

Дильса¹²⁴. Вместо “доминирования” Буркерт говорит об “эпохе Дильса”, в которой мы всё еще живем, и не скрывает своих сомнений по поводу возможной замены *Досократиков* новым, методологически более совершенным изданием. Показав, что в своей реконструкции Аэция Дильс был прав “почти сверх ожидаемого”¹²⁵, Мансфельд и Руниа еще раз подтвердили: эта часть ученой традиции покоится на твердом основании. Заметим, однако, что “сделать заново работу Дильса” означает нечто большее, нежели показать, где он был прав, а где ошибался. Воспринятая всерьез, эта задача подразумевает новые публикации доксографических текстов, изданных им как в *DG* (среди них Аэций, Арий Дидим, *De sensibus* Феофраста), так и позже (медицинская доксография Менона). Можно ли быть уверенным в том, что все эти тексты (или хотя бы какая-то их часть) появятся в следующих томах *Aëtiana* и навсегда заменят труды Дильса?

АРИСТОТЕЛЬ ОБ ОПЫТЕ И УМЕ ВО “ВТОРОЙ АНАЛИТИКЕ” II, 19

Е.В. Орлов

ВВЕДЕНИЕ

Джонатан Барнс, переводчик и комментатор “Второй аналитики”, отмечает [15. с. 259], что при чтении знаменитой главы *An. post.* II, 19, посвященной познанию начал ἐπιστήμη (*эпистемы*)¹, помимо множества детальных проблем возникают три трудности общего характера.

Во-первых, Дж. Барнс называет *An. post.* II, 19 двуликим Янусом, смотрящим и в сторону эмпиризма, и в сторону рационализма. Дело

¹²⁴ Burkert W. Diels' Vorsokratiker. Rückschau und Ausblick // Hermann Diels... et la science de l'antiquité. P. 169–197.

¹²⁵ Реконструкция Аэция в *DG* подтверждена Мансфельдом и Руней (*Aëtiana*) почти сверх ожидаемого (Burkert // Hermann Diels... et la science de l'antiquité. P. 165). Ср. в целом благожелательную рецензию М. Фреде на *Aëtiana*: Мансфельд и Руниа правильно критикуют метод и аргументы Дильса, но в конце концов приходят к выводу, что Дильс, по крайней мере, в том, что касается этой части его тезиса, был в основном прав... Если кто-либо сочтет, что этот результат... относительно незначителен по сравнению с огромными затраченными усилиями, то следует напомнить, что крайне необходимо покончить с сомнениями, касающимися этой центральной части гипотезы Дильса (Frede M. Rec. // Phronesis 44.2 (1999). P. 137). Подчеркнем, однако, что до Мансфельда и Рунии эта центральная часть реконструкции Дильса подвергалась критике лишь в краткой и в целом оставшейся незамеченной статье Лебедева (сн. 5). Показательно, что опровержению тезиса Лебедева посвящены лишь 8 из 371 страниц *Aëtiana*.

в том, что в этой главе Аристотель сначала пишет об опыте и индукции, заключая, что “начало *эпистемы* из опыта” (100aб–9), а в конце главы заговаривает об уме и заключает: “начало *эпистемы* – ум” (100b5–17). Таким образом, в одной главе в качестве начала *эпистемы* он называет и опыт, и ум. Возникает вопрос: как же, согласно Аристотелю, познаются начала – эмпирически, т.е. индуктивно, или же они постигаются умом, т.е. интуитивно? Дж. Барнс пишет: “Объяснить или примирить две эти явно противоположные стороны аристотелевской мысли – классическая проблема аристотелеведения...” Дж. Барнс также отмечает, «что классическая дистинкция между “интуитивным” и “демонстративным” знанием, являющаяся общим свойством рационалистов и эмпиристов, происходит в конце концов из этой главы».

Во-вторых, имея в виду, что большая часть *An. post.* II посвящена проблематике нахождения определений, т.е. тоже начал *эпистемы*, Дж. Барнс задает вопрос: “Принадлежит ли *An. post.* II, 19 к другому пласту аристотелевской мысли? Или две попытки рассмотрения схватывания нами начал взаимно дополнительные?”

В-третьих, о познании каких начал ведет речь Аристотель в *An. post.* II, 19: о приобретении терминов или посылок? Большинство комментаторов ожидают, что речь должна идти о первых неопосредованных, т.е. недоказываемых, посылках доказывающих силлогизмов. Однако сам Аристотель в качестве примеров приводит не суждения, а единичные и универсальные термины (Каллий, человек, живое существо).

Общепринятое истолкование *An. post.* II, 19 сводится к следующему. Во-первых, комментаторы исходят из того, что речь у Аристотеля идет о началах доказательства. Во-вторых, в качестве начал доказательства рассматриваются прежде всего неопосредованные посылки доказывающих силлогизмов. Мы познаем неопосредованные посылки доказывающих силлогизмов посредством индукции, которая идет от эмпирических единичных допущений к универсальному обобщению; а обобщение это совершается посредством интуитивного акта ума. Получается, что индукция несамодостаточна. Она требует в качестве дополнения интуиции. Здесь же встает проблема полной и неполной индукции. Этот подход освящен авторитетом У.Д. Росса [16] и ряда зарубежных и отечественных специалистов². Текст же главы не подтверждает эту версию бесспорным образом. Поэтому вновь и вновь предпринимаются попытки прочитать эту главу иначе.

Дж. Барнс вводит ряд дистинкций, которые позволяют уточнить истолкование этой главы. Во-первых, он обращает внимание на различие между познавательными способностями (ἡ δύναμις) и познавательными укладами (ἡ ὑψωρίζουσα ἕξις) души (см. [15, с. 260]). В качестве познавательных способностей Аристотель рассматривает (прежде всего в “О душе”) чувственную восприимчивость и ум (спо-

способность к умопостижению). В качестве же познавательных укладов Аристотель называет в *An. post.* II, 19 (1) опыт, (2) мнение, (3) расчет (λογισμός), (4) разумение (ἐπιστήμη) и (5) ум; в *An. post.* A, 33 он рассматривает также (6) недоказывающее разумение (ἐπιστήμη ἀναλόδεικτος), (7) размышление (διάνοια), (8) искусство (τέχνη), (9) рассудительность (φρόνησις) и (10) *софию*. В 6-й книге “Никомаховой этики” (далее – *EN*), Аристотель упоминает в качестве познавательных укладов мнение и (11) допущение (ὕποληψις), а также рассматривает искусство, разумение, рассудительность, *софию* и ум.

В *An. post.* II, 19 Аристотель использует слово “ἔξις” шесть раз (99b18, b25, b32; 100a10, a11; 100b5–6). У.Д. Росс ([16], с. 673–675), комментируя строки (99b18, b25, b32), говорит о способностях (faculty); комментируя же строки (100a10, a11; 100b5–6), – о познавательных укладах (states of knowledge, cognitive states of mind, thinking states). При этом он не акцентирует внимание на их различии. Б.А. Фохт [2] и З.Н. Микеладзе (см.: [5, 1978, т. 2]) переводят “ἔξις” (уклад) как “способность”; только в 100b5–6 З.Н. Микеладзе переводит “τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἔξεως” как “из состояний мысли”.

Аристотель многократно использует слово “ἔξις” (уклад) в “Никомаховой этике”. В этом сочинении Аристотель ведет речь об укладах души как познавательных, так и нравственных. На определенное сходство в понимании тех и других у Аристотеля справедливо указывает Д. Хамлин (см.: [19, с. 172]). Э. Радлов [6] переводит “ἔξις” как “приобретенные свойства души” или “приобретенные качества души”, а Н.В. Брагинская – как “устои”, “нравственные устои” или “склад души” (соответствующие строки указаны в [5, т. 4, с. 816]). Я беру за основу один из переводов Н.В. Брагинской, а именно “склад души”, из стилистических соображений заменяя в нем приставку, т.е. “уклад” вместо “склад”.

Перевод в *An. post.* II, 19 “ἔξις” как “способность” представляется неудачным, так как в этой же главе Аристотель ведет речь не только о “ἔξις”, но и о “δύναμις”, т.е. собственно о “способностях” (99b32–33, b35). У.Д. Росс, комментируя эти строки, также говорит о способности (faculty), Б.А. Фохт и З.Н. Микеладзе тоже переводят “δύναμις” в данных строках как “способность” (у Б.А. Фохта в одном случае “возможность”). Тем самым затушевывается аристотелевское противопоставление “уклада” души и “способности”, из которой он возникает. А ведь именно возникновение “ἔξις” из “δύναμις” Аристотель и обсуждает в этой главе. На этот момент обращает особое внимание Д. Хамлин, который отчетливо заявляет, что речь в *An. post.* II, 19 идет о генетическом рассмотрении познавательных укладов души (см.: [19, с. 171–172]), т.е. о генетической эпистемологии. О возникновении же познавательных способностей Аристотель в явном виде говорит в работе “О возникновении животных” II, 3, 736a24–737a34 (см. [4; 12, 1992, с. 158–165, 173])³.

Во-вторых, Дж. Барнс различает познавательные уклады души и соответствующие им методы познания (см.: [15, с. 268]). При этом, с его точки зрения, разумению-эпистеме как познавательному укладу соответствует доказательство как метод, а уму как познавательному укладу – индукция как метод познания (последнее спорно). Получается, что Аристотель ведет в этой главе речь как о происхождении познавательных укладов души, так и о соответствующих им методах познания, в том числе об индукции. Последнее положение важно подчеркнуть, поскольку Д. Хамлин [19], сомневаясь в правильности общепринятого истолкования *An. post.* II, 19 (а именно в правильности истолкования места и сути индукции у Аристотеля), предпринимает попытку обосновать довольно спорное утверждение, что, поскольку *An. post.* II, 19 посвящена генетической эпистемологии, речь об индукции как методе познания в ней вообще не идет; с его точки зрения, в этой главе нет речи и о познании непосредственных посылок доказывающих силлогизмов (последнее справедливо).

В-третьих, Дж. Барнс различает у Аристотеля два варианта опыта. В *Met.* I, 1 опыт есть единичное допущение, например “Каллию, страдающему вот этой болезнью, вот это [снадобье] помогло”, т.е. мы *допускаем*, что некоему подлежащему (в данном случае Каллию, страдающему вот этой болезнью) нечто сопутствует. Опыт в данном случае единичен. В *An. post.* II, 19 опыт есть “узнавание [универсального] термина”, например “Каллий – человек”, т.е. мы узнаем *вот это* (Каллий) как нечто (человек) (“человек” не сопутствует Каллию, а высказывается в его сути). Опыт в данном случае универсален. При этом Дж. Барнс считает, что для Аристотеля разница между этими вариантами опыта несущественна (что спорно). Так, Аристотель, с его точки зрения, колеблется в *An. post.* II, 19 между концептуальным и пропозициональным подходами, не осознавая этого.

В конечном итоге Дж. Барнс склоняется к тому, что *An. post.* II, 19 имеет эмпирическую направленность. Аристотель задает в этой главе два вопроса и дает два ответа. Первый вопрос (о методе): как начала становятся известными? – ответ: индуктивно. Второй вопрос (о познавательном укладе): что есть узнающий уклад души? – ответ: ум. Дж. Барнс высказывается против перевода и истолкования *νοῦς*, т.е. ума, как “интуиции”. Ни о каком рационализме, с его точки зрения, в *An. post.* II, 19 речи нет.

Отметим еще несколько позиций по поводу *An. post.* II, 19. З.Н. Микеладзе, комментируя фрагмент *An. post.* II, 19, 100b5–17, говорит только об интеллектуальной интуиции, без какой-либо связи с опытом или индукцией. Он говорит, что ум есть “начало (единица) науки”, но при этом не поясняет, что значит “единица науки” (хотя делает ряд ссылок)⁴. Т. Энгберг-Педерсен (см.: [18, с. 307–308, 317]), исходя из того, что аристотелевская индукция состоит в переходе от

единичного к универсальному, считает, что индуктивное обобщение происходит с помощью ума. Однако, подчеркивает он, речь идет не о том уме (укладе души), который Аристотель имеет в виду в *An. post.* II, 19, 100b5–17 и который, с точки зрения Т. Энгберг-Педерсена, “гарантирует” истинность непосредственных посылок доказывающих силлогизмов. Об уме как способности к индуктивному обобщению чувственно воспринимаемых данных, согласно Т. Энгберг-Педерсену, Аристотель пишет в *De an.* III, 4 сл.⁵, а также в *An. post.* I, 31 и *EN* VI, 11, 1143a35–b5. А о чем же тогда идет речь в обсуждаемом нами сейчас фрагменте *An. post.* II, 19, 100b5–17? Вслед за Д. Хамлином он считает, что в этом фрагменте речь идет не о познании непосредственных посылок доказывающих силлогизмов, а об уме как укладе души, который Аристотель рассматривает в контексте генетической эпистемологии. При этом остается неясным, что это за посылки, истинность которых “гарантирует” ум как познавательный уклад души.

Ч. Кан [20] справедливо считает, что проблема *An. post.* II, 19 возникла, в частности, в связи с тем, что аристотелевскую эпистемологию переформулировали в посткартезианском духе. Аристотеля же надо истолковывать в его собственном духе, в том числе в его собственных словах и выражениях. Ведя речь о проблеме соотношения опыта и ума, Ч. Кан напоминает разницу между обыденной и научной концептуализацией и проводит следующую линию: индукция порождает обыденную концептуализацию, а ум – научную (имеется в виду восходящая к средневековой и далее к самому Аристотелю дистинкция номинальных и реальных определений). Позиция Ч. Кана вызывает ряд возражений в деталях и аспектах подхода к проблеме, однако общая направленность его мысли мне представляется верной.

В предлагаемой статье решение общих проблем рассматриваемой главы будет сопряжено с решением целого ряда детальных проблем. Формат статьи не позволяет рассматривать все возникающие вопросы в полном объеме, поэтому некоторые из них будут затрагиваться кратко, лишь конспективно, хотя они и достойны самостоятельного и подробного рассмотрения.

ДВА ПОСЛЕДНИХ ВОПРОСА “АНАЛИТИК”

An. post. II, 19 является последней главой “Аналитик”. В 99b15–17 Аристотель одной фразой подытоживает их: “О силлогизме и доказательстве, что каждое есть и как возникает – [стало] очевидно, вместе же и о доказывающем разумении: ибо *то же есть*”^{*}. И задает два последних вопроса (99b17–19): “О началах же – [1] как становятся известными? и [2] что [есть] узнающий уклад [души]? – отсюда пусть

* Здесь и далее перевод автора статьи.

будет ясным для разобравших сначала затруднения”. Прежде чем сформулировать предварительные затруднения, он напоминает (b20–22): “Что не могут разуметь через доказательство, не познав первые непосредованные начала, говорилось раньше”.

У.Д. Росс (см.: [16, с. 675–676]) считает, что первые непосредованные начала, “которых касается эта глава, суть посылки, с которых начинается наука или доказательство”; об этих началах Аристотель пишет в *An. post.* A, 2, 72a14–24: это (1) аксиомы, или *общие* начала (*κοινὰ ἀρχαί*); (2) тезисы (*θέσεις*), или *свои* начала (*ἰδία ἀρχαί*), которые в свою очередь подразделяются на (a) определения (*ὀρισμοί*), т.е. “номинальные определения всех терминов, используемых в данной науке”, и (b) гипотезы (*ὑποθέσεις*), т.е. “принятия (assumptions) существования вещей, соответствующих первым терминам данной науки”. С тем, что об этом “говорилось раньше” в *An. post.* I, 2, согласны также Б.А. Фохт, Дж. Барнс, З.Н. Микеладзе⁶.

Однако следует отметить, что об этом “говорилось раньше” не только в указанной главе, но и в *An. post.* I, 3, а также в *An. post.* I, 7–10. Во всех этих главах говорится о том, что есть первые непосредованные, т.е. недоказываемые, начала, с которых начинается доказательство, – но при этом называются разные непосредованные начала. В *An. post.* I, 2 в качестве “первых непосредованных начал” называются посылки (72a8–14), тезисы и аксиомы (72a14–18), гипотезы и определения (72a18–24). В *An. post.* I, 3, критикуя доказательство по кругу, Аристотель говорит, что есть “не только *эпистема*, но и какое-то начало *эпистемы*, поскольку термины узнаем (*τοὺς ὄρους γινώσκουμεν*)” (72b23–25)⁷. При этом он дважды подчеркивает, что речь идет именно о *неопрямодованных* началах (см. 72b19, b22). Таким образом, в качестве непосредованного начала доказательной эпистемы называется и “узнавание терминов”. В *An. post.* I, 7–10, имея в виду три составляющие всякого доказательства (75a39–75b21: доказываемое, аксиомы и род, подлежащий доказательству), Аристотель ведет речь о началах своих и общих для родов, подлежащих доказательству. При этом в *An. post.* I, 10 он отмечает, что эти начала используются в доказывающих *эпистемах*.

Как соотносятся между собой все эти начала? Если вести речь о началах доказательства и свести вместе соответствующие положения *An. post.* I, 2, 3, 7–10, то, согласно Аристотелю, они включают в себя: во-первых, “узнавание терминов”; во-вторых, аксиомы, определения значений терминов, принятие бытия рода, подлежащего доказательству (или бытия начал этого рода); в-третьих, первые непосредованные посылки доказывающих силлогизмов (есть у Аристотеля и еще одно начало, то, которое постигается умом, но речь о нем идет за пределами указанных глав *An. post.*). Здесь представлены два отличия от позиции У.Д. Росса: во-первых, самостоятельно

учитывается “узнавание терминов”, а во-вторых, различены аксиомы и непосредованные посылки (многие англо-американские комментаторы полагают, что Аристотель не различает аксиомы и непосредованные посылки, я же считаю, что это не так).

О каких из этих начал идет речь в *An. post.* II, 19? Ответом на этот вопрос послужит вся предлагаемая статья, но уже сейчас, забегая вперед, скажу, что, с моей точки зрения, в *An. post.* II, 19 речь идет прежде всего об опыте как “узнавании терминов”; в этой же главе кратко говорится об уме как умопостижении соответствующей сути бытия. При этом имеется в виду, что данные начала отличаются от определений значений терминов, которые упоминались выше. Таким образом, речь в *An. post.* II, 19 идет прежде всего о началах, о которых “говорилось раньше” не во второй, а в третьей главе *An. post.* I⁸.

ТРИ ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ АПОРИИ

Далее Аристотель формулирует три диалектические проблемы (99b22–26):

[Что] же [касается] познания непосредованных [начал], [1] *что из двух: то же есть или не то же?* затруднился бы кто-то, и [2] *что из двух: эпистема для каждого из двух или нет? или в одном случае эпистема, в другом – какой-то [иной] род [познания]?* и [3] *что из двух: не сущие в[нутри] уклады происходят в [душе] или [же], сущие в[нутри], остаются скрытыми [для нас]?**

Я считаю, что это формулировка тех самых затруднений-апорий, которые Аристотель только что имел в виду (99b17–19), сказав “пусть будет ясным для разобравших сначала затруднения”, т.е. для тех, кто сначала разберет эти три затруднения, будут ясными ответы на два главных вопроса главы: (1) как начала становятся известными? и (2) что есть узнающий уклад души?

У.Д. Росс (см.: [16, с. 674]), истолковывая этот фрагмент (99b22–26), формулирует только два вопроса, соответствующие 2-й и 3-й апоориям, и рассматривает их как основные для всей главы. При этом два главных вопроса, заданных в (99b17–19), остаются как бы в тени. Дж. Барнс сходным образом (см.: [15, с. 260]) рассматривает эти три проблемы как разработку-пояснение двух главных вопросов: 3-я предварительная апория оказывается новой редакцией первого главного вопроса, а 1-я и 2-я предварительные апоории второго главного вопроса. Наиболее подробно этот подход разработан (с некоторыми уточнениями) у Т. Энгберг-Педерсена (см.: [18, с. 314–317]).

* [Приводим для сведения читателя греческий оригинал: τῶν δ' ἀμέσων τὴν γνῶσιν, καὶ λότερον ἢ αὐτὴ ἐστὶν ἢ οὐχ ἢ αὐτῆ, διαλορήσειεν ἂν τις, καὶ λότερον ἐπιστήμη ἐκατέρου [ἢ οὐ], ἢ τοῦ μὲν ἐπιστήμη τοῦ δ' ἕτερόν τι γένος, καὶ λότερον οὐκ ἐνοῦσαι αἱ ἕξεις ἐγγίνονται ἢ ἐνοῦσαι λεληθάσιν – прим. ред.]

Вопрос о соотношении двух главных вопросов и трех предварительных апорий непростой, ибо отчетливо отделить в тексте главы решения предварительных апорий и ответы на главные вопросы действительно трудно. И тем не менее позиция уважаемых комментаторов мне представляется спорной. При чтении *An. post.* II, 19 я буду исходить из того, что предварительные апории не тождественны с главными вопросами и имеют относительно самостоятельное значение.

Первую из сформулированных проблем Б.А. Фохт и З.Н. Микеладзе, судя по их переводам (см.: [2; 5, т. 2, 1978]), истолковывают так: познание непосредственных и опосредованных начал тождественно или нет? (Судя по всему, так же ее истолковывают англо-американские переводчики и комментаторы.) Такое истолкование порождает сомнение. Что значит “опосредованное начало”? Ведь начало непосредственно по определению (см. *An. post.* I, 2,72a7–8). Я склонен считать, что смысл первой из предварительных апорий такой: познание разных непосредственных начал одно и то же или разное? А смысл второй соответственно получится такой: “*эпистема* для каждого из двух [видов непосредственных начал. – *Е.О.*] или нет?..”. Вероятно, именно этот получающийся смысл второй апории и смущает переводчиков. Ибо они связывают формулировки двух первых апорий с определенным истолкованием *An. post.* II, 19,100b5–17. Этот фрагмент будет прокомментирован позднее. Причина спорного прочтения состоит в том, что переводчики и комментаторы полагают, что непосредственные начала суть непосредственные посылки, хотя многое говорит за то, что для Аристотеля последние – не единственный вариант непосредственных начал.

Сразу после формулировки трех предварительных затруднений Аристотель обсуждает третье из них (99b26–32)⁹, при этом оба положения, содержащиеся в сформулированной проблеме, оказываются для Аристотеля неприемлемыми. Опровергает он их с помощью двух доводов: (1) неуместно, чтобы имеющиеся познания точнее доказательства остались незамеченными нами; (2) для узнавания и учебы (и доказательства) необходимо предпознание¹⁰. Обратим внимание, что одно из отвергаемых положений: “[уклады], сущие в[нутри души], остаются скрытыми [для нас]”, – соответствует платоновской точке зрения, хотя речь ведется не об эйдосах, а об укладах души¹¹.

Далее идет фрагмент, который можно рассматривать как аристотелевское решение этой апории (99b32–100a3):

Необходимо иметь какую-то способность, [однако] не такую иметь, которая будет достойнее их [т.е. познаний. – *Е.О.*] по точности. Кажется же, что это присуще всем животным. Ибо [животные] имеют врожденную критическую способность (*δύναμις... κριτική*), которую называют чувственным восприятием; при сущем в[нутри] чувственном восприятии, у одних животных происходит сохранение восприятия, у других не происходит. У сколь-

ких не происходит (μή ἐγγίγνεται), или вообще, или для чего-то не происходит, нет у них познания вне чувственного восприятия [единичного]; у других же чувственно воспринимающих [познание] может иметься еще [и] в душе. При многих же таких возникающих (γινόμενων) [сохранениях] различие какое-то возникает (γίγνεται); таким образом, у одних возникает *логос*¹² из сохранения таких [восприятий], у других же нет.

Аристотель формулирует проблему так: “*что из двух: не сущие в[нутри] (οὐκ ἐνοῦσαι) уклады происходят в [душе] (ἐγγίγνεται) или [же], сущие в[нутри] (ἐνοῦσαι), остаются скрытыми [для нас]?*” В данном же фрагменте читаем (99b36–38): “*при сущем в[нутри] (ἐνοῦση) чувственном восприятии, у одних животных происходит (ἐγγίγνεται) сохранение восприятия, у других не происходит (οὐκ ἐγγίγνεται)*”. Налицо лексические соответствия, которые и указывают на то, что это и есть решение. Т. Энгберг-Педерсен (см.: [18, с. 314–315]) также считает, что здесь мы находим аристотелевское решение третьей предварительной апории. Правда, он почему-то акцентирует внимание на предшествующих строках (99b34–35). Однако в формулировке проблемы речь шла об укладах, в решении же (если это решение) речь идет о “чувственном восприятии” и “сохранении восприятий”, т.е. запоминании (памяти). Выступают ли последние в качестве познавательных укладов души, вопрос спорный.

Таким образом, если в рассматриваемом фрагменте мы находим аристотелевское решение третьей из предварительных апорий, то два положения, содержащиеся в ней, оказываются для Аристотеля неприемлемыми только отчасти. После внесения в них корректив (в результате которых они перестают противоречить друг другу, а приведенные доводы перестают опровергать их) он принимает оба положения. “Сущим внутри [души]” оказывается чувственное восприятие (т.е. нечто менее точное, чем доказательство), а не эйдосы (более точные, чем доказательство), как считал Платон. “Происходят же в душе” сохранения чувственных восприятий, т.е. чувственные восприятия запоминаются¹³. Получается, что на данном уровне в качестве “предпознания”, необходимого для узнавания и учебы, выступает чувственное восприятие.

Комментаторы, в том числе Дж. Барнс (см.: [15, с. 261–262]), применительно к контексту *An. post.* II, 19 находят неудовлетворительным аристотелевский довод “для узнавания и учебы (и доказательства) необходимо предпознание”. По-моему, они не учитывают в достаточной мере тот факт, что предпознание у Аристотеля вариативно. Этот вопрос заслуживает самостоятельного детального рассмотрения. В данной статье я лишь кратко отмечу, что, согласно Аристотелю, для каждой ступени познания есть свое предпознание: в начале каждой ступени (и каждым методом познания) познаваемое нам как-то ведомо, а как-то нет, причем оно ведомо нам не так, как мы хотим его познать на данном уровне и данным методом. Вопрос осложняется тем, что ни русские, ни англо-американские ком-

ментаторы не различают у Аристотеля “предпознание” (*An. post.* I, 1, 71a1–2, 71a6, 71a11; *An. post.* I, 2, 71b31–32, 72a28) и “предшествующее знание” (*An. pr.* II, 21, 67a22, *An. post.* I, 1, 71a17, 71a20). На английский язык “προϋλαροχοῦση γνῶσις (предпознание)” переводят как “pre-existing knowledge” (иногда “previous knowledge”), что также затушевывает эту разницу.

Разрешив (в первом приближении) третье из предварительных затруднений (и не вспоминая о двух первых), Аристотель приступает к ответам на вопросы “о началах”, заданные в начале главы: “[1] как становятся известными? и [2] что [есть] узнающий уклад [души]?”

ЧТО ЕСТЬ УЗНАЮЩИЙ УКЛАД ДУШИ?

В 100a3–100a14 Аристотель пишет:

Так, из чувственного восприятия возникает память, как мы говорим, из часто возникающего запоминания *того же* – опыт: ибо *многие* по числу запоминания есть *единый* опыт¹⁴. Из опыта, то есть из всего успокоившегося универсального* в душе, *единого помимо многих*, которое было бы *тем же* во всех этих [запоминаниях], начало искусства и *эпистемы*¹⁵; если бы о возникновении – искусства, если же о сущем – *эпистемы*. Обособленные уклады внутренне не присущи, и возникают от чувственного восприятия, а не от иных более познавательных укладов; как в сражении, если [строй] обратился в бегство, когда один [воин] остановился, другой остановился, затем третий, пока [строй] не пришел к начальному [состоянию]. Душе же присуща способность как бы претерпевать это.

Далее я прокомментирую следующие выражения из данного фрагмента: (1): “Из опыта, то есть из всего успокоившегося универсального в душе...” (100a6–7); (2): “...единого помимо многих...” (100a7); (3): “Обособленные уклады внутренне не присущи и возникают от чувственного восприятия, а не от иных более познавательных укладов...” (100a10–11).

100a6–7: “Из опыта, то есть из всего успокоившегося универсального в душе...”

Опыт как нечто универсальное возникает в душе (ἐν τῇ ψυχῇ). Для уяснения этого положения полезно обратиться к таким работам Аристотеля, как “Об истолковании”, “О душе”, “О памяти и припоминании”, “Никомахова этика”.

Судя по всему, опыт как “универсальное в душе” соответствует тому состоянию в душе, о котором Аристотель пишет в *De Interpr.* I, 16a3–9, где он различает, с одной стороны, звуковые и графиче-

* Автор статьи предпочитает оставлять τὸ καθόλου без перевода и передавать его как “кафолическое” (что, по его мнению, традиционно для русской богословской и философской литературы, см. его монографию [8]). Здесь и далее в ответ на просьбу редакции не злоупотреблять греческими кальками, автор использует перевод “универсальное”. – прим. ред.

ские слои имени, а с другой – состояния (аффекты) в душе (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ λαθῆματα): то, что в звуке – символ состояния в душе, а графика – символ того, что в звуке.

В *De an.* II, 8, 420b29–421a1 Аристотель пишет, что “не всякий шум, [производимый] живым существом, [есть] звук [голоса]”, – звук голоса должен быть связан “с каким-нибудь представлением (μετὰ φαντασίας τινός)”. Обратим внимание, в *De an.* Аристотель ведет речь не об опыте и универсальном в душе, а о представлениях (фантазиях)¹⁶. Выяснение соотношения “представления” и “опыта” требует специального исследования. В данном случае я ограничусь указанием на фрагмент *De an.* III, 3, 428a12–15, где сказано, что «когда мы действовали бы точно относительно чувственно воспринимаемого, тогда мы не говорим, что нам представляется (φαίνεται¹⁷) – “это человек”; но скорее, когда не ясно чувственно воспринимали бы...». Получается, что если мы имеем дело с чем-то отчетливо чувственно воспринимаемым, о представлениях (фантазиях) можно не говорить. Возможно, Аристотель рассматривал опыт (как “узнавание терминов”) как некий естественнонаучный вариант представления (фантазии).

Дж. Акрилл, комментируя *De interpr.* 1, 16a3–9, пишет (см.: [13, с. 113]): «Это рассмотрение отношения вещей в мире, аффектов в душе, устного и письменного языка, вообще, очень кратко и далеко не удовлетворительно. Что именно есть “аффекты в душе”? Позднее они названы мыслями (νόημα). Они содержат чувственные восприятия? Они образы? или включают в себя образы? Вероятно, Аристотель называет их подобиями (ὁμοιώματα) вещей, потому что он имеет в виду образы... Но это заведомо неадекватное рассмотрение или объяснение мысли (νόημα)».

На первый взгляд прямых и явных “перекличек” (и с точки зрения аристотелевского технического словоупотребления, и с точки зрения проблематики) между рассматриваемыми фрагментами *An. post.* II, 19 и *De interpr.* 1 нет. В *An. post.* II, 19 Аристотель относит опыт к укладам души (ἔξεις), а в *De interpr.* 1, 16a3–9 он говорит о состояниях (аффектах, τὰ λαθῆματα) в душе. Но говоря об укладах души в *An. post.* I, 33, сам Аристотель отсылает читателя к “Этике”. Обратимся и мы к этому трактату.

В *EN* II, v Аристотель различает три разновидности “того, что возникает в душе” (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα): δυνάμεις (способности); ἔξεις (уклады); λάθη (страсти, состояния, аффекты, претерпевания). При этом он определяет добродетели как уклады души. В последующих книгах *EN* Аристотель проводит аналогию между нравственными и познавательными добродетелями, т.е. укладами души. Таким образом, есть определенная аналогия, как уже отмечалось, между укладами души, о которых Аристотель говорит в *EN* и *An. post.*; есть определенная аналогия и между “способностями”, о которых Аристотель говорит в этих двух работах. А есть ли в *An. post.* что-то

аналогичное “страстям-претерпеваниям”, о которых говорится в *EN*? – В *An. post.* II, 19, 100a13–14 Аристотель называет возникновение опыта или же возникновение уклада души, “претерпеванием” души. Так что некоторые основания для проведения параллелей между соответствующими фрагментами *An. post.* II, 19 и *De interpr.* I все же есть.

Обратим внимание, что в рассмотренных фрагментах из *De interpr.*, *De An.* и *EN* у Аристотеля ничего не говорится о памяти. А ведь для того, что в душе, память должна бы играть первостепенную роль. Отметим, что в *An. Post.* II, 19, 100a3–100a14 Аристотель пишет о памяти (*μνήμη*), а не о припоминании (*ἀνάμνησις*), в известном же положении Платона речь идет о познании как припоминании. Вопрос о различии памяти и припоминания Аристотель подробно рассматривает в специальной работе “О памяти и припоминании” [11]. Обратимся к одному из фрагментов этой работы, ибо именно в нем мы найдем некоторые ответы на недоуменные вопросы Дж. Акрилла.

В *De Mem.* 1, 450a25–450b11 Аристотель, во-первых, формулирует предварительную апорию (450a25–27): “...как... помнится не присутствующее, если состояние присутствует, а вещь отсутствует?” и, решая ее, пишет (450a27–32), что присутствующее в душе состояние надо мыслить как “отпечаток” (*τύπος*) чувственного восприятия в душе. Во-вторых, Аристотель формулирует проблему (450b11–13): если память помнит отпечатки чувственных восприятий в душе, “то **что из двух**: она помнит [1] это состояние или [2] то, от чего [это состояние] возникло?” Обсуждает он ее следующим образом (450b13–20):

[1] Ибо если [помнит] это [состояние], ничего из отсутствующего не помнили бы; [2] если же то [от чего возникло состояние], – как, чувственно воспринимая это [состояние], мы помним то, что чувственно не воспринимаем, то есть отсутствующее? Если подобное (*ὄμοιον*) существует как отпечаток (*τύπος*) или изображение (*ὑραφή*) в нас [т.е. в нашей душе. – *Е.О.*], почему его чувственное восприятие было бы памятью о другом, а не о нем самом? Ибо энергично помнящий созерцает и чувственно воспринимает именно это состояние. Как же не присутствующее будет помнить? Ибо не присутствующее было бы и видно, и слышно.

При формулировке, обсуждении и решении этой проблемы Аристотель пишет о состоянии (*πάθος*) в душе и том, от чего это состояние возникло. При этом он, во-первых, называет это состояние подобным (*ὄμοιον*) тому, от чего оно возникло, а во-вторых, предлагает рассматривать его в двух отношениях, как *ноэму* (*νόημα*) и как икону (*εἰκών*), т.е. образ. Решение Аристотеля таково (450b20–451a8):

Или каким-то образом так может быть, и именно это получается? Так, например, животное, изображенное (*γεγραμμένον*) на дощечке, есть и животное, и икона (*εἰκών*), и оба есть *одно и то же*, однако бытие обоих не *то*

же, – и созерцать [его можно] и как животное, и как икону; так и в нас [т.е. в нашей душе. – *Е.О.*] надо допускать представление ($\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu\ \eta\mu\acute{\iota}\nu\ \phi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\sigma\mu\alpha$) и [как] что-то само по себе, и [как] представленис иного. [Представление], поскольку само по себе, есть созерцание ($\theta\epsilon\acute{\omega}\rho\eta\mu\alpha$) или представление, поскольку же [представление] иного, – как бы икона, то есть то, что помним. Таким образом, когда его [т.е. представления. – *Е.О.*] движение энергично, поскольку оно было бы само по себе, душа чувственно воспринимает его, кажется, как явление какой-то *ноэмы* или представления; поскольку же – [представленис] иного, [душа], как и при изображении, созерцает [его] как икону, то есть как [икону] Кориска, не видев [настоящего] Кориска; здесь иное состояние этого созерцания, и, как если бы созерцалось изображенное животное, [это представление] возникает в душе то как только *ноэма*, то как там [т.е. в случае изображенного животного. – *Е.О.*], как икона, [т.е. как] то, что помним. И поэтому, относительно таких происходящих у нас в душе движений от прежних чувственных восприятий, – иногда не ведаем: на основании ли чувственно воспринятого они получаются? и колеблемся, помним ли мы [это] или нет? – иногда же случается постичь и припомнить, что прежде что-то слышали или видели. Это случается, когда созерцающий [какое-то представление] как само изменил бы [свой взгляд] и созерцал бы [это представление] как [представление] иного.

Разумеется, у любознательного читателя остается множество вопросов по поводу того, что же такое в данном случае *ноэма*, но тем не менее “в первом приближении” Аристотель все же отвечает на вопросы Дж. Аквилла.

В *De Mem.* 1, 449b24–25 Аристотель пишет, что память не есть ни чувственное восприятие, ни допущение, но уклад или состояние чего-то из них, когда время прошло бы; а в 451a14–17 он уточняет, что память есть “уклад представления как иконы того, что представляется”, вновь подчеркивая роль чувственного восприятия времени при запоминании. Обратим внимание, память Аристотель называет в данном случае укладом, но не души, а представления.

Итак, опыт есть нечто универсальное *в душе*. То обстоятельство, что универсальное оказывается чем-то субъективным, а лучше сказать – субъектным (т.е. чем-то в душе), “смущает” многих комментаторов, причем по нескольким основаниям. Комментаторы ставят вопросы: универсальное у Аристотеля объективно или субъективно? универсальное у Аристотеля чувственно воспринимлемо или познается как-то иначе? – и как правило отвечают: универсальное у Аристотеля объективно и чувственно не воспринимлемо.

Однако следует признать, что вообще Аристотель имеет в виду как универсальное вне души, так и в душе. В данной главе речь идет о последнем. Отношения между тем, что вне души, и – в душе, на разных стадиях познания разные. Я лишь конспективно назову некоторые из этих стадий. Во-первых, применительно и к чувственно воспринимаемому, и к чувственно воспринимающему (т.е. познавательной способности) (*De an.* III, 2, 425b26–426a26) Аристотель различает энергичное состояние и динамическое (т.е. действительность

и возможность). При этом динамически чувственно воспринимаемое и чувственная восприимчивость суть разное, а энергийно – одно и то же, т.е. энергия чувственного восприятия и чувственно воспринимаемого – едина. И именно эта единая энергия “спасается” (σώζεσθαι), т.е. сохраняется, в душе при запоминании, становясь основой для последующего возникновение соответствующего опыта, т.е. уклада души. Применительно к укладам души Аристотель (*De an.* II, 5; в данной главе рассматривается *эпистема*) вновь различает их динамические и энергийные состояния. Речь в этом случае идет об имеющих в душе познаниях, которые или не используются в данный момент (динамическое состояние уклада), или используются (энергийное состояние уклада). При использовании уже имеющихся познаний (энергийное состояние соответствующего уклада) в определенном смысле вновь происходит отождествление того, что в душе, с тем, что вне души.

В *An. post.* II, 19 Аристотель рассматривает возникновение опыта, которое начинается с перевода во внутренний план (т.е. в душу) чувственного восприятия, т.е. единой энергии чувственно воспринимаемого и чувственной восприимчивости. Роль опыта в возникновении *эпистемы* как познавательного уклада души в этой главе в полном объеме не рассматривается. А энергийное применение уже имеющейся *эпистемы* к частным случаям в этой главе вообще не рассматривается.

100a7: “...единого помимо многих...”:

Выражение “единое помимо многих”, судя по всему, представляется некоторым комментаторам слишком платоновским, поэтому они всячески пытаются “нейтрализовать” его. Так, У.Д. Росс (см.: [16, с. 677]) замечает, что речь в данном случае идет не о “существовании помимо (*apart from*) многих”, а об “отличии от (*distinct from*) многих”, ибо тут же Аристотель пишет, что единое – “во всех этих”. Вообще среди англо-американских переводчиков и комментаторов распространилась практика переводить “τὸ ἓν παρὰ πολλὰ (единое помимо многих)” или как “*the one apart from the many*” (в случае, если имеется в виду платоновская позиция), или как “*the one beside the many*” (в случае, если имеется в виду аристотелевская позиция). Так же поступает и З.Н. Микеладзе (см.: [5, 1978, т. 2]): в *An. post.* I, 11, 77a5 (платоновская позиция) он дает перевод “единое помимо многого”, а в *An. post.* II, 19, 100a7 (аристотелевская позиция) – “единое, отличного от множества”.

Как уже отмечалось выше, у Аристотеля следует различать универсальное вне души и универсальное в душе. Применительно к универсальному вне души собственно аристотелевская позиция выражается как “единое на основании многих” (τὸ ἓν κατὰ πολλῶν; в этом случае “единое помимо многих” будет платоновской позицией); применительно же к универсальному в душе “единое помимо

многих” выражает собственно аристотелевскую позицию¹⁸. Ибо когда Аристотель говорит, что опыт есть универсальное в душе, единое помимо многих, он имеет в виду, что опыт есть нечто универсальное и единое в душе помимо многих единичных отпечатков-икон, которые суть тоже в душе, т.е. и универсальное (опыт), и единичное (отпечаток-икона) равно существуют как расположения души (ни о каком онтологически отдельном существовании универсального здесь речь не идет). При этом опыт содержит в себе нечто тождественное для всех этих отпечатков¹⁹.

100a10–11: “Обособленные уклады [души] внутренне не присущи (οὔτε... ἐνυλάρχουσι), и возникают (γίνονται) от чувственного восприятия, а не от иных более познавательных укладов...”:

Дж. Барнс считает (см.: [15, с. 265]), что именно в этом фрагменте Аристотель дает решение 3-й из предварительных апорий (поскольку он считает, что 3-я апория выступает в качестве пояснения первого главного вопроса, для него это ответ на первый главный вопрос “как становятся известными начала”). Лексически данные положения отличаются от положений, сформулированных в апории. Но здесь, как и в самой апории, в явном виде речь идет об укладах, чего не было в выше рассмотренных строках (99b36–38). Т. Энгберг-Педерсен считает (см.: [18, с. 316]), что это просто второй вариант ответа на тот же вопрос. Возникают вопросы: в каких строках Аристотель дает свое решение третьей предварительной апории – в (99b36–38) или (100a10–11)? или это просто две редакции одного решения? или эти решения дополняют друг друга?

Комментаторы давно обратили внимание на то, что в (99b32–100a3) Аристотель ведет речь о *трех* ступенях познания: врожденная способность к чувственному восприятию; сохранение чувственных восприятий; различие и логос, – а в (100a3–100a14) – о *четырех*: чувственное восприятие; память; опыт; искусство и *эпистема*. Дж. Барнс считает (см.: [15, с. 262]), что фрагмент (100a3–100a14) исправляет и расширяет фрагмент (99b32–100a3).

Дж. Барнс также считает (см.: [15, с. 264]), что об опыте Аристотель говорит только в одном из этих фрагментов, а именно в (100a3–100a14). В то же время, с его точки зрения (см.: [15, с. 265]), “логос”, который упоминается в 100a2, есть не что иное, как то, из чего “начало *эпистемы*” (100a8), а ведь “начало *эпистемы*”, согласно Аристотелю (100a6–8), из опыта (хотя в 100b15 Аристотель говорит, что “ум был бы началом *эпистемы*”, на что и намекает Дж. Барнс при истолковании “логоса” в 100a2, привлекая при этом *An. post.* I, 3,72b24, что спорно). Д. Хамлин в свою очередь заявляет (см.: [19, с. 176–177]), что *логос*, упоминаемый в 100a2, и есть *опыт*: мол, в (99b32–100a3) Аристотель говорит о “сохранении восприятия”, а в (100a3–100a14) он называет это “па-

мятью”; в первом из указанных фрагментов Аристотель говорит, что из “сохранения восприятий” возникают *различие* и *логос*; во втором из указанных фрагментов он говорит, что из памяти возникает *опыт*.

Если в 100a2, упоминая “логос”, Аристотель имеет в виду только опыт, то получилось бы, что речь идет исключительно о единичных высказываниях. Ибо, будь логос универсальным высказыванием, речь бы уже шла об искусстве или *эпистеме*. А если учесть, что непосредственно перед упоминанием “логоса” Аристотель говорит о “различии”, – есть, по крайней мере, формальный повод говорить о том, что логос есть логос сути, т.е. определение. Поскольку “логос” упоминается без каких-либо пояснений, что имеется в виду, я считаю, что следует исходить из того, что этот логос может быть и логосом сути (т.е. определением), и единичным высказыванием (т.е. опытом), и универсальным (т.е. искусством или *эпистемой*).

В *EN* Аристотель рассматривает две части души, одна из которых содержит логос, а вторая лишена его. Я думаю, что именно в этом смысле упоминает его Аристотель в 100a2. То есть он говорит, что на основе “сохранения восприятий” в душе может возникнуть “логос” (не детализируя опосредующие звенья), а следовательно и все уклады души, сопряженные с логосом: искусство, *эпистема*, рассудительность, *софия* и т.д. О том, что, по крайней мере, применительно к искусству (а в рассмотренном фрагменте 100a3–100a14 Аристотель пишет об опыте как начале не только *эпистемы*, но и искусства), он различал опыт и логос, свидетельствует *Met.* I, 1, 981a12–28: “Относительно практического дела опыт, мнится, ничем [не] отличается от искусства, однако мы видим, [что] более преуспевают [имеющие] опыт, [чем те, кто] имеют логос без опыта...”

Таким образом, *логос* в 100a2 может означать и опыт (как единичное допущение), и искусство, и *эпистему*. В то же время в (100a3–100a14) речь идет об опыте как “узнавании термина” (а не единичном допущении), а в (99b32–100a3) опыт в явном виде вообще не упоминается. Это обстоятельство мне представляется важным.

У.Д. Росс отмечает (см.: [16, с. 677]), что в (100a3–100a14) присутствует реминисценция платоновского “Федона” (96b)²⁰. Следует отметить, что Платон в данном случае не упоминает опыт. Сравним этот фрагмент из “Федона” с фрагментом (99b32–100a3), в котором также не упоминается опыт. Возникает подозрение, что в (99b32–100a3) Аристотель положительно воспроизводит позицию, критически представленную в этом фрагменте платоновского диалога. При этом он переформулирует эту позицию таким образом, чтобы явно обозначить решение предварительной апории: первое познание изначально присутствует в душе или происходит в какой-то момент? – изначально в душе присутствует способность к чувственному восприятию, а в какой-то момент происходит запоминание

чувственно воспринятого. Таким образом, прежде всего Аристотель акцентирует внимание на памяти. А в следующем фрагменте, т.е. в (100a3–100a14), он вводит опыт, причем опыт не как единичное допущение (о чем идет речь в *Met.* I, 1), а как узнавание термина, т.е. как нечто “универсальное в душе” и “единое помимо многих”. Имея в виду опыт, Аристотель и дает второе решение: “...уклады [души] [в том числе опыт, искусство, *эпистема*. – *Е.О.*] внутренне не присущи, и возникают от чувственного восприятия, а не от иных более познавательных укладов...”

Таким образом, можно считать, что в 100a10–11 мы находим завершение решения 3-й из предварительных апорий, и в то же время это завершение становится ответом на второй главный вопрос “что есть узнающий уклад души”. Я считаю, что именно опыт, а не ум, выступает у Аристотеля в качестве узнающего уклада души. Следовательно, именно в этом фрагменте содержится ответ на указанный вопрос. В то же время не следует проводить прямых параллелей между первой частью решения 3-й из предварительных апорий, содержащейся в (99b32–100a3), и ответом на вопрос: что есть узнающий уклад души? – в 100a3–100a14.

ДВА ВАРИАНТА ОПЫТА У АРИСТОТЕЛЯ

Остановимся поподробнее на различии двух вариантов опыта у Аристотеля. Как уже отмечалось, если в *An. post.* II, 19 речь идет об опыте, возникающем исключительно из чувственного восприятия и запоминаний, то в *Met.* I, 1 речь идет прежде всего об опыте как единичном допущении²¹, ср. 981a5–12: “Возникает же искусство [тогда], когда из многих опытных постижений (*ἐννοημάτων*) возникло бы единое универсальное допущение о сходных. Ибо иметь допущение, что Каллию, страдающему вот этой болезнью, вот это [снадобье] помогло, и Сократу, и так же каждому из многих, – [дело] опыта; а [иметь допущение], что всем таким-то, определенным по виду, страдающим вот этой болезнью, помогло, например, флегматичным, или желчным, или горящим в лихорадке, – [дело] искусства”. Опытном в этом фрагменте Аристотель называет *единичное допущение*: Каллию, страдающему вот этой болезнью, вот это снадобье помогло. *Универсальное же допущение*: всем людям, страдающим такой-то болезнью, помогает такое-то снадобье, – Аристотель относит уже к искусству. *Единым* в данном случае выступает универсальное допущение (т.е. искусство), а *многими* – единичные допущения (т.е. опыты). Когда же идет речь об опыте как “универсальном в душе”, *многими* выступают запоминания, а *единым* – опыт.

Я не вижу оснований считать, что Аристотель не различал два варианта опыта или не видел между ними существенной разницы. В *An. post.* II, 19 речь идет об опыте как “первом универсальном в душе”, т.е. об “узнавании терминов”, а не об эмпирических допущениях.

КАК НАЧАЛА СТАНОВЯТСЯ ИЗВЕСТНЫМИ?

В 100a14–100b5 Аристотель пишет:

Что же было сказано раньше, но не ясно сказано, мы бы сказали вновь. Ибо когда остановилось единое из неразличимых, [остановилось] первое универсальное в душе (ибо чувственно воспринимается единичное, чувственное же восприятие есть [восприятие] универсального, например, человека, а не Каллия человека); вновь [уже] для этих останавливается [единое], пока бы остановились бесчастные и универсальные, например для *вот таких*, пока [бы остановилось] живое [существо], и для него таким же образом. Ясно же, что нам необходимо первое узнавать индуктивно: ибо чувственное восприятие так во-творяет универсальное.

В этом фрагменте я прокомментирую следующие выражения: (1) “...единое из неразличимых...” (100a15–16); (2) “...первое универсальное в душе...” (100a16); (3) “...ибо чувственно воспринимается единичное, чувственное же восприятие есть [восприятие] универсального, например, человека, а не Каллия человека...” (100a16–100b1); (4) “...нам необходимо первое узнавать индуктивно: ибо чувственное восприятие так во-творяет универсальное” (100b4–5).

100a15–16: “...единое из неразличимых (τὸν ἀδιαφόρων)...”

Д. Хамлин считает (см.: [19, с. 179]), что “неразличимыми” (100a15–16) в данном случае Аристотель называет “...вероятно, вещи, которые неразличимы до акта чувственного восприятия, и они становятся различимыми только останавливаясь (by making a stand)...” и добавляет, что “есть первое универсальное в душе, когда единое из *adiaphora* остановилось” (с. 181), т.е. первое универсальное в душе уже есть к моменту, когда единое из неразличимого стало. У Д. Хамлина получается, что многие – неразличимы, а единое, которое остановилось из многих – различимо, т.е. различие.

Конечно, до акта чувственного восприятия душа человека еще ничего не различает, но не об этой неразличимости речь. Аристотель, по-моему, имеет в виду следующее: способность к чувственным различиям врожденна человеку; человек, чувственно воспринимая, различает еще до становления опыта, правда, различия эти лишь случайны и хаотичны; запоминание чувственных восприятий и их повторяемость в последующих чувственных восприятиях дают возможность человеку сравнивать сохраняемые чувственные восприятия и тем самым отождествлять некоторые из них, т.е. вырабатывать представления о видах и родах; так, собственно, становится опыт; при этом для вида отдельные его экземпляры *безразличны* или же *неразличимы*. Именно об этой *неразличимости* ведет речь Аристотель в обсуждаемом фрагменте. Единое или первое универсальное становится в душе именно тогда, когда душа доходит до *неразличимости* восприятий, относящихся к одному виду или же роду.

Таким образом, первое универсальное в душе не предшествует *единому и неразличимому*, а является собственно им. Предшествую-

щее этому фрагменту иносказательное сравнение деятельности души происходящим на поле боя (сначала воины побежали с поля боя, затем остановился один, за ним другой и, наконец, все воины вернулись в боевые порядки) следует понимать так: бегущие с поля боя воины подобны чувственным восприятиям; остановившийся воин подобен сохранившемуся в памяти чувственному восприятию; воины, вернувшиеся в боевые порядки, суть сохранившиеся чувственные восприятия, распределенные по видам и родам.

Вообще мы можем говорить об одном и том же и как неразличимом, и как различимом. Многие по числу и единые по виду различимы по числу и неразличимы по виду, многие по виду и единые по роду различимы по виду и неразличимы по роду, т.е. в разных контекстах мы можем говорить и о неразличимости, и о различимости по виду. Первое универсальное в душе рассматривается как единое, относящееся ко многим запоминаниям, а значит как неразличимое.

Д. Хамлин, допуская, с моей точки зрения, неточность при истолковании этого фрагмента, находит при этом его содержание неудовлетворительным (см.: [19, с. 178–180]), – и напрасно. Положение (ошибочное), согласно которому первое универсальное в душе предшествует опыту, становится для Д. Хамлина принципиальным.

100a16: “первое универсальное в душе”

У.Д. Росс считает, что в данном случае Аристотель имеет в виду, что так универсальное познается “в первый раз” (the first grasping of the universal), т.е. “первое” означает “в первый раз” (также переводит этот фрагмент и Б.А. Фохт). Дж. Барнс дает перевод “a primitive universal in the soul” (“первое универсальное в душе”), но при этом в комментарии отмечает, что лучше было бы перевести “for the first time there is a universal in the soul”.

Дело в том, что Аристотель неоднократно употребляет выражение “первое универсальное” (в русских переводах “первично общее” и “первое общее”) за пределами *An. post.* II, 19, но без добавления “в душе” (см. *An. post.* I, 5, 74a 5, 6, 11–12, 13; I, 24, 85b23–27; *An. post.* II, 17, 99a33–35; II, 18, 99b9–10). Поэтому истолкование этого выражения в 100a16 зависит от того, как, с точки зрения того или иного комментатора, оно относится к другим его употреблениям. Дж. Барнс считает, что “первое универсальное” в 100a16 не имеет никакого отношения к другим аристотелевским использованиям этого выражения, и его истолкование, вслед за У.Д. Россом, как “в первый раз” и призвано подчеркнуть это отличие. Проблема “первого универсального” у Аристотеля – большая и самостоятельная тема. В данном случае я лишь отмечу, что, с моей точки зрения, первым универсальным Аристотель называет термины, которые могут исполнять роль меньших крайних терминов в универсальных доказывающих силлогизмах. В *An. post.* II, 19 имеются в виду термины, которые могут выполнять ту же роль, только речь идет не столько

о терминах, сколько об опыте, соответствующем этим терминам, т.е. о том, что в душе, а не вне души (что имеется в виду в остальных случаях использования выражения “первое универсальное”).

100a16–100b1: “ибо чувственно воспринимается единичное, чувственное же восприятие есть [восприятие] универсального, например, человека, а не Каллия человека”

Комментируя эти строки, Дж. Барнс (см.: [15, с. 266]) задается вопросом: как, согласно Аристотелю, чувственное восприятие может преодолеть зазор между единичным и универсальным? В поиске ответа на этот вопрос он обращается к аристотелевским дистинкциям чувственно воспринимаемого *самого по себе и по совпадению*, чувственно воспринимаемого *своего и общего* для органов чувственного восприятия (см.: *De an.* II, 6), но находит их недостаточными для искомого ответа. В конце концов Дж. Барнс заключает, что Аристотель ни здесь, ни где-либо в другом месте не поясняет, как “такие концепты, как человек образуются из данных чувственного восприятия”.

Я же считаю, что Аристотель дает соответствующее пояснение именно в рассматриваемом фрагменте (100a14–100b5). Первое предложение этого фрагмента может неверно сориентировать читателя. Аристотель, “вновь” высказываясь, казалось бы, о том же, о чем шла речь в предыдущем фрагменте (100a3–100a14), на самом деле затрагивает теперь другой аспект той же проблемы. В (100a14–100b5) опыт в явном виде уже не упоминается, зато в явном виде упоминается индукция. Если в предыдущем фрагменте речь шла об “универсальном в душе”, то здесь появляется уточнение – “первое универсальное в душе”. Если в предыдущем фрагменте “универсальное в душе” относилось к опыту (который возникает из чувственного восприятия), то здесь “первое универсальное в душе” относится к чувственному восприятию и индукции. Опыт – уклад души, а индукция – метод познания, присущий опыту (а не уму, как считает Дж. Барнс; см.: Введение).

При этом следует помнить, что Аристотель различает опыт и абстрагирование. Согласно рассмотренным фрагментам (100a3–100a14) и (100a14–100b5), индукция приводит к возникновению опыта (т.е. к эмпирическому обобщению). Однако индукция может иметь и другой результат. В *An. post.* I, 18, 81b3–4 Аристотель пишет: “отвлеченным [т.е. абстрактным. – *Е.О.*] называемое (τὰ ἔξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα) будет узнаваться через индукцию”, – т.е. индукция может привести и к абстрагированию. В качестве примера эмпирического обобщения Аристотель называет ряд: “Каллий–человек–живое существо” (*An. post.* II, 19, 100b1–3). В качестве примера абстрагирования Аристотель называет ряд: “медный равнобедренный треугольник – равнобедренный треугольник – треугольник” (*An. post.* I, 5, 74a38–74b1). При этом абстрактное так же как, и опыт,

он называет “первым универсальным”. Получается, что с помощью индукции можно узнавать как эмпирические термины, так и абстрактные²². Таким образом, в этом фрагменте мы находим ответ на другой вопрос, а именно как начала становятся известными? – Аристотель отвечает: индуктивно.

Чувственное восприятие в узком смысле слова, согласно Аристотелю, действительно не позволяет чувственно воспринимать такие универсальные предметы, как “человек”, в этом Дж. Барнс прав. Однако, судя по контексту главы, в (100a14–100b5) Аристотель говорит о чувственном восприятии в широком смысле слова, т.е. в данном случае он включает в него не только чувственное восприятие единичных предметов, но и память, и индукцию (а значит и опыт, и абстрагирование). Собственно рассмотрение опыта как “первого универсального в душе” (в отличие от опыта как единого допущения) и есть аристотелевский ответ на вопрос как чувственное восприятие может преодолеть зазор между единичным и универсальным? Оно может это сделать вместе с памятью и индукцией.

100b4–5: *“нам необходимо первое узнавать индуктивно: ибо чувственное восприятие так во-творяет универсальное”*

У.Д. Росс (см.: [16, с. 675–676]) и Дж. Барнс (см.: [15, с. 267]) считают, что “первое” в этих строках означает “аксиомы”, т.е. пропозициональные начала, хотя и добавляют, что под “первым” можно иметь в виду и универсальные концепты. Д. Хамлин же предлагает следующее истолкование этого положения. В этих строках “так” означает “индуктивно”. Д. Хамлин же считает, что говоря “так (in this way)”, Аристотель имеет в виду не “индуктивно”, а генетическое рассмотрение (genetic account) (см.: [19, с. 171–172, 180–181]). Он считает, в частности, что индукция не может “во-творять универсальное”, ибо универсальное в душе уже есть, “когда остановилось единое из неразличимых” (выше, при комментировании 100a15–16, у нас уже шла речь об ошибочности этого довода). Я же считаю, что Аристотель ведет в данном случае речь об узнавании первых универсальных терминов. Эти строки подтверждают версию о том, что Аристотель в прокомментированных выше строках (100a16–100b1) имеет в виду чувственное восприятие в широком смысле слова, т.е. чувственное восприятие, включающее в себя память и индукцию.

Фрагменты (100a3–100a14) и (100a14–100b5) связаны между собой в той же мере, в какой связаны между собой два главных вопроса главы: как становятся известными начала? и что есть узнающий уклад души? В обоих фрагментах Аристотель ведет речь о возникновении опыта как познавательного уклада души. Индукцию он рассматривает во втором из этих фрагментов постольку, поскольку она участвует в возникновении опыта (опыт по сути своей индуктивен) и объясняет, как происходит эмпирическое узнавание начал.

Если ранее у нас шла речь о двух вариантах опыта у Аристотеля, то сейчас надо сказать, что и индукция у него имеет два соответствующих варианта: одно индуктивное обобщение приводит к появлению универсального термина, другое универсального суждения. Эту позицию в явном виде проводит Р. Мак-Кирэхэн [21]. Разумеется, приведенная дистинкция индукций не исчерпывает всего многообразия вариантов индукции у Аристотеля. Сейчас я бы хотел только подчеркнуть, что индукция, включенная в “узнавание терминов”, – “законный” вид индукции в эпистемологии Аристотеля.

О ПОЗНАНИИ КАКИХ НАЧАЛ ИДЕТ РЕЧЬ В 100a3–100b5?

Итак, начала становятся известными благодаря индукции, и узнающий уклад души есть опыт. Однако остается не до конца проясненным вопрос: какие же начала познаются опытом индуктивно? Я имею в виду ту проблему общего характера для *An. post.* II, 19, о которой говорилось во ввводной части этой статьи: ведет ли Аристотель речь о приобретении терминов или посылок. Англо-американские комментаторы ставят вопрос несколько иначе: ведет ли Аристотель речь о формообразовании концептов или о знании как все более и более общих суждениях (*general propositions*)? Дж. Барнс считает (см.: [15, с. 271]), что текст Аристотеля равно хорошо прочитывается и при концептуальном, и при пропозициональном истолковании начал; при этом, считает он, Аристотель не отдает себе отчета в том, что он ведет речь о двух разных составляющих познания.

Д. Хамлин также считает, что между тем и другим подходами в аристотелевской эпистемологии принципиальной разницы нет. Полагая, что в рассмотренных выше фрагментах (100a3–100a14) и (100a14–100b5) Аристотель говорит об универсальном в смысле его приложения к частным случаям, Д. Хамлин пишет: «Иметь концепт X, значит, среди прочего, знать, какого сорта вещь X и *a fortiori* знать, какой тип вещей может быть назван “X”; и это знание – явно, и в очень хорошем смысле, пропозициональное».

У Д. Хамлина получается, что, с точки зрения обсуждаемой проблематики, для Аристотеля нет принципиальной разницы между высказываниями типа: (1) “Каллий – человек”, (2) “Каллию, страдающему вот этой болезнью, вот это снадобье помогло”, (3) “всем людям, страдающим вот этой болезнью, помогает вот это снадобье”. Хотя рассмотренные аристотелевские тексты свидетельствуют о наличии гносеологической разницы: высказывание (1), будучи опытным, познается через чувственное восприятие и индукцию (узнавание); высказывание (2), будучи опытным, допускается (единичное допущение); высказывание (3), будучи искусством или *эпистемой*, допускается (индуктивное обобщение единичных допущений).

Обратим внимание на отношение индукции и допущения: в случае (1) опыт индуктивен, в случае (2) опыт есть допущение, в случае (3) индукция есть допущение, но в последнем случае речь идет уже не об опыте.

Есть между этими высказываниями и логическая разница. У Д. Хамлина получается, что все универсальные термины могут быть логическими сказуемыми – и нет разницы между терминами, выступающими в качестве логических подлежащих и логических сказуемых. А ведь посылки эпистемических силлогизмов, согласно Аристотелю, должны быть необходимыми, т.е. универсальными. Универсальность посылки определяется тем, как нечто присуще, и чему оно присуще (присуще универсально – значит присуще на основании всех, само по себе и поскольку само; см.: *An. post.* I, 4 и [8, с. 17–21]). Именно подлежащее универсальной присущности Аристотель называет *первым универсальным*. Таким образом, следует различать универсальность подлежащего (первое универсальное) и универсальность высказывания (универсальное).

Я считаю, что в *An. post.* II, 19, 100a3–100b5 Аристотель ведет речь именно о *первом универсальном*, которое может выступать в универсальных посылках подлежащим.

А теперь обратимся к суждениям по этому вопросу Ч. Кана [20]. Ранее уже отмечалось, что, согласно Аристотелю, непосредственные начала доказательства включают в себя: (1) “узнавание терминов”; (2) аксиомы, определения значений терминов, бытие рода, подлежащего доказательству (или бытие начал этого рода); (3) первые непосредственные посылки доказывающих силлогизмов. Ч. Кан считает, что опыт, который дает нам термины, дает нам при этом значения терминов и бытие начала рода; т.е. в *An. post.* II, 19 речь идет о познании значений терминов и о бытии того, что обозначается этими терминами; а это, с его точки зрения, и есть формообразование концептов. Поскольку пояснение значения и утверждение бытия имеют форму суждений, считает он, нет существенной разницы между приобретением концептов и пропозиций.

В связи с позицией Ч. Кана я хотел бы сказать следующее. Аристотель различает доказательство и поиск ($\xi\eta\tau\omicron\varsigma$). Доказательству посвящена *An. post.* I, поиску – *An. post.* II, 1–18. Для доказательства, как уже было сказано, в качестве предпознания выступают, в частности, определения значений терминов и бытие рода, подлежащего доказательству (или бытие начал этого рода). С поиском же дело обстоит несколько иначе.

В *An. post.* II, 1, 89b24–25 Аристотель называет следующие направления поиска: (1) “ $\tau\omicron\ \delta\tau\iota$ ” (то, что); речь идет о бытии того, что присуще подлежащему, то есть о присущности; обозначим это выражение как “что *есть*” (курсив подчеркивает, что речь идет о бытии); (2) “ $\tau\omicron\ \delta\iota\omicron\tau\iota$ ” (то, почему); речь идет о причине присущности чего-либо подлежащему; обозначим это выражение как “*почему*”

есть” (курсив подчеркивает, что речь идет о причине бытия); (3) “εἶ ἔστι” (*есть ли*); речь идет о бытии подлежащего (курсив подчеркивает, что речь идет о бытии); (4) “τί ἔστιν” (что *есть*); смысл этого выражения остается в рамках *An. post.* I, 1 непроясненным.

В *An. post.* II, 2, 89b37 выражением “τὸ ὄτι” Аристотель указывает уже на значение подлежащего, а не на бытие присущего, как в предыдущем случае, т.е. он использует это выражение в смысле “*что есть*” (курсив подчеркивает, что речь идет о значении). А в *An. post.* II, 2, 90a1 он отождествляет выражения “τὸ διὰ τί” (*почему нечто присуще*) и “τὸ τί ἔστι” (то, что *есть*, или же *суть*). Здесь выражение “то, *что есть*” указывает на причину присущности, одновременно определяя значение присущего и утверждая его бытие. Этот смысл (единство значения и бытия) я буду называть “*сутью*”. В дальнейшем в *An. post.* II, 2 Аристотель сводит направления поиска к двум: *что есть?* и *есть ли?* имея в виду, что они могут относиться как к подлежащему посылки, так и к присущему подлежащему.

В *An. post.* II, 3–10 выражение “τὸ τί ἔστι”, как правило, указывает на *суть*, а без артикля (τί ἔστι), т.е. в виде вопроса “*что есть?*”, в зависимости от контекста может указывать как на значение (*что есть*), так и на *суть (что есть)*. Собственно к различению этих слов выражения “*что есть*” и сводится в значительной степени содержание рассматриваемых глав. Начиная с *An. post.* II, 7, Аристотель использует выражение “τί σημαίνει” (*что означает*) вместо “τί ἔστι” (в смысле “*что есть*”). Таким образом, смыслы приведенных выражений в разных контекстах могут быть разными, но все они сводятся к трем: значение (*что есть*), бытие (*что есть*) и *суть (что есть)*. При этом следует помнить, что все три значения могут относиться как к подлежащему, так и к присущему подлежащему.

Итак, Аристотель различает поиск бытия и причины (или же *сущности*) как применительно к подлежащему, так и применительно к присущему подлежащему, т.е. к тому, о чем говорится в логическом сказуемом. При этом наряду с бытием и *сутью* он говорит о значении. Сначала нам становятся известными бытие (*что есть*) и значение (*что есть*), а затем мы ищем *суть (что есть)*. Как же нам становятся известными бытие и значение? В *An. post.* II, 7, 92a38–92b1 Аристотель пишет, что “[индукция] не показывает, *что есть*, а что или *есть*, или нет”, т.е. индукция показывает нам бытие, но не показывает значения. А ведь опыт индуктивен. Значит и опыт позволяет нам узнать *есть ли* нечто, но не дает значения. Речь в данном случае идет об аристотелевском понимании “значения”.

Значение предполагает наличие имени. Много позднее Аристотеля Дж.С. Милль в “Системе логики” различал имена соозначающие и не-соозначающие: “Не-соозначающее имя есть то, которое обозначает или только предмет, или только признак. Соозначающее же прямо указывает предмет, а косвенно – признак этого предмета...” [7, с. 25]. Имена, которые Аристотель имеет в виду в

An. post. II, 19 (человек, живое существо), Дж.С. Милль относит к обозначающим²³. Судя по всему, аристотелевский *опыт* как “узнавание терминов” в какой-то степени соответствует миллевскому *означению* (denotation), а аристотелевское *значение* – миллевскому *соозначению* (connotation).

Применительно к построению доказательства, в качестве предпознания нам надо просто *принять* (λαμβάνειν) определения значения терминов, которые должны войти в доказывающий силлогизм. Опыт, как уже было сказано, этих определений нам не даст. Более того, индуктивное узнавание, что *есть*, еще не есть то бытие, которое требуется для доказательства. Бытие рода (или начала рода), подлежащего доказательству, согласно *An. post.* I, 10, 76a32–36 (ср. 76b3–11), мы также *принимает*. При этом мы можем использовать материалы эмпирического происхождения, но сами по себе они недостаточны. Таким образом, опыт, о котором Аристотель говорит в *An. post.* II, 19, следует отличать от определений значений терминов (номинальных определений); не следует его однозначно отождествлять с принятием бытия рода, подлежащего доказательству; т.е. следует различать опыт и предпознание, необходимое для доказательства. Вообще у Аристотеля следует различать (1) опыт, который может символизироваться термином, (2) значение термина и (3) логос сути бытия (о последнем речь у нас пойдет позднее).

Итак, о познании каких начал идет речь в (100a3–100b5)? об узнавании терминов или посылок? Я считаю, что в этом фрагменте речь идет о возникновении опыта как первого универсального в душе, т.е. об “узнавании терминов”, о котором Аристотель пишет в *An. post.* I, 3 (а не о тех началах, о которых Аристотель пишет в *An. post.* I, 2). Причем в *An. post.* I, 3, 72b24–25 Аристотель пишет именно об узнавании терминов, а не определений. Здесь речь идет об “узнавании терминов” в контексте критики доказательства по кругу: это доказательство невозможно, в частности, потому, что доказательство должно исходить из “предшествующего” и “более известного”, а при доказательстве по кругу одно и то же должно выступать то предшествующим, то нет (то же касается и большей известности). Но если мы различим “предшествующее и более известное” относительно нас (или для нас) и просто (или по природе), то “круга” не будет. И здесь Аристотель заговаривает об узнавании через индукцию как другом способе, который в отличие от доказательства начинает не с предшествующего и более известного по природе, а с предшествующего и более известного для нас.

УМ – НАЧАЛО ЭПИСТЕМЫ

Ответив на вопросы “о началах”: как они становятся известными? и что есть узнающий уклад души? – Аристотель в конце главы (100b5–17) заводит речь об укладах души, “связанных с размышле-

нием, которыми мы истину сказываем”, а именно о мнении, расчете, *эпистеме*, – и об уме. Если в предшествующих фрагментах речь шла о предшествующем и более известном относительно нас, то в этом фрагменте речь идет о предшествующем и более известном просто.

Так как среди укладов [души], связанных с размышлением, которыми мы истину сказываем, одни всегда истинны суть, другие же допускают ложь (например, мнение и расчет), истинны же всегда *эпистема* и ум, и ни один иной род не точнее *эпистемы* кроме ума, начала же доказательств более известные, всякая же *эпистема* “после логоса” (μετὰ λόγου), – о началах, во-первых, не было бы *эпистемы*, а во-вторых, так как ни один [уклад] не может быть истиннее *эпистемы* кроме ума, ум был бы о началах; из этих [доводов] усматривают, что для начала доказательства нет доказательства, как нет *эпистемы* [о началах] *эпистемы*. Так что если мы не имеем ни одного иного рода истины помимо *эпистемы* [и ума], ум был бы началом *эпистемы*. И [ум], с одной стороны, был бы началом начала, с другой стороны, всякая [*эпистема*] сходным образом относится ко всякой вещи.

Ранее отмечалось, что, согласно *An. post.* II, 19,100a6–9 (и *Met.* I, 1, 981a1–5), начало *эпистемы* из опыта, в данном же фрагменте говорится, что начало *эпистемы* – ум. Таким образом, мы выходим на основную проблему, связанную с истолкованием всей *An. post.* II, 19. Как соотносить эти положения? В *An. post.* II, 19 речь идет об опыте как “узнавании терминов” и уме, о котором говорится, что он – начало *эпистемы*. Имеет ли место некий переход от опыта к уму или нет такого перехода? Каким образом, узнав термины, мы познаем истинные и необходимые посылки доказывающих силлогизмов? На эти вопросы явных ответов в этой главе нет. Вообще фрагмент *An. post.* II, 19,100b5–17 относится к тем фрагментам, которые не столько объясняют, сколько сами требуют объяснения. И объяснение это надо искать за пределами *An. post.* II, 19. Прежде всего надо выяснить, что означает выражение “ум – начало *эпистемы*”? Комментаторы, как правило, исходят из того, что речь в данном случае идет об умопостижении непосредственных посылок, хотя это не очевидно.

Я считаю, что при чтении фрагмента *An. post.* II, 19, касающегося ума, важно учитывать одну из аристотелевских дистинкций, а именно дистинкцию недоказываемой *эпистемы* и ума. *Эпистема* – доказывающий силлогизм. Недоказываемая *эпистема* есть первая непосредственная посылка доказывающего силлогизма. Об этом Аристотель пишет в *An. post.* I, 33. А именно в этой главе Аристотель, во-первых, различает два варианта “допущения (ἢ ὑπόληψις) непосредственных посылок” – допущение того, что может быть иначе, т.е. не необходимо (мнение, δόξα – 89a2–4), и допущение того, что не может быть иначе, т.е. необходимо (недоказываемая *эпистема*, ἐπιότημη ἀναλόδεικτος – 88b30–32, 35–37), – а во-вторых, различает недоказываемую *эпистему* (как допущение необходимой непосредственной посылки) и ум (как начало *эпистемы*) (88b35–37).

Аристотель различает непосредованную посылку и ум также в *An. post.* I, 23. В этой главе Аристотель сначала говорит об “элементах” (στοιχεῖα) показа, а затем о *едином* (τὸ ἓν) для силлогизма и *эпистемы*: “элементами” показа он называет средние термины (84b21) и непосредованные посылки (84b22), а о *едином* пишет следующее (84b39–85a1): “...так – единое для силлогизма – непосредованная посылка, для доказательства же, то есть *эпистемы*, – ум”²⁴.

Итак, обе упомянутые главы не дают оснований считать, что выражение “ум – начало *эпистемы*” относится к непосредованным посылкам. И в *An. post.* I, 23, и в *An. post.* I, 33 Аристотель отличает ум как начало *эпистемы* от непосредованных посылок. В *An. post.* I, 33, как и в *An. post.* II, 19, Аристотель рассматривает познавательные уклады души и при этом предлагает читателю обратиться за дальнейшими разъяснениями, в частности, к “Этике”.

В поисках ответа на вопрос: что означает аристотелевское выражение “ум – начало *эпистемы*”? – давайте и мы обратимся к “Никомаховой этике”, а именно к главам *EN VI*, vi–vii, в которых идет речь о начале *эпистемы* и о *софии*: “...*Эпистема* есть допущение об универсальном и необходимо существе” (1140b31–32), “...у... всякой *эпистемы* есть начала” (1140b32–33); может быть, *софия* есть начало *эпистемы*? – нет, “...*софия*-мудрость не о них...”, – почему? – потому что “...у мудреца для некоторых случаев есть доказательство” (1141a1–3), т.е. “...*софия* есть и *эпистема*, и ум[опостижение] самого ценного по природе” (1141b2–3), “остается уму быть о началах” (1141a7–8).

Так Аристотель пишет в “Никомаховой этике” (а именно, что *софия* включает в себя ум и доказывающую *эпистему*), а в “Метафизике” он разделяет *софию* на *софию* о сущности и доказывающую *софию* (*Met.* XI, 1059a32–34)²⁵. Получается, что *софия* о сущности, упоминаемая в “Метафизике”, соответствует части *софии*, а именно уму, упоминаемой в “Никомаховой этике”. Таким образом, “ум – начало *эпистемы*” означает “*софия* о сущности есть начало *эпистемы*”. Аристотель, заговаривая в *An. post.* II, 19, 100b5–17 об уме, имеет в виду не познание посылок, а *софию* о сущности, т.е. первую философию²⁶. Непосредованные же посылки доказывающих силлогизмов, согласно *An. post.* I, 33, *допускаются*, но речь об этом идет не в *An. post.* II, 19. В *An. post.* II, 19 речь о посылках вообще не идет (а уклады души, связанные с размышлением, упоминаются только для того, чтобы отличить их от опыта и ума). В этой главе говорится об эмпирическом (а значит, индуктивном) “узнавании терминов” (100a3–100b5) и об *умопостижении* соответствующей сути бытия (100b5–17) (но не значения термина). Проблема соотношения опыта (эмпирического ведения *есть ли* подлежащее, которым может быть и сущность) и ума (*умопостижения* сущности как сути бытия, причины бытия, эйдоса, “эйдетического слоя имени”) – проблема первой философии и ставится Аристотелем в *Met.* VII, 17 (см.:

[8, с. 83–87]). Таким образом, у Аристотеля следует различать не только опыт и значение, но и суть. А «классическая дистинкция между “интуитивным” и “демонстративным”», – о чем шла речь во вводной части статьи, – “произошла из *An. post.* II, 19” по ошибке, ибо в этой главе речь о “демонстрации” не идет.

СОДЕРЖАТЕЛЬНАЯ СТРУКТУРА *AN. POST.* II, 19

Итак, прежде чем ответить на два главных вопроса главы, Аристотель формулирует три предварительных затруднения:

1. Познание всех непосредованных начал *то же* или *не то же*?

Решение: в качестве непосредованных начал доказывающих силлогизмов выступают как посылки, так и термины; способы познания тех и других не тождественны; более того, не тождественно также познание термина как предшествующего для нас и предшествующего по природе.

2. *Эпистема* для каждого из непосредованных начал или нет? или в одном случае *эпистема*, в другом – какой-то иной род познания? **Решение:** не *эпистема*, а недоказываемая *эпистема* есть только для непосредованных посылок, для терминов же – другой род познания (а именно опыт и ум).

3. Познавательные уклады происходят в душе, не будучи в ней ранее, или же они присутствуют в душе изначально, но остаются скрытыми для нас? **Решение:** готовых познавательных укладов в душе нет; в ней, в качестве “предпознания”, есть способность к чувственному восприятию; далее в душе происходит сохранение чувственных восприятий (но это еще не познавательный уклад, а лишь условие его возникновения).

После разбора предварительных затруднений становятся ясными ответы Аристотеля на два главных вопроса главы:

1 Как становятся известными непосредованные начала (а именно термины)? Ответ: индуктивно.

2. Что есть узнающий уклад души? Ответ: опыт (возникающий на основе сохранения в душе чувственных восприятий).

В действительности, как мы видели, Аристотель рассматривает эти вопросы и затруднения в ином порядке. Сначала он в два этапа разрешает третье из предварительных затруднений, затем отвечает на второй (этот ответ содержит вторую часть разрешения третьего предварительного затруднения) и первый главные вопросы, после чего разрешает второе из предварительных затруднений (во фрагменте 100b5–17). Разрешение первого предварительного затруднения в явном виде вообще не дается, оно вытекает из содержательной структуры самой главы. Ибо во фрагменте 100b5–17 Аристотель противопоставляет ум и *эпистему* (а именно недоказываемую *эпистему*), т.е. *умопостижение* термина, обозначающего сущность, и *допущение* непосредованной посылки, как два рода познания не-

опосредованных начал, а во фрагментах 100a3–100b5 и опять же 100b5–17 противопоставляет эмпирическое “узнавание термина” как предшествующего для нас и умопостижение термина, обозначающего сущность, как предшествующего по природе.

Спорным прежде всего является ответ на вопрос, что есть узнающий уклад души? только ли опыт? или же и ум? Я склоняюсь к тому, что Аристотель посвящает *An. post.* II, 19 главным образом опыту. Ум в этой главе лишь упоминается. Таким образом, во фрагменте 100b5–17 мы имеем дело не с ответом на второй главный вопрос, а с разрешением второго предварительного затруднения. В крайнем случае, в качестве компромисса, можно было бы рассмотреть вариант, что, мол, на вопрос, что есть узнающий уклад души? у Аристотеля есть два ответа: и опыт, и ум (хотя такой компромисс “размывал” бы суть узнающего уклада).

Предложенное истолкование содержательной структуры *An. post.* II, 19 существенно отличается от того, что предлагают У.Д. Росс, Дж. Барнс и Т. Энгберг-Педерсен. Поскольку их подходы продолжают и развивают друг друга, а в наиболее подробном и развитом виде их версия представлена у последнего, далее я буду иметь в виду только ее. Т. Энгберг-Педерсен отмечает, что структура этой главы “хорошо известна”, и далее пишет следующее [18, с. 314]: «В 99b17–18 Аристотель ставит два вопроса: (А) как становятся известными начала? и (В) что есть узнающий уклад души (т.е. каково его имя)? В следующем “апорийном” фрагменте (99b20–34) он сначала (b22–23 и 23–25) поднимает два подвопроса, имеющих отношение ко второму (В) из двух ведущих вопросов, ответ на которые, вместе с ответом на соответствующий ведущий вопрос, дается в конце главы (100b5–17). Затем он вводит (b25–26) и обсуждает (b26–32) третий подвопрос, который зависит от первого (А) из двух ведущих вопросов, и дает ответ [и на вопрос (А), и на третий подвопрос. – *Е.О.*] в 99b34–100b5».

Я же считаю, что к аристотелевскому ответу на первый (А) из главных вопросов относятся только строки 100a14–100b5 (а не 99b34–100b5, как считает Т. Энгберг-Педерсен); ответ на второй (В) из главных вопросов содержится в строках 100a3–100a14 (а не 100b5–17, как считает Т. Энгберг-Педерсен). При этом я считаю, что все три предварительные апории (или же подвопроса) равно относятся к обоим главным вопросам (а не так, что две первые из них относятся ко второму главному вопросу, а третья – к первому, как считает Т. Энгберг-Педерсен). Решение первой из предварительных апорий отдельно Аристотелем не дается и содержится в самой содержательной структуре главы, решение второй из предварительных апорий содержится в 100b5–17, третьей – в 99b32–100a3 и 100a10–11.

В то же время следует отметить, что предложенное истолкование содержательной структуры *An. post.* II, 19 имеет целый ряд

“точек пересечения” с истолкованием Т. Энгберг-Педерсена. С точки зрения предложенного истолкования ответ на третий подвопрос дается в 99b32–100a3 и 100a10–11, а ответ на первый главный вопрос – в 100a14–100b5. С точки зрения Т. Энгберг-Педерсена, и ответ на третий подвопрос, и ответ на первый главный вопрос даются в 99b34–100b5. С точки зрения предложенного истолкования ответ на второй подвопрос содержится в 100b5–17. С точки зрения Т. Энгберг-Педерсена, в этом фрагменте содержатся ответы на первой и второй подвопросы и второй главный вопрос. Таким образом, главное расхождение между истолкованиями сводится к истолкованию фрагмента 100a3–100a14. Я считаю, что в этом фрагменте идет речь о возникновении опыта как узнающего уклада души; Т. Энгберг-Педерсен считает, что в этом фрагменте идет речь о том, как становятся известными начала.

Вопрос о разнице между обсуждаемыми истолкованиями осложняется различным истолкованием более мелких фрагментов, входящих в рассмотренные до сих пор укрупненные фрагменты. Как уже отмечалось, Т. Энгберг-Педерсен считает, что ответы на третий подвопрос и первый главный вопрос содержатся в 99b34–100b5. При этом он делит этот укрупненный фрагмент следующим образом (см.: [18, с. 314–317]): (99b34–35 и 100a10–11) – ответ на третий подвопрос, (99b36–100a9 и 100a12–100b3) – ответ (в четырех вариантах) на первый главный вопрос, – я же считаю, что решение третьей из предварительных апорий занимает строки 99b32–100a3 и 100a10–11, а ответ на первый из главных вопросов – 100a14–100b5. Четыре варианта ответа на первый главный вопрос Т. Энгберг-Педерсен усматривает в следующих фрагментах: первый вариант ответа в 99b36–100a3 (я считаю, что в этих строках продолжается решение третьей из предварительных апорий), второй вариант ответа в 100a3–9, третий в 100a12–13 и обобщение третьего в 100a13–14 (я считаю, что в этих строках содержится ответ на второй из главных вопросов), четвертый вариант ответа в 100a15–100b3 (именно здесь, с моей точки зрения, содержится единственный вариант ответа на первый из главных вопросов). Таким образом, наиболее спорный фрагмент 100a3–100a14, содержащий, с моей точки зрения, ответ на второй из главных вопросов главы (и завершение решения третьей предварительной апории), с точки зрения Т. Энгберг-Педерсена, содержит второй вариант ответа на первый из главных вопросов (100a3–9), вторую часть решения третьей из предварительных апорий (100a10–11) (с чем я согласен), третий вариант ответа на первый из главных вопросов главы (100a12–13) и его обобщение (100a13–14).

Соответственно у Т. Энгберг-Педерсена получается, что узнающий уклад души есть ум; у меня же получается, что узнающий уклад души есть опыт.

В заключение подытожим предложенные решения трех трудностей общего характера, связанных с *An. post.* II, 19, о которых говорилось во Введении. В этой главе речь идет о познании предшествующего для нас и предшествующего по природе, об эмпирическом познании, что *есть*, и *умопостижении* соответствующей сути бытия, т.е. об эстетике (как учении о чувственно воспринимаемом и чувственном восприятии в широком смысле слова, включающем память и индукцию) и *ноэтике* (как учении об *умопостигаемом* и *умопостижении*)²⁷. Используемые при обсуждении этой главы противопоставления “эмпиризм и рационализм”, “интуиции и демонстрации”, по-моему, не совсем корректны (тогда уж лучше было бы говорить о противопоставлении эмпирии и интуиции). Главы *An. post.* II, 1–18 посвящены главным образом методологической проблематике “поиска” начал и причин. *An. post.* II, 19 дополняет их проблематикой генетической эпистемологии, занимая относительно самостоятельное положение. Речь в *An. post.* II, 19 последовательно идет о приобретении терминов, а не посылок.

ЛИТЕРАТУРА

1. Платон. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1990–1994.
2. Аристотель. Аналитики первая и вторая / Пер. и коммент. Б.А. Фохта. М.: Госполитиздат, 1952.
3. Аристотель. Метафизика / Пер. и коммент. А.В. Кубицкого. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934.
4. Аристотель. О возникновении животных / Пер. с греч., вступ. ст. и примеч. В.П. Карпова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940.
5. Аристотель. Соч.: 4 т. М.: Мысль, 1975–1984.
6. Аристотель. Этика (к Никомаху) / Пер. Э. Радлова // Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. Минск: Литература, 1998. С. 139–408.
7. Милль Дж.С. Система логики силлогистической и индуктивной / Пер. с англ. (с 10-го изд. Лондон, 1879) под ред. В.Н. Ивановского. 2-е изд., вновь обработанное. М.: Издание Г.А. Лемана, 1914.
8. Орлов Е.В. Кафолическое в теоретической философии Аристотеля. Новосибирск: Наука, 1996.
9. *Aristotelis Analytica Priora et Posteriora* / Ed. by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1964.
10. *Aristotelis de generatione animalium* / Ed. by H.J. Drossaert Lulofs. Oxford: Clarendon Press, 1965 (repr. 1972).
11. *Aristotle. De memoria et reminiscencia* / Ed. by W.D. Ross // *Aristotle. Parva naturalia*. Oxford: Clarendon Press, 1955 (repr. 1970).
12. *Aristotle. De Partibus Animalium I & De Generatione Animalium I* (with passages from II. 1–3) / Trans. with Notes by D.M. Balme. Oxford: Clarendon Press. 1972. 2-nd ed., 1992 (repr. 2001).
13. *Aristotle. Categories and De Interpretatione* / Trans. with Notes by J.L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 1963.

14. *Aristotle's Metaphysics* / Trans. with Comm. and Glossary by H.G. Apostle. Grinell: The Peripatetic Press, 1979.
15. *Aristotle. Posterior Analytics* / Trans. with Comm. by J. Barnes. Oxford: Clarendon Press, 1975. 2-nd ed., 1994. (Ссылки в данной статье делаются на изд. 1994 г.).
16. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics: A Revised Text with Introduction and Commentary* by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1949, corrected ed. 1965. (Ссылки в данной статье делаются на изд. 1949 г.).
17. *Burnyeat M.F. Aristotle on Understanding Knowledge // Aristotle on Science: The "Posterior Analytics" (Proceeding of the Eighth Symposium Aristotelicum)* / Ed. E. Berti. Padova: Editrice Antenore, 1981. P. 97–139.
18. *Engberg-Pedersen T. More on Aristotelian Epagoge // Phronesis. 1979. N 24. P. 301–319.*
19. *Hamlyn D.W. Aristotelian Epagoge // Phronesis. 1976. N 21. P. 167–184.*
20. *Kahn Ch. The Role of Nous in the Cognition of First Principles in Posterior Analytics II 19 // Berti E. (ed.). Aristotle on Science: The "Posterior Analytics" (Proceeding of the Eighth Symposium Aristotelicum). Padova: Editrice Antenore: Padova, 1981. P. 385–414.*
21. *McKirahan R.D. Aristotelian Epagoge in Prior Analytics 2.21 and Posterior Analytics 1.1 // Journal of the History of Philosophy. 1983. Vol. XXI. P. 1–13.*

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Кратко (конспективно) я уже высказывался по принципиальным положениям этой главы. См.: [8, § 1. С. 15–17; § 3.4. С. 31–34]. В [8. С. 17] было отмечено, что греческое слово ἡ ἐπιστήμη (*эпистема*) может иметь следующие значения: наставление, достоверное знание, наука, разумение. В данной статье я буду или оставлять это слово без перевода, передавая его как "*эпистема*", или буду переводить как "разумение".
 - ² Изложение общепринятого истолкования *An. post.* II, 19, см. также у Д. Хамлина [19. С. 167].
 - ³ Поскольку, согласно Аристотелю, чувственное восприятие врожденно, речь идет о его возникновении на эмбриональном уровне.
 - ⁴ См. *примеч. 7* к *An. post.* II, 19 в [5. 1978. Т. 2]. В этом примечании З.Н. Микеладзе делает ссылку на *примеч. 4* к *An. post.* I, 23 (в том же изд.), в котором и содержится интересующий нас комментарий.
 - ⁵ В *De an.* III, 4, 429a23 Аристотель пишет: "...Умом же называю то, чем душа *размышляет* (διανοεῖται) и *принимает* (ὑπολαμβάνει)". Если исходить из этого определения ума (как способности, см. *De an.* III, 4, 429a22), ему будут соответствовать все уклады души, связанные с размышлением, т.е. мнение, расчет, искусство, рассудительность, размышление, недоказывающее разумение, разумение, *софия*. Обратим внимание на то, что уже в *De an.* III, 6 Аристотель вносит в понимание ума следующее различие: ум, посредством которого утверждается что-то на основании чего-то, может быть истинным и ложным ("ум" в широком смысле слова), а ум, который о сути на основании сути бытия, – всегда истинен ("ум" в узком смысле слова) (см. также *Met.* IX, 10 и *примеч. 125* в [8]). Т. Энгберг-Педерсен ведет речь об *уме* в широком смысле слова, когда это имя означает "размышление" и "принятие". Я считаю, что лучше тогда и говорить о "размышлении" и "принятии", а "ум" оставить для уз-
3. Истор.-философ. ежегодн., 2002

кого смысла. Предложенное Т. Энгберг-Педерссеном истолкование ума как способности к обобщению без гарантии истинности и необходимости последнего подвергает сомнению Р. Мак-Кирэхэн, см. [21. С. 11–12, примеч. 38).

⁶ См. [15. С. 260], а также *примеч.* 1 к *An. post.* II, 19 в [2] и [5. 1978. Т. 2].

⁷ Б.А. Фохт переводит эти строки так [2]: “есть не только наука, но также и некоторое начало науки, посредством которого нам становятся известными термины”. Дж. Барнс дает такой перевод [15]: “there is not only understanding but also some principle of understanding by which we get to know the definitions”. З.Н. Микеладзе переводит [5], т. 2, 1978]: “есть не только наука, но и некоторое ее начало, благодаря которому нам становятся известными определения”. Я отдаю предпочтение переводу Б.А. Фохта.

⁸ Надо отметить, что Дж. Барнс при комментировании *An. post.* II, 19 упоминает соответствующий фрагмент *An. post.* I, 3 [15. С. 259, 265].

⁹ 99b26–32: “Если мы их имеем, неуместно: ибо получается, [что] имеющиеся познания точнее доказательства остаются незамеченными. Если же мы принимаем [их], не имея прежде, как бы мы узнавали и учились, не имея предпознания (ἐκ μὴ προϋπαρχούσης γνώσεως)? Ибо невозможно, как и для доказательства говорили [в *An. post.* I, 1, 71a1–11. – *Е.О.*]. Очевидно поэтому, что невозможно [их] иметь, [невозможно им и] происходить в [душах] (ἐγγύγεσθαι) [тех, которые] не имеют ни познаний, ни одного уклада [души]”.

¹⁰ Ср. *Met.* I, 9, 992b24–993a2. Первый из двух доводов (вместе с опровергаемым положением) формулируется в *Met.* I, 9, 993a1–2 так: “если бы случилось, что [предпознание] врожденно (σὺμφυτός οὖσα), удивительно, как остается незамеченной нами имеющаяся наилучшая из *эпистем*”. Обратим внимание, здесь он говорит о “врожденном”, а не о “сущем в[нутри]”, как в *An. post.* II, 19. В [8, *примеч.* 25] я критически отнесся к тому, что Б.А. Фохт переводит в *An. post.* II, 19, 99b25 “οὐκ ἐνοῦσαι” (не сущие в[нутри]) как “не будучи врожденными”. Сейчас я хотел бы смягчить свое отношение к этому переводу: ибо хотя он не совсем точен, концептуальных искажений он не вносит.

¹¹ Дж. Барнс [15, с. 261], Д. Хамлин и, по его свидетельству, К. Пошпер [19, с. 173] указывают, что третья из предварительных апорий в *An. post.* II, 19 имеет отношение к платоновскому “Менону”. Наши отечественные комментаторы не отмечают этот факт применительно к соответствующему доводу в *An. post.* II, 19, а вот применительно к сходному доводу в *Met.* I, 9 (см. *примеч.* 10) А.В. Кубицкий указывает, что это «сказано по адресу платоновского учения о припоминании в “Меноне” и “Федоне”, – см. *примеч.* 55 к *Met.* I, 9 в [3]; то же примечание делают Г.Г. Апостол и А.В. Сагадеев, уточняя, что речь идет о “Меноне”, 81 и “Федоне”, 72, – см. *примеч.* 66 в [14] и *примеч.* 43 в [5, т. 1, 1975] к *Met.* I, 9. То, что в 99b25–26 речь идет о платоновской точке зрения, отмечалось в [8, *примеч.* 25].

¹² Б.А. Фохт и З.Н. Микеладзе переводят λόγος как “понимание”. Я оставляю λόγος в данном случае без перевода, передавая его как *логос*. Далее я еще вернусь к истолкованию этого термина.

¹³ Во фрагменте со сходным содержанием в *Met.* I, 1, 980a27–29 Аристотель пишет не о “сохранении”, а именно о “запоминании”: “Животные стано-

- вятся (ὑψύεται) имеющими чувственное восприятие от природы, из него же у одних из них не происходит в [душе] (οὐκ ἐγγύεται) запоминание, у других же происходит (ἐγγύεται)”.
 14 Ср. *Met.* I, 1, 980b28–981a1: “Опыт же возникает у людей из памяти: ибо многие запоминания той же вещи способны закончиться единым опытом”.
- 15 Ср. *Met.* I, 1, 981a1–5: “И мнится, что опыт очень сходен с *эпистемой* и искусством; *эпистема* же и искусство исходят у людей из опыта: ибо опыт сотворил искусство, как говорит Пол, – и правильно говорит, – а неопытность – случай”.
- 16 В данном случае я не вникаю в проблему, что означает аристотелевская “фантазия”: воображение или явление (или еще что-то), и использую “нейтральный” перевод “представление”, которое может быть и тем и другим.
- 17 С точки зрения словообразования слова ἡ φαντασία и τὸ φάντασμα восходят, судя по всему, к глаголу φαντάσσομαι. Однако, по крайней мере в *De an.* III, 3, высказываясь о представлениях (фантазиях) в глагольной форме, Аристотель постоянно использует формы глагола φαίνω.
- 18 О выражениях “единое для многих”, “единое помимо многих”, “единое на основании многих” см. [8, примеч. 56].
- 19 Б.А. Фохт и Дж. Барнс в *An. post.* I, 11, 77a5 и *An. post.* II, 19, 100a7 дают следующие переводы: “единое помимо множества” (77a5) и “...помимо многого” (100a7); “...one... apart from the many” (77a5) и “the one apart from the many” (100a7).
- 20 Федон, 96b: “... Что из них: кровь есть то, чем мы рассуждаем, или воздух, или огонь? Или ничем из них, а мозг есть то, что вызывает чувственное восприятие слуха, зрения и обоняния, а из них возникли бы память и мнение, из принятых памяти и мнения [возникло бы] успокоение, [и] на основании этих возникает *эпистема*?”
- 21 Ряд фрагментов *Met.* I, 1, касающихся опыта, приведены в примеч. 13, 14, 15.
- 22 О том, что Аристотель различает опыт и абстракцию, свидетельствует, в частности, *EN.* VI, viii, 1142a17–20: “... Почему же отрок математиком стал бы, а мудрецом или физиком нет? Разве [не потому], что [начала математики] отвлеченны, а начала [мудрости и физики] из опыта; и юноши не удостоверяются [в началах мудрости и физики эмпирически], а [лишь] говорят [о них], суть же [начал математики] ясна”.
- 23 “... Соозначающее имя обозначает вещи *прямо*, а признаки – *косвенно*; оно *означает* предметы и обнимает, включает, указывает (или, как мы будем выражаться впредь, *соозначает*) признаки, или атрибуты” [7, с. 27]. Автор русского перевода миллевской “Системы логики” В.Н. Ивановский дает следующее пояснение: “*Означение* (denotation) имени есть то же, что другие логики называют *объемом, широтою* и т.п. термина; *соозначение* (copnotation) соответствует *содержанию, интенсивности* и т.п.” [7, с. 27]. Дж.С. Милль пишет: “...Раз имена имеют какое-либо значение, последнее состоит не в том, что этими именами *означается*, но в том, что они *соозначают*” (с. 29), – и далее – “...определение соозначающего имени представляет попытку изложить (или же изложить и проанализировать) соозначение имени” (с. 33).

- ²⁴ Выражение З.Н. Микеладзе “ум и есть начало (единица) науки”, которое упоминалось во Введении (см. также *примеч.* 4), соответствует аристотелевским словам “единое для... доказательства же, то есть *эпистемы*, – ум”.
- ²⁵ Комментарий к этому фрагменту см. в [8, с. 41–42].
- ²⁶ См. в [8, с. 31–34]. Речь идет об уме в узком смысле (см. *примеч.* 5).
- ²⁷ Об эстетике и поэтике у Аристотеля см. в [8].

К ПУБЛИКАЦИИ СЕДЬМОЙ КНИГИ “НИКОМАХОВОЙ ЭТИКИ” С ВЫДЕРЖКАМИ ИЗ КОММЕНТАРИЕВ АСПАСИЯ, ПС-ГЕЛИОДОРА И АНОНИМНОГО АВТОРА¹

М.А. Солопова

Вниманию читателя предлагается новый перевод одной из книг “Никомаховой этики” (далее: *EN*) Аристотеля, в комментариях к тексту которой использованы отрывки из сохранившихся греческих комментариев. Во многом поводом к настоящей публикации послужил интерес к наследию древних экзегетов, поэтому прежде всего скажем о том, какие комментарии к этике Аристотеля доступны для чтения и изучения в настоящее время.

Сохранилось несколько греческих (античных и византийских) комментариев к аристотелевской этике разной степени полноты:

1) Комментарий Аспасия (II в. н.э.), к книгам 1–4, 7–8 *EN* (в сохранившемся тексте имеются лакуны), см.: *Commentaria in Aristotelem Graeca* (= *CAG*) XIX.1 (1889), p. 1–186.

2) Комментарий, долгое время приписываемый Гелиодору; части его изданы в *CAG* XIX.1 (1889), XX (1892), XXII.3 (1901). Может быть датирован XIV в.

3) Комментарий Евстратия, митрополита Никейского (1050–1120), к книгам 1 и 6 *EN*; см.: *CAG* XX (1892), p. 1–121; 256–406.

4) Анонимные схолии к книгам 2, 3, 4 и 5 *EN*, см. *CAG* XX, p. 122–255.

5) Комментарий Михаила Эфесского (XI–XII вв., Константинополь) к книгам 5, 9 и 10 *EN*; см.: *CAG* XXII.3 (1901), p. 1–72 и XX, p. 461–620.

В примечаниях к публикуемому переводу были использованы те из них, которые содержат комментарии к книге седьмой *EN*.

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ, грант 02-03-18076а.