# 10. Основные принципы онтологии и гносеологии Аристотеля

## Метафизика, она же онтология

Читая какого‑либо выдающегося философа, особенно же читая Аристотеля, необходимо изучать его в двух аспектах: в связи с его предшественниками и в связи с его преемниками. В первом аспекте заслуги Аристотеля огромны, во втором – в равной степени огромны его недостатки. Однако за его недостатки более ответственны его преемники, чем он сам. Аристотель жил в конце творческого периода в греческой мысли, и после его смерти прошло две тысячи лет, прежде чем мир произвел на свет философа, которого можно было бы рассматривать как приблизительно равного Аристотелю. К концу этого долгого периода авторитет Аристотеля стал почти таким же бесспорным, как и авторитет церкви; и этот авторитет стал серьезным препятствием для прогресса как в области науки, так и в области философии. С начала XVII века почти каждый серьезный шаг в интеллектуальном прогрессе должен был начинаться с нападок на какую‑либо аристотелевскую доктрину; в области логики это верно и в настоящее время. Но было бы, во всяком случае, не менее гибельно, если бы какой‑либо из его предшественников (за исключением, может быть, Демокрита) достиг равного авторитета. Чтобы отдать ему должное, следует начать с того, что мы должны забыть его чрезмерную посмертную славу и равно чрезмерное посмертное осуждение, к которому она привела.

Аристотель родился, вероятно, в 384 году до н.э. в Стагире во Фракии. Его отец был наследственным домашним врачом у царя Македонии. В возрасте 18 лет Аристотель приехал в Афины и стал учеником Платона. Он оставался в Академии около 20 лет, вплоть до смерти Платона в 347 году до н.э. Затем он в течение некоторого времени путешествовал и женился не то на сестре, не то на племяннице тирана Гермиаса (ходили слухи, что она была дочерью или наложницей Гермиаса, но обе версии опровергаются тем фактом, что Гермиас был евнухом). В 343 году до н.э. Аристотель стал воспитателем Александра, которому тогда было 13 лет, и занимал это положение до тех пор, пока Александр в возрасте 16 лет своим отцом не был объявлен совершеннолетним, а затем назначен регентом на время отсутствия Филиппа. Все, что хотелось бы знать об отношениях между Аристотелем и Александром, невозможно установить, тем более что на эту тему в скором времени появились легенды. Имеются их письма, которые обычно считаются подделкой. Люди, которые восхищаются и Аристотелем и Александром, предполагают, что учитель оказывал влияние на ученика. Гегель считает, что карьера Александра свидетельствует о практической пользе философии. Относительно этого А. У. Бенн говорит:

*«Было бы несчастьем, если бы философия не имела лучшего свидетельства в свою пользу, чем характер Александра… Высокомерный, пьянствующий, жестокий, мстительный и чрезвычайно суеверный, он объединял в себе пороки вождя горцев с бешенством восточного деспота»*[[1]](#footnote-1).

Что касается меня, то, соглашаясь с Бенном относительно характера Александра, я тем не менее считаю, что деятельность Александра была чрезвычайно важной и благотворной, поскольку без него могла бы погибнуть вся традиция эллинской цивилизации. Относительно влияния на него Аристотеля мы можем лишь предполагать все, что нам кажется наиболее правдоподобным. Я предполагаю, со своей стороны, что Аристотель не оказывал на Александра *никакого* влияния. Александр был честолюбивым и страстным юношей, он был в плохих отношениях со своим отцом и, по‑видимому, нерадиво относился к учению. Аристотель считал, что государство не должно иметь сто тысяч граждан (1170b)[[2]](#footnote-2), и проповедовал теорию золотой середины. Его ученик должен был считать его не кем иным, как старым, скучным педантом, приставленным к нему его отцом, чтобы удержать его от озорства. Правда, Александр питал некоторое уважение сноба к афинской цивилизации, но это уважение было обычным для всей его династии, члены которой хотели доказать, что они не были варварами. Оно аналогично чувству русских аристократов XIX века к Парижу. Поэтому его нельзя приписывать влиянию Аристотеля. И я не вижу в Александре ничего такого, что могло бы исходить от Аристотеля.

Более удивительно то, что Александр оказал столь слабое влияние на Аристотеля, что он в своих политических теориях игнорирует тот факт, что эра городов‑государств уступила место эре империй. Я подозреваю, что Аристотель до конца жизни думал об Александре, как о «ленивом и своевольном юноше, который никогда не мог ничего понять в философии». В общем контакты между этими двумя великими людьми, по‑видимому, были такими же бесплодными, как если бы они жили в различных мирах.

С 335 до 323 года до н.э. (в 323 году до н.э. Александр умер) Аристотель жил в Афинах. В течение этих 12 лет он основал свою школу и написал большинство своих книг. Сразу после смерти Александра афиняне восстали и обратились против его друзей, включая Аристотеля, который был осужден за неверие, но, в противоположность Сократу, он бежал, чтобы уйти от наказания. В следующем году (322) он умер.

Аристотель как философ во многих отношениях очень отличался от всех своих предшественников. Он первый стал писать как профессор; его трактаты систематичны, его рассуждения разделены на рубрики, он – профессиональный учитель, а не вдохновенный пророк. Его работы отличаются критическим характером, тщательностью, прозаичностью, без какого‑либо следа вакхического энтузиазма. Орфические элементы Платона разбавлены у Аристотеля и смешаны с большой дозой здравого смысла; где Аристотель выступает как платоник, чувствуется, что его природный темперамент подчинен учению, которое является предметом его изучения. Он не отличается страстностью или глубоким религиозным чувством. Ошибки его предшественников были славными ошибками юности, которой свойственны попытки достичь невозможного; его ошибки – это ошибки зрелого возраста, когда нельзя уже освободиться от привычных предубеждений. Лучше всего у него описание деталей и критика; ему не удаются большие построения из‑за отсутствия фундаментальной ясности и титанического огня.

Трудно решить, с какого пункта следует начинать объяснение метафизики Аристотеля, но, вероятно, ее самым лучшим местом является критика Аристотелем теории идей и его собственная альтернативная доктрина универсалий. Против идей он выдвигает ряд очень хороших аргументов, большинство которых уже встречается в «Пармениде» Платона. Самым сильным аргументом является аргумент «третьего человека»: если человек является человеком, потому что он похож на идеального человека, то должен быть еще более идеальный человек, на которого похожи и обыкновенный человек и идеальный человек. Сократ одновременно является человеком и животным, и возникает вопрос, является ли идеальный человек идеальным животным; если да, то должно быть столько же идеальных животных, сколько имеется видов животных. Нет надобности продолжать. Аристотель ясно показал, что когда ряд индивидов имеет общий предикат, то это не может происходить из‑за отношения к чему‑то того же самого рода, что и они сами, но по отношению к более идеальному. Это в значительной мере можно считать доказанным, но собственная теория Аристотеля далеко не ясна. Именно это отсутствие ясности сделало возможным средневековый спор между номиналистами и реалистами.

Метафизику Аристотеля, грубо говоря, можно описать, как разбавленные здравым смыслом взгляды Платона. Аристотеля трудно понять, потому что нелегко соединить взгляды Платона со здравым смыслом. Когда мы пытаемся понять Аристотеля, то одно время думаем, что он выражает обычные взгляды человека, не сведущего в философии, в другое же время – что он излагает платонизм при помощи нового словаря. Невозможно чрезмерно подчеркивать какое‑либо отдельное место, потому что оно может быть исправленным или измененным в каком‑либо более позднем отрывке. В общем, самым легким способом понять теорию универсалий и теорию материи и формы Аристотеля является изложить прежде всего теорию здравого смысла, которая составляет половину его взглядов, и затем рассмотреть платонические модификации, которым он подвергает ее.

До определенного места теория универсалий совершенно проста. В языке имеются имена собственные и прилагательные. Имена собственные применяются к «вещам» или «лицам», каждая или каждое из которых является единственной вещью или лицом, к которому применяется данное имя. Солнце, Луна, Франция, Наполеон являются единственными в своем роде; нет примеров вещей, к которым применяются эти имена. С другой стороны, такие слова, как «кошка», «собака», «человек», применяются ко многим различным вещам. Проблема универсалий связана со значениями таких слов, а также прилагательных, как «белый», «твердый», «круглый» и т. д. Аристотель говорит: «…общим я называю то, что может по природе сказываться о многом, а единичным – то, что не может этого…» (17а)[[3]](#footnote-3).

То, что обозначается именем собственным, есть «субстанция», тогда как то, что обозначается прилагательным или именем класса, таким, как «смертный» или «человек», называется «универсалией». Субстанция есть «это». Но универсалия есть «такое» – она указывает на *род* вещи, а не на данную отдельную вещь. Универсалия не является субстанцией, потому что она не есть «это». (Небесная кровать Платона была бы «этим» для тех, кто мог бы ее воспринимать; это вопрос, относительно которого Аристотель не согласен с Платоном.) «По‑видимому, невозможно, – говорит Аристотель, – что какой‑либо универсальный термин должен быть именем субстанции. Потому что… субстанция каждой вещи есть то, что свойственно лишь ей, что не принадлежит чему‑либо другому; но универсалия является общей, поскольку называется общим то, что принадлежит более чем одной вещи». Суть вопроса состоит в том, что универсалия не может существовать сама по себе, но лишь в отдельных вещах.

Внешне теория Аристотеля достаточно проста. Предположим, я говорю: «Имеется такая вещь, как игра в футбол». Большинство людей будет считать это замечание трюизмом. Но если бы я сделал вывод, что футбол мог бы существовать без лиц, играющих в футбол, то люди должны были бы справедливо считать, что я говорю бессмыслицу. Точно так же считается, что существует такая вещь, как отцовство, но лишь потому, что имеются отцы; имеется такая вещь, как сладость, но лишь постольку, поскольку имеются сладкие вещи; и имеется краснота, но только потому, что имеются красные вещи. И считается, что эта зависимость не является взаимной: люди, играющие в футбол, существовали бы даже в том случае, если бы они никогда не играли в футбол; вещи, которые обычно бывают сладкими, могут стать горькими; и мое лицо, которое обычно бывает красным, может стать бледным, не переставая быть моим лицом. Таким образом, мы приходим к заключению, что то, что подразумевается под прилагательным, зависит в своем существовании от того, что подразумевается под именем собственным, но не наоборот. Я думаю, что именно это имел в виду Аристотель. Его теория по этому вопросу, как и по многим другим, представляет собой педантически выраженное предубеждение здравого смысла.

Но нелегко придать точность этой теории. Считается само собой разумеющимся, что футбол не мог бы существовать без играющих в футбол, но футбол может вполне благополучно существовать без того или иного футболиста. Принимается без доказательств также то, что какой‑либо человек может существовать, не играя в футбол, но он тем не менее не может существовать, не делая *чего‑нибудь*. Качество *красноты* не может существовать без *некоторого* субъекта, но оно может существовать без того или иного субъекта; подобно этому, какой‑либо субъект не может существовать без *некоторого* качества, но может существовать без того или иного качества. Предполагаемое основание для разграничения между вещами и качествами, таким образом, представляется иллюзорным.

Истинное основание для такого разграничения на самом деле является лингвистическим: оно выводится из синтаксиса. Имеются имена собственные, прилагательные и слова для отношений. Мы можем сказать: «Джон мудр, Джемс глуп, Джон превосходит Джемса». Здесь «Джон» и «Джемс» – имена собственные, «мудр» и «глуп» – прилагательные, а «превосходит» представляет собой слово для отношения. Метафизики со времени Аристотеля истолковывали эти синтаксические различия метафизически: Джон и Джемс – это субстанции, мудрость и глупость – универсалии. (Слова для отношений игнорировались или неправильно истолковывались.) Вероятно, при соответствующем старании можно было бы увидеть, что метафизические различия имеют какое‑то отношение к указанным синтаксическим различиям, но если это так, прийти к этому выводу можно лишь в результате длительного процесса, включающего, между прочим, создание искусственного философского языка. И этот язык не будет содержать такие имена, как «Джон» и «Джемс», и такие прилагательные, как «мудрый» и «глупый»; все слова обыкновенных языков будут поддаваться анализу и будут заменены словами, имеющими менее сложное значение. До тех пор пока эта работа не будет проделана, вопрос об индивидах (particulars) и универсалиях не может адекватно обсуждаться. И когда мы, наконец, достигнем такого уровня, на котором станет возможным обсуждать его, то обнаружим, что вопрос, который мы обсуждаем, совершенно отличается от того вопроса, каким мы его представляли вначале.

Если, следовательно, мне не удалось сделать ясной теорию универсалий Аристотеля, то это произошло потому, что она (как я утверждаю) не ясна. Но эта теория, разумеется, представляет собой шаг вперед по сравнению с теорией идей, и, конечно, она связана с подлинной и очень важной проблемой.

Имеется другой термин, играющий важную роль у Аристотеля и у его схоластических последователей, а именно «сущность». Он отнюдь не является синонимом «универсалий». Ваша «сущность» есть то, «чем вы являетесь в силу самой вашей природы». Можно сказать, что это те ваши свойства, которые вы не можете потерять, не перестав быть самим собой. Не только единичная вещь, но и виды имеют сущность. Определение вида должно состоять в упоминании его сущности. Я вернусь к концепции «сущности» в связи с логикой Аристотеля. Сейчас я замечу лишь, что «сущность» представляется мне бестолковым понятием, лишенным точности.

Следующим моментом в метафизике Аристотеля является различие «формы» и «материи». (Следует отдавать себе отчет в том, что «материя» в том смысле, в каком она противостоит «форме», отличается от «материи» как противостоящей «уму».)

Здесь опять для теории Аристотеля имеется здравое основание, но здесь, более чем в случае универсалий, важное значение имеют модификации в платоновском духе. Мы можем начать с мраморной статуи; здесь мрамор есть материя, тогда как очертание, придаваемое мрамору скульптором, есть форма. Или возьмем примеры, приводимые Аристотелем. Если человек делает бронзовый шар, бронза есть материя и шаровидность есть форма, тогда как в случае со спокойным морем вода есть материя и гладкость есть форма. До сих пор все просто.

Аристотель далее говорит, что благодаря форме материя есть какая‑то определенная вещь, и это есть субстанция вещи. По‑видимому, Аристотель подразумевает простой здравый смысл: «вещь» должна быть ограничена, и ее граница составляет ее форму. Возьмем, скажем, какой‑либо объем воды; можно какую‑либо его часть отделить от остальной, заключив ее в сосуд, и тогда эта часть становится «вещью», но до тех пор пока эта часть не отделена от остальной однородной массы, она не является «вещью». Статуя есть «вещь», и мрамор, из которого она сделана, в некотором смысле не изменился с тех пор, когда он был частью глыбы или частью содержимого каменоломни. *Мы*, естественно, не должны говорить, что именно форма придает субстанциальность, но это происходит в силу того, что атомистическая гипотеза укоренилась в нашем воображении. Каждый атом, однако, если он является «вещью», является таким в силу того, что он отграничен от других атомов и имеет в некотором смысле «форму».

Теперь мы переходим к новому утверждению, которое на первый взгляд кажется трудным для понимания. Душа, говорят нам, есть форма тела. Ясно, что здесь «форма» не означает очертание. Я вернусь позднее к этому значению, по которому душа есть форма тела; сейчас я лишь замечу, что в системе Аристотеля душа есть то, что делает тело *одной* вещью, обладающей единством цели и характерными чертами, которые мы ассоциируем со словом «организм». Цель глаза состоит в том, чтобы видеть, но он не может видеть, если он отделен от своего тела. На самом деле видит душа.

Казалось бы, следовательно, что «форма» есть то, что придает единство какой‑либо части материи, и что это единство является обычно, если не всегда, телеологическим. Но «форма» оказывается значительно большим, чем это, а это большее очень трудно для понимания.

Форма какой‑либо вещи, говорят нам, есть ее сущность и первичная субстанция. Формы субстанциальны, хотя универсалии не таковы. Когда человек делает бронзовый шар, и материя и форма уже существовали, и все, что он делает, состоит лишь в том, что он их объединяет вместе. Человек не делает форму, так же как он не делает бронзу. Не все имеет материю; имеются вечные вещи, и они не имеют материи, за исключением тех из них, которые движутся в пространстве. Вещи прирастают реальностью, приобретая форму; материя без формы является лишь возможностью.

Тот взгляд, что формы являются субстанциями, существующими независимо от материи, в которой они проявляются, по‑видимому, делает уязвимым Аристотеля со стороны его же собственных аргументов против платоновских идей. Форма понимается им как нечто совершенно отличное от универсалии, но она имеет много одинаковых с ней характерных черт. Форма, говорят нам, более реальна, чем материя; она представляет собой воспоминание о единственной реальности идей. Изменение, которое Аристотель вносит в метафизику Платона, по‑видимому, в действительности меньше, чем он хочет его представить. Этот взгляд принят Целлером, который по этому вопросу о материи и форме говорит следующее: «Окончательное объяснение недостаточной ясности по этому вопросу у Аристотеля следует, однако, искать в том факте, что он сам лишь *наполовину*, как мы далее увидим, освободился от платоновской тенденции гипостазировать идеи. Как «идеи» для Платона, так и «формы» для Аристотеля имели свое собственное метафизическое существование, которое обусловливает все отдельные вещи. И хотя Аристотель проницательно проследил развитие идей из опыта, не менее верно, что эти идеи, особенно там, где они дальше *всего* удалены от опыта и непосредственного восприятия, превращаются в конце концов из логического продукта человеческой мысли в непосредственное предчувствие сверхчувственного мира и в объект, в этом смысле, интеллектуальной интуиции»[[4]](#footnote-4).

Я не знаю, какой ответ мог бы найти Аристотель на эту критику.

Единственный ответ, какой я могут вообразить, состоял бы в утверждении, что две вещи не могли бы иметь *одну и ту же* форму. Если человек делает два медных шара (скажем к примеру), то каждый шар имеет свою собственную особую шаровидность, которая является субстанциальной и отдельной и представляет собой пример всеобщей «шаровидности», но не тождественна ей. Я не думаю, что язык отрывков, которые я цитировал, вполне подкрепляет такую интерпретацию. И она открыта возражению, что эта единичная шаровидность, согласно взглядам Аристотеля, была бы непознаваемой, тогда как сущность метафизики Аристотеля состоит в том, что чем больше имеется формы и меньше материи, тем более познаваемыми становятся вещи. Это совместимо с остальными его взглядами, поскольку форма может быть воплощена во многих единичных вещах. Если бы он сказал, что имеется столько же форм, являющихся примерами шаровидности, сколько имеется шаровидных вещей, он произвел бы весьма радикальные изменения в своей философии. Например, его взгляд, что форма тождественна своей сущности, несовместим с предложенным выше выходом из положения.

Доктрина материи и формы у Аристотеля связана с различием между потенциальностью и актуальностью. Голая материя мыслится как потенциальность формы; всякое изменение состоит в том, что мы должны называть «эволюцией» в том смысле, что после изменения данная вещь имеет больше формы, чем прежде. Та вещь, которая имеет больше формы, рассматривается как более «актуальная». Бог есть чистая форма и чистая актуальность, поэтому в нем не может происходить изменений. Далее будет видно, что эта теория является оптимистической и телеологической: Вселенная и все, что в ней есть, постоянно развивается в направлении чего‑то лучшего, чем было прежде.

Понятие потенциальности удобно в некоторых отношениях при условии, что оно используется таким образом, что мы можем перевести наши суждения в форму, в которой это понятие отсутствует. «Глыба мрамора есть потенциальная статуя» означает, что «из глыбы мрамора посредством соответствующих действий создается статуя». Но когда потенциальность используется как основное и несводимое понятие, оно всегда скрывает путаницу в мысли. Употребление этого понятия Аристотелем является одним из отрицательных моментов в его системе.

Теология Аристотеля интересна и тесно связана с его остальной метафизикой; на самом деле «теология» представляет собой одно из названий, которое Аристотель относит к тому, что мы называем «метафизикой». (Книга, которую мы знаем под этим названием, им не была названа так.)

Аристотель говорит, что имеется три рода субстанций: те, которые воспринимаются чувствами и являются преходящими, другие – чувственные, но вечные, и, наконец, такие, которые не являются ни чувственными, ни преходящими. Первый класс включает растения и животных, второй включает небесные тела (относительно которых Аристотель думал, что они не подвержены каким‑либо изменениям, кроме движения), третий – разумную душу в человеке, а также Бога.

Основной аргумент в пользу Бога есть «Первая Причина»: должно быть нечто, что порождает движение, и это нечто должно само быть неподвижным и вечным, субстанцией и актуальностью. Но так причиняют предмет желания и предмет мысли, говорит Аристотель; они движут, сами не находясь в движении. Так, Бог производит движение благодаря тому, что он любим, тогда как всякая другая причина движения действует, будучи сама в движении (подобно бильярдному шару). Бог есть чистая мысль, потому что мысль самое лучшее. «И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума – это жизнь, а Бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что Бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть Бог» (1072b)[[5]](#footnote-5).

*«Таким образом, из сказанного ясно, что есть вечная, неподвижная и обособленная от чувственно воспринимаемых вещей субстанция*[[6]](#footnote-6)*; показано также, что эта субстанция не может иметь какую‑либо величину, она лишена частей и неделима… с другой стороны, показано также, что эта субстанция не подвержена ничему и неизменна, ибо все другие движения – нечто последующее по отношению к пространственному движению» (1073а).*

Бог не имеет атрибутов Христианского Провидения, поскольку Его совершенство было бы умалено, если бы Он мыслил о чем‑нибудь, за исключением того, что совершенно, то есть о Себе Самом. «Следовательно, ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении» (1074b). Мы должны сделать вывод, что Бог не знает о существовании нашего подлунного мира. Аристотель, подобно Спинозе, утверждает, что, в то время как люди должны любить Бога, невозможно, чтобы Бог любил людей.

Бог не поддается *определению* как «неподвижный двигатель». Наоборот, астрономические соображения ведут к выводу, что имеется 47 или 55 неподвижных двигателей (1074а). В их отношения к Богу не вносится неясности; в самом деле, естественное истолкование состояло бы в том, что имеется 47 или 55 богов, так как после одного из приведенных отрывков о Боге Аристотель заявляет: «А полагать ли одну такую субстанцию или больше и сколько именно, этот вопрос не следует обходить молчанием (1073а)…» и сразу переходит к аргументу, который ведет к 47 или 55 неподвижным двигателям.

Понятие неподвижного двигателя является трудным для понимания. Современному уму представляется, что причиной изменения должно быть предшествующее изменение и что если бы Вселенная была всегда совершенно неподвижной, то она должна была бы вечно оставаться таковой. Чтобы понять, что Аристотель имеет в виду, мы должны принять во внимание то, что он говорит о причинах. Согласно Аристотелю, существует четыре рода причин, которые соответственно называются материальной, формальной, движущей и целевой причиной. Обратимся опять к человеку, который создает статую. Материальной причиной статуи является мрамор, формальной причиной является сущность статуи, которая должна быть произведена, движущей причиной является соприкосновение резца с мрамором и целевой причиной является цель, которую скульптор имеет в виду. В соответствии с современной терминологией слово «причина» ограничивалось бы движущей причиной. Неподвижный двигатель можно рассматривать как целевую причину: он дает цель для изменения, которое, по существу, является эволюцией в направлении достижения подобия с Богом.

Я говорил, что Аристотель не был глубоко религиозным по своему темпераменту, но это правильно только отчасти. Можно было бы, вероятно, несколько свободно истолковать один аспект его религии следующим образом:

Бог существует вечно как чистая мысль, счастье, полное самозавершение без каких‑либо неосуществленных целей. Чувственный мир, наоборот, несовершенен, но он обладает жизнью, желанием, мыслью несовершенного рода и стремлением. Все живые вещи в большей или меньшей степени осознают Бога, и их влекут к действию восхищение и любовь к Богу. Таким образом, Бог есть целевая причина всякой деятельности. Изменение состоит в придании формы материи, но там, где речь идет о чувственных вещах, всегда остается субстрат материи. Один Бог состоит из формы без материи. Мир постоянно развивается в направлении большей степени формы и, таким образом, становится постепенно более подобен Богу. Но этот процесс не может быть завершен из‑за того, что невозможно полностью исключить материю. Это религия прогресса и эволюции, потому *что* неподвижное совершенство Бога движет мир лишь через любовь, которую конечные существа испытывают к нему. Платон проявлял склонность к математике, а Аристотель к биологии; это объясняет различия в их религии.

Это было бы, однако, односторонним взглядом на религию Аристотеля; он разделял также любовь греков к неподвижному совершенству и, подобно им, отдавал предпочтение созерцанию перед действием. Теория Аристотеля о душе иллюстрирует этот аспект его философии.

Вопрос о том, учил ли Аристотель в какой‑либо форме о бессмертии души, горячо дебатировался его комментаторами. Аверроэс, который отрицательно отвечал на этот вопрос, имел последователей в христианских странах, наиболее крайних из которых называли эпикурейцами и которых Данте встретил в аду. На самом деле теория Аристотеля является довольно сложной и легко поддается неправильным истолкованиям. В своей книге «О душе»[[7]](#footnote-7) Аристотель рассматривает душу как связанную с телом и высмеивает теорию пифагорейцев о переселении душ (407Ь). Душа, по‑видимому, погибает вместе с телом: «Итак, душа неотделима от тела…». Но он сразу же добавляет: «Ясно также, что неотделима какая‑либо часть ее…» (413а). Тело и душа связаны как материя и форма: душа должна быть субстанцией в смысле формы материального тела, имеющего потенциально в нем жизнь. Но субстанция есть актуальность, и, таким образом, душа есть актуальность тела, как оно описано выше (412а). Душа есть субстанция в том смысле, что соответствует определенному описанию сущности вещи. Это значит, что она есть «подлинная сущность» тела, как оно охарактеризовано выше (412b). Душа есть первая степень актуальности естественного тела, имеющего потенциально жизнь в нем. Так описанное тело есть тело организованное (412а). Спрашивать, являются ли душа и тело одним, бессмысленно, так же как спрашивать, являются ли одним воск и изображение на нем (412b). Самопитание есть единственная психическая способность, которой обладают растения (413а). Душа есть целевая причина тела (414а).

В этой книге Аристотель различает «душу» и «разум», ставя «разум» выше «души» и считая его менее связанным с телом. После того как он сказал об отношении между душой и телом, он говорит: «Что касается ума, то он, будучи некоторой *субстанцией*, появляется, по‑видимому, внутри [души] и не разрушается» (408b). И снова: «Относительно же ума и способности к умозрению еще нет очевидности, но кажется, что они иной род души и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное – отдельно от преходящего. А относительно прочих частей души из сказанного очевидно, что их нельзя отделить друг от друга вопреки утверждению некоторых» (413b). Разум составляет ту часть человека, которая понимает математику и философию; его объекты вневременны, и поэтому он сам рассматривается как вневременной. Душа – это то, что движет тело и ощущает чувственные предметы; она характеризуется следующими силами: питательной, ощущающей, разумной и движущей (413b). Но разум обладает более высокой функцией мышления, которая не имеет отношения к телу или к органам чувств. Следовательно, разум может быть бессмертным, хотя остальная часть души не может.

Чтобы понять теорию Аристотеля о душе, мы должны вспомнить, что душа есть «форма» тела и что пространственное очертание есть один род «формы». Что имеется общего между душой и очертанием? Я думаю, что общее между ними состоит в том, что они придают единство какому‑то количеству материи: часть глыбы мрамора, которая впоследствии станет статуей, еще не отделена от остального мрамора, она еще не является «вещью» и еще не обладает каким‑либо единством. После того как скульптор сделал статую, она обладает единством, которое получает от своего очертания. Существенной чертой души, благодаря которой она является «формой» тела, является то, что она делает тело органическим целым, имеющим цели как единое. Отдельный орган имеет цели, лежащие вне его; глаз, изолированный от тела, не может видеть. Таким образом, можно назвать много вещей, субъектом которых является какое‑либо животное или растение как целое, чего нельзя сказать о какой‑либо их части. В этом смысле организация, или форма, придает субстанциальность. Именно то, что придает субстанциальность растению или животному, Аристотель называет его «душой». Но «разум» есть что‑то иное, не так тесно связанное с телом; вероятно, он является частью души, но им обладает лишь незначительное меньшинство живых существ (415а). Ум как размышление не может быть причиной движения, потому что он никогда не думает о том, что осуществимо, и никогда не говорит, *чего* надо избегать или к чему надо стремиться (432b).

Подобная же теория, хотя с немного измененной терминологией, излагается в «Никомаховой этике»[[8]](#footnote-8). Одна часть души неразумна, другая же – разумна. Неразумная часть души двоякая: растительная, которая встречается во всем живущем, даже в растениях, и страстная, которая существует во всех животных (1102b). Жизнь разумной души состоит в созерцании, которое является полным счастьем человека, хотя не вполне достижимым:

*«Подобная жизнь будет, пожалуй, выше той, что соответствует человеку, ибо так он будет жить не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное, и, насколько отличается эта божественная часть от человека как составленного из разных частей, настолько отличается и деятельность, с ней связанная, от деятельности, связанной с [любой] другой добродетелью. И если ум в сравнении с человеком божествен, то и жизнь, подчиненная уму, божественна в сравнении с человеческой жизнью.*

*Нет, не нужно [следовать] увещеваниям «человеку разуметь человеческое» и «смертному – смертное»; напротив, насколько возможно, надо возвышаться до бессмертия и делать все ради жизни, соответствующей наивысшему в самом себе; право, если но объему это малая часть, то по силе и ценности она все далеко превосходит» (1177b).*

На основании этих отрывков представляется, что индивидуальность – то, что отличает одного человека от другого, – связана с телом и иррациональной душой, тогда как разумная душа, или разум, является божественной и безличной. Один человек любит устриц, а другой ананасы; это составляет различие между ними. Но когда они думают о таблице умножения – при условии, что они думают правильно, – между ними нет различия. Иррациональное разделяет нас, разумное объединяет. Таким образом, бессмертие ума, или разума, не является личным бессмертием отдельных людей, но частью в бессмертии Бога. Нет оснований считать, что Аристотель верил в *личное* бессмертие в том смысле, в каком о нем учил Платон, а впоследствии христианство. Аристотель верил лишь, что, поскольку люди разумны, они участвуют в божественном, которое бессмертно. Человек может увеличивать элемент божественного в своей природе, и делать это – величайшая добродетель. Но если бы он достиг в этом полного успеха, он перестал бы существовать как отдельная личность. Это, вероятно, не только единственно возможная интерпретация слов Аристотеля, но, я думаю, и наиболее естественная их интерпретация.

## Логика (она же гносеология)

Влияние Аристотеля, очень большое во многих областях, всего сильнее сказалось в логике. В поздний классический период, когда Платон все еще первенствовал в метафизике, Аристотель был признанным авторитетом в логике и оставался им на всем протяжении средних веков. Только в ХШ веке христианские философы отвели ему первое место и в области метафизики. Первенство Аристотеля в области метафизики в большой степени было потеряно им в эпоху Возрождения, но первенство в логике за ним сохранилось. Даже сейчас все католические преподаватели философии и многие другие по‑прежнему упрямо отвергают открытия современной логики и придерживаются со странной настойчивостью системы столь же явно устарелой, как система Птолемея в области астрономии. Это затрудняет возможность исторически справедливо оценить Аристотеля. В наше время его влияние столь враждебно ясному мышлению, что с трудом помнишь, какой огромный шаг вперед он сделал по сравнению со всеми своими предшественниками (включая Платона), какой превосходной, великолепной все еще казалась бы его логическая система, если бы она осталась одной из ступеней прогрессивного развития, вместо того чтобы стать (как это случилось на деле) тупиком в развитии логики, за которым последовало более двух тысяч лет застоя. Рассматривая предшественников Аристотеля, незачем напоминать читателю, что их труды не были в буквальном смысле слова вдохновенными; поэтому можно хвалить их за способности, за умение, мастерство, не будучи заподозренным в том, что соглашаешься со всеми их доктринами. Иное дело труды Аристотеля. Они все еще, особенно в вопросах логики, являются объектом споров, и их нельзя рассматривать исключительно в историческом аспекте.

Самое важное место в работах Аристотеля в области логики занимает учение о силлогизме. Силлогизм есть доказательство, состоящее из трех частей: большая посылка, меньшая посылка и заключение. Имеется несколько модусов силлогизма, каждому из которых схоласты присвоили название. Самым общеизвестным является модус, названный «Barbara».

Все люди смертны (большая посылка).

Сократ – человек (меньшая посылка).

Следовательно, Сократ смертен (заключение).

Или:

Все люди смертны.

Все греки – люди.

Следовательно, все греки смертны.

(Аристотель не делает различия между этими двумя модусами, и это, как мы увидим, является ошибкой.)

Другие модусы следующие: ни одна рыба не разумна; все акулы – рыбы; следовательно, ни одна акула не разумна (это модус «Celarent»).

Все люди разумны; некоторые животные суть люди; следовательно, некоторые животные разумны (это модус «Darii»).

Ни один грек не черен; некоторые люди суть греки; следовательно, некоторые люди не черны (этот модус называется «Ferio»).

Эти четыре модуса составляют «первую фигуру» силлогизма; Аристотель добавляет к ней вторую и третью фигуры, а схоласты – четвертую. Доказано, что три позднейшие фигуры различными способами могут быть сведены к первой.

Из одной посылки может быть сделано несколько заключений. Из посылки «некоторые люди смертны» мы можем заключить, что «некоторые смертные суть люди». Согласно Аристотелю, это можно также вывести из посылки «все люди смертны». Из посылки «ни один бог не смертен» мы можем заключить, что «ни один из смертных – не бог», но из посылки «все люди – не греки» не следует, что «некоторые греки – не люди».

Помимо таких умозаключений, как вышеприведенные, Аристотель и его последователи думали, что всякое дедуктивное умозаключение в строгой формулировке является силлогистическим. Выдвигая все имеющие силу модусы силлогизма и выражая любое предполагаемое доказательство в силлогической форме, можно было бы избежать ошибок в логическом выводе.

Эта система явилась началом формальной логики и как таковая была одновременно и примечательной и важной. Но будучи рассматриваема как завершение, а не как начало формальной логики, она уязвима для критики по трем направлениям:

1. В силу формальных недостатков внутри самой системы.

2. По причине переоценки силлогизма по сравнению с другими формами дедуктивного доказательства.

3. В силу переоценки дедукции как формы доказательства. Следует сказать несколько слов о каждом из этих трех направлений критики.

**1. Формальные недостатки.** Начнем с двух утверждений «Сократ – человек» и «все греки – люди». Между двумя этими утверждениями необходимо проводить резкое различие, чего нет в логике Аристотеля. Утверждение «все греки – люди» обычно истолковывается как подразумевающее, что существуют греки; без этого скрытого смысла некоторые силлогизмы Аристотеля необоснованны. Возьмем, к примеру: «Все греки – люди, все греки – белые, следовательно, некоторые люди белые». Это заключение имеет силу, если греки существуют, но не иначе. Если бы мне пришлось сказать «все золотые горы суть горы, все золотые горы суть золотые, следовательно, некоторые горы – золотые», мое заключение было бы ложным, хотя в некотором смысле мои посылки были бы истинными. Если мы хотим, чтобы наше утверждение было более ясным, мы должны разделить единое утверждение «все греки – люди» на два: одно – «имеются греки» и другое – «если нечто является греком, то это человек». Последнее остается чисто гипотетическим и не подразумевает того, что существуют греки.

Таким образом, утверждение «все греки – люди» гораздо более сложно по форме, чем утверждение «Сократ – человек». В утверждении «Сократ – человек» Сократ является субъектом, но в утверждении «все греки – люди» выражение «все греки» не является субъектом, так как обо «всех греках» ничего не сказано ни в утверждении «имеются греки», ни в утверждении «если нечто есть грек, то это человек».

Эта чисто формальная ошибка явилась источником ошибок в метафизике и теории познания. Разберемся в установлении нашего знания в разрезе двух суждений: «Сократ смертен» и «все люди смертны». Чтобы узнать, истинно ли суждение «Сократ смертен», большинство из нас довольствуется устным свидетельством; но если это свидетельство надежно, оно должно вести нас назад, к кому‑либо, кто знал Сократа и видел его мертвым. Одного осознанного факта – мертвого тела Сократа – вместе со знанием того, что оно называлось «Сократом», достаточно, чтобы уверить нас в смертности Сократа. Но когда утверждается: «все люди смертны», дело меняется. Вопрос о нашем познании таких общих суждений очень труден. Иногда они лишь словесные: что «все греки – люди», известно, потому что ничто не называется греком, если это не человек. В столь общих утверждениях можно удостовериться по словарю. Они ничего не говорят нам о мире, за исключением того, как употреблены слова. Но «все люди смертны» – утверждение не такого вида. Нет ничего логически самопротиворечивого в понятии бессмертного человека. Мы верим в истинность вышеприведенного суждения на основе индукции, потому что нет такого вполне достоверно установленного случая, чтобы человек жил более, чем, скажем, 150 лет; но это делает предложение только вероятным, а не достоверным. Оно не может быть достоверным, пока существуют живые люди.

Метафизические ошибки возникают из‑за того предположения, что «все люди» являются субъектом суждения «все люди смертны» в том же самом смысле, в каком «Сократ» является субъектом суждения «Сократ смертен». Это позволяет утверждать, что в некотором смысле выражение «все люди» обозначает сущность такого же рода, как та, которая обозначается словом «Сократ». Это привело Аристотеля к утверждению, что в некотором смысле вид является субстанцией. Он сопровождает это утверждение оговорками, но его последователи, особенно Порфирий, проявили меньше осторожности.

Другая ошибка, в которую впадает Аристотель вследствие того же заблуждения, – это мысль, что предикат предиката может быть предикатом исходного субъекта. Если мы говорим «Сократ – грек, все греки – люди», то Аристотель думает, что «люди» являются предикатом для «грека», тогда как «грек» – это предикат для «Сократа», и очевидно, что и «люди» – предикат для «Сократа». Но на самом деле «люди» – не предикат для «грека». Различие между именами и предикатами, или, на языке метафизики, между индивидами и универсалиями, таким образом, стирается, причем с гибельными последствиями для философии. Одной из путаниц, возникших из всего этого, было предположение, что класс с одним лишь членом идентичен с этим членом. Это сделало невозможной правильную теорию числа *один* и привело к бесконечным дурным метафизическим рассуждениям по поводу единицы.

**2. Переоценка силлогизма.** Силлогизм – лишь один из видов дедуктивного доказательства. В математике, которая полностью дедуктивна, силлогизмы вряд ли когда‑либо встречаются. Конечно, можно было бы переписать математические доказательства в форме силлогизмов, но это было бы чрезвычайно искусственно и не сделало бы их убедительнее. Возьмем, к примеру, арифметику. Если я куплю товар стоимостью 16 шиллингов и 3 пенса и предложу в уплату банкнот в 1 фунт, сколько мне причитается сдачи? Представлять эту простую арифметическую задачу в форме силлогизма было бы абсурдно и вело бы к сокрытию подлинной природы доказательства. И еще: в логике имеются несиллогистические выводы, такие как: «лошадь – животное, следовательно, голова лошади является головой животного». Правильные силлогизмы в действительности являются только одними из некоторых правильных дедукций и не имеют логического преимущества перед другими. Попытка отдать силлогизму предпочтение в дедукции ввела в заблуждение философов в отношении природы математических рассуждений. Кант, понимая, что математика несиллогистична, заключает, что она использует сверхлогические принципы, которые, однако, он считал столь же определенными, как и принципы логики. Подобно своим предшественникам, хотя и по‑иному, Кант был введен в заблуждение чувством уважения к Аристотелю.

**3. Переоценка дедукции.** Греки вообще придавали дедукции как источнику знания больше значения, чем современные философы. В этом Аристотель не так виноват, как Платон; он неоднократно признавал важность индукции и уделил значительное внимание вопросу о том, как мы устанавливаем исходные посылки, от которых должна отправляться дедукция. Тем не менее он, как и другие греки, в своей теории познания отвел неподобающе высокое место дедукции. Мы согласимся, что, скажем, мистер Смит смертен, и мы свободно можем сказать, что знаем это, потому что мы знаем, что все люди смертны. Но в действительности мы знаем не то, что «все люди смертны», а скорее что‑то вроде: «все люди, рожденные более полутораста лет назад, – смертны, и таковы же почти все люди, рожденные более ста лет назад». Таково наше основание для того, чтобы думать, что мистер Смит умрет. Но это доказательство является индукцией, а не дедукцией. Оно обладает меньшей убедительностью, чем дедукция, и дает только вероятностное, а не достоверное знание; но, с другой стороны, оно дает *новое* знание, которого не дает дедукция. Все важные выводы вне логики и чистой математики индуктивны, а не дедуктивны; единственными исключениями являются юриспруденция и теология, каждая из которых выводит свои исходные принципы из не подлежащего сомнению текста, а именно из свода законов или из священных книг.

Кроме «Первой Аналитики», которая трактует силлогизм, другие логические произведения Аристотеля также имеют важное значение в истории философии. Одним из них является небольшая работа «Категории». Неоплатоник Порфирий написал к ней комментарий, который оказал весьма заметное влияние на средневековую философию. Но пока оставим без внимания Порфирия и ограничимся Аристотелем.

Что именно подразумевается под словом «категория» у Аристотеля, у Канта и у Гегеля, я, признаться, никогда не был в состоянии понять. Я лично не верю, что термин «категория» может в какой‑либо мере быть полезен в философии как представляющий ясную идею. У Аристотеля есть десять категорий: субстанция, количество, качество, отношение, место, время, положение, состояние, действие и страдание. Дается только единственное определение «категорий»: это «выражения, которые ни в коей мере не означают чего‑то сложного», – а затем следует вышеприведенный список. Суть этого определения, по‑видимому, та, что каждое слово, значение которого не составлено из значений других слов, означает сущность, или количество, или что‑либо еще. Нет указаний на какой‑либо принцип, на основании которого был составлен список из десяти категорий.

Субстанция – это прежде всего то, что не может быть ни предикатом какого‑либо субъекта, ни находиться в субъекте. Говорят, что вещь «находится в субъекте», и хотя она не является частью субъекта, но не может существовать без него. Какие даются примеры? Образчик грамматического знания, которое находится в уме, и некая белизна, которую может иметь тело. Субстанция в вышеуказанном первоначальном смысле является индивидуальной вещью, лицом или животным. Но во втором смысле вид или род, то есть «человек» или «животное», может быть назван субстанцией. Этот второй смысл кажется незащищаем и дал возможность более поздним писателям пуститься во множество дурных метафизических рассуждений.

«Вторая Аналитика» – работа, касающаяся в основном вопроса, который должен беспокоить любую дедуктивную теорию, а именно: как получаются исходные посылки? Поскольку дедукция должна из чего‑то исходить, мы должны начать с чего‑то недоказанного, известного каким‑либо иным способом, чем наглядная демонстрация. Я не буду приводить теорию Аристотеля в деталях, поскольку она зависит от понятия *сущности*. Определение, заявляет он, – это утверждение сущности природы вещи. Понятие о сущности является сокровенной частью каждой философской системы после Аристотеля, пока мы не подходим к Новому времени. Это, по‑моему, безнадежно сбивающее с толку понятие, но его историческая ценность заставляет сказать о нем несколько слов.

По‑видимому, понятие «сущности» вещи означает «те из ее свойств, которые нельзя изменить, чтобы она не перестала быть сама собой». Сократ может иногда быть счастлив, иногда печален; иногда здоров, иногда болен. Поскольку эти его качества, свойства, могут изменяться, причем он не перестанет быть Сократом, они не являются частью его сущности. Но, как предполагается, сущность Сократа – то, что он человек, хотя пифагореец, который верит в переселение душ, этого не признает. В действительности вопрос о «сущности» есть вопрос о том, как употреблять слова. Мы употребляем одно и то же имя в различных случаях для довольно разнообразных явлений, которые рассматриваем как проявление одной и той же «вещи» или «лица». Фактически, однако, это лишь вербальная конвенция. «Сущность» Сократа состоит тем самым из таких свойств, при отсутствии которых нельзя употреблять имя «Сократ». Вопрос этот чисто лингвистический: *слово* может иметь сущность, но *вещь* – не может.

Понятие «субстанции», как и понятие «сущности», – это перенесение в область метафизики того, что является лишь лингвистической конвенцией. Описывая мир, мы находим удобным описывать какое‑то количество случаев как события из жизни «Сократа», а другие случаи – как события из жизни «мистера Смита». Это заставляет нас думать о «Сократе» или «мистере Смите» как означающем что‑то, что существует на протяжении целого ряда лет и в некотором смысле является более «прочным» и «реальным», чем те события, которые случаются с ним. Если Сократ болен, мы думаем, что в другое время он здоров, и тем самым бытие Сократа не зависит от его болезни; с другой стороны, болезнь требует, чтобы кто‑то был болен. Но, хотя Сократу нет необходимости быть больным, все же *что‑нибудь* должно с ним случаться, если он рассматривается как существующий. Поэтому в действительности он не более «прочен», чем те события, которые с ним происходят.

«Субстанция», если принимать ее всерьез, вызывает непреодолимые трудности. Предполагается, что субстанция – это носитель свойств, нечто отличное от всех своих свойств. Но когда мы отбросим свойства и попробуем вообразить субстанцию саму по себе, мы убеждаемся, что от нее ничего не осталось. Поставим вопрос по‑иному: что отличает одну субстанцию от другой? Не разница в свойствах, так как, согласно логике субстанции, различие свойств предполагает численное различие между «субстанциями», о которых идет речь. Поэтому две субстанции должны быть именно двумя, не будучи сами по себе различимы каким‑либо путем. Но как же тогда мы сможем установить, что их две?

«Субстанция» – это фактически просто удобный способ связывания событий в узлы. Что мы можем знать о «мистере Смите»? Когда мы смотрим на него, мы видим определенное соединение красок; когда мы прислушиваемся к тому, как он разговаривает, мы слышим серию звуков. Мы верим, что, подобно нам, у него есть мысли и чувства. Но что такое «мистер Смит», взятый отдельно от всех этих явлений? Лишь воображаемый крюк, на котором, как предполагается, должны висеть явления. В действительности им не нужен крюк, так же как Земля не нуждается в слоне, чтобы покоиться на нем. Каждый может видеть на примере из области географии, что такое слово, как, скажем, «Франция», – лишь лингвистическое удобство и что нет *вещи*, называемой «Франция», помимо и вне ее различных частей. То же относится и к «мистеру Смиту»; это собирательное имя для ряда явлений. Если мы примем его за нечто большее, оно будет означать что‑то совершенно непознаваемое и поэтому ненужное для выражения того, что мы знаем.

Одним словом, понятие «субстанция» – это метафизическая ошибка, которой мы обязаны переносу в структуру мира структуры предложения, составленного из субъекта и предиката.

В заключение скажу, что доктрины Аристотеля, которыми мы занимались в этой главе, полностью ложны, за исключением формальной теории силлогизма, не имеющей большого значения. В наши дни любой человек, который захотел бы изучать логику, потратил бы зря время, если бы стал читать Аристотеля или кого‑либо из его учеников. Тем не менее произведения Аристотеля, посвященные логике, – свидетельства большого дарования и были бы полезны для человечества, если бы появились в те времена, когда оригинальность интеллекта была еще очень значительна. К несчастью, они появились в самом конце творческого периода греческой мысли, и поэтому их приняли как неоспоримые положения. К тому времени, когда возродилась оригинальность в логике, двухтысячелетнее царствование логики Аристотеля сделало очень трудным ее свержение с трона. В течение всей новой эпохи практически каждый успех в науке, логике или философии приходилось вырывать зубами у сопротивлявшихся последователей Аристотеля.

1. A. W. Benn. The Greek Philosophers. Vol. 1, p. 285. [↑](#footnote-ref-1)
2. Аристотель. Большая этика // Сочинения. М., 1983, т. 4, с. 262–263. [↑](#footnote-ref-2)
3. Аристотель. Об истолковании // Сочинения. М., 1978, т. 2, с. 97. [↑](#footnote-ref-3)
4. Е. Zeller. Aristotle. Vol. I, p. 204. [↑](#footnote-ref-4)
5. Аристотель. Метафизика // Сочинения. М., 1975, т. 1, с. 310. [↑](#footnote-ref-5)
6. В цитируемом здесь русском переводе Аристотеля (Соч. М., 1975, т. 1) употребляется слово сущность, а в английском издании книги Рассела при переводе текстов Аристотеля использовано слово субстанция. С точки зрения редактора, последнее более правильно в свете общей направленности философии Рассела. – Прим. ред. [↑](#footnote-ref-6)
7. Аристотель. О душе // Сочинения. М., 1975, т. 1. [↑](#footnote-ref-7)
8. Аристотель. Никомахова этика // Сочинения. М., 1983, т. 4. [↑](#footnote-ref-8)