

столь поздно пришедший к читателю, будет и сегодня полезен тем, для кого он был некогда предназначен своим автором – студентам-философам, которые интересуются античностью.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ПРИ ПУБЛИКАЦИИ "ЛЕКСИКОНА" СОКРАЩЕНИЙ:

А. – Аристотель

Вт. Ан. – Вторая Аналитика

Кат. – Категории

Мет. – Метафизика

Метеор. – Метеорология

О возн. жив. – О возникновении животных

О возникн. – О возникновении и уничтожении

О проих. жив. – О происхождении животных

О частях жив. – О частях животных

Об истолк. – Об истолковании

Перв. Ан. – Первая Аналитика

Поэт. – Поэтика

Топ. – Топика

Физ. – Физика

Этика Ник. – Никомахова этика

Прописными буквами с курсивом оформлены внутренние отсылки к статьям Лексикона.

LEXICON ARISTOTELICUM

(Пособие для изучения Аристотеля как в подлиннике, так и в русском переводе)

КРАТКИЙ ЛЕКСИКОН

ВАЖНЕЙШИХ ФИЛОСОФСКИХ ТЕРМИНОВ,
ВСТРЕЧАЮЩИХСЯ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ
АРИСТОТЕЛЯ*

Б.А. Фохт

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

Предлагаемый вниманию читателя "Лексикон важнейших терминов философии Аристотеля" ставит своей задачей удовлетворить назревшую потребность предварительной идейной ориентировки при изучении главнейших произведений Аристотеля. В наших философских кругах к сочинениям Аристотеля проявляется в последнее время значительный и

* Подготовила к публикации М.А. Солопова.

все возрастающий интерес. Между тем ни к переводу "Метафизики" Аристотеля, сделанному проф. А.В. Кубицким, ни к переводу "Физици", выполненному проф. В.П. Карповым, ни к переводу "О душе", переведенному проф. П.С. Поповым, не приложено даже простого предметного указателя. Мы ставим себе задачу впервые в русской философской литературе осветить философскую терминологию Аристотеля в целом, по всем его сочинениям, раскрывая основной смысл каждого термина в понимании его Аристотелем, и, по крайней мере, важнейшие оттенки его значения в разных сочинениях Аристотеля, делая в отдельных, редких случаях краткие указания также и на характер употребления данного термина в позднейшее время, например в эпоху средневековой схоластики. Вполне сознавая лишь предварительный и, так сказать, пионерский характер нашей работы, мы тем не менее глубоко убеждены в ее чрезвычайной полезности для дела серьезного изучения не только философии Аристотеля, но и всей вообще европейской философии в ее развитии вплоть до наших дней. Нижеследующие данные и соображения должны послужить подтверждением этого нашего убеждения.

Известно, что в XVIII столетии сколько-нибудь заметное влияние на философскую мысль того времени получали только отдельные, весьма немногие сочинения Аристотеля, именно почти только его "Органон", и в гораздо меньшей степени его "Метафизика" и сочинение "О душе", чем объясняется, что Кант не был свободен от существенной неполноты в понимании важнейших сочинений Аристотеля, особенно его воззрений на развитие природы и духа. Только с начала XIX столетия можно констатировать пробуждение серьезного интереса к философии Аристотеля во всем ее целом. С тех пор этот интерес непрерывно все возрастал, и уже к первой трети XIX ст. привел к тому, что около этого времени, отчасти под влиянием Шеллинга и Гегеля, изучение Аристотеля выдвинулось на первый план научно-исследовательской работы и стало мощным фактором движения философской мысли всей эпохи. Не отдельные только направления и школы, но все вообще выдающиеся представители самых разнообразных направлений стремились найти тогда для своих воззрений опору в учениях и установках мысли великого греческого философа. Чем больше самостоятельное философское умозрение распадалось на отдельные направления, находившие себе выражение в резко друг другу противопоставленных и взаимно друг друга оспаривающих системах, чем большая рознь замечалась в отношении принципиальных философских установок даже среди целых культурных наций – тем в большей мере аристотелевская философия начинала представлять собой ту сравнительно нейтральную область, на которой исследователи самых различных направлений и национальностей могли объединиться для общей плодотворной работы. Этим было обусловлено то, что не только изучение философии Аристотеля, но и издание его произведений достигло в это время (к середине XIX ст.) значительного расцвета. В самом деле, уже в 50-гг. XIX ст. Королевская Академия наук в Берлине осуществила грандиозное критико-филологическое издание всех сочинений Аристо-

теля в пяти томах in quarto (так называемое "Беккеровское" издание сочинений Аристотеля), положив этим основу для впервые ставшего возможным лишь с этого времени строго научного изучения творений великого философа. Это создавшее эпоху в изучении Аристотеля издание его сочинений еще в большей мере подняло интерес к ним, и с тех пор и в Германии и во Франции и в Англии философская и филологическая критика все в большей мере стремилась углубить истинное понимание сочинений Аристотеля и определить их подлинное значение для развития европейской философии.

После Шеллинга¹ и Гегеля² длинный ряд выдающихся ученых представлял и развивал это направление углубленного изучения Аристотеля. Мы назовем здесь лишь самых заслуженных, это: J. Becker, C. Brandis, T. Waitz, A. Schwegler, F. Biese, H. Bonitz, K. Prantl, E. Zeller, A. Trendelenburg, B.S. Hilair, F. Brentano, J. Vahlan, J. Bernacs, F. Ueberweg, K. Fischer, F. Ravaisson, J. Barnett, G. Teichmueller, O. Appelt, M. Heinze, C. Baumker, A.E. Schaignet, E. Rohde, R. Eucken, L. Spengl, F. Suesemihl, G. Engel, J. Freudentahl, E. Hardi, G.v. Hartling, H. Mayer, F.F. Kampe, H. Steintahl, M. Kappes, P. Natorp, A. Bullinger, а в самое последнее время это такие проникательные исследователи как: G. Plait, W. Jaeger, J. Stenzel, W.D. Ross, E. Rolfes. Трудami всех этих ученых поставлено вне всякого сомнения огромное значение философии Аристотеля не только для истории философии в целом, но в особенности для нашего времени.

В наши дни университетское преподавание философии не может не делать одним из главных предметов своей работы именно сочинения Аристотеля, которые в своем классическом характере, конечно, должны быть изучены не только философски по их общему идейному содержанию, но и строго филологически в отношении отдельных понятий, выражений, строя речи, своеобразности языка и т.п. Перед лицом этой последней задачи становится особенно важным детально усвоить себе и понять *все особенности* аристотелевской, часто неустойчивой и вполне последовательной, а потому для начинающего изучение исключительно трудной, философской терминологии.

Аристотелевская терминология несомненно послужила подлинной основой и всей вообще философской терминологии. Термины средневековой и новой философии в большинстве случаев представляют собой лишь видоизменения и углубления значения и смысла терминов философских сочинений Аристотеля. Равным образом и термины современной нам философии часто нельзя даже надлежащим образом понять, не восходя в рассмотрении их значения до первоначального смысла их у Аристотеля. Трудный язык и терминологию для начинающего изучать философию важно поэтому усвоить прежде всего как необходимую *пропедевтику* всех его последующих занятий и возможных успехов. Но терминология Аристотеля для ее адекватного усвоения нуждается в

¹ См.: Einleitung in die Philosophie der Mythol. Stuttgart: Aussburg, 1856. S. 253–572.

² См.: Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie / Hrsg. v. H. Glockner. Stuttgart, 1928. Bd. II. S. 298–423.

непрерывном комментарии и пояснениях. Эту задачу, правда, в самых скромных размерах и с наибольшей возможной краткостью, и стремится восполнить настоящая работа. Мы ставим своей целью собрать важнейшие философские *termini technici* и дать им на основании текста сочинений Аристотеля объяснение, соответствующее состоянию научного исследования сочинений Аристотеля.

Так возник этот "Лексикон философских терминов Аристотеля", еще не полный и подлежащий дальнейшей разработке в будущем. При составлении этого *Лексикона*, выросшего из простого *index rerum* к "Органону" Аристотеля, мы не стремились привести для каждого термина исчерпывающий список мест, где он в сочинениях Аристотеля встречается, – задача, как известно, поставленная и с изумительным совершенством исполненная Германом Боницем в его грандиозном и до сих пор не превзойденном *Index Aristotelicus*, – но приводили для каждого термина лишь места наиболее характерные и яркие. Ввести начинающего в мир понятий Аристотеля и тем облегчить для него понимание и изучение сочинений Аристотеля – на это и только на это были направлены наши усилия. Проследить развитие отдельных терминов философии после Аристотеля не входило в план нашей работы, и в этом отношении мы ограничились замечаниями об отдельных, особенно важных терминах, каковы: "материя", "возможность", "энергия", первое по природе" и "первое для нас" и т.п.

Б.А. Фохт
1936–1942 гг.

ИЗБРАННЫЕ МЕСТА ИЗ ЛЕКСИКОНА проф. Б.А. ФОХТА

АКСИОМА (ἀξίωμα): принцип или ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ ДЛЯ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА, недоказанная и недоказуемая предпосылка опосредованного умозаключения (силлогизма), содержащая и выражающая в себе общее и дальше уже ниоткуда невыводимое положение, служащее основой всего доказательства. *Вт. Ан.* I, 2, 72a15–20; I, 10, 76b14 (τὰ κοινὰ λεγόμενα ἀξιώματα). Ср. *Физ.* VIII, 8, 252a24; иногда также в значении принципа поведения: *Этика Ник.* IV, 7, 1123b25.

АКЦИДЕНТАЛЬНЫЙ, случайный, несущественный, привходящий (συμβεβηκός, συμβαίνει τι). Чтобы вполне уяснить этот трудный и чрезвычайно важный у А. термин, необходимо войти в некоторые подробности. Греческий глагол συμβαίνει (лат. *accidere*) означает буквально: случаться, наступать, приключаться или обнаруживаться в самом широком смысле слова; отсюда συμβαίνει (лат. *accidit*) – происходит, проистекает, случается; τὰ συμβαίνοντα – события, факты, переживания, см. *О возн. жив.* I, 18, 25b4. В применении к доказательству συμβαίνει означает получение (букв. наступление) выводимых истин, СЛЕДУЮЩИХ С НЕОБХОДИМОСТЬЮ (лат. *consequi*) из дан-

ных предпосылок. В этом смысле термин *συμβαίνει* (проистекать, вытекать) особенно часто употребляется в доказательствах опровержения, когда из какого-либо тезиса противника выводится следствие, непосредственно подрывающее этот тезис. Формула опровержения при этом обыкновенно гласит: "нелепо" (*ἄτοπον*), или: "такое следствие невозможно" (*ἄδύνατον συμβαίνει*) – подразумевается, без подрыва тезиса. Поэтому греческое *συμβεβηκός* (*συμβαίνει τι*) означает прежде всего то, что в самом общем смысле высказывается латинским *id quod accidit*, то, что наступает, случается или, выражая то же самое отглагольным существительным, АКЦИДЕНЦИЮ: нечто, обнаруживающееся в чем-нибудь, нечто, присущее какой-либо вещи (чему-нибудь) и о ней могущее быть высказанным, коротко говоря, какое-либо (не необходимое) СВОЙСТВО вещи. Акциденция (*τὸ συμβεβηκός*) стоит, таким образом, в отношении противоположности к существу вещи, к ее сущности, или субстанции (*οὐσία*), основным признаком которой является как раз то, что она НЕ СУЩЕСТВУЕТ В ДРУГОМ, и именно поэтому не может быть и высказываемой о чем-либо другом как о своем логическом подлежащем (субъекте). Означенная акциденция (*τὸ συμβεβηκός*), или свойство вещи, может быть, однако, или чисто случайным, или вытекать изданной вещи с необходимостью и, следовательно, составлять ее СУЩЕСТВЕННУЮ ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ, быть *συμβεβηκός καθ' αὐτό*. Этот двоякий смысл значительно затрудняет у А. понимание термина акциденция-случайное (случайность), хотя первое значение этого термина как несущественного, случайного свойства, в общем, превалирует у А. Акцидентальным, привходящим, случайным (*συμβεβηκός*), как правило, называют поэтому "то, что хотя и встречается в чем-то другом и может быть истинным образом о нем высказано, но не содержится в нем ни с необходимостью, ни даже в большинстве случаев" (*Mem. V, 30, 1025a14*). Или: акцидентальное (*συμβεβηκός*) есть "то, что одной и той же вещи может быть и присущим, и не присущим" (*Top. I, 5, 102b6*). Греч. *συμβεβηκός* означает поэтому у А., вообще говоря, АКЦИДЕНТАЛЬНОЕ СВОЙСТВО, АКЦИДЕНТАЛЬНОЕ, СЛУЧАЙНОЕ БЫТИЕ, в противоположность бытию существенному, необходимому. Или, как выражает это А.: "акцидентальное не может быть акцидентальным свойством акцидентального" (*τὸ γὰρ συμβεβηκός οὐ συμβεβηκότη συμβεβηκός, Mem. IV, 4, 107b3*). В этом смысле употребляется у А. и термин *κατὰ συμβεβηκός* (лат. *per accidens*) – "случайным образом", "по отношению к чему-нибудь" и т.п. Что о какой-нибудь вещи высказывается *κατὰ συμβεβηκός* (*per accidens*), то тем самым не присуще данной вещи по существу (*καθ' αὐτό*), но лишь при известных обстоятельствах и при известном отношении. Поэтому какому-либо предмету все то принадлежит *κατὰ συμβεβηκός* (*per accidens*), что не вытекает непосредственно ИЗ ПОНЯТИЯ о нем, и, наоборот, все, что имеет значение и высказывается, может быть присуще только ОТДЕЛЬНЫМ случаям или вещам, входящим в данное понятие и в нем мыслимым, но отнюдь не тому ОБЩЕМУ содержанию, которое как существенное присуще всем

случаям или вещам, мыслимым в данном понятии. К сожалению, от этого точного словоупотребления, в целом являющегося у А. господствующим, он нередко отступает (в угоду тому значению, которое глагол *συμβαίνειν* может получать в доказательстве) и начинает также обозначать термином *συμβεβηκός* (акциденция) и то свойство вещи или предмета, которое с необходимостью вытекает из понятия о нем, т.е. СВОЙСТВО СУЩЕСТВЕННОЕ (атрибут). *Мет.* V, 30, 1025a30, прибавляя лишь, для различения от первого, господствующего значения, слова *καθ' αὐτό* (*per se*), т.е. "в себе". См. особенно *Вм.Ан.* I, 22, 83b19, 6, 75a18. Так у А. возникает трудный и, в сущности, внутренне противоречивый термин *συμβεβηκός καθ' αὐτό* ("акцидентальное в себе").

БЛАГО (*ἀγαθόν*): в качестве цели человеческого стремления тождественно с целью (*τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος*) и соответственно этому определяется А. как то "благо, ради которого желательно все остальное" (*τάγαθὸν οὐ πάντ' ἐφίεντα*), см. *Этика Ник.* I, 1. А. различает: благо, достижимое посредством человеческой деятельности (*πρακτὸν ἀγαθόν*) и благо в безусловном смысле (*ἀγαθὸν ἀπλῶς*), т.е. то, что является благом САМО ПО СЕБЕ (*αὐτό* или *καθ' αὐτό*) и через себя (*δι' αὐτό*, лат. *bonum simpliciter* или *per se*): от блага в безусловном смысле отличается, далее, "благо для чего-нибудь" (*ἀγαθὸν τινί*), являющееся таковым "ради чего-нибудь другого" (*ἑτέρου ἔνεκα*) и "через что-либо другое" (*δι' ἄλλο ἀγαθόν*, лат. *bonum cui, secundum quid accidens*). Ср. *Этика Ник.* I, 1, 1094a18.22, 4, 1096b13; *Топ.* III, 1116b8, ср. *Перв.Ан.* I, 1, 24a22.40.49 и 24b10, ср. также *Мет.* I, 3, 983a32, 7, 988b9, III, 2, 996a24; *Физ.* I, 9, 191a17; *О душе* III, 10, 433a28; *Мет.* V, 2, 1031b26; *Физ.* II, 3, 195a26; *Кат.* 11, 14a23; *Мет.* XII, 10, 1075a12; *Кат.* 12, 14b4; *Физ.* VIII, 7, 260b22, 6, 259a11; *Мет.* I, 4, 985a10, III, 2, 996a28; *Топ.* I, 15, 107a11, 106a4.

БОГ (*θεός*), **БОЖЕСТВО** (*τὸ θεῖον*). При рассмотрении смысла терминов: **ВОЗМОЖНОСТЬ** (*δύναμις*), **ВЕЩЕСТВО** (*ὄλη*), а также **ФОРМА** (*εἶδος*, *τὸ τί ἦν εἶναι*), и связанных с этим последним термином **ЭНЕРГИЯ** (*ἐνέργεια*) и **ЭНТЕЛЕХИЯ** (*ἐντελέχεια*), мы видели уже, что, по основному убеждению А., между веществом (*ὄλη*) и формой (*εἶδος*) существует глубокое внутреннее сродство, именно, всякому ВЕЩЕСТВУ присуще стремление ПРИОБРЕСТИ некоторую ФОРМУ, и, наоборот, всякой форме – стремление приобрести какое-нибудь вещество и воплотиться. Совокупность же всех чистых форм и тем самым постигаемое в понятиях (как мысленных формах) СУЩЕСТВО ВСЕХ ВЕЩЕЙ вообще есть то, что А. обозначает особым словом (также скоро получившим значение твердо установленного термина), заимствованным им из народной религии, именно, словом БОГ (*θεός*) и другим, тесно связанным с ним словом – БОЖЕСТВО (*τὸ θεῖον*). В пользу реальности этого своего бога А. приводит некоторого рода космологическое доказательство, в основном сводящееся к следую-

цему: всякое становление (возникновение) есть переход от бытия потенциального к бытию актуальному. Но такой переход возможен лишь посредством некоторого уже существующего актуального бытия. См. об этом *Мет.* IX, 4, 1049b24: "Всегда из потенциального бытия возникает бытие актуальное через посредство актуального же" (ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυναμει ὄντος γίνεταὶ τὸ ἐνεργείᾳ ὄν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος). Мы, в наше просвещенное время, едва ли могли бы согласиться с этим доказательством А., ибо, поскольку всякой материи (ὕλη) уже по самой ее природе присуще стремление принять какую-либо форму, и всякая форма обладает силой, так сказать, поднимать материю до себя, – постольку за пределами материи и выше ее нет, казалось бы, надобности предполагать еще какое-то особенное актуальное бытие или, выражаясь словами А., какой-то особый "первый двигатель" (πρῶτον κινούν), ибо в природе самой формы (εἶδος), как и неразрывно связанной с ней материи (ὕλη), уже заложен совершенно достаточный для ее оформления ПРИНЦИП ДВИЖЕНИЯ: материя (ὕλη) притягивается своей формой (εἶδος) и через ее действия получает свое оформление, не нуждаясь в том, чтобы быть стимулируемой еще какой-то ДРУГОЙ высшей формой, или эйдосом. Но именно такая ДРУГАЯ форма, или эйдос, как раз и предполагается в аргументации А., ибо, по воззрению А., та форма (εἶδος), которая еще только должна возникнуть, не может быть тождественна с той, которая обуславливает и реализует само возникновение, и, следовательно, такая (другая) форма должна была существовать уже раньше как некоторого рода ЦЕЛЬ осуществления, в последнем счете, как КОНЕЧНАЯ ЦЕЛЬ.

В соответствии со сказанным, нельзя не видеть, что бог А. является, с одной стороны, принципом ИММАНЕНТНЫМ миру, с другой же стороны – принципом, ему ТРАНСЦЕНДЕНТНЫМ. В качестве начала имманентного миру он (бог) есть совокупность постигаемого в понятиях СУЩЕСТВА ВСЕХ ВЕЩЕЙ, того формирующего существа сего, которое все вещественное в мире, всю его материю заставляет двигаться как бы себе навстречу и превращаться в вещество оформленное. При этом, однако, А. представляет себе это отношение таким образом, что мыслимый им бог, или ФОРМА ВСЕХ ФОРМ (εἶδος τῶν εἰδῶν) сам не движется и двигает все вещи мира не своим движением, а лишь как ПРЕДМЕТ ЛЮБВИ, так что все они стремятся к нему как к чему-то, ВНЕ ИХ НАХОДЯЩЕМУСЯ (κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τᾶλλα κινεῖ, *Мет.* XII, 7, 1072b3) как к своей последней цели. Здесь, в сущности, и кончается уже значение аристотелевского бога как имманентного миру принципа, ибо хотя всем вещам, поскольку они связаны с веществом, и присуще, по А., стремление (А. выражает это терминами ὁρμή, ἐπίεσθαι, ὁρέγεσθαι) к тому, чтобы из состояния потенциальности подняться до полной актуальности (действительности), т.е. из вещества (ὕλη) превратиться в форму (εἶδος) (поскольку всякое вещество само по себе несовершенно), но все же ЦЕЛЬ всех стремлений вещества, в конечном счете, лежит ВНЕ ЕГО, является для него ТРАНСЦЕНДЕНТНЫМ. И кроме того, В САМОМ ВЕЩЕСТВЕ наряду с указанным стремлением подняться к форме и вопло-

тить ее в себя, содержится, по А., еще и **ПРОТИВОПОЛОЖНАЯ ТЕНДЕНЦИЯ**, тормозящая развитие мира в направлении к форме (*ἀνάγκη* – "необходимость") и служащая причиной того, что А. называет *αὐτόματον* – момент произвольного и *иррационального* во всех образованиях природы, противодействующий всякому воплощению формы и осуществлению целей в мире. Но с особенной ясностью трансцендентное значение аристотелевского бога обнаруживается из следующей приводимой им аналогии: "как в устройстве войска дисциплина воплощается не только в отдельных его членах, но кроме того, и притом в большей мере, в личности военачальника" (*καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος, Met. XII, 10, 1075a14*), так точно и бог, как совокупность всех чистых форм, не находит своего воплощения всецело **ТОЛЬКО В МИРЕ**, но некоторым образом и **ПРОТИВОСТОИТ** ему как *ὄρεκτόν* (предмет стремления) и *νοητόν* (нечто мыслимое), т.е. как цель для всякого стремления и познания, не содержащаяся в самом этом стремлении. В качестве такого начала бог по самому существу своей природы есть деятельность (*ἐνέργεια*) и поскольку эта деятельность свободна от всего вещественного, она есть чистая деятельность мышления – *νόησις*. Так, начав с имманентности бога миру, А. кончил признанием его совершенной трансцендентности.

Весьма интересны и дальнейшие выводы А. из установленного им понимания природы бога. Согласно основному принципу учения А., ценность мышления определяется ценностью того, что является предметом мышления. Но раз это так, то бог, как **ВЫСШАЯ ФОРМА МЫШЛЕНИЯ**, и своим предметом может иметь только **ВЫСШИЙ ОБЪЕКТ МЫШЛЕНИЯ**, и этим объектом и служит упомянутая выше совокупность всех чистых форм, составляющая подлинное существо бога. Отсюда логический вывод, что бог есть "мышление мышления" – *νόησις νοήσεως*, как гласит знаменитое определение в его *Met. XII, 9, 1074b33*: "Следовательно, он мыслит самого себя и, поскольку он есть наилучшее, и мышление его есть мышление мышления" (*αὐτὸν ἀρα νοεῖ εἴπερ ἐστὶ τὸ κρᾶτιστον καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις*).

В этой деятельности самомышления заключается и его блаженство. См. *Met. XII, 7, 1072b24*, где читаем: "И теория (т.е. чистое спекулятивное мышление) есть самое приятное и самое лучшее. Если поэтому богу так хорошо всегда, как нам иногда, то это удивительно; если же ему еще более хорошо, то это еще более удивительно. Но именно так (в действительности) с ним и обстоит дело. Но ведь и жизнь присуща ему, ибо деятельность духа (*νοῦ*) есть жизнь и сам он есть его высшая и вечная жизнь, ибо мы утверждаем: бог есть вечное и высшее (лучшее) живое существо и соответственно этому, ему присуща жизнь без перерыва и конца, ибо таков бог".

БЫТИЕ (*τὸ εἶναι*) в смысле *a*) наличного или конкретного бытия вообще (*τὸ εἶναι ἀπλῶς*) и *b*) в смысле определенного бытия, именно таким, а не иным образом сущего (*τὸ εἶναι τι*). *Вт. Ан. II, 1, 89b33, 2, 90a* слл.

ПЕРВОЕ означает не что иное, как простой, самостоятельный предикат, по формуле: "нечто (или *вот это*) есть";

ВТОРОЕ напротив, распадается на множество видов предикцирования и охватывает все то, что существует помимо лишенной всякого определения материи (ὕλη), следовательно, всю жизнь во всех ее формах, все количественные и качественные определения, все деятельности, все отношения, вещи и т.п. Бытие в этом втором смысле, следовательно, в такой же мере многообразно, в какой это многообразие определяется различными формами высказывания – КАТЕГОРИЯМИ, и категории есть, таким образом, те самые общие виды (роды), в которых раскрывается всякая определенность бытия (τὸ εἶναι τι). См. *Mem.* V, 7, 1017a22, а также VII, 1. Оба указанные значения бытия находят затем свое конкретное объединение в том, что у А. выражается термином СУЩНОСТЬ, или субстанция (οὐσία). Соответственно этому и "сущее" (τὸ ὄν) обыкновенно означает у А. именно сущее ОПРЕДЕЛЕННЫМ ОБРАЗОМ, тогда как сущее, не обладающее такой определенностью, есть то, что обозначается им как "не-сущее" (τὸ μὴ ὄν). В связи со сказанным о бытии следует понимать и два других, весьма важных термина А., а именно: "что именно есть что-нибудь" (τί ἐστί) и "подлинное существо вещи" (τί ἦν εἶναι). При этом первый из названных терминов (τί ἐστί) имеет более общее, широкое, а потому и несколько неопределенное значение. В самом деле, он одинаково служит как для выражения ВЕЩЕСТВА (материи), см. *Mem.* VII, 3, 1043b27, так и для обозначения СУЩНОСТИ, лишенной всякого вещества, см. *О душе* I, 1, 403a30, как равно, и это даже наиболее часто, для указания на КОНКРЕТНОЕ СОЕДИНЕНИЕ того и другого (т.е. материи с одной стороны и сущности, лишенной всего вещественного, – с другой) – σύνολον ἐξ εἶδους καὶ ὕλης – составляющее КОНКРЕТНУЮ ФОРМУ (всякого) ПОНЯТИЯ. См. *Mem.* VII, 2, 1043a21. Отсюда "то, что именно есть что-либо" (τὸ τί ἐστί), или общее существо вещи, будет по смыслу равно "быть чем-нибудь", т.е. какой-нибудь вещью, напр., "быть человеком" (τὸ εἶναι ἀνθρώπῳ) или "быть единым" (τὸ εἶναι εἶναι). Далее оба эти выражения (т.е. τί ἐστί и τὸ εἶναι) могут быть соединены в одном выражении, напр., "что есть (или что значит) быть человеком" (τί ἐστί τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι). Если теперь, как это обыкновенно и бывает, вместо praesens ἐστί поставить imperfectum ἦν, то и получится второй из двух указанных выше важных терминов: τί ἦν (τὸ) ἀνθρώπῳ εἶναι, букв. "что было (а подразумевается, есть и будет) быть человеком", т.е. в чем его подлинное существо, или, в обобщенном виде τὸ τί ἦν εἶναι с дательным падежом – подлинное существо чего-либо, εἶδος (эйдос), выражающий всю совокупную (подлинную) сущность чего-нибудь. Наш второй термин ("подлинное существо вещи") является, таким образом, видом первого термина ("что именно есть что-нибудь") и означает некоторую детализацию или формулу уточнения – "суть бытия", как у нас стали переводить на русский язык этот термин. В этом своеобразном термине нашла себе выражение также и платоновская тен-

денция ученика Платона Аристотеля, ибо τὸ τί ἦν εἶναι какой-либо вещи есть именно то, что вещь есть в своей ИДЕЕ, чем она как "эйдос" всегда была "без материи" (ἀνευ ὕλης) и чем она как вневременная навсегда и останется в качестве ЧИСТОЙ СУЩНОСТИ, реальной "в себе", до всякой конкретной вещи, существующей в качестве чувственно воспринимаемой ВО ВРЕМЕНИ. См. *Вм. Ан.* I, 22, 83b5. 27; 27, 87a36; 33, 89a20; II, 7, 92a34 и проч. *ЭЙДОС*.

ВОЗМОЖНОСТЬ, потенциальность, потенция (δύναμις, лат. *potentia*): все то, что может стать другим, однако не есть еще это другое и им является лишь В ВОЗМОЖНОСТИ (δύναμις), напр., зерно (семя) потенциально (в возможности) есть колос, мрамор потенциально – статуя и т.п. См., напр., *О возникн.* I, 3, 317b23; *Мет.* XIV, 2, 1089a28. Отсюда "потенциальное бытие", или "бытие в возможности" (τὸ δυνάμει ὄν, κατὰ δύναμιν ὄν), см. *Мет.* XII, 6, 1071b13. 19, IX, 8, 1050b8; *О душе* III, 2, 427aб; *Об истолк.* 9, 19a17. Потенция (δύναμις) означает, таким образом, ОБЪЕКТИВНУЮ возможность из ВНУТРЕННИХ условий и оснований, которые должны быть даны для того, чтобы было вообще возможно какое-либо развитие, следовательно также – ЗАРОДЫШИ, ЗАДАТКИ, предрасположение и т.п. Поэтому там, где такой потенции, или задатка (δύναμις), нет, там невозможно и никакое развитие (*Мет.* V, 7, 1071b1, VI, 2, 1026b1, XIV, 2, 1089a28. Ср. IX, 10, 1051a35, 1, 1045b33; *О душе* I, 1, 402a26; *Мет.* III, 4, 1007b28, XIII, 10, 1087a16, IX, 7, 1048b37, IX, 3, 1047a18; *Физ.* I, 8, 191b28; *О возникн.* I, 317b16. Несколько иное значение термин "возможность" (δύναμις) получает у А., когда употребляется в смысле СИЛЫ (лат. *vis*) или СПОСОБНОСТИ (*facultas*), все равно, будет ли при этом эта сила или способность пониматься как разумная или неразумная, как способность к действию (δύναμις ποιητική) или к страданию, испытыванию чего-л. (δύναμις παθητική), *Мет.* IV, 4, 1007b28, V, 7, 1017b1, VIII, 1, 1042a28, XII, 5, 1071a10, XIII, 1087a16; *О жизни и смерти* 2, 468b3; *Метеор.* I, 3, 339b1; *О душе* III, 5, 430a21, 7, 431a2 и во мн. др. местах. В этом смысле "возможность" означает начало (принцип), вызывающее в чем-либо "другом" некоторое изменение или движение, см. *Мет.* IX, 1–6, V, 12 (ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἐτέρῳ ἢ ἢ ἑτερον). В смысле близком к последнему термин "возможность" употребляется А. также и для обозначения ВЕЩЕСТВА (материи), которому присуща сила, см. *О частях жив.* I, 18, 646a14 сл., а также *De sensu* 5, 444a1. Целый ряд выражений последующей особенно схоластической, философии, как то: *potens, virtualis, potentia, virtute, virtualiter* и т.п. – все сводятся к аристотелевской δύναμις. См. кроме того: *Об истолк.* 13, 23a25; *Мет.* IX, 8, 1050b3, 8, 1049b24; *Физ.* III, 2, 202a12; *Мет.* VIII, 6, 1045b21; *Об истолк.* 13, 25 и 23; *Мет.* XII, 9, 1074b28; *Физ.* III, 6, 206a18, 206b13, 8, 208aб. Ср. **ЭНЕРГИЯ** (ἐνέργεια) и **МАТЕРИЯ** (ὕλη).

ВОСПРИЯТИЕ, чувственное (αἴσθησις): прирожденная способность к различению и основанному на нем суждению (δύναμις σύμφυτος κριτικῆ), *Вт.Ан.* II, 19, 99b35; восприятие направлено на единичное и частное (τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἢ αἴσθησις), *Вт.Ан.* I, 18, 81b6; чувственное восприятие не ведет к знанию (οὐ δὲ δι' αἰσθησεως ἔστιν ἐπίστασθαι), *Вт.Ан.* I, 31, 87b28. По А., чувственное восприятие всегда относится поэтому к объектам, имеющимся в непосредственной наличности в качестве единичных предметов, и в этом смысле является деятельностью усвоения в этих предметах их чувственных форм "без всякой материи": τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, см. *О душе* II, 12. Далее, в качестве изменения (ἀλλοίωσις), вызываемого в воспринимаемом существе тем, ЧТО воспринимается, восприятие определяется А. также и как "движение души, опосредованное телом" (κίνησις τις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς), см. *De somno* I, 454a9. Но основной смысл термина "чувственное восприятие" (αἴσθησις) у А. есть все же именно "способность чувственного восприятия" вообще (κοινὴ αἴσθησις) как подлинного единого органа для усвоения, сравнения и различения чувственных качеств множества единичных предметов (αἰσθητὰ κοινά). Однако наряду с этим основным значением А. нередко говорит о "восприятиях" (αἰσθήσεις) также и в смысле "пяти органов внешних чувств" (πέντε αἰσθήσεις), каждый из которых имеет дело уже не с общими свойствами многих единичных предметов, но с особенными свойствами (αἰσθητὰ ἴδια), присущими лишь отдельным предметам или их сравнительно ограниченными группам. У А. мы, таким образом, находим уже определенное различение между общим, или внутренним, чувством (*sensus communis sive interior*) и так наз. "внешним" чувством (*sensus externus*). Посредством общего, или внутреннего, чувства чувственное начало души оказывается способным внутренне схватывать и осознавать акты внешних чувств, и, следовательно, в известной мере рефлексировать на некоторую часть своей собственной деятельности (см. *О душе* II, 5, 6; III, 1, 2). О "чувственном органе" (αἰσθητέριον) см. *De sensu* 3, 440a19. В некоторых случаях слово "восприятие" употребляется А. также и для обозначения "чувственно воспринимаемого", следовательно, для самих объектов чувственного восприятия. См. напр., *Мет.* I, 1, 981b14; *Поэт.* 15, 1454b17. Наконец, в самом широком и общем смысле термин "восприятие" обозначает ПОЗНАНИЕ, ЗНАНИЕ, СВЕДЕНИЕ, – напр., в выражениях "иметь или получать восприятие" (познание, знание и т.п.) – ἔχειν или λαμβάνειν αἴσθησιν. См. *Этика Нук.* VI, 12, 1143b5; *Физ.* IV, 11, 219a25. Вообще "восприятие" означает, по А., ПЕРВУЮ СТУПЕНЬ знания (о вещах). В своей низшей форме эта ступень знания присуща, соответственно, низшим животным (см. *Мет.* I, 1), она всегда направлена лишь на ЕДИНИЧНОЕ и частное, существенно отличаясь этим от научного знания (ἐπιστήμη), имеющего своим предметом ОБЩЕЕ. См. *О душе* II, 5, 417b22. Ср., кроме того: *О душе* II, 11, 424a4; *Втор.Ан.* II, 19, 99b35, 7, 92b2; *О душе* III, 9, 432a16, I, 2, 404b23 (сравнение с Платоном).

ДВИЖЕНИЕ (κίνησις): по А., ДВИЖЕНИЕ есть энтелехия того, что обладает бытием лишь в возможности (потенции) и что только в отношении к осуществленному бытию имеет характер потенциального, именно в ДВИЖЕНИИ и через него становящегося актуальным (ἢ τοῦ δυνατοῦ ἢ δυνατόν ἐντελέχεια). См. особ. *Физ.* III, 2, а также 1, 201a10.29 и 201b5, кроме того 2, 202a7 и VIII, 1, 251a9; *Мет.* XI, 9, 1065b16.23.33; *Физ.* III, 2, 201b31, VIII, 5, 257b8; *Мет.* XI, 9, 1066a20, IX, 6, 1048b28; *О душе* II, 5, 417a16 и III, 7, 431aб; "всякое движение происходит из чего-нибудь во что-нибудь", *Физ.* V, 1, 224b1; "движение и изменение развиваются между противоположностями", *Физ.* VIII, 7, 261a33, ср. *О душе* I, 3, 406b12; *Физ.* IV, 12, 221b3; "ни одно движение не бесконечно", *Мет.* III, 4, 999b10; "нет движения вне вещей", *Физ.* VIII, 1, 202a7. Ср. *Перв.Ан.* I, 36, 43b31; кроме того: "каждое движение происходит во времени", *Физ.* VI, 4, 235a11; о НАЧАЛЕ движения см. *Мет.* I, 3, 983a30 и *О происх. животн.* I, 20, 729a10; о СПОСОБАХ РАССМОТРЕНИЯ движения (физическом и из понятий) *Мет.* V, 1, 1069b1, *О возникн. и уничт.* I, 3, 318a3. Ср. *Мет.* V, 1, 1026a3; о ВИДАХ движения см. *Физ.* III, 1, 201a8, *Мет.* XI, 9, 1065b14; ОТЛИЧИЕ движения ОТ ПРОИСХОЖДЕНИЯ И ГИБЕЛИ: *Физ.* V, 1, 225a26.32, *Кат.* 14, 15a13 и 15b1, *О душе* I, 3, 406a12, *Физ.* V, 6. Движение есть, таким образом, переход из возможного (потенции) в действительное (акт), в нем и через него потенция актуализируется, достигает своего осуществления и завершения. Так, напр., металл, художником (скульптором) перерабатываемый в статую, как таковой не есть еще, разумеется, статуя, но представляет собой лишь потенцию, он (металл) есть статуя в ее возможности, но еще не в ее действительности или энергии (δυναμίς, а не ἐνέργεια). Только эта последняя есть осуществление деятельности художника, каковая деятельность и есть ДВИЖЕНИЕ. Покуда длится эта деятельность, длится и движение, именно потому, что – и поскольку еще – остается нечто потенциальное, подлежащее реализации. Само по себе движение не есть поэтому ни возможность (δύναμις), ни действительность (ἐνέργεια), но, в известном смысле, и то и другое вместе, поскольку для движения в одинаковой мере требуется и то и другое вместе: ВОЗМОЖНОСТЬ существует (имеется налицо) в течение всего процесса движения и исчезает лишь тогда, когда в ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ достигается ЦЕЛЬ движения, завершается осуществление того, к чему движение было с самого начала направлено, становится реализованной ЭНТЕЛЕХИЯ. И так как движение есть то посредствующее, через что все вообще из возможности стремится перейти в действительность, и даже само СУЩЕСТВО ДВИЖЕНИЯ в том как раз и состоит, чтобы возможное переходило в актуальное, действительное, то вследствие этого оно, т.е. движение, и простирается лишь настолько, насколько имеет значение и силу отношение возможного к действительному, потенция к акту. Из сказанного ясно, в каком смысле ДВИЖЕНИЕ может быть названо НЕЗАВЕРШЕННОЙ ЭНЕРГИЕЙ

или неосуществленной еще актуальностью (*ἐνέργεια ἀτελής*), поскольку именно в незавершенной энергии цель движения была уже достигнута, тогда как в самом движении эта цель еще только осуществляется, находится в процессе своего становления. См. *Физ.* III, 2, 201b31 слл., III, 1, 201a27–29. Ср. *Вм.Ан.* II, 11, 94a22.

ДОКАЗАТЕЛЬСТВО (*ἀπόδειξις*): по точному смыслу этого термина имеется в виду доказательство из истинных и необходимых предпосылок, см. *Топ.* I, 1, 100a27; далее также – **ДЕДУКТИВНЫЙ МЕТОД** доказательства в противоположность **ИНДУКТИВНОМУ** (*ἐπαγωγή*), *Вм.Ан.* I, 16, 81a40, II, 7, 92a35.37. Ср. *Перв.Ан.* I, 1, 24a11; II, 16, 65a36; *Мет.* I, 9, 992b31; *Вм.Ан.* II, 10, 94a7 и главы 3–8; *О душе* I, 1, 402a19; *Вм.Ан.* II, 2, 97b17, 8, 93b28. Вообще говоря, А. различает **ПРЯМОЕ** доказательство и **КОСВЕННОЕ** (*δεικνύει ἢ δεικτικῶς ἢ ἐξ ὑποθέσεως*). См. определение доказательства *Перв.Ан.* I, 4, 25b29 и особ. гл. 25 полностью; также *Вм.Ан.* II, 3, 90b10, I, 37b18, 24, 85b23, 4, 73a24; *Мет.* V, 5, 1015b7. О **ПРЯМОМ** и **КОСВЕННОМ** доказательстве см. особ. *Вм.Ан.* I, 25–26, 29. Первое истину какого-либо положения выводит непосредственно из признанной истинности какого-нибудь другого положения, с которым доказываемое стоит во внутренней и необходимой связи. Второе состоит в том, что противника (в споре) побуждают **КОСВЕННО** (т.е. не прямым способом) вместе с другими признанными им положениями признать истинным также и **ДАННОЕ** положение, или же, при нежелании признать его истинным, оказаться в противоречии с самим собой, т.е. с положениями, уже признанными им же самим за истинные. Одной из форм этого косвенного доказательства (по аристотелевской терминологии, *ἀπόδειξις ἐξ ὑποθέσεως*, см. *Вм.Ан.* II, 6, 92a7.20. Ср. I, 3, 72b15, 22, 83b39; *Перв.Ан.* I, 29, 45b16) является доказательство, осуществляемое через раскрытие ложности и невозможности противоречащей противоположности (*deductio* или *reductio ad impossibile*, также *deductio ad absurdum*), см. *Перв.Ан.* I, 23, 40b25, 41a23, также *Перв.Ан.* II, 14, 62b29 и I, 21, 39b33, 6, 28a23. Ср. *Вм.Ан.* I, 26. Эту последнюю форму косвенного доказательства и принято в современной логике обозначить как **АПАГОГИЧЕСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО**, или доказательство приведения к невозможному (*ἀπάγειν εἰς ἀδύνατον*), и даже просто отождествлять его с косвенным доказательством вообще, хотя у самого А. термин *ἐπαγωγή* (сведение) употребляется в ином, более широком смысле, соответственно чему и в более общем смысле понималось им и "косвенное доказательство", именно, как доказательство, исходящее из некоторого предположения (*ἀπόδειξις ἐξ ὑποθέσεως*), в отличие от доказательства прямого как выведения одного положения непосредственно из другого.

ДУША (*ψυχή*, лат. *anima*): принцип жизни, см. особенно *О душе* II, 2, 414a; А. определяет ее как "первую энтелехию" физического тела,

потенциально обладающего жизнью (*там же* II, 1, 412a27). Для разъяснения термина "первая энтелехия" (πρώτη ἐντελέχεια) следует заметить, что к так наз. "ВТОРОЙ (δευτέρα) энтелехии" она относится примерно так, как научное знание (ἐπιστήμη) относится к деятельному созерцанию (θεωρεῖν). В самом деле: и научное знание и созерцание не суть, по А., ТОЛЬКО ПРОСТЫЕ ЗАДАТКИ, но – некоторые ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ, с той лишь разницей, что научное знание может существовать и как спокойное обладание, созерцание же, напротив, есть это же знание, но в состоянии деятельности. Соответственно этому и душа не находится (подобно божественному уму – νοῦς) всегда в состоянии ПОЛНОЙ деятельности ее (т.е. души) существа, но она (душа) всегда существует в качестве развитой силы, способной к проявлению своей деятельности. В качестве "энтелехии жизни" душа есть в то же время и ФОРМА тела (*forma corporis*), а также принцип движения и цель. А. различает: растительную душу (τὸ θρεπτικόν) от животной, или чувственной, души (τὸ αἰσθητικόν) и человеческой, или мыслящей, души (τὸ νοητικόν), возвышающей человека над всеми другими существами.

ЗНАНИЕ (γνώσις) – главным образом в смысле пути теоретического познания, его процессов, *Вм.Ан.* I, 1, 71a2. ЗНАНИЕ В СМЫСЛЕ ПОЗНАНИЯ (ἐπιστήμη), по А., ТРЕТЬЯ СТУПЕНЬ знания – наука, тем отличающаяся от опыта (и простого восприятия предмета), что опыт дает знание только о "том факте, что что-нибудь есть", тогда как знание в смысле науки – также и "о том из чего", т.е. "почему и откуда" что-нибудь есть. Если опыт знакомит нас только с самой вещью как с чем-то данным, то знание в смысле науки раскрывает основание или причину вещи, и только оно способно к доказательству, т.е. к выведению данного знания о чем-либо из уже известных принципов. См. *Вм.Ан.* I, 2, 71a21, а также *О душе* II, 5, 417b23; *Вм.Ан.* I, 30–31; *Топ.* 2.8, 114a21–25; *Мет.* III, 4, 999b3. Ср. "первая наука" (ἡ πρώτη ἐπιστήμη) или "первая философия" (ἡ πρώτη φιλοσοφία), *Мет.* XI,4.

КАТЕГОРИЯ (κατηγορία): высказывание, предикат. Отсюда "роды категорий" (τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν) или просто "категории" (κατηγορίαι), основные виды высказывания, или предикаты, см. *Об истолк.* 11, 21a29. Термином "категория" в собственном и техническом смысле обозначаются, однако, не всякие предикаты вообще, а только предикаты строго определенных положений (суждений), – тех именно, в которых субъектом служит сущее (бытие) – τὸ ὄν, следовательно, это высказывания или ПРЕДИКАТЫ О СУЩЕМ (бытии). Отсюда "категории сущего" (κατηγορίαι τοῦ ὄντος), т.е. виды или различные формы высказываний о сущем, см. *Мет.* VI, 1045b28. Это понятие "видов или форм высказывания" нередко выражается у А. присоединением к термину "категория" или "категории" еще и слов "схема" или "род", например, "схема категории сущего" (σχῆμα τῆς κατηγορίας τοῦ

ὄντος), *Мет.* V, 28, 1024b13, – основная форма высказывания о сущем. В этом смысле категории представляют собой различные значения бытия (ὄν), – категории (лат. *praedicamenta*) в значении верховных или высших родовых понятий бытия (или о бытии). Полностью эти категории перечисляются А. в *Кат.* 4. 16. 25, а также в *Топ.* I, 9, 103b20, а именно: 1) сущность, или субстанция (οὐσία, τί ἐστί); 2) количество (ποσόν); 3) качество (ποιόν); 4) отношение (πρός τι); 5) "где", в каком месте, или пространство (πού); 6) "когда", или время (πότε); 7) положение (κεῖσθαι); 8) обладание [некоторым видом] (ἔχειν, лат. *habitus*); 9) действие (ποιεῖν); 10) страдание (πάσχειν). Ср. *Мет.* XIV, 2, 1089b23, где все названные десять категорий различаются и распределяются по трем основным классам: сущности (οὐσίαι), качества или свойства (πάθη) и отношения (πρός τι). См. кроме того *Вм.Ан.* I, 22, 83a20–25, 83b10–20; ср. *Кат.* гл. 3 и *Вм.Ан.* I, 19, 82a20, а также *Мет.* IV, 4, 1007a35; *Перв.Ан.* I, 23, 41a4.12; *Вм.Ан.* I, 22, 84a1; *Об истолк.* 11, 21a29; *Вм.Ан.* II, 13, 96b12; *Перв.Ан.* I, 28, 44a34; *Топ.* VI, 3, 141a4; *Перв.Ан.* I, 24, 41b31, 29, 45b34, II, 5, 57b19, I, 46, 52a15; *О возн. и уничтожен.* I, 3, 318b17, *Топ.* IX (софистич. опроверж.), 31, 181b27, I, 15, 107a3; *Мет.* X, 4, 1055a1; *О душе* I, 5, 410a13; *Мет.* V, 7, 1017a24; *Кат.* 8, 10b19; *Перв.Ан.* I, 37, 49a7; *Физ.* IV, 2, 201b27; *Мет.* XI, 9, 1066a17; *Физ.* VI, 4, 227b5; *Мет.* V, 17, 1017a23; *Вм.Ан.* II, 13, 96b19, I, 22, 83b15; *Кат.* 4, 1b25; *Топ.* I, 9, 103b20; *Вм.Ан.* I, 22, 83a21, 83b16.

КОНЕЧНАЯ ПРИЧИНА, ЦЕЛЬ (τέλος, лат. *finis*) равнозначно у А. с выражением "то, ради чего" (τὸ οὗ ἕνεκα, лат. *causa finalis*), – один из четырех высших принципов бытия, см. особ. *Физ.* II, 3. Целевая, или конечная, причина в конечном счете тождественна у А. с формой, или так наз. **ФОРМАЛЬНОЙ ПРИЧИНОЙ** (εἶδος, лат. *causa formalis*), ибо всякая деятельность по цели и всякое становление есть, по А., осуществление определенной формы, а эта форма всегда есть также и конечная цель. См. *Физ.* II, 7, 198a24; *Мет.* VIII, 4, 1044b1; ср. *Вм.Ан.* II, 11, 94a23 (τὸ τίνοσ ἕνεκα), I, 24, 85b30–35 (τίνοσ ἕνεκα... τέλος) и 36 (οὗ ἕνεκα).

КТО-НИБУДЬ, НЕКТО, КАКОЙ-ТО и т.п. (τίς), неопределенное местоимение (*pronot. indef.*), подобно греч. ὅδε ("этот") присоединяется обыкновенно к какому-либо понятию, чтобы придать ему конкретный, индивидуальный смысл и таким образом обозначает вместе с этим понятием некоторое конкретное единичное бытие или существо, например, НЕКИЙ человек, т.е. какой-нибудь единичный (данный) человек (ὅτις ἄνθρωπος = ὁ καθ' ἑκαστὸν ἄνθρωπος); особенно часто встречаются у А. выражения: τόδε τι ("вот это определенное нечто") или, с еще большим уточнением через связь с ὅπερ или ὅσπερ, нечто как таковое, т.е. вот ИМЕННО ЭТОТ или ТО ВОТ ОПРЕДЕЛЕННОЕ НЕЧТО, а также нечто, как оно само, или как его определенное

вот это бытие (ἄπερ τόδε τι, ἄπερ ἐκεῖνό τι, ἄπερ ὅδε τι), наконец, "отдельные вещи" (τὰ τινά = τὰ καθ' ἑκάστα). *Вм.Ан.* I, 24, 85a34.

ЛИШЕНИЕ (στέρησις, лат. *privatio*) отрицание в смысле отнятия чего-либо или отказа в чем-нибудь. Это важное понятие с полной ясностью выступает лишь в *Мет.* X, 4, 1055a33слл, где оно сопоставляется с терминами противоречие (ἀντίφασις) и противоположность (ἐναντιότης). При этом, если противоречие (ἀντίφασις) означает ЛОГИЧЕСКОЕ ОТРИЦАНИЕ, то лишение (στέρησις) имеет смысл, главным образом, РЕАЛЬНОГО ОТРИЦАНИЯ. Другими словами, лишение принадлежит и относится всегда к такой области (или роду, γένει), которая по самой своей природе допускает и может как бы принять в себя то, что отрицается, почему лишение всегда есть отрицание, связанное с каким-либо определенным субстратом, способным к восприятию какого-либо недостающего качества, но ЛИШЕННОГО его именно ТОЛЬКО в данное время и при данных обстоятельствах, лишение (στέρησις) есть поэтому, по А., НЕДОСТАТОК чего-то такого, что, по природе того или иного предмета (по его роду), могло бы или даже должно было бы принадлежать ему. Это значение выступает особенно там, где понятие лишения употребляется в значении не логического, а МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ПРИНЦИПА. Ведь становление состоит, по А., в смене форм, причем пребывающим в этой смене является материя (ὑλη) – некоторый постоянный субстрат (ὑποκείμενον), принимающий ту или иную форму, в нее переходящий и снова ее утрачивающий. И вот, в отношении к форме, в которую материя (как субстрат) переходит, она и находится в состоянии "еще не-имения" ее или – ЛИШЕНИЯ. Но если материя и не обладает еще чувственной формой, то по своей природе она все же способна ее воспринять, т.е. она не совсем ей чужда, а только временно ее лишена. Лишение, таким образом, есть отсутствие в материи той формы, которую ей предстоит приобрести. Так наз. "первая материя" (ὑλη πρώτη) находится поэтому в состоянии АБСОЛЮТНОГО ЛИШЕНИЯ – она еще чужда какой бы то ни было формы, но уже способна воспринять в себя все и всякую форму, послужить воспринимающим субстратом (δεκτικός) для реализации форм. Из этого "абсолютного лишения" исходит, из нахождения материи в состоянии этого лишения берет свое начало и становится возможным всякое вообще становление. В этом именно смысле лишение выступает у А. как ТРЕТИЙ ПРИНЦИП становления наряду с принципами ФОРМЫ и МАТЕРИИ. См. особ. *Физ.* I, 6–9; *Мет.* V, 22; XII, 4–6.

Таков метафизический смысл этого термина, но наряду с ним нередко выступает у А. и его чисто логический смысл как ОТРИЦАНИЯ, правда, не в смысле полного аннулирования чего-либо, но в смысле ТРЕБОВАНИЯ по отношению к нему некоторого ДРУГОГО в пределах того же рода (ср. гегелевское so-sein anders sein). См. *Вм.Ан.* I, 4, 73b21.

ЛОГИЧЕСКИЙ (λογικός) – редко употребляется А. в том смысле, который мы связываем с этим термином, но "логическое" означает у него обычно все то, что выводится ИЗ ПОНЯТИЯ или мыслится АБСТРАКТНО, – вообще все ПОНЯТИЙНОЕ (основанное на понятии) в противоположность тому, что почерпнуто из эмпирического исследования или наблюдения естественных явлений и процессов. Отсюда постоянное противопоставление у А. выражений "рассматривать, или исследовать, логически" (λογικῶς σκοπεῖν или ζητεῖν) и "рассматривать физически" (φυσικῶς σκοπεῖν). Исследование из понятий (λογικῶς σκοπεῖν) было, как известно, методом Платона и платоников, которых А. оспаривал, см. *Мет.* XII, 1, 1069a28. "Логическое доказательство" является, в глазах А., просто дедукцией из понятий, см. *Мет.* XIV, 1087b21. В логических сочинениях А., т.е. в *Органоне*, термин "логический" получает способное ввести в заблуждение значение "диалектического" (διαλεκτικός), что у А. имеет смысл "вероятный", основанный на недостоверных данных. Отсюда – "логический силлогизм" во *Вт. Ан.* II, 8, 93a15 означает не что иное, как дедукцию из оснований вероятности или, что то же, осуществляемую с точки зрения обыденных представлений и общераспространенных предположений – ἐξ ἐνδόξων, см. *Топ.* VIII, 12, 162b27. Такой "логический силлогизм" по существу отличается поэтому от настоящего научного доказательства (ἀπόδειξις), выясняющего и развивающего предмет исследования из его последних, существенных оснований. В этом смысле "логическим способом" (λογικῶς) противопоставляется у А. исследованию "аналитическим способом" (ἀναλυτικῶς), см. *Вт. Ан.* I, 22, 84a8. И поскольку то, что ВЫВОДИТСЯ ИЗ ПОНЯТИЙ или общих оснований, обыкновенно не точно и далеко не исчерпывающим образом соответствует и согласуется с ЕДИНИЧНЫМ и КОНКРЕТНЫМ, сплошь и рядом опираясь лишь на обычные представления людей и ненадежные предположения здравого смысла, постольку для А. "логический способ рассмотрения" (λογικῶς σκοπεῖν) оказывается равнозначным и совпадающим с общераспространенным абстрактным размышлением, более всего далеким от точного, научного (аналитического) исследования предмета. Обыкновенная абстрактная аргументация является поэтому, по А., совершенно НЕДОСТОВЕРНЫМ и НЕДОСТАТОЧНЫМ ИСТОЧНИКОМ ПОЗНАНИЯ ВЕЩЕЙ, сравнительно с исследованием из подлинных, самой их природе соответствующих принципов и условий, в чем состоит, по его убеждению, сущность принятого им аналитического способа исследования. Этим объясняется то, что говоря о "логическом способе исследования", А. нередко присоединяет к его характеристике МОМЕНТ НЕБЛАГОПРИЯТНОЙ ОЦЕНКИ. Так, например, в *О возн. жив.* II, 8, 747b28, он, высказываясь против чисто логической аргументации, говорит: "что чисто логическое рассмотрение чем больше оно направляется на общее, тем в большей мере оказывается удаленным от своеобразного, т.е. частного и единичного" (λέγω δὲ λογικὴν [sc. τὴν ἀπόδειξιν] διὰ τοῦτο ὅτι ὁσῶ καθόλου μᾶλλον πορωτέρω τῶν οἰκείων ἐστὶν ἀρχῶν).

МАТЕРИЯ (ὑλη, лат. *materia*): вещество, субстрат, лежащий в основе и остающийся неизменным во всей смене возникающих и исчезающих форм и состояний чувственно воспринимаемого мира: λέγω γὰρ ὑλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐκάστῳ, ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός (Физ. I, 9, 192a31, ср. *Mem.* V, 5, 1013a24–26); τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης (*Mem.* I, 3, 983b9–10). А. приходит к этому понятию, одному из основных и наиболее важных в его системе, путем рассмотрения всех форм и видов становления в чувственно воспринимаемом мире. Ход его рассуждений при этом намечается приблизительно в следующем виде: всякое становление состоит в смене форм, т.е. в том, что некоторый субъект из одной формы (или качества) переходит в другую, ей противоположную, и в этой новой форме повторяется затем то же, что было с первой; ни одна форма не может, однако, сама как таковая переходить в другую, ей противоположную, ибо противоположные формы взаимно исключают друг друга. Для объяснения возможности становления наряду с противоположными формами должно быть предположено поэтому и еще нечто, лежащее в их основе (ὑποκείμενον), способное последовательно принимать различные и, в конце концов, даже противоположные формы или, что то же, из одной формы постепенно ПЕРЕХОДИТЬ в другую, от нее отличную и, в последнем счете, ей противоположную, однако так, чтобы при этом самый субстрат, лежащий в основе становления, всегда оставался одним и тем же. Этот субстрат и есть то, что А. понимал под материей (см. *Физ.* I, 6–10), не всегда, однако называя его именно этим словом или даже вовсе оставляя его без определенного обозначения (ср. *Вт. Ан.* II, 11, 94a20–25). В качестве такого всегда остающегося себе равным субстрата выступает прежде всего ТО, ИЗ ЧЕГО (ἐξ οὗ) состоят все отдельные, телесные, чувственно воспринимаемые вещи – то, что можно было бы назвать БЛИЖАЙШИМИ НОСИТЕЛЯМИ, или ЭЛЕМЕНТАМИ, как то: земля, вода, воздух и огонь. При внимательном рассмотрении оказывается, однако, что эти ЭЛЕМЕНТАРНЫЕ ТЕЛА сами есть уже некоторого рода вещи (субстанции), обладающие ОПРЕДЕЛЕННОЙ ФОРМОЙ и способные переходить из этой (данной) формы, как бы оставляя ее, в некоторую другую форму, например, вода – в воздух. Но для того чтобы такой переход каждого элементарного тела был вообще возможен, необходимо, чтобы и в основе названных элементарных тел в свою очередь лежал некоторый всем им ОБЩИЙ СУБСТРАТ, который сам по себе не обладал бы уже никакой формой, но был бы способен принять в себя и отливаться в любую форму. Этот последний уже субстрат всех телесных вещей, включая и элементы, есть то, что А. называет не просто материей (ὑλη), но ПЕРВОЙ МАТЕРИЕЙ (ὑλη πρώτη, *materia prima*). Этой, так сказать, ЧИСТОЙ МАТЕРИИ, которая, в качестве таковой, никогда, в сущности, не бывает реальной (актуальной), противостоит, по А., другая, уже ФАКТИЧЕСКИ РЕАЛЬНАЯ, а не только абстрактно мыслимая материя или, как А. ее называет, ВТОРАЯ МАТЕРИЯ (ὑλη ἐσχάτη,

materia secunda) и еще точнее: собственная, настоящая материя (*ἕλῃος sive οἰκεία*). Это вторая, или последняя, материя и есть то ВЕЩЕСТВО, которое, само уже существуя в некоторой определенной форме, способно, однако, при известных условиях, принимать и некоторую другую форму. Так, например, такой ВТОРОЙ МАТЕРИЕЙ (*ἕλῃ ἐσχάτη*) для статуи может быть металл или камень, см. *Mem.* VIII, 6, 1045b18, ср. 1013a25. Что касается, однако, ПЕРВОЙ МАТЕРИИ (*πρώτη ἕλῃ*), то А. пользуется этим термином без достаточной строгости, обозначая им как АБСОЛЮТНО ПЕРВОЕ вещество (*ὄλως πρώτη ἕλῃ*), так и только в ОТНОСИТЕЛЬНОМ СМЫСЛЕ первое (*πρὸς αὐτὸ πρώτη ἕλῃ*), *Mem.* V, 4, 1015a7. Понимаемая в строгом смысле слова ПЕРВАЯ МАТЕРИЯ может быть, в сущности, определена лишь отрицательно, как то, что не может быть никаким данным нечто, никаким количеством и вообще ничем, что может служить определением бытия, см. *Met.* VII, 3, 1029a20 (*λέγω δ' ἕλῃν ἢ καθ' αὐτὴν μήτε τί μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὄρισται τὸ ὄν*). Поэтому материя (*ἕλῃ*), взятая сама по себе и для себя, по своей подлинной природе совершенно чужда всякой форме (*ἀνείδες καὶ ἄμορφον*), всякого качества или количества, всякой силы и действительности, но она находится, по А., (в этом первом своем значении) в состоянии АБСОЛЮТНОГО ЛИШЕНИЯ, или неимения (*στέρησις*). Наряду с этим, однако, А. все же дает даже и этой первой материи некоторое ПОЛОЖИТЕЛЬНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ. В самом деле, в *Физ.* I, 9, 192a31 мы читаем: *λέγω γὰρ ἕλῃν τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐκάστῳ, ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός*. Здесь ПЕРВАЯ МАТЕРИЯ характеризуется А. как "первый субстрат всех вещей" (*τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐκάστῳ*), из которого как из чего-то имманентно "присущего всему" и пребывающему во всем (*ἐνυπάρχοντος*) проистекает всякая определенность субстанциального бытия (*μὴ κατὰ συμβεβηκός*). В этом смысле существом первой материи будет, по А. уже не лишение (*στέρησις*), а потенциальность, или возможность, реального (*δύναμις*); сама в себе эта первая материя, правда, лишена всякой формы, но в то же время она обладает способностью принять в себя все и всякую форму и служить для всех них своего рода РЕАЛЬНОЙ ОСНОВОЙ, или субстратом – всеобъемлющим материнским лоном, в возможности (*δυνάμει*) содержащим в себе все. Поскольку сама в себе она лишена всякой формы, постольку она есть небытие (*μὴ ὄν*), – не в том смысле, чтобы ей не было присуще никакого существования, но в том смысле, что ей не присуще никакое ОПРЕДЕЛЕННОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ. Но и не заключая в себе никакого определенного бытия, она все же есть, по А., реальный принцип, своего рода сущность (*ἢ ἕλῃ οὐσία πως*), ибо если и не одна, то В СВЯЗИ С ФОРМОЙ она действительно образует и слагает сущность, или субстанцию (*οὐσία*), см. *Физ.* I, 9. Это учение о материи и форме, а также о возможности и действительности проникает собой, как известно, все мировоззрение А. и всю его философию, и хотя еще не развито во "Второй Аналитике", всегда пред-

полагается, однако, в ней и как реальная возможность, и как принцип объяснения познания, но не в его неподвижности, а в его развитии. Ср. *Вм. Ан.* II, 11, 94a22, ср. *Перв. Ан.* I, 25, 43b15 (о необходимости). Кроме того, о материи в разных оттенках ее значения см. следующие места: *Физ.* I, 6–10; *Мет.* XII, 1, 1069b34; *Физ.* IV, 4, 211b33; *Мет.* VII, 8, 1033b13; по отношению к возникновению: *Мет.* V, 1032a20, 1033b19, ср. *Мет.* XIII, 5, 1044b29; понимание материи Платоном: *Физ.* IV, 2, 209b11, 7, 214a13.15.

МЫСЛИТЬ (*νοεῖν*) в самом общем смысле, в отличие от ощущать и воспринимать (*αἰσθάνεσθαι*), означает интеллектуальную деятельность вообще, которой человек отличается от животных. См. *О душе* III, 3, 427b9 сл. Соответственно этому "мыслимый" (*νοητός*) употребляется нередко как противоположность к "чувственно воспринимаемый" (*αἰσθητός*); подобно тому как термин "мыслимые предметы" (*τὰ νοητά*) – мир идей, мир чистого мышления, общего (*Вм. Ан.* I, 24, 86a29) – применяется для выражения противоположности того, что обозначается термином "чувственно воспринимаемые предметы" (*τὰ αἰσθητά*), см. *О душе* III, 8, 431b22, или – "мыслимая материя" (*ὑλη νοητή*) в противоположность "чувственно воспринимаемой материи" (*ὑλη αἰσθητή*), см. *Мет.* VIII, 6, 1045a34; "мыслимая сущность" (*οὐσία νοητή*) в противоположность сущности чувственно воспринимаемой" (*οὐσία αἰσθητή*), см. *Мет.* VIII, 6, 1045b34. В более тесном смысле "мыслить" (*νοεῖν*) означает собственную (специальную) деятельность ума (*νοῦς*) – "непосредственное мышление", направленное на недоказуемые предпосылки всякого знания и именно этим и отличающееся как от обыкновенного "знать" (*ἐπίστασθαι*), так и от "размышлять", "рассуждать" (*διανοεῖσθαι*). Ср. *Вм. Ан.* II, 19, 100a8–17.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ (*ὄρισμός*, лат. *definitio*): имеется в виду определение понятия или, что то же, существа вещи (*ὄρισμός οὐσίας τινὸς γνῶρισμός*), **ДЕФИНИЦИЯ**. См. особ. *Мет.* VI, 4, 1029b19: "то высказывание, в котором (данный) предмет, по названию о нем, не содержится, а между тем это высказывание выражает его существо, и есть высказывание о существе каждого данного предмета, его ОПРЕДЕЛЕНИЕ (*ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐνέσται λόγῳ αὐτό, λέγουσι αὐτό οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἐκάστῳ*). Ср. *Топ.* I, 8, 103b15, где находим ставшую общеизвестной формулировку, что "определение состоит из родового понятия и различающих видовых признаков" (*ὁ ὄρισμός ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστίν*). Наконец, в *Топ.* VI, 5, 143a15 мы находим и основное требование, предъявляемое ко всякому точному определению, его ПРАВИЛО – "не переступать (т.е. не перепрыгивать произвольно) родов" при определении, или, как это обыкновенно выражается в логике "*definitio fiat per genus proximum*" (определение должно происходить через указание "ближайшего рода"). Ср. *Топ.* I, 4, 102a4; *Мет.* VII, 10, 1034b20, 12, 1037b12.25, 4, 1030b13, IV, 7,

ОТДЕЛЕННЫЙ, обособленный, самостоятельный, сам по себе существующий (*χωριστός*), а также: **ОТДЕЛИМЫЙ ОТ СВОЕГО СУБСТРАТА**, в особенности от субстрата материального. Отсюда аристотелевский, совершенно справедливый, упрек Платону по поводу обособления им ИДЕЙ от чувственно воспринимаемого субстрата (*χωριστὰς ποιεῖν τὰς ἰδέας*), см. *Мет.* XII, 16, 1040b28, XIII, 9, 1086a33. Для самого А. таким действительно обособленным является всякое единичное существо, индивидуум (*χωριστὸν οὐσία, χωριστὸν τόπων*) как самостоятельная единичная вещь. При этом **ФОРМА** такой единичной вещи, как некоторое индивидуальное определенное нечто (*вот это* существе – *τόδε τι ὄν*), является для А. **ПО СВОЕМУ ПОНЯТИЮ** в известной мере отделимой и самостоятельной (*λόγῳ χωριστόν*), каковым признанием все возражение Аристотеля Платону, в сущности, сводится на нет. См. *Мет.* VIII, 1, 1042a29, ср. *Перв.Ан.* I, 14, 63a20. Наконец, безусловно отделимым (*χωριστόν ἀπλῶς*) будет то, что “само по себе и для себя” существует не зависимо от какого бы то ни было субстрата, а таковым и является как раз **СУЩЕЕ** в подлинном и абсолютном смысле слова, подлинный предмет метафизики. Это подлинное **МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ СУЩЕЕ** отмечено у А. **ТРЕМЯ** главными признаками **ОСОБЛЕННОГО, НЕПОДВИЖНОГО и ВЕЧНОГО** (*χωριστόν καὶ ἀκίνητον καὶ αἰδίον*) и является совершенно свободным от всякого материального субстрата, даже от всего материального вообще, но оно существует для А. как некоторое чистое “для себя бытие”, являясь в качестве такового **ДУХОВНЫМ, НЕИЗМЕННЫМ и ВЕЧНЫМ**. См. *Мет.* VI, 4, 1026a16.

ПЕРВОЕ ПО ПРИРОДЕ (*πρότερον φύσει*), или “в себе”, и **ПЕРВОЕ ДЛЯ НАС** (*πρότερον πρὸς ἡμᾶς sive ἡμῖν*). Для разъяснения этих важных в философии А. выражений необходимо несколько ближе рассмотреть аристотелевский термин **БОЛЕЕ РАННИЙ**, или **ПЕРВЫЙ** (*πρότερος*), что, по А., должно означать: в каком-либо отношении ближе стоящий к так или иначе определенному началу, в пространственном ли смысле (*κατὰ τόπον*) или во временном (*κατὰ χρόνον*), – следовательно, это то, “что по отношению к прошедшему является более отдаленным, а в отношении будущего наиболее близким”. Таково обычное и распространенное значение этого термина. Но “более раннее и первое” может, по А., иметь значение также и в отношении **ВОЗМОЖНОСТИ**, или потенции – *κατὰ δύναμιν*, а равно и в отношении **ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ**, или актуальности – *κατ’ ἐνέργειαν sive ἐντελέχειαν*, далее, в отношении распорядка чего-либо – *κατὰ τάξιν*, в отношении познания – *γνώσει*, в отношении понятия – *κατὰ τὸν λόγον* и, наконец, в отношении чувственного восприятия – *κατὰ τὴν αἴσθησιν*. Но наиболее важным среди этих и других подобных различий в теоретико-познавательном отношении является именно

аристотелевское различие ПЕРВОГО ПО ПРИРОДЕ (πρότερον φύσει) и ПЕРВОГО ДЛЯ НАС (πρότερον πρὸς ἡμᾶς sive ἡμῖν), ибо первое по природе означает у А. ВСЕОБЩЕЕ, “само по себе” являющееся более ранним и познаваемым, тогда как “первое для нас” означает, напротив, ЕДИНИЧНОЕ и особенное, ближе лежащее к чувственному восприятию и потому более раннее и известное (знакомое) ДЛЯ НАС, см. *Вт. Ан.* I, 2, 71b33–34, ср. также *Мет.* V, 11, 1018b32, где между прочим читаем: “Ибо по понятию первым (более ранним) является всеобщее, по восприятию же – единичное” (κατὰ μὲν γὰρ τὸν λόγον τὰ καθόλου πρότερα, κατὰ δὲ τὴν αἴσθησιν τὰ καθ’ ἕκαστα), и где “по понятию” (κατὰ τὴν λόγον) соответствует “первому по природе” (πρότερον φύσει), а “по восприятию” (κατὰ τὴν αἴσθησιν) – “первому для нас” (πρότερον ἡμῖν). Различение это является правильным и в методологическом отношении весьма важным основоположением А., характеризующим всю его философию: от “первого для нас” познание должно подниматься до “первого по природе”, следовательно, от чувственно воспринимаемых явлений к их причинам и принципам, мыслимым в чистом разуме, от чувственного вообще – к интеллигибельному (умопостигаемому). На этом принципиальном отношении, согласно которому ОБЩЕЕ понимается у А. как БОЛЕЕ РАННЕЕ (πρότερον) по существу, ОСОБЕННОЕ же и ЕДИНИЧНОЕ как ПОЗДНЕЙШЕЕ (ὑστερον), было основано также и первоначальное различение таких важных философских выражений, как *a priori* и *a posteriori*. До XVII столетия, следуя А., под познанием *a priori* понимали познание из внутренних оснований и причин (принципов), каковы основания и принципы “в себе”, т.е. по своей природе и существу, ПЕРВЕЕ познаваемых при их посредстве ВЕЩЕЙ, под познанием же *a posteriori* понимали, также в полном согласии с А., познание из следствий и действий, по своей природе являющихся чем-то позднейшим по сравнению с основаниями и причинами, но для нас – более познаваемыми (ἡμῖν γνωριμώτερον). Только начиная с Лейбница значение этих понятий (*a priori* и *a posteriori*) начало испытывать существенные изменения, пока оно у Канта не получило, наконец, уже совершенно иной смысл: *a priori* стало означать ПЕРВОНАЧАЛЬНОЕ В ПОЗНАНИИ и ДЛЯ ПОЗНАНИЯ, и – только постольку, и в этом смысле – субъективное, *a posteriori*, напротив, приобретенное в опыте и через посредство опыта.

ПОДЛЕЖАЩЕЕ, СУБСТРАТ (*substratum*), **СУБЪЕКТ** (*subjectum*): носитель (τὸ ὑποκειμένον, от ὑποκεῖσθαι – лежать в основе). У А. этот важный термин означает: а) МАТЕРИЮ (ὑλη) как то, что лежит в основе всех ФОРМ как особое воспринимающее их начало (см. *Мет.* V, 28, 1024b9); б) СУБСТАНЦИЮ – самостоятельно для себя чувствующего носителя различных СВОЙСТВ (*Мет.* VII, 3, 1029a10, и отсюда – то, что содержится в субстанции как носителе (τὰ ἐν ὑποκειμένῳ), называется существующим несамостоятельно, а лишь в ДРУГОМ АКЦИДЕНТАЛЬНОМ, или приходящем (ἐν ὑποκειμένῳ

ἔλναι); с) ЛОГИЧЕСКИЙ СУБЪЕКТ как носитель предикатов, как то, о чем предикаты высказываются (καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι, *Физ. I, 2, 185a32*). Это значение аристотелевского ὑποκειμένου как чего-то положенного в основу (*subjectum*), как субъекта в смысле РЕАЛЬНОГО НОСИТЕЛЯ (*substratum*) и как имеющего такой характер чего-то “в основе лежащего” (субъективного) в ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ ТОЛЬКО ПРЕДСТАВЛЕННОМУ: *objectus, objectivus* – объективный представленный) перешло и в философскую терминологию позднейшего времени, удержавшись в ней в своем первоначальном значении до возникновения новой философии, когда первоначальное значение этого термина испытало (начиная с Декарта) коренное изменение, а у Канта и Фихте перешло даже в свою прямую противоположность, начав означать ЕДИНОГО В СЕБЕ НОСИТЕЛЯ и реальный источник сознания.

ПОДЛИННОЕ СУЩЕСТВО ВЕЩИ (τὸ τί ἦν εἶναι): то, чем вещь БЫЛА, что она ЕСТЬ и чем она навсегда ОСТАНЕТСЯ, самая СУТЬ ее БЫТИЯ как содержание ответа на вопрос: что есть вещь? – См. *СУЩНОСТЬ, ПОНЯТИЕ, ЭЙДОС, ЭНЕРГИЯ, ЭНТЕЛЕХИЯ, ЦЕЛЬ*. – *Вм. Ан. II, 11, 94a21*. Ср. *I, 33, 89a32*слл., а также *II, 6, 92a7* и во многих других местах, напр., *II, 4, 91b10*.

ПРИНЦИП, или **НАЧАЛО** (ἀρχή), то, из чего другое выводится или проистекает, вообще ПЕРВОЕ в каждом ряду фактов, событий или процессов, в особенности – ПЕРВАЯ ПРИЧИНА, не могущая быть выведенной из какой-либо другой. По аналогии с этим можно говорить, о “принципах доказательства” (ἀρχαὶ ἀποδείξεως) и даже о “началах сущности”, или “принципах субстанции” (ἀρχαὶ τῆς οὐσίας, лат. *principia essendi*) или о принципах или началах познания вообще (*principia cognoscendi*). В самом общем смысле термин “принцип” (ἀρχή) является поэтому как бы однозначным с термином “причина” (τὸ αἴτιον, ἡ αἰτία); взятый в более узком и точном смысле, этот термин (ἀρχή) выражает, однако, более общее понятие, чем причина, ибо, хотя всякая причина (αἴτιον) есть принцип (ἀρχή), но не всякий принцип есть причина, см. *Мет. V, 1*. Но если уж принцип все-таки понимается (в тех или иных случаях) как причина, тогда он всегда означает первую причину (*causa prima*), тогда как причина сама по себе означает только причину, а не непременно еще и принцип, см. об этом *О вокникн. I, 7, 324a27*, где прямо сказано: ἡ γὰρ ἀρχὴ πρώτη τῶν αἰτίων (ведь принцип есть первая из причин). См. также “принцип доказательства” (*Вм. Ан. II, 11, 94a20*), каковым является “знание причин” (τὴν αἰτίαν εἶδέναι), далее – аподиктический и силлогистический принцип (ἀρχή... ἀποδεικτικὴ καὶ συλλογιστικὴ), *Вм. Ан. I, 2, 72a7–15*; принципы не для всего бывают одни и те же (τὰς δ' αὐτὰς ἀρχὰς πάντων εἶναι τῶν συλλογισμῶν ἀδύνατον), *Вм. Ан. II, 32, 88a18*; принципы в каждом роде познаваемого (ἀρχὰς ἐν ἑκάστῳ γένει), *Вм. Ан. I, 10, 76a31*. Ср. “принципиальное доказательство”, *Вм. Ан. I, 25, 86b38*.

ПРИРОДА (φύσις): с одной стороны, совокупность всех вещей материального мира, с другой стороны, и преимущественно, – внутреннее существо, внутренняя субстанциальная основа для движения и покоя всех вещей мира, имманентно присущий всем естественным (материальным) вещам принцип их движения, см. *Физ.* II, 1. Но так как в каждой естественной (природной) вещи, по А., приходится мыслить оба субстанциальные принципа, т.е. и ФОРМУ и МАТЕРИЮ, объединенными, то и о самой природе как о внутренней основе движения можно говорить, по его воззрению, в двойном смысле, именно: во-первых, В СМЫСЛЕ ФОРМЫ (ἢ κατὰ τὴν μορφήν sive τὸ εἶδος φύσις) и во-вторых, В СМЫСЛЕ МАТЕРИИ (ἢ κατὰ τὴν ὕλην φύσις), а соответственно этому и все вещи мира, обладающие такой (реальной) природой-φύσις и существующие сообразно природе (φύσει), см. *Вт. Ан.* II, 11, 95a8, могут быть, согласно сказанному, понимаемы и рассматриваемы в качестве естественных вещей или а) с точки зрения их МАТЕРИАЛЬНОЙ ПРИЧИНЫ, или б) по их ФОРМАЛЬНОЙ ПРИЧИНЕ или, что то же, по их ЦЕЛИ, а так как, далее, форма и материя не в одинаковой мере участвуют в осуществлении каждой вещи и, в сущности, ТОЛЬКО ФОРМА является их началом, которое сообщает ей ОПРЕДЕЛЕННОСТЬ БЫТИЯ, то самая природа (φύσις), ради раскрытия которой естествоиспытатель наблюдает и исследует вещи мира, есть прежде всего та природа, которая с преимущественным правом носит это название, именно ПРИРОДА В КАЧЕСТВЕ ФОРМЫ (ἢ ἄρα μορφή... φύσις), но форма не отлична, по А., от ПОНЯТИЯ, понятие же совпадает, по его воззрению, с ЦЕЛЬЮ, *Вт. Ан.* I, 85b22–39, ср. также II, 11, 94a20–25. Этим объясняется то, что и природа, как скоро она была (через посредство принципа формы) в значительной степени ОТОЖДЕСТВЛЕНА С ПОНЯТИЕМ, получила у него значение также и понятие цели, см. *Физ.* II, 8, 199a30: ἐπεὶ ἡ φύσις διττῆ, ἡ μὲν ὡς ὕλη ἡ δ' ὡς μορφή, τέλος δ' αὐτῆ... αὐτῆ ἂν εἴη ἡ αἰτία ἡ οὐ ἕνεκα. Ср. *Вт. Ан.* I, 24, 85b30–39, ср. II, 11, 95a7 сл. В этом последнем значении, т.е. в качестве цели, понятие природы составляет поэтому основной принцип телеологического рассмотрения мира и жизни, между тем как на понятии природы в смысле МАТЕРИИ основывается, напротив, чисто физическое или даже МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ объяснение мира, о чем см. *Физ.* II, 9 (ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον, τὸ δ' οὐ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ).

ПРИЧИНА (ἡ αἰτία или τὸ αἴτιον): реальное основание, то, что так или иначе способствует существованию чего-либо другого или вызывает его. А. различает два главных рода причин: (1) ПРИЧИНУ БЫТИЯ И СТАНОВЛЕНИЯ (*causa essendi et fiendi*) по позднейшей философской терминологии и (2) ПРИЧИНУ, или основание, ПОЗНАНИЯ (*causa* или *ratio cognoscendi*). Знание и наука всегда и везде имеют, по А., дело с причиной (αἰτία, τὸ διὰ τί) они всегда и везде спрашивают и доискиваются до ОСНОВАНИЯ вещи (διότι), т.е. до “того, из чего и откуда” возникает и становится понятной данная вещь и,

напротив, никогда и нигде знание и наука не ограничиваются, подобно простой эмпирии (ἐμπειρία), одним фактом того, что данная вещь существует (τὸ ὄν), см. *Мет.* I, 1. Законченное и совершенное знание может быть достигнуто, по А., лишь тогда, когда причина (реальное основание) и основание познания совпадут, т.е. когда вещь окажется познанной из тех же самых причин, которые обусловили ее существование и возникновение (см. *Вм.Ан.* I, 2, 71b9). Полный перечень всех родов причин (в развитие указанных выше двух главных родов их) представляется А. в следующем виде: 1) материальная причина – ἡ ὕλη (*causa materialis*); 2) вид, или форма, – τὸ εἶδος (*causa formalis*); 3) “то, откуда начало движения” – τὸ ὄθεν ἢ ἀρχή τῆς κινήσεως (*causa agens sive efficiens*); 4) цель – τὸ τέλος (*causa finalis*) – см. *Физ.* II, 3, 194b23сл. В качестве последних и высших принципов бытия они составляют подлинный предмет научного познания – высшие принципы или начала (в «Метафизике»). См. *Вм.Ан.* II, 11, 94a21 (о четырех родах причин); *Вм.Ан.* II, 94b27 (действующие и конкретные причины в известной мере совпадают, так как все причины вообще доказываются через посредство среднего термина); *Вм.Ан.* I, 9, 86a20, ср. II, 16, 98a36 (причиненное, или вызванное причиной (αἰτιατόν)); *Вм.Ан.* I, 24, 85b24 (причина в высшем смысле (αἰτιώτερον)); *Вм.Ан.* II, 17, 99a1–10 (причина “в себе” и причина акцидентальная; *Вм.Ан.* II, 17, 99a4–17 (причина, действие и воспринимающий субъект действия).

СИЛЛОГИЗМ (συλλογισμός): опосредованное (так называемым **СРЕДНИМ ТЕРМИНОМ**) умозаключение, – такая связь мыслей, в которой из некоторых (определенных) понятий или предположений НЕЧТО ДРУГОЕ (новое) получается с необходимостью, см. *Перв.Ан.* I, 1, 24b18. А. различает, вообще говоря, два способа или ДВЕ ФОРМЫ опосредованного умозаключения, именно: 1) умозаключение от общего к частному через посредство некоторого среднего понятия, или термина – ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός и 2) умозаключение от частного к общему – ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς sive ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός. Первая из только что упомянутых форм есть силлогизм в собственном, более тесном, смысле слова, обосновывающий **ДЕДУКТИВНЫЙ МЕТОД ДОКАЗАТЕЛЬСТВА**; вторая форма обосновывает индуктивный способ доказательства, так наз. **ИНДУКЦИЮ**. См. *Перв.Ан.* II, 23, 68b13сл. Далее, по отношению к **ДОКАЗАТЕЛЬНОЙ СИЛЕ** А. различает между строго научным (доказывающим) силлогизмом – συλλογισμός ἀποδεικτικός (аподиктический силлогизм) – и силлогизмом диалектическим, основанным всего лишь на вероятных допущениях (συλλογισμός διαλεκτικός). Первый из этих родов силлогизма (научный) исходит из абсолютно истинных и непосредственно достоверных предпосылок (ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων), заимствуемых из самого понятия исследуемого предмета или вещи (ἐξ οἰκείων λόγων – из соответствующих, сообразных с делом оснований); второй заимствует их (т.е. свои начала) из обыденного человеческого сознания, из общих,

распространенных среди людей взглядов на тот или иной предмет; наконец – из воззрений людей более понимающих и пронизательных (ἐξ ἐνδόξων), см. *Топ.* I, 1, 100b20. Первый род силлогизма дает поэтому абсолютно истинное и достоверное познание, второй же – познание лишь более или менее вероятное. *Вт. Ан.*: силлогизм доказывающий (ἀποδεικτικὸς συλλογισμὸς) I, 6, 74b11; отрицательный (στερητικὸς), I, 23, 85a2; диалектический – см. *Топ.* I, 1, 100a50; научный (συλλογισμὸς ἐπιστημονικὸς), *Вт. Ан.* I, 2, 71a18; силлогизм состоит из ТРЕХ понятий (терминов) – см. I, 19, 81b10 (διὰ τριῶν ὄρων); силлогизм “о том из чего” (τοῦ διότι (διὰ τί) συλλογισμὸς, лат. *propter quid*), см. I, 14, 79a22; *Топ.* I, 100a25, IX (*Софистич. опроверж.*) I, 165a1; *Перв. Ан.* I, 32, 47a33.23.27; I, 9, 30a16; II, 14, 63a1.4.5; *Перв. Ан.* I, 24, 42a3; *Вт. Ан.* I, 71a5; *Топ.* I, 12, VIII, 2, 157a18; *Вт. Ан.* II, 12, 95a28.

СРЕДНИЙ ТЕРМИН (τὸ μέσον, μέσος ὄρος, лат. *terminus medius*): понятие, посредствующее и устанавливающее связь между так наз. большим термином силлогизма (сказуемым заключения) и меньшим (подлежащим заключения). *Вт. Ан.* I, 6, 75a36, ср. II, 12, 96a12.16, 17, 99a3.5.6.12.21.25.27, 99b9. См. также *Вт. Ан.* II, 2, 90a6–7: “средний термин есть причина и о ней-то идет речь во всех вообще вопросах или исследованиях” (τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον, ἐν ᾧ πασι δὲ τοῦτο ζητεῖται). Ср. особ. *Перв. Ан.* I, 4, 25b35, а также **ТЕРМИН** (ὄρος).

СУЩНОСТЬ, субстанция (οὐσία, лат. *substantia*), означает, прежде всего, истинно сущее, – то, чему единственно и в подлинном смысле принадлежит бытие (τὸ εἶναι), см. особ. *Мет.* VII, 1023a31. Все же, что кроме этого называется сущим, как то: деятельность, пространственные и временные отношения, качества, количества и т.п. – все это НЕ ЕСТЬ БЫТИЕ В СЕБЕ, но лишь постольку, поскольку оно есть в субстанции, ей присуще и о ней может быть высказано. (См. особ. *Физ.* I, 185a23). Сама субстанция, напротив, не может быть высказана (предсказана) о чем-либо другом как о своем субъекте, она не может быть присуща другому, но она сама есть СУБЪЕКТ ДЛЯ ВСЕГО ОСТАЛЬНОГО, что о ней высказывается или ей присуще. См. *Кат.* 5, 2a11; *Мет.* VII, 1029a15: τὸ γὰρ πᾶσιν οὐκ οὐσία, ἀλλὰ μᾶλλον ᾧ ὑπάρχει ταῦτα πρῶτον, ἐκεῖνό ἐστιν οὐσία. ХАРАКТЕРНЫЙ ПРИЗНАК субстанции заключается поэтому в том, что она есть “вот это” (τόδε τι), ИНДИВИДУАЛЬНОЕ САМО В СЕБЕ И ДЛЯ СЕБЯ СУЩЕЕ ЕДИНСТВО, ЕДИНИЧНАЯ ВЕЩЬ с определенным, замкнутым в себе и само по себе (а не через другое) постигаемым существом (см. *Кат.* 5, 4a10). Сущность (οὐσία) в смысле субстанции (как истинное сущее) есть поэтому, коротко говоря, ЕДИНИЧНАЯ СУБСТАНЦИЯ – индивидуальная для себя сущая ЕДИНИЧНАЯ ВЕЩЬ (τὸ καθ’ ἑαυτοῦ), см. *Кат.* 4, 1b27. СУБСТАНЦИИ (во мн.ч.) суть, таким образом, единичные, для себя сущие ИНДИВИДУУМЫ

чувственно воспринимаемого мира, ЭЛЕМЕНТЫ его и сложенные из этих элементов неорганические тела. См. *О небе* III, 1, 298a29. Единичная субстанция, индивидуум есть, по А., ПЕРВАЯ СУЩНОСТЬ (*οὐσία πρώτη*, лат. *substantia prima*) и, как таковая, – СУБСТАНЦИЯ В САМОМ ПЕРВОНАЧАЛЬНОМ СМЫСЛЕ ЭТОГО СЛОВА (*οὐσία ἡ κυριώτατα τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγόμενη*). По отношению к единичным субстанциям как ПЕРВЫМ сущностям ВИДЫ и РОДЫ суть ВТОРЫЕ СУЩНОСТИ, или “субстанции в производном смысле слова” (см. *Кам.* 5, 2a14), поскольку именно они выражают ОБЩЕЕ СУЩЕСТВО ЕДИНИЧНЫХ субстанций. Из этих вторых субстанций виды заслуживают, однако, название “субстанций” в большей мере, чем роды, ибо они ближе стоят к единичной субстанции как первой сущности, т.е. к сущности в прямом и преимущественном смысле слова (*Кам.* 5, 2b7). Так что если понятие “субстанция” взять в строгом смысле слова, то окажется, что понятие это вообще не относится и, собственно говоря, не применимо к родам и видам, так как эти последние сами высказываются о ЕДИНИЧНЫХ СУЩЕСТВАХ и, в последнем счете, даже только о них (см. *Кам.* 5, 2a19слл., ср. *там же* 5, 3b10). Таким образом, в подлинном и собственном смысле этого слова СУБСТАНЦИЯ есть, по А., исключительно лишь ЕДИНИЧНОЕ СУЩЕСТВО. При этом, однако, каждое чувственно воспринимаемое единичное существо есть для А. СУЩНОСТЬ СЛОЖНАЯ (*οὐσία σύνθετος*, *Mem.* VIII, 3, 1043b30), состоящая по своему бытию из двух существенно различных между собой принципов – МАТЕРИИ (*ὑλη*) и ФОРМЫ (*εἶδος*). А так как, далее, именно эти принципы конструируют субстанцию в подлинном смысле слова и без них вообще не существует даже и единичных субстанций как таковых, то и оба эти принципа также называются у А. сущностями, а именно первая так и называется “сущностью в качестве материи, или подлежащего” (*οὐσία ὡς ὑλη, ὡς ὑποκειμένη*, лат. *substantia materialis*), а вторая – “сущностью по форме” (*οὐσία κατὰ εἶδος*, лат. *substantia formalis*). В метафизике ФОРМА, в противоположность СУЩНОСТИ (*οὐσία*) в смысле единичной вещи, нередко сама получает название ПЕРВОЙ сущности (*πρώτη οὐσία*), – именно поскольку она (форма) как единственно существенное в единичной субстанции, как ОПРЕДЕЛЕННОСТЬ ЕЕ БЫТИЯ, оказывается по своему понятию чем-то ей, единичной субстанции, ПРЕДШЕСТВУЮЩИМ (см. *Mem.* IV, 7, 1023b2, 11, 1037b3), – чем, конечно, в термин “первая сущность” вносится известная двусмысленность, ибо оказывается, что под “первой сущностью” у А., с одной стороны, понимается всякая “единичная вещь”, с другой же стороны, – ПРИНЦИП ФОРМЫ в отличие от МАТЕРИИ. В конечном счете А. видит себя вынужденным признать, что во всем подлинном смысле ПЕРВОНАЧАЛЬНОМ и ДЛЯ СЕБЯ СУЩЕМ сущность по понятию (*οὐσία κατὰ λόγον*) не отлична от ВЕЩИ, которой она (т.е. эта сущность по понятию) принадлежит, и что поэтому в ней-то и следует полагать подлинное существо, НАСТОЯЩУЮ СУБСТАНЦИЮ ВЕЩИ. А это ведет его к радикальному выводу всей его философии, именно: что под-

линное и безусловно действительное есть только чуждая всякой материи форма, ЧИСТЫЙ, В СЕБЕ ДЕЯТЕЛЬНЫЙ ДУХ.

Прилагаемая СХЕМА поможет сделать весь объем понятия οὐσία (сущность) более наглядным и обозримым*.

...13, 96a33.34, 96b12; *Вт. Ан.* I, 22, 83b1, ср. *Топ.* VI, 12.12, 149a37, кроме того, ср. *Мет.* VII, 2, 1028b8; *О душе* II, 1, 412a11; *Физ.* VI, 7, 214a12 (телесная сущность); *Мет.* VII, 11, 1037b3 (первая сущность); *Мет.* VII, 6, 1031a18 (сущность как подлинное существо вещи), VII, 7, 1032b14 (сущность без материи), I, 3, 983a27, 7, 988a35, IV, 1007a20, V, 17, 1022a8, VII, 10, 1035b15, XII, 9, 1075a2 (сущность и подлинное существо вещи). Далее: *Мет.* I, 8, 988b29, V, 13, 1020b18.19, VI, 1, 1025b14, X, 2, 1053b9, XI, 7, 1064a9; *О душе* I, 1, 402a13 (сущность в смысле “то, что именно есть что-нибудь”); *Мет.* VII, 12, 1038a19 (сущность в отношении к определению); *Поэт.* 6, 1449b24 (определение сущности трагедии); *Мет.* XIV, 5, 1092b17–22 (понятие – сущность), VI, 1, 1025b27 (сущность по понятию), V, 9, 1018a11 (понятие сущности), ср. *Кат.* 1, 1a2; *Физ.* II, 1, 193a10 (природа и сущность); *Мет.* X, 2, 1053b9, V, 11, 1019a3 (сообразно сущности и природе); *Мет.* IX, 8, 1050b2 (сущность и форма есть энергия-действительность); *О душе* II, 1, 412a21.27 (сущность и энтелехия); *Об истолк.* 13, 23a24 (первые сущности есть действительности-энергии без возможности); *Мет.* VIII, 2, 1024b10; *О происх. жив.* I, 1, 715a5 (сущность как одна из четырех причин) и во мн. др. местах всех сочинений А. с самыми разнообразными значениями этого термина.

ТЕРМИН (ὄρος, лат. *terminus*) – определение в смысле отграничения. Подобно тому как в математике линии образуют границы плоскостей, так точно и в суждении подобные же ограничения представляют собой СУБЪЕКТ и ПРЕДИКАТ, почему они прежде всего и называются ТЕРМИНАМИ (ὄροι). Так, в *Перв. Ан.* I, 1, 24b16 А. прямо говорит: «термином же я называю то, на что распадается суждение, именно: высказывание и то, о чем оно высказывается» (ὄρον δὲ καλῶ εἰς ὃν διαλύεται ἡ πρότασις, οἷον τὸ τε κατηγορούμενον καὶ τὸ καθ’ οὗ κατηγορεῖται). Таково основное значение того, что у А. называется термином (ὄρος). Далее, во множественном числе термины (ὄροι) означают у А. также “существенные определения”, вытекающие из самого понятия о том или ином предмете и его ограничивающие – ОПРЕДЕЛЯЮЩИЕ. Этим объясняется, что “термин” (ὄρος) весьма часто употребляется А. в смысле, тождественном с “понятием” (λόγος). Выражения: первый, или больший (πρῶτος, μεῖζον), средний (μέσος) и крайний, или меньший (ἔσχατος, ἐλάττω) термины означают понятия, стоящие друг к другу в отношении подчинения по объему. Так, прежде всего крайний, или меньший, термин (ἔσχατος ὄρος, *terminus minor*) по своему объему всецело подчинен среднему, как этот последний, в свою

* К сожалению, далее в рукописи отсутствует страница (номер 153). – М.С.

очередь – большому, являясь им как бы “всецело охваченным”, *Перв. Ан.* I, 1, 4. В опосредованном умозаключении (силлогизме) выражения \acute{o} πρῶτος ὄρος или \acute{o} μείζων ὄρος означают, таким образом, больший термин (*terminus maior*); μέσος ὄρος – средний термин (*terminus medius*); \acute{o} ἔσχατος ὄρος или ἑλαττων ὄρος – меньший термин (*terminus minor*). Ср. другое обозначение термина у А. – ἄκρον (*Вм. Ан.* II, 17, 99a22). Ввиду того, что, как видно из сказанного, “термин” (ὄρος) часто означает у А. не только “понятие”, но и “определение понятия”, то он и употребляется нередко в смысле равнозначном с “определением” (ὀρισμός). См. *Вм. Ан.* I, 2, 72a14, а также *Вм. Ан.* II, 3, 91a1; II, 10, 93b29. 39. 94a11; II, 3, 90b16. b30; II, 13, 97b26; II, 7, 92b29; II, 13, 97a23; 96b30–32; *Об истолк.* 5, 17a13; *Топ.* I, 4, 102a4; VI, 11, 149a2; V, 2, 130b26; *Мет.* VII, 5, 1031b12, 11, 1036a29 и во многих др. соч.

ТО, РАДИ ЧЕГО что-нибудь есть или происходит (τὸ οὐ ἔνεκα), или цель (τέλος). Эта цель или это “то, ради чего что-нибудь есть” бывает двойкой: СУБЪЕКТИВНАЯ ЦЕЛЬ (τὸ οὐ ἔνεκα τίτι), имеющая место там, где достигающий цели использует ее далее уже в качестве достигнутого, и ОБЪЕКТИВНАЯ ЦЕЛЬ (τὸ οὐ ἔνεκα τινος), когда достижение достигнутого является заключительным моментом движения. См. особ. *О душе* II, 4, 405a15; *Физ.* II, 2, 194a36. Наконец, А. говорит еще и о последней, или конечной, цели (τὸ ἔσχατον οὐ ἔνεκα). Поскольку при этом цель, ради которой все находится в деятельности, есть сохранение существа (εἶδος), постольку РАДИ ЧЕГО (οὐ ἔνεκα) совпадает с ЭЙДОСОМ (εἶδος), а поскольку целью всякого стремления является благо, постольку ЭЙДОС в конечном счете совпадает с благом (τὸ ἀγαθόν). Ср. *Мет.* I, 2, 994b9; V, 1013a33; VIII, 4, 1044a36; V, 17, 1022a8; I, 3, 982b32; XI, 8, 1065a26; *Физ.* II, 2, 194a27, 28; 3, 194b32; 7, 198b3; 9, 200b22, 34 и во многих др. местах.

УМ, разум (νοῦς): в самом общем смысле – сила мышления, см. *О душе* III, 4, 429a23; в более же тесном и специальном смысле термин этот означает у А. ту СПОСОБНОСТЬ МЫШЛЕНИЯ, которая направлена на то, что недоступно чувственному восприятию, и в особенности непосредственного (интуитивного) познания того, что не может быть предметом опосредованного (дискурсивного) знания, коротко говоря, “интеллектуальное созерцание разума”, направленное непосредственно на ПРИНЦИП СУЩЕГО, способность интуитивного постижения в сфере одинаково как теоретического, так и практического знания (νοῦς θεωρητικός, πρακτικός). Объектами познания ума служат поэтому для А. прежде всего упомянутые принципы сущего, но затем, и именно в силу этого, также и последние принципы всякого научного доказательства – высшие принципы мышления и косвенно также – поведения человека. См. особ. *Вм. Ан.* II, 19, 100b12; *Этика Ник.* VI, 6, 1140b31, 1141a7; *Мет.* XII, 9, 1072b14–1073a13, 7, 1072b20.27, 9, 1075a4, 1074b21; *О душе* I, 3, 407a6.

ФАНТАЗИЯ (φαντασία) имеет у А. тройкий смысл: а) **ВНЕШНИЙ ВИД** – то, как какой-либо предмет **ЯВЛЯЕТСЯ** для чувственного восприятия, особенно для зрения соответственно пассивной форме глагола φατὰζομαι, что значит “являться”, “обнаруживаться”; б) **ВИДИМОСТЬ**, иллюзия – когда то, что является, не совпадает с действительностью и с) в психологическом смысле – представление, **ВООБРАЖЕНИЕ**, т.е. такое явление чего-нибудь в нашем сознании, которое происходит не непосредственно из наличной, чувственно-воспринимаемой данности, а есть внутренний образ объекта, нами раньше воспринятого. В этом последнем смысле слово фантазия (φαντασία) означает для А. некоторую деятельность души, которая представляет что-либо, т.е. самую **СПОСОБНОСТЬ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ** (лат. *imaginatio*) – фантазия в собственном смысле (см. *О душе* III, 3) – равно как и продукт этой деятельности, т.е. представляемый образ чего-либо (лат. *imago*), см. *О душе* III, 2, 425b25; *Мет.* I, 1, 980a26, ср. *Вт.Ан.* II, 19, 100a1–10: “остающийся в душе образ предмета”. В противоположность *третьему* из указанных значений фантазии как способности представления в собственном смысле слова, А. два первых значения, как “чувственно воспринимаемого явления” и “видимости-иллюзии”, считает имеющими лишь метафорический смысл (κατὰ μεταφορὰν λεγόμεναι), см. *О душе* III, 3, 428a2. А. различает далее: а) **ФАНТАЗИЮ ЛОГИЧЕСКУЮ**, связанную с обсуждением (φαντασία λογιστική sive βουλευτική), т.е. с деятельностью мышления и умозаключения, свойственную только человеку как разумному существу и б) **ФАНТАЗИЮ ЧУВСТВЕННУЮ** (φαντασία αἰσθητική), свойственную также и животным, но не связанную с размышлением, а потому дающую о предмете всего лишь его чувственный образ без какого-либо осмысления или рефлексии о нем, см. *О душе*, III, 10, 433b29, а также *О душе* III, 3, 427b29, 429a9, 3, 428a5–16; *Топ.* IX (софистич. опроверж.) 4, 165b25; *Мет.* V, 29, 1024b24.26, 1025a6. Ср. *Вт.Ан.* II, 19, где говорится, что опыт (ἐμπειρία) у живых существ возникает из чувственных представлений, а у других нет. Ср. *О душе* III, 3, 429a3.

ФИЗИЧЕСКИЙ, естественный, происходящий сообразно природе (φυσικός). Ср. **ПРИРОДА** (φύσις). Существенное определение физического (φυσικοῦ) состоит, по А., в том, что оно **В СЕБЕ САМОМ ИМЕЕТ ОСНОВУ СВОЕГО ДВИЖЕНИЯ** и этим прежде всего отличается от всякого произведения искусства и техники, см. *Мет.* XI, 7. Это значение физического находит себе выражение и в известном определении А. души как **ПЕРВОЙ энтелехии физического органического тела** (ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ), см. *О душе* II, 1, 412b5, ибо включением в это определение слова “физического” основания для движения тела как некоторой телесной машины принцип всей его деятельности очевидным образом переносится извне вовнутрь и совершенно упраздняется представление о движении, возникающем извне, которое всегда мыслится таковым (т.е. идущим извне) по отно-

шению ко всякому даже и целесообразно действующему механизму. Соответственно всему сказанному, наука, относящаяся к физическому, имеющая “физическое” своим объектом, получает у А. название “физической науки” (φυσική ἐπιστήμη) или, по современной терминологии, натурфилософии как одной из дисциплин теоретической философии (см. *Мет.* VI, 1, 1026a13, XI, 7). Поэтому тот, кто предметом своего научного исследования делает природу, называется у А. φυσικός (натурфилософ в современной терминологии), см. *О душе* I, 1, 402a28. Термином οἱ φυσικοί (натурфилософы) обозначаются поэтому у А., главным образом, ионийские философы. И соответственно этому выражение “рассматривать физически” (φυσικῶς σκοπεῖν) означает: рассматривать или исследовать что-нибудь по методу физики, т.е. на основе наблюдения природы, в противоположность логическому рассмотрению. *Вт. Ан.* I, 33, 89b9.

ФИЛОСОФИЯ (ἡ φιλοσοφία) в широком смысле слова (см. *Мет.* VI, 1) – с редкой заменой этого основного, у А., термина другим родственным ему, именно понятием МУДРОСТИ (σοφία) – означает науку вообще или даже всякое серьезное и глубокое научное исследование или знание (ἐπιστήμη). Соответственно этому, А. всю область философского знания и исследования подразделяет на следующие основные сферы с их дальнейшим расчленением:

- | | | |
|--|---|---|
| 1. Теоретическая философия
(θεωρητική) | 2. Практическая философия
(πρακτική) | 3. Действенная или творческая философия
(ποιητική) |
| а) физика (φυσική) | а) этика (ἠθική) | |
| б) математика (μαθηματική) | б) экономика
(οἰκονομική) | |
| с) теология, или первая философия
(θεολογική/πρῶτη φιλοσοφία) | с) политика
(πολιτική) | |

В более тесном смысле слово “философия” означает преимущественно “науку философа” (ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη), см. *Мет.* IV, 3, 1005a21, и тогда обыкновенно носит название “первой философии” (ἡ πρῶτη φιλοσοφία), *Мет.* VI, 1, 1026a24, или даже просто – “мудрости” (σοφία), см. *Мет.* I, 1. Говоря языком современной философской терминологии, это есть та доктрина, которую мы называем “метафизикой” или, еще точнее, **ОНТОЛОГИЕЙ**, то есть наукой **О СУЩЕМ** как таковом, имеющей предметом своего исследования высшие принципы сущего, см. *Мет.* I, 2, 982b9. От этой “первой философии” А. отличает специальные доктрины (ἐπιστήμαι ἐν μέρει λεγόμεναι), *Мет.* IV, 1, 1003a22. Множественное число “философии” (φιλοσοφίαι) означает поэтому, **ВО-ПЕРВЫХ**: отдельные философские доктрины, *Мет.* VI, 1, 1026a18, а также *Этика Ник.* I, 4, 1096b31, и **ВО-ВТОРЫХ**: философские направления или системы, а также способы или методы фило-

софствования. См., например, *Мет.* I, 987a29, где читаем: после же названной философии появилась система философии (πραγματεία) Платона (μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία). Подробнее см. Fr. Ueberweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie, hrsg. K. Praechter, 12 Aufl. Leipzig, 1926.

ЭЙДОС (εἶδος, лат. *forma*), означает прежде всего внешний вид, форму, облик и т.п., но в то же время, в противоположность материи (ὕλη), служит для выражения как бы внутреннего СУЩЕСТВА СУБСТАНЦИИ – того определения или той ОПРЕДЕЛЕННОСТИ БЫТИЯ, которая через соединение ее с лишенной всякой определенности материей образует СУЩНОСТЬ (οὐσία), или субстанцию, каждой вещи. В этом именно смысле, восходящем, как мы видим, к А., термин ЭЙДОС (форма, вид) употребляется впоследствии в течение длинного ряда веков, особенно в схоластике, как *forma substantialis* (οὐσία οὐσιώδης) в противоположность КОЛИЧЕСТВЕННЫМ И КАЧЕСТВЕННЫМ ФОРМАМ, имевшим значение лишь акциденций некоторой субстанции (*forma accidentalis*). Отношение материи к форме у самого А. может быть в самых общих чертах представлено в следующем виде: материя, сама по себе чуждая всякого определения и формы, не есть как таковая какое-либо доступное восприятию и способное к самостоятельному существованию единичное существо, индивидуальная вещь (τό δε), и только деятельная форма придает этой материи определенное, конкретное существование, превращает ее (в каждом данном случае) в нечто “вот это” (τόδε τι); возможность же такого процесса заложена в самом существе формы, которая уже по самой своей природе всегда есть некоторое (деятельное) нечто, определенное “вот это”, замкнутое и законченное в себе целое, проникающее в аморфную саму по себе материю и ее оформляющее. См. *Мет.* VII, 4, 1030a3, а также 17, 1041b7. Если, соответственно сказанному, форма есть в известном смысле сущность субстанции, ее существо, то это значит, что она может быть выражена и как бы АБСТРАКТНО представлена В ПОНЯТИИ, основная функция которого и состоит как раз в том, чтобы выражать и постигать СУЩЕСТВО ВЕЩИ, и форма обозначается у А. поэтому также как СУЩНОСТЬ ПО ПОНЯТИЮ (ἡ οὐσία κατὰ λόγον) или даже просто как λόγος в смысле понятийного бытия, СУЩЕСТВА вещи и понятия (*Мет.* VII, 10, 1035b13–16). Это понятие, выражающее и представляющее собой форму, отнюдь не есть, однако, по А., РОДОВОЕ ПОНЯТИЕ (ибо тогда оно не могло бы быть принципом формы отдельных вещей), но оно есть ПОНЯТИЕ ВИДОВОЕ, ибо только в этом последнем может найти себе выражение завершенное целое единичной субстанции – существо индивидуальной вещи. Этим и объясняется, почему “эйдос” (εἶδος) в противоположность “роду” (γένος) означает у А. не только форму вообще, но и ВИД некоторого рода (εἶδη ὡς γένους εἶδη), и почему, по А., существует столько же существенно различных ФОРМ, сколько есть ВИДОВ субстанций (*Мет.* VII, 1030a15). Но тогда как ВИДОВОЕ

ПОНЯТИЕ объемлет в себе и выражает всю субстанцию в целом, ФОРМА, взятая как таковая, выражает лишь ЧИСТОЕ СУЩЕСТВО СУБСТАНЦИИ БЕЗ МАТЕРИИ, без всякого субстрата. Отсюда следует, что в одном только единственном случае видовое понятие будет полностью тождественно с понятием формы, именно, если будут существовать субстанции, совершенно лишённые всякого вещества (материи) и являющиеся, следовательно, не чем иным, как ЧИСТЫМИ СУБСТАНЦИАЛЬНЫМИ ФОРМАМИ (см. *Мет.* VII, 12, 1057b14, 7, 1032b и в других местах). Из сказанного ясно, таким образом, что если форма и мыслится у А. В НЕКОТОРОМ ОБЩЕМ ПОНЯТИИ о ней, то всегда, однако, с тем необходимым ограничением, что сама она, по своему существу, не есть еще нечто общее (*καθόλου*), но некоторое единичной субстанции присущее, ей имманентное и в ней объективно действующее СУЩЕСТВО – некоторый такой принцип, который в единении с материей эту последнюю превращает в некоторую “в себе сущую” единичную субстанцию (*Мет.* VII, 13, 1039b10). Этим объясняется также, почему форма сплошь и рядом объясняется А. то как сущность, или субстанция (*οὐσία*), то как бытие (*τὸ εἶναι*), то как подлинное существо бытия (*τὸ τί ἦν εἶναι*). Наконец, в последнем счете форма для А. по своей внутренней объективной природе и в своем конкретном значении есть то, что обозначается у него терминами: энергия, энтелехия (*ἐνέργεια*, *ἐντελέχεια*) в противоположность возможности (*δύναμις*). Во «Второй Аналитике» термин “эйдос” употребляется почти исключительно в своем чисто логическом значении, см. I, 5, 74a31, II, 13, 96b16, I, 13, 79a7, 11, 77a5, 22, 83a33; *Перв. Ан.* II, 2, 54a32, 3, 55b19; *Топ.* VI, 141b27, 6, 144b10, IV, 1, 121a99, 2, 122a27.

ЭНЕРГИЯ, актуальность (*ἐνέργεια*): действительность, в противоположность к простой возможности или потенции, также – действительность или проявление в деятельности, в противоположность нахождению в состоянии покоя – *τὸ ἐν ἔρωφ εἶναι*. В схоластической философии этот термин довольно точно определялся словами *actus*, *actualis*. Если материя (*ὕλη*) сама по себе означает у А. простую потенцию (*δύναμις*), то форма (*εἶδος*), напротив, означает у него по своей внутренней, объективной природе АКТУАЛЬНОСТЬ, энергию и нередко даже законченную и завершённую в себе действительность-энтелехию (*ἐντελέχεια*), т.е. такую деятельность или действительность, которые уже сами по себе носят и содержат осуществляемую ими цель (*τέλος*). См. *Мет.* IX, 6, 1048a30–35. Ср. **ВОЗМОЖНОСТЬ**. По вопросу об отношении энергии (*ἐνέργεια*) и энтелехии (*ἐντελέχεια*) см. **ЭНТЕЛЕХИЯ**. Об энергии см. кроме указанного еще следующие места: *Мет.* IX 6–9; *Физ.* I, 8, 191b28; *Мет.* XII, 2, 1069b16, IX, 8, XII, 6, 1072a5, IX, 3, 1047a30.32; *О душе* II, 4, 416a2, III, 2, 426a16; *Мет.* IX, 8, 1050a35.30.22, IX, 9, 1051a4, X, 6, 1048b18–36; XI, 9, 1066a20; *О душе* II, 5, 417a16, III, 7, 431a6; *Мет.* IX, 6, 1048a31 и во многих других местах всех сочинений А.

ЭНТЕЛЕХИЯ (ἐντελέχεια), по существу и в основном означает то же, что энергия (ἐνέργεια), отличаясь от последней лишь известным оттенком своего значения, именно: энергия в большей мере выражает самую деятельность осуществления (достигаемой) цели, тогда как энтелехия скорее означает состояние или результат деятельности, достигаемый при осуществлении цели. При этом следует, однако, заметить, что оба эти термина часто употребляются А. без сколь угодно резко проводимого между ними различия. См. *О душе* II, 1, 462a27 или *Мет.* VIII, 3, 1043a35. Ср. **ВОЗМОЖНОСТЬ** (δύναμις). Об энтелехии см. кроме указанных еще следующие места: *Мет.* IX, 3, 1047a30, 8, 1050a23; *Физ.* VIII, 5, 257b7; *О душе* III, 7, 431a1, 3; II, 1, 412a27, b5; *Физ.* VIII, 1, 251a9, III, 1, 201a11; *О душе* III, 7, 431a3; *Физ.* II, 1, 193b7, III, 1, 200b26, 201a10.20.28, VIII, 5, 258b2; *Мет.* VII, 13, 1039a5–7.

ЭТОТ (ὁ δε): обыкновенно соединяется с каким-либо понятием и тогда придает ему более индивидуальный и конкретный смысл, напр.: ὁ ἄνθρωπος ὁ δε (ВОТ ЭТОТ человек), или (в среднем роде): τό δε (ВОТ ЭТО ОПРЕДЕЛЕННОЕ НЕЧТО), т.е. нечто данное вот это единичное = καθ' ἑκάστων, в противоположность тому, что дано просто без этого уточнения или ограничения (ἀπλῶς), см. *Мет.* IX, 7, 1049a24. Отсюда нередкое употребление в греческом языке слова “это” (τό δε, τόδε τι, τὸ τόδε τι), и именно в философии, в смысле единичной СУЩНОСТИ (οὐσία) или отдельного ВИДА (εἶδος) как формы, которая превращает материю в *вот это* определенное бытие. См. *Кат.* 5, 3b10; *Мет.* IX, 7, 1049a24.35, ср. *Вт.Ан.* I, 4, 73b7, *Кат.* 5, 3b10; *Топ.* IX, 14, 173b27; противоположность ἀπλῶς см. *Мет.* IX, 7, 1049a24; *Вт.Ан.* I, 10, 77a1 и проч.