а также на место акциденции в субстанции. Форма находится *ἐν τῇ ὕλῃ* (в материи), акциденция — *ἐν τῇ οὐσίᾳ* (в сущности). Это «в» не пространственное, а онтологическое, и его передача на другие языки сопряжена с трудностями.

§ 10. Частицы как индикаторы логического движения.

Греческий язык располагает богатой системой частиц, которые не имеют прямых эквивалентов в большинстве новых языков. Аристотель активно использует эти частицы для маркировки логических переходов.

Μέν... δέ — основная структура для противопоставления. *Μέν* вводит первый член (часто переводится как «с одной стороны», «правда», или не переводится вовсе), а *δέ* вводит второй член («с другой стороны», «но», «однако»). В русском переводе эта тонкая антитеза часто теряется.

Γάρ — частица обоснования («ибо», «ведь»), вводящая причину или объяснение. Частота употребления *γάρ* в «Метафизике» огромна, что свидетельствует о стремлении Аристотеля к постоянному обоснованию каждого шага.

Ἄρα — частица вывода («итак», «следовательно»), вводящая заключение. В диалектических рассуждениях *ἄρα* отмечает момент, когда из посылок следует необходимый вывод, часто неожиданный.

Δή — усилительная частица, часто подчеркивающая очевидность или важность высказывания. В сочетании с *μέν* или *δέ* (*μὲν δὴ*, *δὲ δὴ*) она усиливает противопоставление.

Πέρ (в составе *εἴπερ*, *καίπερ* и др.) — частица уступительная или ограничительная, вносящая оттенок условности или уступки. *Εἴπερ* («если действительно») подчеркивает, что предположение может быть и неверным, но в рамках данного рассуждения оно принимается.

Без учета этих частиц русский перевод становится более плоским и теряет динамику аристотелевского мышления. Переводчик вынужден либо вводить дополнительные слова, либо жертвовать оттенками смысла. Немецкий язык, имеющий развитую систему модальных частиц (*ja, doch, eben, halt*), может передать эти оттенки точнее.

§ 11. Причастия как выражение состояния и действия.

Греческое причастие, обладая и глагольными (время, залог, иногда наклонение), и именными (род, число, падеж) свойствами, позволяет Аристотелю выражать тонкие оттенки состояния и процесса. Причастие настоящего времени (активного и медиального/пассивного залога) выражает длящееся действие или состояние. Причастие аориста — действие однократное или завершённое. Причастие перфекта — состояние как результат предшествующего действия.

Особого внимания заслуживает причастие *τὸ ὄν* («сущее») — субстантивированное причастие настоящего времени от глагола *εἶναι*. Оно обозначает не просто «то, что есть», а «то, что пребывает в бытии, в акте своего бытия». Причастие будущего времени (*τὸ ἐσόμενον*) указывает на то, что будет, но только в порядке потенции или необходимости. Причастие аориста (*τὸ γενόμενον*) — на то, что возникло однажды и существует как результат возникновения.

Эта система причастных форм создает возможность для временной и аспектуальной дифференциации внутри онтологических категорий. Сущность, которую выражает *τὸ τί ἦν εἶναι* (с имперфектом, т.е. прошедшим временем несовершенного вида), отличается от простого *τὸ τί ἐστὶ* (настоящее время) именно своей временной формой: она «уже была» прежде, чем вещь возникла.

§ 12. Артикль и его субстантивирующая функция.

Определенный артикль (ὁ, ἡ, τό) в греческом языке выполняет не только роль, аналогичную английскому *the* или немецкому *der/die/das*, но и субстантивирует любую часть речи: прилагательное (τὸ λευκόν — «белое», т.е. «белизна»), инфинитив (τὸ εἶναι — «бытие»), наречие (τὸ εὖ — «благо», буквально «хорошо»), предложную фразу (τὸ διὰ τί — «почему», т.е. «причина»). Эта способность делает греческий язык уникально приспособленным для абстрактного философствования.

Аристотель широко использует эту функцию. Τὸ τί ἦν εἶναι — это субстантивированное вопросительное предложение с имперфектом: «то, чем было быть». Латинский перевод *quod quid erat esse* пытается передать эту конструкцию, но теряет субстантивирующую силу артикля. Русский язык, не имея артикля, вынужден вводить абстрактные существительные («чтойность», «суть бытия»), которые, однако, не передают оттенок временного предшествования.

Отсутствие артикля в русском языке создает постоянную проблему для переводчика: различие между *τι* («нечто», неопределенное «что-то») и *τὸ τί* («то, что», определенная «чтойность») может быть передано только контекстом или описательно. Точно так же различие между сущностным употреблением имени (с артиклем, обозначающим вид как таковой: ὁ ἄνθρωπος — «человек вообще») и акцидентальным (без артикля: ἄνθρωπος — «какой-то человек») в русском языке почти неразличимо.

§ 13. Сравнительная степень как выражение онтологической иерархии.

Аристотель часто использует сравнительную степень прилагательных и наречий для выражения онтологического приоритета: *πρότερον* («более раннее» по бытию), *κυριώτερον* («более главное», «более авторитетное»), *τιμώτερον* («более ценное»), *γνωριώτερον* («более познаваемое»). Эти сравнительные степени не всегда указывают на количественное сравнение; часто они выражают качественную иерархию, не поддающуюся градуированию.

Πρότερον и *ὕστερον* (раньше и позже) — одна из центральных категорий аристотелевской метафизики. Она применяется к: 1) времени (хронологически раньше); 2) порядку (в ряду); 3) познанию (более известное для нас); 4) бытию (онтологически первичное). Аристотель различает эти смыслы и применяет их в зависимости от контекста. Например, единица по числу — это одно, а единица как мера — это другое. В русском переводе все эти смыслы часто передаются словом «первое», что может привести к двусмысленности.

Κυριώτατον (наиболее главное, авторитетное) — превосходная степень от *κύριος* (господин, владыка). Аристотель называет первую философию *κυριωτάτη* (наиболее главной) потому, что она исследует первые причины, от которых зависят все остальные науки. Эта терминология имеет политические коннотации (отношение господина и раба), которые в русском переводе частично утрачиваются.

§ 14. Неологизмы и их мотивация.

Аристотель создает множество неологизмов, необходимых для выражения новых понятий. Среди них:

Ἐνέργεια (действительность, деятельность) — от *ἐν* (в) и *ἔργον* (дело, работа). Буквально: «пребывание-в-деле», «в-действии-бытие». Это слово, возможно, создано самим Аристотелем для противопоставления *δύναμις* (возможность). Его этимологическая прозрачность в греческом языке (связь с *ἔργον*) важна для понимания: действительность — это не статичное состояние, а деятельность, работа, процесс.

Ἐντελέχεια (осуществленность, энтелехия) — от *ἐντελής* (завершенный, законченный) и *ἔχειν* (иметь, обладать). Буквально: «обладание завершенностью». В отличие от *Ἐνέργεια*, которая подчеркивает деятельность как процесс, *ἐντελέχεια* подчеркивает достигнутое состояние завершенности. Однако Аристотель часто использует эти термины как синонимы, и различие между ними не всегда отчетливо. Позднейшая традиция (например, Фома Аквинский) провела более строгое различие, но сам Аристотель был, вероятно, менее строг.

Ἐπαγωγή (индукция, наведение) — буквально «приведение» или «наведение». Противопоставляется дедукции (*συλλογισμός*). Для Аристотеля индукция — это путь от частного к общему, но не простое перечисление, а усмотрение общего в частном через активную работу ума.

Ἀφαίρεσις (абстракция, отвлечение) — буквально «отнятие», «отделение». Это метод математика, который мысленно отделяет форму от материи, количество от качества. Математический объект не существует отдельно от вещи, но может быть мысленно отделен (*χωρίσαι τῇ διανοίᾳ*). В русской философской традиции этот термин часто переводится как «абстракция», но этимологическая связь с *ἀφαιρέω* (отнимаю) при этом утрачивается.

§ 15. Проблема передачи греческих философских терминов в русском переводе.

История переводов «Метафизики» на русский язык — это история поиска адекватных эквивалентов для ключевых греческих терминов. Перевод В.И. Стеллецкого (конец XIX в.) еще отличается терминологической нестабильностью. Перевод А.В. Кубицкого (1934) под редакцией В.Ф. Асмуса стал классическим и установил многие стандарты: «сущность» для *οὐσία*, «суть бытия» для *τὸ τί ἦν εἶναι*, «возможность» и «действительность» для *δύναμις* и *ἐνέργεια*, «перводвигатель» для *τὸ πρῶτον κινῶν*.

Перевод А.Ф. Лосева (1993–2002) внес ряд уточнений: «чтойность» для *τὸ τί ἦν εἶναι*, «потенция» и «акт» для *δύναμις* и *ἐνέργεια*, «эйдос» для *εἶδος* (оставляя греческое слово, поскольку русское «вид» слишком узко). Лосев, будучи не только переводчиком, но и крупнейшим знатоком античной философии, стремился передать не только букву, но и дух аристотелевского мышления, его внутреннюю диалектику.

Проблема передачи *εἶδος* особенно показательна. В разных контекстах Аристотель использует это слово для обозначения: 1) видимой формы, внешнего облика; 2) сущности, эссенции; 3) вида в логическом смысле (в отличие от рода); 4) платоновской идеи (в критическом контексте). Русское «вид» передает логический аспект, но упускает онтологический. «Форма» передает онтологический аспект, но может быть смешана с *μορφή*. Лосевское «эйдос» (транслитерация) сохраняет единство термина, но требует от читателя знания греческого контекста.

§ 16. Идиомы и пословицы как ключ к пониманию.

Аристотель часто использует греческие идиомы и пословицы, которые в буквальном переводе теряют смысл. Например, παροΰσία (пословица) «τὶς ἄν θυράσ ἀμάρτοι;» («кто же промахнется мимо дверей?») означает, что цель настолько очевидна, что промахнуться невозможно. В переводе Кубицкого она передана как «кто же не попадет в ворота [из лука]?», что требует пояснения.

Выражение «οὐκ ἔστι λόγος» буквально означает «нет (общего) смысла», «не о чем разговаривать», а в философском контексте — «невозможно рассуждение», «нет оснований для дискуссии». Аристотель использует эту фразу для характеристики тех, кто отрицает закон непротиворечия: с ними невозможно вести рациональный диалог, они уподобляются растениям (φυτόν).

Фраза «λέγεται πολλαχῶς» («говорится во многих смыслах») — методологический принцип, который Аристотель применяет к ключевым терминам: сущее, единое, благо, причина, начало и т.д. В русском переводе это часто передается как «употребляется в различных значениях», что близко, но не вполне точно, поскольку λέγεται не только «употребляется», но и «сказывается», «высказывается» в речи.

§ 17. Стилистические фигуры и их философская нагрузка.

Аристотель использует ряд стилистических фигур, которые несут не только эстетическую, но и философскую нагрузку.

Метафора — перенос значения по сходству. В «Метафизике» метафоры часто становятся терминами: *ὑποκείμενον* (подлежащее, субстрат) — метафора из области грамматики и пространства; *στοιχεῖον* (элемент, буква) — из области фонетики; *ἀπόδειξις* (доказательство, показывание) — из области показа, демонстрации.

Аналогия — отношение сходства между отношениями. Аристотель определяет *ἀναλογία* как равенство отношений: $A : B = C : D$. Это не просто риторическая фигура, а строгий логический инструмент. Принцип *πρὸς ἓν* (отнесенность к одному) — это особый вид аналогии, где все члены ряда относятся к одному центру, но не обязательно имеют равные отношения между собой.

Антитеза — противопоставление. Текст «Метафизики» построен на антитезах: возможность/действительность, материя/форма, сущность/акциденция, общее/единичное, по природе/по установлению, необходимое/случайное. Эти антитезы не всегда являются жесткими дихотомиями; часто они представляют собой полюса, между которыми располагаются промежуточные ступени.

Эллипсис — пропуск слов, восстанавливаемых из контекста. В греческом тексте «Метафизики» эллипсисы очень часты, особенно в сложных периодах. Переводчик вынужден либо восстанавливать пропущенные слова (рискуя внести неадекватную интерпретацию), либо сохранять эллипсис (рискуя сделать текст непонятным).

§ 18. Историческая эволюция терминов в латинской и новой переводной традиции.

Латинская традиция перевода «Метафизики» оказала огромное влияние на формирование философского языка Европы. Перевод Вильгельма Мёрбекского (XIII в.) установил многие стандартные эквиваленты: *essentia* для οὐσία, *substantia* (иногда для οὐσία или ὑπόστασις), *potentia* и *actus* для δύναμις и ἐνέργεια, *causa* для αἰτία, *principium* для ἀρχή, *elementum* для στοιχεῖον. Однако латинский язык часто не имеет той грамматической гибкости, что греческий, и вынужден использовать описательные конструкции.

Средневековая схоластика развила терминологию Мёрбекского, придав ей еще более систематический характер. *Essentia* и *existentia* стали ключевыми понятиями, которых в таком виде у Аристотеля нет. *Actus purus* (чистый акт) для обозначения Перводвигателя — термин, который восходит к Аристотелю, но был сформулирован уже в схоластике.

Новоевропейские языки в XIX–XX веках создали свои переводческие традиции. Немецкая традиция (Швеглер, Бониц) отличается филологической точностью и стремлением передать грамматические особенности греческого языка, вплоть до создания неологизмов (*Was-gewesen-zu-sein* для τὸ τί ἦν εἶναι). Английская традиция (Росс, Барнс, Ирвин) ориентируется на ясность и доступность для англоязычного читателя, часто жертвуя точностью ради плавности стиля. Французская традиция (Трико, Обенк) сохраняет связь с латинской схоластической традицией, но стремится к терминологической прозрачности.

§ 19. Особенности аристотелевского синтаксиса как отражение диалектического метода.

Синтаксис Аристотеля в «Метафизике» не подчиняется законам классической аттической прозы (как у Платона или Демосфена). Это особый, «технический» стиль, предназначенный для лекций в Ликее и не рассчитанный на широкую публику.

Характерной чертой является частое использование причастных оборотов вместо придаточных предложений. Причастие позволяет Аристотелю выразить логическую связь более компактно и одновременно более гибко, не фиксируя жестко отношения времени и причины.

Цепочки родительных падежей (*γένεσις τῆς κινήσεως, ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς* и т.д.) — еще одна особенность стиля. В русском переводе это часто требует перестройки фразы или использования дополнительных слов, так как русский язык не допускает столь длинных цепочек родительного падежа без потери ясности.

Инверсия (нарушение обычного порядка слов) часто используется для выделения ключевого понятия, которое ставится в начало фразы. В переводе на языки с менее гибким порядком слов (например, на русский и английский) инверсия либо сглаживается, либо сохраняется в ущерб естественности.

Повторы — важный стилистический прием. Аристотель часто повторяет одно и то же слово или фразу для усиления, для возвращения к основной мысли после отступления, или для того, чтобы подчеркнуть тождество термина в разных контекстах. В русском переводе повторы иногда устраняются в угоду «хорошему стилю», что может привести к потере важных смысловых акцентов.

§ 20. Филологическое наследие: Швеглер, Бониц и современные издания.

Альберт Швеглер в своем четырехтомном издании «Метафизики» (Тюбинген, 1847–1848) не просто опубликовал текст, но создал фундаментальный филологический и философский комментарий. Он систематически сопоставлял рукописи (особенно кодексы Ab, E, T), анализировал свидетельства древних комментаторов (Александра Афродисийского, Асклепия, Симпликия, Сириана), предлагал конъектуры в сложных местах и давал грамматический анализ ключевых пассажей.

Швеглеровские конъектуры до сих пор обсуждаются в науке. Например, его исправление в VI книге (1026a13–15): вместо *ἀκίνητα καὶ χωριστά* («неподвижное и делимое») он предложил читать *ἀκίνητα, οὐ χωριστά* («неподвижное, но не делимое»), чтобы сохранить строгую логическую схему трех теоретических наук. Это исправление было принято многими последующими издателями, включая Росса.

Генрих Бониц, автор знаменитого *Index Aristotelicus* (указателя к изданию Беккера), внес огромный вклад в лексикографию Аристотеля. Его комментарии к отдельным местам «Метафизики» отличаются тонким пониманием как греческого языка, так и философской системы. Спор Боница со Швеглером о структуре заключительного вывода в VI книге (где Бониц отстаивал грамматическую целостность текста против швеглеровской реконструкции) демонстрирует напряжение между филологическим консерватизмом и герменевтической смелостью.

Современные издания (Оксфордское под редакцией Росса, новое Оксфордское под редакцией Примавети, издание Тарана) продолжают работу Швеглера и Боница, используя достижения современной текстологии и цифровых технологий, но их филологические комментарии во многом остаются в русле традиции, заложенной в XIX веке.

§ 21. Заключение: язык как место встречи грамматики, логики и онтологии.

«Метафизика» Аристотеля — это не просто трактат о первых началах бытия. Это текст, где греческий язык анализируется, используется и преодолевается одновременно. Аристотель анализирует грамматические структуры (способы выражения бытия, времена глагола, падежи) не как самоцель, а как путь к онтологическим различиям. Он использует возможности греческого языка (субстантивацию, артикль, причастные обороты) для создания нового философского языка, способного выразить то, что ранее оставалось невыраженным. Но он и преодолевает грамматику, когда она вводит в заблуждение: существование имени не гарантирует существования вещи, грамматическое подлежащее не всегда онтологический субъект.

Каждый перевод «Метафизики» — это интерпретация, а не просто транспозиция. Переводчик вынужден выбирать между буквальной точностью (которая часто делает текст непонятным) и смысловой адекватностью (которая часто требует отхода от буквы). Филологический анализ — не роскошь, а необходимость: без понимания того, как работает греческий язык в «Метафизике», нельзя понять и саму мысль Аристотеля.

Язык «Метафизики» — это не просто инструмент, а место, где грамматика, логика и онтология встречаются и взаимно проясняют друг друга. В этом — непреходящее значение текста и вечный вызов, который он бросает своим переводчикам и интерпретаторам.

Книга I. А (Альфа).

Мудрость и начала

«Все люди от природы стремятся к знанию». Введение в предмет первой философии, определение мудрости (σοφία) как знания первых причин и начал. Обзор учений предшественников.

Введение. Интеллектуальная карта и диалектический метод.

Первая книга «Метафизики» (А) представляет собой не историко-философское введение в современном смысле, а диалектический пролог к собственной системе Аристотеля. Как отмечает Альберт Шwegler в своём фундаментальном комментарии (1847–1848), Аристотель измеряет учения прошлого меркой своей собственной теории четырёх причин, разработанной в «Физике» (II, 3). Цель — не просто изложить мнения предшественников, но показать, как философская мысль с внутренней необходимостью движется к аристотелевской системе. Вернер Йегер (1923) видит в этом первую в истории попытку систематической истории философии, подчинённой определённой философской цели.

Двойная задача книги А:

Положительная: обосновать, что искомое знание — мудрость (σοφία) — есть наука о первых началах и причинах (τῶν πρῶτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική).

Негативная (критическая): показать, что все предшественники интуитивно, но смутно (ἀμυδρῶς) нащупывали эти причины, не доведя их до ясности и не выделив все четыре типа.

Метод: Аристотель использует «правдоподобные мнения» (ἐνδοξα) как исходный материал, выводит из них признаки мудрости, затем синтезирует определение и, наконец, проверяет его через историко-философский обзор. Как подчёркивает Джозеф Оуэнс (1951), этот подход является «апоретическим»: история выявляет затруднения (ἀπορίαι), которые собственная система Аристотеля призвана разрешить.

Часть I. Гносеологическая лестница и определение мудрости (Главы 1–2).

Глава 1. От ощущения к знанию причин.

Аристотель начинает с эмпирического факта: «Все люди по природе стремятся к знанию» (Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, 980a21). Доказательством (σημεῖον) служит бескорыстная любовь к чувственным восприятиям, особенно к зрению, которое «даёт больше всего знаний» (μάλιστα ποιεῖ γνῶρίζειν) и лучше всего показывает различия (διαφοράς). Как поясняет Александр Афродисийский, зрение — главный орган познания потому, что оно наиболее абстрактно и менее всего связано с материальным контактом.

Выстраивается гносеологическая лестница (980b25–981a5). Первая ступень — ощущение (αἴσθησις), общее у всех животных. Вторая — память (μνήμη), которая возникает у некоторых животных, делая их «более разумными» (φρονιμώτερα). Третья — опыт (ἐμπειρία), возникающий из множества воспоминаний об одном и том же и присущий прежде всего человеку. Четвёртая — искусство и наука (τέχνη καὶ ἐπιστήμη), то есть знание общего (καθόλου) и причин.

Ключевое различие: знание «что» (τὸ ὅτι) — факт, принадлежит опыту; знание «почему» (τὸ διότι) — причина, принадлежит науке. Мудрец (σοφός) знает причины (981a28–30). Аристотель иллюстрирует это примером из медицины: опытный врач знает, что средство помогло Каллию, Сократу и многим другим, но только искусный врач знает, что оно помогает всем людям определённого типа, страдающим определённой болезнью.

Комментаторские акценты:

А. Швеглер: «Die Liebe zu den Sinneswahrnehmungen ist das σημεῖον, das Anzeichen jenes angeborenen Triebes». Зрение выделено как наиболее познающее, поскольку оно максимально дистанцировано от объекта.

В.Д. Росс: Различение «что» и «почему» фундаментально для всей аристотелевской философии науки. Истинное знание (ἐπιστήμη), в отличие от простого мнения, есть знание через причины (δι' αἰτίας).

А.Ф. Лосев: «Аристотель строит целую лестницу познавательных способностей... Память есть уже нечто большее, чем простое ощущение, и она является основой для дальнейшего восхождения к опыту и искусству».

Д.В. Бугай: Указание на «бесполезность» чувств подчёркивает, что стремление к знанию (τὸ εἰδέναι) является самоценным и имманентно присущим разумной душе.

Роль слуха в познании. Аристотель отмечает, что животные, лишённые слуха (например, пчёлы), разумны инстинктивно, но неспособны к обучению (μάνθανειν). Слух — канал для восприятия речи (λόγος), которая является главным инструментом передачи знания. Поэтому глухие от рождения менее способны к φρόνησις (практической разумности), чем слепые, так как лишены основного канала усвоения культурного опыта.

Цитата Пола и различие опыта и искусства. Аристотель цитирует софиста Пола: «Опыт создал искусство, а неопытность — случайность» (ἡ μὲν ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν, ἡ δ' ἀπειρία τύχην). Это изречение, построенное на антитезах (эмпейрия – апейрия, технэ – туюхэ), выражает раннее представление о генезисе знания как о переходе от хаотичного опыта к организованному искусству. Однако Аристотель, следуя Агафону, признаёт и более сложную, взаимопроникающую связь между целенаправленной деятельностью и фактором случайности.

Способность учить как критерий. Аристотель утверждает, что способность учить (τὸ δύνασθαι διδάσκειν) — ключевой критерий для различения подлинного знания от простого умения. Теоретик может учить, потому что способен выразить всеобщие принципы и причины (λόγον δίδοναι), тогда как эмпирик, обладающий только опытом, не может сообщить его другим, так как не осознаёт общих принципов.

Досуг и возникновение теоретических наук. Аристотель проводит историко-культурный анализ: теоретические науки (например, математика) возникают только там, где у людей есть досуг (σχολή). Классический пример — Египет, где геометрия зародилась благодаря досугу жреческого сословия. При этом Аристотель не отрицает прагматической версии (землемерие после разливов Нила), но считает досуг необходимым условием для превращения эмпирических правил в теоретическую науку.

Глава 2. Определение мудрости через анализ общепринятых мнений.

Аристотель переходит от констатации существования искомой науки к точному определению её критериев. Метод заключается в анализе общепринятых мнений (ἔνδοξα) о мудреце (σοφός), чтобы вывести из них определение мудрости. Как отмечает В.Д. Росс, фраза «исследуем эту науку» (ζητοῦμεν τινα τὴν ἐπιστήμην ταύτην) указывает, что предмет ещё не определён строго, и процедура через «преобладающие предположения» (τὰ ὑποκείμενα) — характерный для Аристотеля диалектический метод.

Первый признак: знание всего. Мудрый человек знает, как можно больше обо всём, не обладая при этом знаниями об отдельном человеке. Как поясняет Г. Бониц, это не эмпирическое знание всех частных случаев, а обладание наиболее общими принципами, из которых могут быть выведены частные случаи. Уточнение «не обладая знаниями об отдельном» критически важно: мудрость (σοφία) противопоставляется здесь опыту (ἐμπειρία), который имеет дело с единичным.

Второй признак: познание трудного. Мудрым считается тот, кто способен распознать то, что человеку трудно распознать. Чувственное восприятие исключается, так как оно легко и общедоступно. Мудрость начинается там, где кончается чувственное, и имеет дело с тем,

что скрыто от глаз и требует усилий разума. Наиболее общие принципы — самые трудные для познания именно потому, что они «отдалены от чувств» (ἀφωρισμένα τῶν αἰσθήσεων) и постигаются только умом.

Третий признак: точность и способность учить. Человек считается тем мудрее в каждой науке, чем точнее он исследует причины и чем лучше он способен их преподавать. Оба свойства проистекают из знания причин (αἰτίαι). Науки о более простых и абстрактных объектах (например, числа в арифметике) более точны (ἀκριβέστεραι), чем науки о сложных объектах (например, геометрия, которая рассматривает предметы как имеющие протяжённость). Арифметика превосходит геометрию в точности, так как абстрагируется от всякой материи, тогда как геометрия абстрагируется от чувственной, но сохраняет положение.

Четвёртый признак: самоценность знания. В самих науках то, чего следует желать ради самого знания, считается мудростью в более высокой степени, чем то, к чему стремятся только ради успеха. Самое познаваемое по природе (γνωριμώτατα φύσει) — это первые причины, ибо они являются основанием для познания всего остального. Поэтому стремление к знанию ради него самого естественным образом ведёт к науке о первых причинах.

Пятый признак: главенствующий характер. Мудрый должен повелевать, он не должен подчиняться другому, но менее мудрый должен подчиняться ему. Та наука, которая признаёт цель всякого действия (благо во всём, лучшее во всей природе), является самой властной из наук. Поскольку благо и цель также относятся к принципам, наука о первых причинах оказывается архитектурной.

Синтез: мудрость как наука о первых причинах. Синтез всех признаков приводит к итоговому определению: мудрость (σοφία) есть наука о первых причинах и началах (ἡ τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν ἐπιστήμη). Это определение выведено диалектически, через анализ общепринятых представлений, и является стержнем всего последующего изложения «Метафизики».

Удивление как начало философии. Аристотель вводит знаменитый тезис: именно удивление (θαυμάζειν) побуждало людей к философствованию вначале, как это происходит и сейчас. Сначала они удивлялись странным вещам, затем постепенно переходили к более значительным явлениям — изменениям луны, солнца, звёзд, происхождению Вселенной. Удивление — это чувство незнания, импульс исследовательского инстинкта. Поэтому философ также любит легенды, ведь легенда состоит из чудесного.

Свободная наука. Поскольку человек философствует, чтобы спастись от невежества, ясно, что он стремится к пониманию ради знания, а не ради какой-либо общей потребности. Когда стало доступно всё необходимое и полезное для увеличения удовольствия от жизни, люди стали искать научного понимания такого рода. Подобно тому как мы называем свободным человека, который существует ради себя самого, а не ради другого, эта наука является единственной свободной среди наук, ибо она одна существует ради себя самой.

Божественный статус первой философии. Аристотель утверждает, что эта наука может существовать только в двояком смысле: божественной является та наука, которая более всего обладает Богом, и та, которая имеет божественное в качестве своего объекта. Первая философия включает и то, и другое: с одной стороны, Богу принадлежат все принципы и фундаментальные причины, с другой — такая наука принадлежит исключительно или, по крайней мере, преимущественно Богу. Поэтому пусть все другие науки будут более необходимыми, но ни одна из них не лучше этой.

Диалектика удивления. Аристотель возвращается к теме удивления, чтобы показать его диалектику. Вначале человек изумляется тому, что это так (автоматы вызывают изумление у тех, кто ещё не понял причины, так же как солнцестояния или несоизмеримость диагонали). Но, как гласит пословица, в конце концов человек приходит к противоположному и к лучшему. Знаток геометрии не удивился бы ничему большему, чем если бы диагональ была соизмери-

мой. Удивление мудреца — это не изумление невежды, а восхищение разумной целесообразностью и необходимостью универсума.

Часть II. Четыре причины и исторический обзор предшественников (Главы 3–5).

Глава 3. Четыре причины и их предвосхищение у досократиков.

Аристотель впервые в «Метафизике» эксплицитно формулирует своё учение о четырёх причинах как методологический ключ к анализу всей предшествующей философии.

Четыре причины:

Сущность и суть бытия (τὸ τί ἦν εἶναι) — формальная причина. Это то, чем вещь является по своему понятию. Как отмечает А.Ф. Лосев, учение о четырёх причинах — это не просто классификация, а диалектическая структура, охватывающая все моменты бытия: от пассивной материи до активного целеполагающего ума. Формальная причина является центральной, так как выражает идеальную сущность вещи.

Материя и лежащий в основе субстрат (ὑλὴ) — материальная причина, то, из чего вещь состоит. Аристотель даёт классическое определение: это субстрат (ὑποκείμενον), который вечен, лежит в основе всех изменений и является их пределом.

Начало движения (ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως) — движущая причина, то, откуда начало движения.

То, ради чего, и благо (τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὰγαθόν) — целевая причина, ибо благо есть цель всякого возникновения и движения.

Обоснование исторического экскурса. Аристотель заявляет, что хотя он исследовал эти причины с достаточной точностью в сочинениях о природе, следует привлечь и тех, кто до него обращался к исследованию сущего. Его цель — не опровергнуть предшественников, а диалектически «привлечь» (παρὰλληλῶμεθα) их учения, чтобы либо найти подтверждение своей теории, либо обнаружить упущенный тип причинности. В. Ягер видит в этом доказательство своего тезиса об эволюции мысли Аристотеля: «книги о природе» («Физика») были написаны раньше, и теперь он применяет свою зрелую теорию четырёх причин как герменевтический ключ к истории философии.

Материальная причина у первых философов. Аристотель даёт общую характеристику досократической натурфилософии: большинство первых философов полагали начала всех вещей исключительно в виде материальной причины. То, из чего все сущее состоит, и из чего как первого оно возникает, и во что как в последнее оно уничтожается, — это, по их словам, есть элемент и начало сущего. А. Шwegler замечает, что Аристотель здесь создаёт «идеальный тип» ранней философии, который не всегда точно соответствует исторической реальности, но служит целям его систематизации.

Фалес как родоначальник. Аристотель начинает с Фалеса, который утверждал, что начало есть вода. К этому предположению он пришёл, видя, что пища всех существ влажна и что само тепло возникает из влаги и ею живет. Аристотель предлагает рациональную реконструкцию возможных эмпирических наблюдений, которые могли привести к такому выводу. Он также проводит параллель между натурфилософией и мифологией, ссылаясь на древних поэтов-теологов (Гомера и Гесиода), которые видели в Океане и Тетиде прародителей мира. Как отмечает А.Ф. Лосев, Аристотель указывает на генетическую связь философии с мифом: философия возникает как рационализация мифологических интуиций о первоначале.

Другие материальные начала. Аристотель кратко перечисляет других философов, выбравших иные материальные начала: Анаксимен и Диоген Аполлонийский — воздух, Гиппас из Метопонта и Гераклит Эфесский — огонь, Эмпедокл — четыре элемента (землю, воду, воздух и огонь). Аристотель подчёркивает, что для Эмпедокла эти элементы вечны и неизменны, а все видимое возникновение и уничтожение есть лишь смешение (σύνκρσις) и разделение (διάκρσις) этих элементов.

Анаксагор и гомеомерии. Анаксагор пошёл дальше, постулировав бесконечное (ἄπειρος) число начал — «семян» или «гомеомерий» (ὁμοιομερεῖα — «подобочастные», вещи, части которых подобны целому). Аристотель отмечает хронологический парадокс: Анаксагор был старше Эмпедокла, но его сочинения появились позже.

Переход к движущей причине. Аристотель подводит промежуточный итог: все рассмотренные до сих пор философы признавали только материальную причину. Однако имманентная логика самого исследования (αὐτὴ ἡ πραγματεία) заставляет идти дальше. Констатации факта возникновения из материи недостаточно; требуется объяснить причину движения и изменения. А. Шwegler видит в этом месте блестящий пример аристотелевского диалектического метода: история философии предстаёт не как набор мнений, а как имманентно развивающийся логический процесс, где каждое последующее учение снимает ограниченность предыдущего. «Само дело» (die Sache selbst) ведёт мысль вперёд.

Пример с деревом и медью. Аристотель приводит ясный пример, иллюстрирующий ограниченность материальной причины. Материя (дерево, медь) — это лишь пассивный субстрат, возможность (δύναμις). Чтобы эта возможность реализовалась в форму (εἶδος) — ложе, статую, — нужен активный внешний агент — движущая причина, например, плотник или скульптор. Т. Ирвин отмечает, что этот артефактный пример фундаментален: он показывает, что аристотелевская физика телеологична и основана на аналогии с искусством (τέχνη). Мастер — это внешний ум, вносящий форму в материю.

Элейцы и отрицание движения. Аристотель анализирует реакцию ранних монистов на проблему движущей причины. Некоторые из них (вероятно, элейская школа — Ксенофан, Парменид, Зенон), не сумев найти решение внутри своей системы, просто объявили своё первоначало неподвижным (ἀκίνητον), а, следовательно, и всё сущее — лишённым всякого изменения, что, по мнению Аристотеля, противоречит очевидному опыту. В. Ягер усматривает здесь полемику не только с элейцами, но и с Платоном, для которого истинное бытие также было неизменным.

Парменид как исключение. Аристотель делает исключение для Парменида. Хотя Парменид и провозгласил учение о неподвижном Едином Бытии, он, по мнению Аристотеля, фактически вводит второй принцип для объяснения мира мнения (δόξα) — противоположность Света и Ночи. Это можно интерпретировать как зачаток учения о двух началах — формальном/активном и материальном/пассивном. Д. Росс считает, что Аристотель стремится «спасти» Парменида, находя в его учении зародыш более правильной теории.

Плюралисты и движущая причина. Аристотель отмечает, что философы, признававшие несколько материальных начал (например, Эмпедокл), были ближе к истине, так как их система имплицитно содержала движущую причину. Они наделяли одно из начал (обычно огонь) активной, движущей и создающей силой (φύσει κινητικῇ τε καὶ ποιητικῇ), а другое — пассивным.

Поиск целевой причины. Аристотель констатирует, что даже системы с несколькими началами всё ещё недостаточны. Они объясняют механизм изменения, но не объясняют его целесообразность, порядок и красоту в природе. Вряд ли можно усмотреть причину существования блага и прекрасного ни в огне, ни в земле, ни в чём-либо другом подобном. Случайность (τύχη) или необходимость (ἀνάγκη) механического взаимодействия стихий не могут быть причиной целесообразного и упорядоченного устройства мира, особенно живых существ.

Анаксагоров Ум. Когда некто объявил, что разум присутствует как в живых существах, так и в природе, и что он является причиной миропорядка и всего устройства космоса, он предстал трезвомыслящим по сравнению с беспорядочными рассуждениями своих предшественников. Аристотель приписывает честь открытия этого принципа Анаксагору (хотя упоминает и более раннего, малоизвестного философа Гермотима). Важнейший вывод: Анаксагор впервые

объединил в одном принципе — Уме — две из четырёх причин: целевую (причину блага) и движущую.

Глава 4. Эмпедокл, атомисты и дальнейшее развитие учения о движущей причине.

Поэтические истоки. Аристотель ищет истоки понятия движущей и целевой причины в более древних, дофилософских источниках — у поэтов. Он цитирует Парменида (фр. 13) и Гесиода («Теогония», 116–120), которые в качестве первоначала космогонического процесса называют Эроса — любовь или желание. Это, по его мнению, интуитивное признание силы, которая движет (κινῆσει) и объединяет (συνάξει) вещи.

Эмпедокл: Любовь и Вражда. Аристотель отмечает, что для объяснения несовершенства и зла в мире недостаточно одного положительного движущего начала. Эмпедокл ввёл два противоположных движущих начала: Любовь (Φιλία), которая соединяет и является причиной добра, и Вражду (Νεῖκος), которая разделяет и является причиной зла. Аристотель признаёт новаторство Эмпедокла: он первый ввёл два противоположных движущих начала и первый чётко постулировал четыре материальных элемента. Однако он критикует Эмпедокла за непоследовательность: на практике он часто сводит четыре элемента к двум противоположным силам (огню — с одной стороны, и «противоположному» — с другой).

Критика Эмпедокла: смешение функций. Аристотель указывает, что в системе Эмпедокла Любовь и Вражда действуют не как чистые принципы, а как имманентные силы в процессе, каждая из которых содержит в себе зародыш своей противоположности. Когда Вражда побеждает и все разделяется на элементы, сами эти элементы должны быть едины (огонь — один, вода — одна и т.д.), что возможно только под действием Любви. И наоборот, когда Любовь всё соединяет в единое (Сфайрос), внутри этого Единого должны уже существовать разделённые частицы элементов, что является результатом действия Вражды. Аристотель считает, что попытка Эмпедокла жёстко и непрерывно (συνεχῆς) разделять две силы в процессе становления является неосуществимой абстракцией (ἀνέφικτος ἀφαίρεσις), так как реальный физический процесс изменения не может быть описан лишь через две независимые и чистые силы.

Атомисты: полное и пустое. Аристотель переходит к атомистам, Левкиппу и Демокриту. Их система основана на двух началах: атомы (τὸ πλῆρες — полное, неделимое) и пустота (τὸ κενόν — пустое, не-сущее). Важнейший тезис атомизма: не-сущее (пустота) существует так же реально, как и сущее (атомы), и является необходимым условием движения и множественности. Это радикальный разрыв с элейской онтологией, отрицавшей не-сущее. А.Ф. Лосев подчёркивает революционность этого шага: атомисты онтологизируют небытие, делая его необходимым коррелятом бытия.

Различия атомов. Всё качественное многообразие мира объясняется не свойствами самих атомов (которые качественно одинаковы), а их «различиями» (διαφοραί) — чисто количественными и геометрическими характеристиками: формой (σχῆμα), порядком (τάξις) и положением (θέσις). Аристотель иллюстрирует это примерами из алфавита: А и Ν разной формы, ΑΝ и ΝΑ — разным порядком букв, Ζ и Ν — разным положением в пространстве.

Главный упрёк атомистам. Аристотель упрекает атомистов в невнимании к проблеме движущей причины. Они постулируют вечное движение атомов в пустоте, но не объясняют источник или причину этого движения. Для Аристотеля это такой же фундаментальный недостаток, как и у других его предшественников.

Глава 5. Пифагорейцы и элеаты: число и единое.

Пифагорейцы: число как принцип. Аристотель указывает, что пифагорейцы, в отличие от натурфилософов, искавших первоначала в материальных элементах, полагали началом всех вещей число (ἀριθμός). Они усматривали в числах и числовых соотношениях (ἀρμονία) не только структуру космоса, но и этические категории, такие как справедливость

(δικαιοσύνη). Фундаментальное открытие пифагорейцев — поиск начала не в чувственной стихии, а в умопостигаемой структуре — числе.

Таблица противоположностей. Пифагорейцы составили таблицу из десяти фундаментальных противоположностей, положив в основу мира пару «предел – беспредельное» (πέρας – ἄπειρον): предел и беспредель, чёт и нечёт, одно и много, правое и левое, мужское и женское, покой и движение, прямое и кривое, свет и тьма, добро и зло, квадрат и продолговатый прямоугольник. Джозеф Оуэнс видит в этом глубокий шаг вперёд: противоположности суть не сами вещи, а принципы (ἀρχαί), их организующие.

Критика пифагорейцев. Аристотель признаёт, что пифагорейцы сделали важный шаг, начав говорить о сути вещей (τί ἐστίν) и давать определения. Однако их метод был наивен и поверхностен (ἐπιπολαίως). Они совершали логическую ошибку: отождествляли саму сущность вещи (например, справедливости) с первым числом, к которому применимо её определение (например, 4, как первое квадратное число, символизирующее равенство). Для Аристотеля число — это акциденция сущности, а не сама сущность.

Кажущееся противоречие: число как материя и как форма. Аристотель сталкивается с трудностью интерпретации пифагорейского числа. В разных пассажах он описывает его то как материальную субстанцию (ὕλη), из которой состоят вещи, то как формальный образец (παράδειγμα), которому вещи подражают. Эдуард Целлер объясняет это тем, что сами пифагорейцы не проводили четкого различия между материальным и формальным принципом. Шwegлер подчёркивает, что подобно тому как натурфилософы считали воду или огонь первоосновой всех вещей, так и пифагорейцы считали число субстанциальной основой мира. Однако, поскольку число по своей природе структурно и формально, оно же выступает и как модель (εἶδος).

Элеаты: радикальный монизм. Аристотель кратко рассматривает элеатов (Парменида и Мелисса), чтобы показать, что их учение лежит вне рамок его настоящего исследования причин. Они утверждали, что всё сущее есть единое (ἐν τὸ ὄν), и отрицали множественность и движение (κίνησις). Аристотель проводит различие: Парменид мыслил единое логически (κατὰ τὸν λόγον), а Мелисс — физически, как материальную бесконечность (κατὰ τὴν ὕλην). Однако оба подхода одинаково неприемлемы для Аристотеля, так как отрицают движение, а следовательно, и саму возможность существования движущей причины.

Ксенофан как предшественник. Аристотель помещает Ксенофана в качестве предшественника элейской школы, но оценивает его учение как неразвитое и неясное. Ксенофан провозгласил единство бога/космоса, но не дал ему ни логического обоснования (как Парменид), ни физического определения (как Мелисс). Аристотель характеризует его учение как «более грубое» (ἀγροικότερον), то есть философски необработанное, лишённое тонкости и точности.

Парменид как исключение. Несмотря на критику, Аристотель отдаёт должное логической силе аргументации Парменида, основанной на законе непротиворечия: «бытие есть, небытия нет». Однако он указывает на фундаментальную проблему философии Парменида: его логический монизм противоречит очевидности чувственного опыта (мы видим множественность и изменение). Во второй, «физической» части своей поэмы («Мнение смертных») Парменид всё же пытается дать объяснение кажущемуся миру, вводя два начала — Свет (огонь, тождественный бытию) и Ночь (землю, приближающуюся к небытию). Аристотель видит в этом шаге Парменида бессознательное возвращение к общепринятому методу физиков — искать начала в противоположностях.

Часть III. Платон и итог исторического обзора (Главы 6–7).

Глава 6. Платон: идеи и числа.

Генезис теории идей. Аристотель реконструирует генезис теории идей из двух источников. Во-первых, от Гераклита (через Кратила) Платон воспринял тезис о всеобщей текучести чувственного мира: все чувственно воспринимаемое вечно течёт, а знания о нём нет. Во-

вторых, от Сократа — метод определения (ὁρισμός) и поиск общего (τὸ καθόλου). Сократ искал общее в области нравственности, но не отделял этих общих определений от единичных вещей. Платон же онтологизировал сократовские универсалии: он признал, что определения относятся не к чувственно воспринимаемому, а к чему-то иному, и назвал это иное идеями (εἶδη). Чувственные вещи существуют отдельно (παρά) от идей и именуются сообразно с ними благодаря причастности (κατὰ μεθεξίς).

Комментаторские оценки. А. Шwegлер подчёркивает, что Аристотель видит в этом синтезе как силу, так и слабость платонизма: признание необходимости устойчивых объектов для знания — сила, онтологический разрыв между миром сущности и миром явления — слабость. А.Ф. Лосев добавляет, что этот шаг Платона был «гениальной объективацией сократовской интроспекции», то есть превращением внутреннего понятия в независимо существующую трансцендентную сущность. В. Ягер усматривает в этой формулировке отголосок полемики с Платоном и академиками: момент, когда аристотелевская мысль окончательно отходит от платоновской теории идей и обращается к имманентному изучению сущего.

Причастность как пустое слово. Аристотель критикует понятие причастности (μεθεξίς): в отношении самой причастности Платон лишь изменил имя — пифагорейцы утверждают, что вещи существуют через подражание числам, а Платон — через причастность, оставив неисследованным, что же такое подражание или причастность идеям. У.Д. Росс соглашается: ни «подражание», ни «причастность» не являются объяснением; они — метафоры, которые сами требуют объяснения.

Математические предметы как промежуточные. Платон поместил между идеями и чувственными вещами математические предметы, отличающиеся от чувственных вещей тем, что они вечны и неподвижны, и от идей — тем, что есть много одинаковых математических предметов, в то время как сама идея по отношению к ним является единственной и уникальной. Г. Чернисс оспаривает интерпретацию Аристотеля, утверждая, что у самого Платона в диалогах нет ясного учения о математических объектах как о третьем, отдельном классе сущего.

Единое и Великое–Малое. Как материальное начало Платон принимал «великое» и «малое» (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν), а как сущностное — «единое» (τὸ ἓν). Причастные единому, идеи суть числа. А.Ф. Лосев даёт онтологическую интерпретацию: «Великое и малое» Платона — это принцип беспредельной, лишённой меры текучести и неопределённости, чистая возможность; «Единое» же — это принцип предела, оформления, сущности.

Сравнение с пифагорейцами. Аристотель проводит четкую демаркационную линию между Платоном и пифагорейцами, несмотря на их очевидную близость. Пифагорейцы придерживались учения о том, что сами вещи по своей сути являются числами, то есть числа имманентны миру и не отделены от чувственно воспринимаемых вещей. Платон же радикально переосмыслил эту концепцию, отделив числа от вещей и превратив их в трансцендентные сущности. Кроме того, Платон заменил пифагорейский единый принцип беспредельного (ἄπειρον) на двойственность «великого» и «малого», которая выступила у него в роли материального начала.

Критика применения гилеморфизма к идеям. Аристотель утверждает, что Платон неосознанно применяет к самим идеям собственную модель соотношения формы и материи, что ведёт к абсурду. Если Единое — это форма, а «великое и малое» — материя для идеальных чисел, то сами идеи оказываются составными (синтетическими) сущностями, что полностью отрицает их изначальную простоту, вечность и самотождественность. Этот аргумент, известный как «третий человек», является краеугольным камнем аристотелевской критики.

Два принципа Платона. Аристотель подводит итог: Платон признавал только две причины — причину сущности (форму) и материальную причину (великое и малое). Что же до причины движения и блага, то он, подобно другим предшественникам, не провёл ясного раз-

личия и приписал её обоим началам, но скорее материальному (ибо из него происходит зло). Эту критику Аристотеля Швеглер называет «телеологическим» или «функциональным» возмущением: любая причина должна что-то объяснять, вносить какой-то вклад в бытие или становление вещи. Идеи, будучи неподвижными и вечными, не могут быть причиной движения, изменения, возникновения или уничтожения.

Глава 7. Итог исторического обзора.

Аристотель резюмирует: все предшественники так или иначе касались четырёх причин, но ни один не выдвинул принципа, который не был бы связан с определениями, данными в «Физике».

Итоговая классификация:

Материальную причину разработали физиологи (ионийцы, Эмпедокл, Анаксагор) и пифагорейцы (смешав с формальной). Все они, так или иначе, признавали материальную причину, будь то одна (вода, апейрон, воздух, огонь) или несколько (четыре элемента, пары противоположностей).

Движущую причину нащупали Эмпедокл (Любовь и Вражда) и Анаксагор (Ум), но использовали непоследовательно. Эмпедокл ввёл две движущие причины, но его силы действуют механически и циклически, а не как телеологический принцип. Анаксагор же использует Ум лишь как «*deus ex machina*» для объяснения первоначального толчка.

Формальную причину ближе всех подошли понять пифагорейцы (числа как формальный структурирующий принцип) и Платон (идеи как неизменные сущности вещей), но гипостазировали её в отдельные сущности.

Целевую причину никто не выделил ясно. Хотя Эмпедокл и Анаксагор говорят о благе, они используют его лишь как свойство движущей причины, а не как самостоятельное «ради чего».

Оценка предшественников. Аристотель использует яркую метафору: предшественники подобны необученным бойцам, которые наносят удары наугад, без искусства (*ἐπιστήμη*) и понимания. Тем не менее, он признаёт их заслуги: они интуитивно схватывали истину, но не могли её артикулировать и систематизировать. Задача Аристотеля — придать их интуициям научную форму.

Таким образом, первая философия (метафизика) предстаёт как необходимое завершение всего предшествующего развития мысли, а учение о четырёх причинах — как результат гигантской работы греческой мысли, которую Аристотель систематизирует.

Часть IV. Развёрнутая критика предшественников (Главы 8–10).

Глава 8. Критика монистов, плюралистов и пифагорейцев.

Критика монистов (физиологов). Аристотель начинает с критики первых ионийских философов (Фалеса, Анаксимена, Гераклита и др.), которые признавали лишь одно материальное начало. Их главная ошибка, по Аристотелю, заключалась в том, что они не обосновали свой выбор принципа достаточно тщательно, а сделали это «небрежно» (*ῥαδίως*). Швеглер подчёркивает, что эти ранние мыслители не только не знали понятия движущей причины, но, поскольку их основное бытие было исключительно материальным, они принципиально его упраздняли.

Аристотель предлагает критерий для более строгого выбора первоэлемента: он должен зависеть от понимания процесса становления (*γένεσις*). Если становление понимается как соединение (*σύνκρισις*), то первоэлементом должен быть самый тонкий и неделимый элемент (огонь). Если же становление — это разложение (*διάκρισις*), то первоэлементом должен быть самый плотный и конкретный элемент (земля). Этот логический критерий, однако, был проигнорирован первыми философами.

Критика Эмпедокла. Аристотель подвергает сомнению саму возможность существования четырёх неизменных первоначал у Эмпедокла. Сущность элемента, по Аристотелю, заклю-

чается в его неизменности (ἀμετάβλητον εἶναι). Если же четыре элемента способны сливаться друг с другом и порождать друг друга, то они не являются истинно первичными. В этом случае должна существовать некая единая первоматерия (μία τις ὑποκειμένη φύσις), общий субстрат, лежащий в основе всех этих превращений. Таким образом, логика эмпедокловского учения о взаимопревращениях фактически отрицает его же плюрализм и ведёт назад, к монизму.

Второй упрёк Эмпедоклу касается движущей причины. Хотя он и постулирует две силы — Любовь и Вражду — его объяснение их работы непоследовательно. Аристотель сомневается, одна это причина или две. Швеглер поясняет, что Эмпедокл не проводит четкого онтологического и функционального разграничения между ними; они всегда действуют слитно, будучи лишь моментами единого циклического процесса становления, а не самостоятельными и субстанциальными принципами.

Критика Анаксагора. Аристотель проводит параллель между Анаксагором и Платоном, сводя их системы к схожим двупринципным схемам. Первичная смесь (ἁπλοῦς πάντα χρεῖματα) Анаксагора, в которой все вещи существуют в неразличимом, лишённом качеств единстве, уподобляется платоновскому принципу иного (θάτερον) или неопределённой двойице. Ум (Νοῦς) Анаксагора, характеризуемый как простой, несмешанный и чистый (ἁπλοῦν, ἀμιγῆ καὶ καθαρόν), сравнивается с платоновским Единым (τὸ ἓν).

Однако Аристотель находит концепцию первоначальной смеси логически несостоятельной. Смешиваться (μίγνυσθαι), сохраняя свои свойства, могут только тела, а не абстрактные качества или «вещи» (χρεῖματα) в анаксагоровском смысле. Белое и знание, например, не могут быть «смешаны» с вещами так, чтобы сохраниться в качестве самостоятельных сущностей. Поэтому утверждение, что «все вещи были вместе», философски некорректно.

Критика пифагорейцев. Аристотель указывает на внутреннее противоречие в системе пифагорейцев. С одной стороны, они вводят сверхчувственные начала (числа), с другой — применяют их для объяснения исключительно чувственного мира (неба, физических явлений), не делая онтологического вывода о существовании сверхчувственной реальности как таковой. Они, по сути, остаются «физиками», но с математическим уклоном.

Главный упрёк: пифагорейцы «строят небо из чисел», но не объясняют, каким образом из бестелесных и не имеющих тяжести или легкости чисел возникают чувственные тела, обладающие этими свойствами. А.Ф. Лосев глубоко анализирует этот аспект, указывая, что критика Аристотеля направлена против наивного отождествления математической и физической структуры космоса. Для Аристотеля математические объекты — это абстракция, а не сущность физических тел, поэтому сведение физики к математике является недопустимым упрощением.

Глава 9. Детальная критика платоновских идей и чисел.

Эта глава представляет собой один из самых фундаментальных и систематических критических разборов платоновской философии, осуществлённых Аристотелем.

«Удвоение реальности». Аристотель утверждает, что постулирование идей — это избыточное умножение сущностей (πλῆθος τοιοῦντων), не решающее проблем объяснения мира, а усложняющее его. Идеи являются лишь «вечными чувственными вещами» (αἰσθητὰ αἰδία), то есть бесполезным дублированием эмпирических объектов в потустороннем мире. Сравнение с человеком, который, желая сосчитать малое количество предметов, сначала умножает их, чтобы облегчить себе счет, является ироничным и метким. Швеглер подчёркивает, что этот аргумент направлен против онтологического дуализма Платона.

«Третий человек». Один из самых известных логических аргументов против теории идей. Если существует идея Человека, общая для отдельных людей и самой себя, то между этой идеей и отдельными людьми должен существовать некий «третий» человек, объединяющий их, и так до бесконечности (регресс в дурную бесконечность). Александр Афродисийский поясняет: «Если то, что предсказывается о многих вещах, существует помимо них и само по себе, и человек есть нечто, предсказуемое о многих [людях]... то будет некий третий человек

помимо отдельного человека и помимо идеи». Корень проблемы — в хорисмосе, в разделении (χωρίζοντες) общего от единичного.

Критика доказательств существования идей. Аристотель последовательно разбирает аргументы платоников:

Доказательство от науки (ἐπιστήμη): Если каждая наука имеет свой неизменный предмет, то этот предмет — идея. Но тогда идей должно быть столько, сколько наук, включая прикладные и технические (например, идея Плуга). Аристотель парирует: наука действительно имеет дело с общим, но это общее не существует отдельно от вещей, а является имманентным принципом, постигаемым через абстракцию.

Доказательство от «одного поверх многого» (ἐν ἐπὶ πολλῶν): Любое множество вещей, объединённых общим именем, отсылает к единой идее. Аристотель указывает, что такой аргумент приведёт к абсурдным последствиям: должны существовать идеи не только сущностей, но и отрицаний (идея «Не-Человека»), отношений и даже преходящих вещей.

Доказательство от мышления (ἀπὸ τοῦ νοεῖν): Мы можем мыслить сущность чего-либо даже после того, как все конкретные люди погибнут. Поскольку мысль соответствует чему-то реальному, должна существовать независимая от чувственных вещей реальность — Идея. Аристотель возражает: следуя этой логике, пришлось бы признать существование идей всех преходящих и разрушимых вещей, включая отдельные, ничтожные предметы.

Причастность как пустая метафора. Аристотель атакует само понятие «причастности» (μέθεξις). Платон, по сути, не дал ясного объяснения, каким именно образом (τρόπος) чувственные вещи связаны с идеями. Это отношение описано лишь поэтическими метафорами. Ни один из общепринятых в языке и философии способов говорить, что одно «происходит из» другого (из действующей причины, из несовершенного состояния, из частей, из противоположного), не применим к идеям. Таким образом, заявляемое платониками отношение оказывается пустым звуком, не имеющим объяснительной силы.

Идеи как образцы (παράδειγματα). Платон часто называл идеи «образцами», а чувственные вещи — их «копиями». Аристотель возражает: для создания копии нужен не только образец, но и действующий субъект (τὸ ἐργαζόμενον) — художник, который смотрит на образец и работает. Идеи сами по себе пассивны и не могут быть причиной движения или творения. Достаточно признать имманентную движущую причину, чтобы объяснить возникновение вещей. Введение трансцендентного «образца» является избыточным.

Идеи не являются причинами бытия и движения. Если бы идеи были причинами, то, будучи вечными и неизменными, они должны были бы вызывать непрерывное и постоянное существование своих копий. Однако в чувственном мире мы видим обратное: вещи возникают и уничтожаются прерывисто. Идеи не содержат в себе принципа движения, чтобы объяснить эту прерывистость. Кроме того, существуют вещи, для которых платоники не признают идей (например, артефакты: дом, кольцо), однако они прекрасно возникают и существуют благодаря своим действующим причинам. Следовательно, введение идей произвольно и не необходимо.

Критика теории идеальных чисел. Аристотель распространяет свою критику на развитую в Академии теорию, отождествлявшую идеи с числами.

Отсутствие различия: Идеальные числа, по сути, ничем не отличаются от математических чисел или чисел этого мира, кроме своего метафизического статуса («вечные» vs. «преходящие»). Одна и та же двойка остается двойкой, где бы она ни находилась. Вечность идеального числа не меняет его сущностного тождества с невечным числом и не делает его причиной.

Апория сложения: Если идеи — это числа, то по логике они должны быть способны складываться, подобно математическим числам. Но каким образом из двух эйдосов может возникнуть новый, единый эйдос? Платоники оказываются в дилемме: если складывать можно не понятия, а единицы, то возникает вопрос о природе этих единиц. Если единицы тождественны (ὁμοειδεῖς), то все числа тождественны по своей природе, что стирает качественное различие

между идеями. Если же единицы различны (ἁσύμβλητοι), то их природа требует качественного определения, что противоречит их сущности как чисто количественных единиц.

Проблема порождения чисел. Платоники выводят числа из двух первоначал — Единого (τὸ ἓν) и Неопределенной Двоицы (ἡ ἁόριστος δυάς). Аристотель спрашивает: откуда берутся две единицы, содержащиеся в самой Двоице? Каждая из них, по логике системы, также должна быть порождена из Неопределенной Двоицы, что приводит к логическому кругу (petitio principii).

«Четвертый род» сущего. Аристотель указывает на онтологический статус геометрических объектов у платоников. Они не являются идеями (ибо не числа), не являются математическими объектами в аристотелевском смысле (ибо платоники их отделяют), и не являются чувственными вещами. Они образуют некий неопределённый «четвертый род» сущего, что является показателем путаницы в системе.

Гипостазирование общих понятий (ἔκθεσις). Аристотель идентифицирует коренную ошибку платонизма как «ἔκθεσις» — гипостазирование, когда понятие, существующее только в уме как обобщение (καθόλου), наделяется самостоятельным бытием (χωριστόν). Платоники, гипостазировав общее, помещая его как отдельную реальность рядом с единичными вещами, не только не приходят к истинно единому, но и не могут утверждать простейшую вещь — что все есть одно. Они помещают Само-единое (αὐτὸ τὸ ἓν) рядом с единичностями, причастными ему, и таким образом получают не единство, а лишь ещё одно единое.

Методологическая ошибка: поиск универсальных начал. Аристотель упрекает платоников в методологической ошибке: они ищут универсальные принципы (ἀρχαί), применимые ко всем родам сущего сразу. Для Стагирита же это невозможно, так как каждая категория бытия и каждая наука имеют свои собственные, специфические начала. Принципы, действующие в физике, не тождественны принципам математики или этики. Нельзя искать элементы бытия как такового; можно искать элементы сущностей, или элементов качеств, или элементов количеств. У них не может быть общих элементов.

Гносеологический аргумент. Аристотель завершает критику гносеологическим аргументом. Если бы существовала единая наука обо всём (как следует из платоновского учения об идеях как объектах единого знания), то процесс обучения был бы невозможен. Чтобы чему-то научиться, нужно уже иметь некоторое предварительное знание (как в геометрии нужно знать определения и аксиомы, чтобы понять доказательство теорем). Если же наука обо всем едина, то ученик должен был бы знать всё заранее, чтобы понять хоть что-то. Это абсурдно. Таким образом, существование отдельных наук с собственными принципами опровергает платоновский монизм.

Глава 10. «Заикающаяся мудрость» и итог критики.

Итоговая оценка. Аристотель подводит итог: из сказанного ясно, что все философы (до него) исследовали причины, изложенные в книгах о природе, и что нельзя выдвинуть никаких иных причин, кроме тех, которые были изложены. Но эти философы говорили о них лишь в общих чертах, и можно было бы с таким же успехом сказать, что ни один из этих принципов не существовал прежде, как и то, что все они были установлены.

«Заикающаяся мудрость». Аристотель использует яркую метафору: мудрость (софия), всё еще находившаяся в зачаточном состоянии, вначале говорила обо всем как бы заикаясь (ῥωτῶν χαοματία). Χαοματία — редкое слово, буквально означающее «зияющая», «открытая» (как пасть), переносное — «бессвязная», «незрелая» речь. Это яркая метафора Аристотеля для описания ранней, неразвитой стадии философского знания.

Пример Эмпедокла. Аристотель иллюстрирует это на примере Эмпедокла. Эмпедокл говорит, что кость существует по ratio (λόγος, понятие, формула), но ratio — это то, что и есть сущность (οὐσία) вещи. Эмпедокл совершенно прав, но точно так же должно существовать

и *ratio* плоти и всякой другой вещи, или же ничего. Если бы это заметил кто-то другой, он обязательно должен был бы согласиться, но сам Эмпедокл не сказал этого ясно.

А.Ф. Лосев интерпретирует это как критику чисто материалистического подхода: Эмпедокл «прав», интуитивно выйдя за пределы материи к идее структуры и формы, но он не прав, оставаясь в плену у материалистической терминологии. Вернер Йегер считает, что в этой критике виден «платоник» в Аристотеле, для которого идея (форма, *λόγος*) онтологически первичнее материи.

Критика как имманентная. Критика Аристотеля заключается не в том, что предшественники говорили ложь, а в том, что они не провели четких разграничений и не довели свои интуитивные прозрения до уровня строгого понятийного аппарата. У.Д. Росс отмечает, что эта фраза является лейтмотивом всей критической части первой книги «Метафизики». Сила Аристотеля — в аналитическом различении смыслов и причин, что было недоступно его предшественникам.

Переход к апориям. Аристотель завершает книгу обещанием вернуться к вопросам и возражениям, возникающим в связи с этими объектами, и перейти к рассмотрению тех трудностей и недостатков, которые представляет собой учение каждого из этих философов. Это классический аристотелевский метод: сначала изложение исторического материала (*ἱστορία*), затем его критический разбор (*ἀπορία*), и, наконец, его разрешение (*λύσις*). Настоящая глава завершает первый этап.

Часть V. Философско-лингвистические итоги и значение книги А.

Терминологические нововведения Аристотеля.

Анализ языка Аристотеля в первой книге «Метафизики» выявляет ряд ключевых терминов, которые стали фундаментальными для всей западной философской традиции:

τὸ τί ἦν εἶναι — «суть бытия», формальная причина. Это центральная категория аристотелевской метафизики, означающая неизменную, сущностную форму вещи. Как отмечает А.Ф. Лосев, «Аристотель... требует имманентной целесообразности, т.е. такой, которая заложена в самой же вещи и которая является ее собственным, внутренним законом». Александр Афродисийский поясняет: после приведения определения мы больше не исследуем «почему», так как уже узнали искомую причину.

τὸ οὐ ἐνεκα — целевая причина (*causa finalis*), «то, ради чего». Аристотель утверждает, что его предшественники если и затрагивали её, то лишь случайно. Для Аристотеля же Благо — это имманентная цель всякого природного существа. Различение блага как простого предиката и блага как конечной цели позволяет провести границу между натурфилософским подходом досократиков и телеологическим универсализмом Аристотеля.

χωριστόν — «отдельное существование», главный объект критики платонизма. Аристотель утверждает, что сущность (*οὐσία*) вещи неотделима (*μὴ χωριστή*) от самой вещи. Платоновское отделение (*χωρισμός*) идеи от вещи означает отделение сущности от того, сущностью чего она является, что является логическим абсурдом. Как пишет Александр Афродисийский: «Ибо как может сущность быть отделена от самой себя?»

ἐνδοξα — «правдоподобные мнения», исходный материал диалектики. Аристотель использует этот метод для определения мудрости через анализ общепринятых представлений о мудреце. Как отмечает Шwegler, Аристотель здесь действует как «логический архитектор», закладывающий основание для всей системы наук.

ἀμυδρῶς — «смутно», «неясно», «в общих чертах». Эта характеристика всех предшественников является лейтмотивом всей критической части. В.Д. Росс обращает внимание на сложность перевода этого слова, которое указывает на неспособность досократиков довести свои интуиции до уровня строгого понятийного аппарата.

ἑκθεσις — «гипотазирование», ошибка платоников, превращающих общее понятие в отдельную сущность. Аристотель идентифицирует коренную ошибку платонизма именно в

этом акте объективизации логических универсалий. Как поясняет Александр, ἐκτιθέναι означает то же, что χωρίζειν или χωριστὸν ποιεῖν — отделять, гипостазировать.

κατὰ συμβεβηκός vs. καθ' αὐτό — «случайно/по совпадению» vs. «само по себе/по сущности». Это различие является ключевым для всей аристотелевской критики. Аристотель обвиняет своих предшественников в том, что их принципы являются благами лишь по совпадению, а не по своей собственной природе как конечная цель. Для Аристотеля же Благо — это имманентная цель всякого природного существа.

Грамматические и стилистические особенности.

Анализ языка Аристотеля в первой книге «Метафизики» выявляет ряд характерных грамматических конструкций:

Конструкция «τὸ + наречие». Аристотель активно использует эту структуру (τὸ καλῶς, τὸ εὖ, τὸ οὕτως) для абстрагирования качества действия. Как отмечает Бернхарди, эта конструкция «необычайно частая у Аристотеля». Она позволяет ему с предельной точностью формулировать абстрактные понятия, относящиеся к качеству деятельности, состоянию или модусу существования.

Партитивный родительный падеж (genitivus partitivus). У Аристотеля эта конструкция приобретает особенно широкое и своеобразное употребление. Он регулярно применяет её в случаях, где управляющее слово в именительном падеже само по себе не выражает частичного содержания или множества. Структура «артикл + определение + существительное в именительном падеже + родительный падеж» часто эквивалентна по смыслу конструкции «некоторые из...» или служит для атрибуции. Частое и расширенное использование партитивной конструкции является характерной чертой научного стиля Аристотеля, позволяющей ему с максимальной точностью и лаконичностью проводить классификации.

Синтаксические анаколуфы. Как отмечает Герман Бониц, сложные, иногда анаколуфические конструкции являются отличительной чертой стиля «Метафизики», отражая глубину и сложность самой мысли. Аристотель не строит геометрически безупречные доказательства, а ведёт читателя по пути диалектического исследования, где обсуждение одной темы естественным образом вызывает к жизни другую, что и находит отражение в синтаксисе. Бониц характеризует его стиль как живой, устный по своему происхождению, где логическая связь часто преобладает над строго грамматической.

Согласование по смыслу (constructio ad sensum). У Аристотеля часто встречается конструкция, где подлежащее в форме множественного числа среднего рода согласуется со сказуемым во множественном числе. Как верно подмечено, эта «нерегулярная» конструкция необычайно часто встречается у Аристотеля, и особенно в «Метафизике». Это не ошибка, а отражение его стилистического выбора: он часто рассматривает «все вещи» (πάντα) именно как множественность отдельных сущностей, а не как единый коллектив.

Методологические принципы Аристотеля.

Из анализа первой книги «Метафизики» можно выделить несколько фундаментальных методологических принципов:

История философии как диалектика. Аристотель не просто излагает мнения предшественников, а выстраивает имманентную критику, которая показывает, как философская мысль с внутренней необходимостью движется к его собственной системе. Как отмечает Шwegлер, это «имманентная критика» (immanente Kritik): Аристотель измеряет учения прошлого меркой своей собственной, уже установленной в «Физике», системы четырёх причин. Предшественники не опровергаются, а «снимаются» (aufgehoben) как частичные истины, которые необходимо интегрировать в более полную систему.

Телеология как высшая причина. Объяснить движение — недостаточно; нужно объяснить, ради чего. Аристотель утверждает, что предшественники, даже вводя Ум или Любовь, использовали их лишь как движущие причины, а не как целевые. Телеологический аспект

является стержнем метафизики: вещи существуют и движутся к своей цели (ἐντελέχεια), к реализации своей формы. Как пишет Шwegлер, «Аристотель упрекает древних в том, что они не знали целевой причины в её специфическом значении; они, правда, говорили о Благе, но не понимали его как *causa finalis*».

Имманентность формы. Сущность (форма) находится в самой вещи, а не в отдельном мире идей. Платоновское отделение (χωρισμός) идей от вещей делает невозможным объяснение движения и познания. Для Аристотеля форма (εἶδος) неотделима от материи (ύλη) в чувственных вещах и постигается умом в процессе познания. Материя и форма коррелятивны и не могут существовать раздельно, кроме как в абстракции ума.

Принцип экономии (методологический). Аристотель требует от теории объяснительной силы без избыточного умножения сущностей (πλῆθος ποιοούντων). Платоновские идеи, будучи равными по числу чувственным вещам, не выполняют своей объяснительной функции. Как отмечает В.Д. Росс, аргумент Аристотеля основан на принципе экономии мышления: если для объяснения *n* вещей требуется *n* идей, то объяснительная сила теории равна нулю.

Спецификация начал. Каждая категория бытия и каждая наука имеют свои собственные, специфические начала. Нельзя искать универсальные принципы, применимые ко всем родам сущего сразу. Это один из центральных методологических тезисов Аристотеля, отличающий его подход от платоновского. Если Платон стремится к единой системе знания, восходящей к одному высшему началу, то Аристотель настаивает на автономии отдельных наук, каждая из которых имеет свой собственный предмет и свои собственные, к нему применимые, недоказуемые начала (ἀρχαί).

Значение книги А для всей «Метафизики».

Первая книга задаёт программу всего последующего исследования: найти первые причины сущего как сущего. Исторический обзор служит негативным обоснованием: ни одна предыдущая система не дала полного учения о четырёх причинах.

Структура «Метафизики» в свете книги А. Как отмечает В.Д. Росс, вся первая книга «Метафизики» является не просто историческим обзором, а критическим исследованием, подводящим к аристотелевской теории причин. Далее (книги В–Г) последуют апории и их разрешение, а в центральных книгах (Ζ–Η–Θ) будет развёрнуто учение о сущности, форме, материи, возможности и действительности.

Аристотель как историк философии. Книга А — это не доксография, а философская реконструкция. Аристотель не интересуется хронологией ради неё самой; он выстраивает логическую генеалогию понятий: материя → движение → форма → цель. Каждый предшественник оказывается на своей ступени этой лестницы. Тем самым Аристотель не только критикует, но и спасает истину, рассеянную в учениях прошлого, чтобы собрать её в своей «первой философии». Как пишет Шwegлер, «Аристотель... показывает, как философия, начиная с самых грубых представлений, постепенно, движимая внутренней необходимостью, приближается к его собственному учению о четырёх причинах, которое, таким образом, предстаёт как необходимый результат всего предыдущего развития мысли».

Первая философия как теология и онтология

Первая книга «Метафизики» завершается утверждением, что искомая наука — это наука о первых причинах и началах, которая одна только и есть мудрость в собственном смысле. Эта наука является теоретической (θεωρητική), а не продуктивной (ποιητική) или практической (πρακτική). Её цель — знание ради самого знания, а не ради какой-либо пользы.

Божественный статус. Поскольку первые начала и причины имеют божественную природу, первая философия также есть наука о божественном (θεολογική). Аристотель уточняет, в каком смысле наука божественна: она божественна и по субъекту (ею владеет Бог), и по объекту (она о божественном). Таким образом, метафизика есть наиболее божественная наука, так как её и субъект, и объект в высшей степени божественны.

Призыв к «бессмертию». Аристотель завершает этическое обоснование первой философии призывом «насколько возможно, стремиться к бессмертию» (ἀθανατίζειν). Это не означает физического преодоления смерти, но максимально возможное осуществление вечной и божественной деятельности ума в пределах человеческой жизни. Деятельность божества, превосходящая всё по блаженству, есть созерцательная (θεωρητική). Поэтому и для человека высшая форма счастья будет заключаться в деятельности, наиболее к ней приближенной (ἡ ταύτῃ συγγενεστάτη). Этот императив «бессмертствовать» означает не мистическое преображение, а реализацию в себе вечной деятельности ума в пределах человеческой жизни, подражание (μίμησις) деятельности божества.

Итог. Книга А представляет собой блестящий образец аристотелевского диалектического метода, где история философии становится рабочим инструментом для построения первой философии. Через тщательный анализ понятий мудрости, причины и начала, через критику предшественников и синтез их частичных истин Аристотель обосновывает метафизику как высшую, теоретическую, самоценную и наиболее точную науку, являющуюся квинтэссенцией человеческого стремления к знанию и уподобления божественному Уму, который мыслит сам себя.

Книга II. α (альфа малая).

Исследование истины.

О трудностях поиска истины, о невозможности бесконечного ряда причин. (Существуют сомнения в подлинности авторства Аристотеля)

I. Статус книги α : между аутентичностью и фрагментом

Вторая книга «Метафизики» является одной из самых дискуссионных в корпусе. Уже античные схолиасты — Александр Афродисийский и Асклепий — отмечали её фрагментарный, отрывочный характер и стилистическую разнородность. Ключевой аргумент против её изначального места в корпусе заключается в нестыковке финальных слов книги с её началом. Заключительная фраза отсылает к «Физике»: «надлежит сначала исследовать, что такое природа», тогда как следующие непосредственно за ней строки указывают на начало третьей книги «Метафизики» — вопрос о том, одной ли науке или нескольких подлежат первые причины. Как показал Альберт Шwegler в своём фундаментальном комментарии, эти две отсылки плохо согласуются друг с другом, и последняя, скорее всего, была добавлена позднейшими редакторами (диаскеуастами), которые поместили книгу на её нынешнее место между первой и третьей.

Некоторые древние комментаторы, о чём сообщает схолий к рукописи E, вообще отрицали принадлежность этой книги Аристотелю, приписывая её Пасиклу Родосскому — слушателю Аристотеля и племяннику Евдема. Это свидетельствует о том, что сомнения в аутентичности существовали уже в античности. Современная исследовательская традиция, представленная работами Вернера Йегера и Дмитрия Бугая, рассматривает книгу α скорее как собрание лекционных заметок или вводный методологический материал, который позже был включён в корпус. При этом почти никто не отрицает, что содержание книги глубоко аристотелевское по духу: речь идёт о характере философского исследования, о трудности истины, о необходимости остановки в регрессе причин и о разной степени точности наук. Таким образом, книгу α следует читать не как систематическую часть «Метафизики», а как методологический пролог, кумулирующий ключевые эпистемологические и онтологические интуиции Стагирита.

II. Глава 1 (993a30–993b31): трудность и достижимость истины

Первая глава начинается с диалектического утверждения: исследование истины, с одной стороны, трудно, а с другой — легко. Аристотель поясняет это на примере: никто не попадает в цель в достаточной степени и никто не промахивается мимо неё полностью, но каждый привносит нечто верное в познание природы. Ключевой греческий термин здесь — *ἄπειρος* (бесконечный) и *πεπερασμένη* (ограниченный). Исследование в отдельности, по единичным вещам, потенциально бесконечно и потому недоступно полному завершению. Но исследование в целом, то есть постижение общих принципов (архэ), достижимо, так как оно имеет предел. Это фундаментальное различие между потенциальной бесконечностью перебора частных и актуальной конечностью первых начал.

Затем Аристотель вводит знаменитую аналогию с летучей мышью: как глаза ночных птиц слепнут при дневном свете, так и наш ум по отношению к тому, что по природе своей ярче всего. Лингвистически важно различие между *τὰ τῇ φύσει φανερότατα* (самые явные по природе) и тем, что явно для нас. Первые начала — сущности и причины — онтологически наиболее очевидны, но для человеческого чувственного восприятия и рассудка, привыкшего к материальному и изменчивому, они труднодоступны. Трудность, таким образом, лежит не в вещах, а в ограниченности нашего ума. Однако ум способен к воспитанию через опыт и диалектику, что и делает философию возможной.

Далее Аристотель формулирует принцип, который станет краеугольным камнем всей последующей метафизики: истинность пропорциональна бытийности. Текст гласит: «насколько каждая вещь имеет часть в бытии, настолько же она имеет часть в истине». Первые начала — вечные, неизменные, самодостаточные сущности — являются самыми истинными не потому, что мы их познали, а потому что они суть причина истинности всего остального. Истина здесь понимается онтологически, а не только логически: это не просто соответствие высказывания вещи, а причастность вещи к первоначалу. Позднее этот принцип разовьют Фома Аквинский (как *veritas rei* — истина вещи), а также Мартин Хайдеггер в своём прочтении ἀλήθεια как несокренности.

III. Глава 2 (994a1–994b31): невозможность бесконечного регресса причин

Это ядро всей книги. Аристотель доказывает, что цепь причин не может уходить в бесконечность ни по прямой линии, ни по виду. Он рассматривает все четыре типа причин, впервые систематически различенных в «Физике» и «Метафизике».

По отношению к материальной причине он приводит пример: плоть из земли, земля из воздуха, воздух из огня и так далее до бесконечности. Такой регресс невозможен, поскольку должен существовать первый материальный субстрат, который уже не порождается из чего-то другого. По отношению к движущей причине (тому, откуда начало движения) пример отсылает к учению Эмпедокла: человек движим воздухом, воздух — солнцем, солнце — Враждой, и так до бесконечности. Но тогда движение не может начаться; следовательно, необходима первая неподвижная причина движения. По отношению к целевой причине (тому, ради чего) Аристотель приводит пример: ходьба ради здоровья, здоровье ради счастья, счастье ради чего-то четвертого. Если нет конечной цели (τέλος), которая желанна сама по себе, то все промежуточные цели теряют смысл, и никакое действие не может быть разумно начато. По отношению к формальной причине (сущности, или «чтойности») бесконечный регресс в определениях невозможен: нельзя бесконечно определять вид через род, род через более высокий род и так далее — должен быть высший род или первая сущность, которая определяется через себя.

Логическая структура аргумента такова. Если в причинной цепи нет первого члена, то все члены оказываются лишь средними звеньями (μέσα). Каждое из них является следствием предыдущего и причиной последующего, но ни одно не является самодостаточным началом. Аристотель схематизирует это на примере трёх членов $A \rightarrow B \rightarrow C$. При вопросе «кто из трёх является причиной?» следует назвать первый (А), но не последний (С) и не средний (В), ибо средний есть причина только одного. Если же ряд бесконечен, то все его члены — средние, и первого нет вообще. Следовательно, нет и причины вообще. Это не эмпирический, а трансцендентальный аргумент: само отношение причинности требует предела.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.