

АНАЛИТИКА АРИСТОТЕЛЯ

Е. В. Орлов

Аристотелевская философия в целом включает в себя как практическую философию, так и теоретическую. Теоретическая философия состоит из аналитики, первой философии (учения о сущем и едином, поскольку они сущее и единое) и второй философии (учения о сущем, поскольку оно движется). В предлагаемой статье речь пойдет только об аналитике, т. е. только об одной из частей философии Аристотеля. Мы рассмотрим следующие вопросы, касающиеся аналитики: эпистемический поиск (1-я и 2-я части статьи), построение доказывающего силлогизма (3-я часть), применение универсального знания к частным случаям (4-я часть). В контексте рассмотрения эпистемического поиска мы уделим особое внимание семантике Аристотеля (2-я часть статьи).

1. Стадии эпистемического поиска

Широко известно, что «Вторая аналитика» Аристотеля посвящена проблематике доказательства. Часто упоминают «Вторую аналитику» и в связи с проблематикой определения. Однако еще чаще забывают, что построениям определений и доказательств у Аристотеля предшествует «поиск», или «исследование» (ἡ ζήτησις), о котором идет речь также во «Второй аналитике» (в явном виде в *An. Post.* II 1-2, а фактически в *An. Post.* II 1-18). «Поиск», о котором говорится в *An. Post.* II, можно было бы назвать «научным поиском», или же «эпистемическим поиском».

В качестве примера научного поиска Аристотель рассматривает, в частности, объяснение солнечных и лунных затмений, данное Анаксагором. И. Д. Рожанский пишет:

«Непреходящей заслугой философа из Клазомен было впервые им данное – и в принципе совершенно правильное – объяснение солнечных и лунных затмений. Анаксагор понял, что солнечные затмения происходят лишь во время новолуний, и притом только в тех случаях, когда Луна оказывается на прямой, соединяющей Солнце и земного наблюдателя. Древние авторы рассказывают, что, когда в 431 г., в начале Пелопонесской войны, случилось полное солнечное затмение, и среди дня внезапно наступила тьма, афиняне охватили ужас. Тогда к народу вышел Перикл и, воспользовавшись знаниями, полученными им от Анаксагора, объяснил причину подобных явлений. Это успокоило граждан и избавило их от суеверного страха. Представление о том, что Луна получает свой свет от Солнца, также обычно связывалось с именем Анаксагора (об этом, в частности, пишет Платон в “Кратиле”). Отсюда легко было сделать шаг к правильному объяснению лунных затмений» (Рожанский 1983, 40).

Аристотель разделяет научный поиск на несколько стадий. Чтобы лучше уяснить стадии аристотелевского эпистемического поиска, полезно иметь в

виду форму субъектно-предикатного суждения. Правда, у Аристотеля в данном случае речь идет не о суждении, а о фактическом положении дел в мире, поэтому форму суждения следует использовать здесь с некоторой долей условности (как подсказку). Например, нас интересует такое явление, как «лунное затмение». Сначала нам надо выразить это явление в форме, соответствующей субъектно-предикатному суждению: «Луна затмевается», – а затем задать ряд вопросов по поводу этого явления, которые и укажут стадии поиска.

- 1) *Есть* ли Луна? Ответ: ведомо, что *есть*.
- 2) *Что* есть Луна? Ответ: ведомо, *что* Луна есть (предположим) естественный спутник Земли.
- 3) *Затмевается* ли Луна? (Этот вопрос равносильен вопросу: *есть* ли затмение?) Ответ: ведомо, что *затмевается* (равносильно: ведомо, что *есть*).
- 4) *Почему* затмевается Луна? Ответ: ведомо, что Луна затмевается, *потому* что Земля, проходя между Солнцем и Луной, загораживает солнечный свет.

В *An. Post.* II 1, 89b24-25 Аристотель в явном виде называет четыре стадии эпистемического поиска.

- 1) *Εἰ ἔστι* (*есть* ли). Речь идет о бытии того, на что указывает логическое подлежащее. Например: *есть* ли солнце? В выражении «*есть* ли» курсив подчеркивает, что речь идет о бытии.
- 2) *Τί ἐστιν* (*что* есть). Речь идет об определении подлежащего. Если продолжить рассмотрение предыдущего примера, то следовало бы спросить: *что* есть солнце? В выражении «*что* есть» курсив подчеркивает, что речь идет об определении.
- 3) *Τὸ ὅτι* (букв. то, что). В (89b25-27) в качестве примера этой стадии поиска он приводит проблему – *что* из двух: солнце затмевается или нет? Речь идет о бытии того, что присуще подлежащему, а именно о присущности «затмения» солнцу. Обозначим это выражение как «*что есть*» (курсив подчеркивает, что речь идет о бытии).
- 4) *Τὸ διότι* (букв. то, почему). В (89b29-31) в качестве примера этой стадии поиска он приводит следующее: ведая, что солнце затмевается, ищем – почему оно затмевается. Речь идет о причине присущности, или же сопутствования, чего-либо подлежащему, а именно о причине сопутствования «затмения» солнцу. Обозначим это выражение как «*почему есть*» (курсив подчеркивает, что речь идет о *причине* бытия).

В основе четырех вопросов, соответствующих четырем стадиям поиска, лежат две дистинкции: во-первых, бытия и определения (вскоре мы поясним, почему место «определения» в некоторых познавательных ситуациях может занимать «причина»); во-вторых, того, что выражается логическим подлежащим, и того, что выражается логическим сказуемым (табл. 1). В двух случаях (*есть* ли и *что есть*) речь идет о бытии, а в других двух случаях (*что есть* и *почему есть*) речь идет об определении. Именно так Аристотель группирует эти стадии поиска в *An. Post.* II 2 и сводит их в итоге к одной дистинкции «то хоти (*τὸ ὅτι*) – то диоти (*τὸ διότι*)», т. е. «*что есть* и *почему есть*», имея в виду, что они относятся как к тому, что выражается логическим подлежащим, так и к тому, что выражается логическим сказуемым.

Таблица 1

–	бытие (то хότι)	определение (то διότι)
выражаемое логическим подлежащим	1) εἰ ἔστι - есть ли	3) τί ἐστίν - что есть
выражаемое логическим сказуемым	2) τὸ ὅτι (то, что) - что есть	4) τὸ διότι (то, почему) - почему есть

Лексемы, употребляемые в данном случае Аристотелем, восходят к соединительным местоимениям сложноподчиненных предложений. Если иметь в виду русский синтаксис, то речь идет о соединительных местоимениях, которые употребляются в изъяснительных и причинных придаточных предложениях: «ведомо, *что* (ὅτι)...», «ведомо, *почему* (διότι)...», «ведомо, *что* (ὅτι) нечто происходит, *потому что* (διότι)». Аристотель в соответствии с нормами древнегреческого словообразования добавляет к этим выражением артикль и тем самым образует выражения, выступающие в роли грамматических существительных: τὸ ὅτι (то хότι), τὸ διότι (то диόти).

Если мы (для облегчения усвоения) связали выше направления эпистемического поиска с формой суждения, то сам Аристотель связывает их в *An. Post.* II 2 с формой силлогизма, который, как известно, состоит из трех терминов, двух крайних и одного среднего. Например:

если Луну обозначить как *Г*,
затмение как *А*,
а загораживание Землей солнечного света как *В*,
то силлогизм $A\ B, B\ Г \vdash A\ Г$ можно прочесть так:

«затмение» (*А*) присуще «Луне» (*Г*), потому что *есть В*, т. е. потому что Земля загораживает солнечный свет.

Обратим внимание на последовательность мыслительных действий при умозаключении и поиске. При умозаключении мы сначала допускаем посылки ($A\ B, B\ Г$), а затем переходим к заключению ($A\ Г$). При поиске мы сначала предполагаем заключение ($A\ Г$), а затем ищем средний термин (*В*).

Вообще-то, в связи с аристотелевским научным поиском лучше иметь в виду не субъекто-предикатное суждение, и даже не силлогизм, а «проблему». Причина этого в следующем. Древнегреческим словом ἡ πρότασις (лат. пропозиция, рус. предложение, положение или посылка) Аристотель называет и посылки силлогизма, и заключение силлогизма. Пропозиция, выступающая в качестве заключения силлогизма, требует среднего термина, и в этом смысле она опосредованна (т. е. отношение ее терминов опосредуется средним термином). Если в качестве посылок какого-либо силлогизма принимаются заключения предшествующих силлогизмов, то они тоже опосредованны. Однако во всякой «цепочке» силлогизмов есть начало, т. е. непосредственные посылки. Собственно для доказывающего силлогизма как *эпистемы* непосредственность посылок, согласно Аристотелю, – обязательное требование. Поэтому в конечном счете пропозиции, выступающие в качестве посылок, должны быть непосредственными, а пропозиции, выступающие в

качестве заключения, – опосредованными, т. е. требующими среднего термина. Пропозиции, требующие среднего термина, Аристотель называет «проблемами» (ἡ πρόβλημα). Сам Аристотель пишет об этом так (Тор. I 4, 101b16): «...То, относительно чего [строятся] силлогизмы, [это] проблемы». Проблема, согласно Аристотелю, формулируется следующим образом – *что из двух* (πότ'ερον): А присуща Г или нет (Тор. I 4, 101b15-36; 11, 104b1-5). Например, *что из двух*: опадение листьев присуще виноградной лозе или нет, или же *что из двух*: опадение листьев присуще широколиственным растениям или нет. Поиск, согласно Аристотелю, сопряжен с формулировкой проблемы.

У Аристотеля получается, что, когда мы ищем «*есть ли*» и «*что есть*» (1-я и 2-я стадии поиска), мы ищем ответ на вопрос «*есть ли* среднее», т. е. *есть ли* средний термин; а когда, познав это, ищем, «*почему есть*» (4-я стадия поиска), мы ищем ответ на вопрос «*что есть* среднее» (τὸ τί ἔστι) (см. табл. 1). Впоследствии мы поясним, почему в данном случае мы выделили курсивом обе части выражения (*что есть*).

Однако когда Аристотель уподобляет стадии эпистемического поиска поискам среднего термина, возникает проблема: а можем ли мы доказывать определения с помощью силлогизмов? Обсуждение и решение этой проблемы занимают главы *Ан. Пост.* II 3-10. В связи с решением этой проблемы Аристотель, во-первых, разделяет определения на определения значения (τί σημαίνει – «*что означает*»; *meaning*) и определения сути (τὸ τί ἔστι – «*то, что есть*»; *essence*). Во-вторых, получает дальнейшее «содержательное наполнение» разделение проблематики определения «субъекта» проблемы и ее «предиката».

Обратимся сначала к проблематике определения «предиката проблемы», как она представлена в *Ан. Пост.* II 2. Фактически мы имеем дело в данном случае с 4-й стадией эпистемического поиска (см. табл. 1). Аристотель приводит такой пример:

90a16-18: Почему есть затмение? или почему Луна затмевается?

Потому что свет исчезает из-за загораживания Землей [солнечного света].

Это ответ на вопрос, соответствующий 4-й стадии поиска. Однако оказывается, что этот ответ дает нам в то же время определение «предиката» проблемы (имеется в виду проблема – *что из двух*: Луна затмевается или нет?):

90a15-16: *Что есть* затмение?

[Затмение есть] лишенность света на Луне из-за загораживания [ее] Землей [от солнечного света].

Согласно Аристотелю, если средний термин силлогизма указывает на причину присущности большего крайнего термина меньшему крайнему термину, то средний термин выступает в качестве определения большего крайнего термина. Например, если в силлогизме $A\ B, B\ G \vdash A\ G$ средний термин *B* указывает на причину $A\ G$, то *B* есть определение *A*.

В данном случае мы сразу (посредством установления причины) находим, что *есть* и *почему есть* (2-я и 4-я стадии поиска; см. табл. 1). Однако в некоторых случаях мы сначала находим только, что *есть* (2-я стадия). Вообще Ари-

стотель учитывает разумение (*эпистему*) «почему есть» и разумение «что есть». Этой дистинкции посвящена *An. Post.* I 13. В данной главе он рассматривает дистинкцию разумения, что *есть* и *почему есть*, как дистинкцию разумения через более известное для нас и разумения через причину. Эту дистинкцию Аристотель распространяет и на силлогизм, и на доказательство, и на эпистему. Выражения, используемые Аристотелем для указания на эту дистинкцию, мы свели в следующей таблице:

Таблица 2

–	Для силлогизма	Для доказательства	Для эпистемы
что <i>есть</i>	78a36-37: ὁ συλλογισμὸς τοῦ ὅτι силлогизм «что <i>есть</i> »	78b14: τοῦ ὅτι ἢ ἀπόδειξις доказательство «что <i>есть</i> »	78a22: τὸ ὅτι ἐπίστασθαι разумение «что <i>есть</i> »
почему <i>есть</i>	78a36-37: ὁ συλλογισμὸς τοῦ διότι - силлогизм «почему <i>есть</i> »	78a40: τοῦ διότι ἢ ἀπόδειξις доказательство «почему <i>есть</i> »	78a22: τὸ διότι ἐπίστασθαι разумение «почему <i>есть</i> »

Вообще-то доказательства доказывают через причину. Однако, как показано в табл. 2, в некоторых контекстах Аристотель называет доказательствами и силлогизмы через более известное для нас, а не через причину. Эпистемические силлогизмы через более известное для нас, так же как и через причину, могут состоять из неопосредованных посылок. О таком силлогизме Аристотель пишет в *An. Post.* I 13, 78a26-30:

...Иной же [способ] – если [силлогизм возникает] через неопосредованные [посылки], но не через причину, а через более известный из обращаемых [терминов]. Ибо ничто не мешает иногда быть более известным тому из *антивысказываемых* [терминов], который не причина, так что доказательство будет через этот [термин], например то, что планеты близко – через «то, что не мерцают»¹.

Имеется в виду, что на самом деле планеты не мерцают, потому что они близко, но в данном случае мы доказываем, наоборот, что планеты близко, потому что они не мерцают: «мерцание» – более известное для нас, «близко» – причина.

Дистинкция разумения «что *есть*» и «почему *есть*» влечет большую и самостоятельную тему, касающуюся того, что эти два варианта разумения могут разумеаться или одной эпистемой (78a22-78b31), или разными (78b32-79a16), т. е. или одна эпистема включает в себя оба уровня, или существует две эпистемы для этих уровней. В последнем случае речь идет об *эпистемах*, подчиненных другим *эпистемам* (*An. Post.* I 7, 9, 13) (Орлов 1996, 28–29). Это означает, что при эпистемическом поиске в некоторых случаях нам необходимо переходить в другую науку, т. е. поиск, что *есть*, совершается в рамках одной науки, а *почему есть*, – в другой. К доказательствам «что *есть*», а не «почему *есть*», Аристотель относит также доказательства по второй и третьей фигурам

¹ Здесь и далее фрагменты Аристотеля приводятся в переводе автора.

силлогизма (*An. Post.* I 13, 78b13-31). Таким образом, есть основания говорить об аристотелевской эпистеме в двух смыслах: в узком – как о разумении через причину, и в широком – как о разумении не только через причину.

Вторую стадию поиска Аристотель рассматривает также в *An. Post.* II 8, 93a37-93b3. В этом фрагменте Аристотель приводит следующий пример:

Луна – Г,

Затмение – А,

Невозможность появления тени на Луне в полнолуние, когда нет ничего видимого между Луной и нами – В.

Силлогизм с такими терминами $A \ B, B \ G \vdash A \ G$ позволяет нам ведать, что затмение *есть*, но не *почему* оно есть. Соответственно в этом случае термин В не выступает в качестве определения сути термина А.

Вернемся к определению предиката проблемы через средний термин. В этом определении на самом деле присутствуют два определения: определение *значения* (затмение есть лишенность света на Луне) и определение *суть* (затмение есть лишенность света на Луне из-за загораживания ее Землей от солнечного света). Мы будем различать эти два варианта определений следующими выражениями: «*что есть*» (определение *значения*) и «*что есть*» (определение *суть*). Во втором случае курсивом выделены обе части выражения, что означает, что речь идет как об определении (*что*), так и о причине присущности, т. е. о причине бытия для «предиката» (*есть*).

Итак, в конечном счете Аристотель различает: значение (*что есть*), бытие (*что есть*) и суть (*что есть*). Следует помнить, что все три определенности могут относиться как к «субъекту» проблемы, так и к ее «предикату». Однако в некоторых контекстах, в которых дистинкция «значения» и «суть» неважна, Аристотель называет и то и другое вместе «значением». Это относится, в частности, к так называемому «опровергающему доказательству» самого достоверного начала всякого доказательства, т. е. закона запрещения противоречия, в *Met.* IV 4. Вообще дистинкция «значения» и «суть» у Аристотеля является предметом актуальных обсуждений. В 2000 г. вышла книга Д. Чарлза «Аристотель о значении (meaning) и сути (essence)», специально посвященная этому вопросу (Charles 2000).

Разделение определений на определения *значения* и *суть* вносит некоторые уточнения в стадии эпистемического поиска (табл. 3). После разведения значения и сути 3-я и 4-я стадии эпистемического поиска удваиваются. Если 3-я стадия в *An. Post.* II 1 касалась «субъекта» проблемы, а 4-я – «предиката» проблемы (см. табл. 1), то теперь обе стадии касаются и «субъекта», и «предиката» (см. табл. 3). Для обозначения двух вариантов 3-й и 4-й стадий мы введем обозначения 3'-я и 3''-я стадии, а также 4'-я и 4''-я стадии. 3''-я стадия эпистемического поиска (применительно к «предикату» проблемы) в качестве результата предполагает определение значения (затмение Луны есть лишенность света на Луне). А 4''-я стадия поиска (применительно к тому же «предикату») в качестве результата предполагает знание *причины*, и тем самым

определение *сущности* (затмение Луны есть лишенность света на Луне из-за загораживания ее Землей от солнечного света). Важнейшее значение приобретает удвоение 4-й стадии поиска в случае, если субъектом проблемы оказывается сущность. Ибо 4-я стадия поиска применительно к сопутствующему (т. е. «предикату» проблемы), оставаясь в рамках аналитики, в качестве результата предполагает построение доказывающего силлогизма, а 4-я стадия поиска применительно к сущности (т. е. «субъекта» проблемы) требует уже метафизического поиска.

Таблица 3

–	бытие	значение	суть
субъект проблемы	1) εἰ ἔστι - есть ли	3') τί σημαίνει – что есть	4') τὸ τί ἐστι – что есть, суть, причина бытия
предикат проблемы	2) τὸ ὅτι (то, что) - что есть	3'') τί σημαίνει – что есть	4'') τὸ τί ἐστι – что есть, суть, причина

А теперь давайте кратко обратимся к проблеме определения «субъекта проблемы». Как мы уже отметили, 4'-я стадия предполагает выход за границы аналитики в первую философию. Речь идет о том, что получило в современной философской литературе наименование «аристотелевский эссенциализм». Аристотель рассматривает эту стадию в *Met.* VII 17 (и далее в VIII 1-6) при онто-аналитическом подходе к исследованию сущности (Орлов 1996, 83–87). В *Met.* VII 17 Аристотель исходит из того, что ответы на вопросы, соответствующие 1-й, 2-й и 3-й (в двух вариантах) стадиям эпистемического поиска нам уже ясны, и сосредоточивает внимание на 4-й стадии поиска (см. табл. 3). В VII 17, 1041a10-32 он, сравнивая два варианта 4-й стадии поиска, распространяет вопрос «почему есть» на оба варианта и утверждает, что вопрос «почему есть» не только на 4''-й стадии, но и на 4'-й стадии должен быть вопросом «почему иное присуще чему-то иному», а не вопросом «почему само есть само» (как можно было бы подумать применительно к 4'-й стадии). Например, если бы мы осмысливали «дом», то на 4'-й стадии нам следовало бы задать вопрос так (1041a26-27): «А почему *вот эти*, например, кирпичи и камни, есть дом?». В 1041a32-b11 Аристотель продолжает рассмотрение 4'-й стадии: при исследовании надо все расчленять (διαρθρώσαντας); при исследовании сущностей их надо расчленять на материю и эйдос (это касается чувственно-воспринимаемых, или же синтетических, сущностей). Эйдос есть причина того, что некая материя есть то-то или то-то, например вот эта материя или это тело есть «человек». Отметим, что А. Г. Черняков возводит к содержанию *Met.* VII 17 структуру бытийного вопроса М. Хайдеггера (Черняков 1998, 15-87).

Итак, 4'-я стадия оказывается стадией поиска логоса эйдоса. Аналитика эйдосами не занимается. Эйдосами занимается первая философия. Эйдос есть сущность. Однако «субъект» проблемы совсем не обязательно должен быть сущностью. На его месте часто (если не в большинстве случаев) оказываются

универсалии (первые универсалии), не являющиеся сущностями. В этом случае между 3'-й и 4'-й стадиями существенной разницы нет (см. табл. 3); более того, применительно к «субъекту проблемы» поиск в этом случае фактически ограничивается 1-й и 3'-й стадиями; переход в первую философию не требуется, исследование остается в границах аналитики.

Пока мы рассматривали вопросы, касающиеся только определений. Бытия мы коснулись только в связи с 4"-й стадией, так как здесь не всегда можно отделить бытие от определения.

2. Аристотелевское учение о значении

Дальнейшее наше рассмотрение проблем аналитики будет касаться прежде всего проблематики бытия «субъекта» проблемы, т. е. 1-й стадии поиска (см. табл. 3). Мы рассмотрим эту проблематику в контексте семантики Аристотеля. Нас будет интересовать его семантическая дистинкция «иконы» и «ноэмы». Ибо мы усматриваем аналогию между отношением поиска «что *есть*» (бытия) к поиску «*что есть*» (значения) и отношением «иконы» к «ноэме».

В аристотелеведческой литературе часто рассматривают 1-ю, 3-ю (в обоих вариантах) и 4'-ю стадии эпистемического поиска (см. табл. 3) в контексте проблематики «формообразования концепта». «Концепт» у Аристотеля (если позволить себе употребление этой лексемы применительно к его философии) в определенном смысле двусоставный, и его образование предполагает участие двух познавательных способностей и соответственно двух методов познания. Говоря о «концепте» применительно к философии Аристотеля, мы будем иметь в виду скорее средневековое понимание «концепта», когда он так или иначе связывался с неким «состоянием в душе». После появления в новейшее время так называемой «денотативной семантики» философы (прежде всего аналитической традиции) перестали учитывать какие-либо «ментальные репрезентации». В этом случае «концепт», с нашей точки зрения, перестал соответствовать тому, чему учил Аристотель.

Во вторичной литературе широко представлено учение о «семантическом треугольнике», возводимое к Аристотелю. Имеется в виду, что «семантический треугольник» в качестве своих вершин имеет некое (1) состояние в душе, (2) имя и (3) вещь вне души. Однако комментаторы, ведя речь о «семантическом треугольнике», часто забывают, что Аристотель рассматривает «состояние в душе» в двух отношениях: как *икону* (ἡ εἰκών) и как *ноэму* (τὸ νόημα). Аристотель в явном виде пишет об *иконах* и *ноэмах* в работе «О памяти и припоминании» (*Mem.*) в связи с проблематикой памяти, а не семантики. Может быть, поэтому комментаторы, пишущие о «семантическом треугольнике», обращаются прежде всего к известному фрагменту работы «Об истолковании» (*De Int.*) и не обращают должного внимания на аристотелевские рассуждения «состояний в душе» в других контекстах. Далее мы рассмотрим сначала соответствующие материалы из *Mem.*, а затем из *De Int.*

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

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

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

Или каким-то образом так может быть, и именно это получается? Так, например, животное, изображенное (υἑυραμμένον) на дощечке, есть и животное, и икона (εἰκὼν), и оба есть *одно* и *то же*, однако бытие обоих не *то же*, – и созерцать [его можно] и как животное, и как икону; так и в нас [т.е. в нашей душе] надо допускать представление (τὸ ἐν ἡμῖν φάντασμα) и [как] что-то само по себе (αὐτὸ τί καθ' αὐτό), и [как] представление иного. [Представление], поскольку само по себе, есть созерцание (θεωρήμα) или представление, поскольку же [представление] иного, – как бы икона, т. е. то, что помним. Таким образом, когда его [т. е. представления] движение деятельно (ἐνεργῆ), поскольку оно было бы само по себе, душа чувственно воспринимает его, кажется, как явление какой-то *ноэмы* или представления; поскольку же – [представление] иного, [душа], как и при изображении, созерцает [его] как *икону*, т. е. как [икону] Кориска, не видев [настоящего] Кориска; здесь иное состояние этого созерцания, и, как если бы созерцалось изображенное животное, [это представление] возникает в душе то как только *ноэма*, то как там [т. е. в случае изображенного животного], как *икона*, [т. е. как] то, что помним. И поэтому, относительно таких происходящих у нас в душе движений от прежних чувственных восприятий, – иногда не ведаем: на основании ли чувственно воспринятого они получаются? и колеблемся, помним ли мы [это] или нет? – иногда же случается постичь и припомнить, что прежде что-то слышали или видели. Это случается, когда созерцающий [какое-то представление] как само изменил бы [свой взгляд] и созерцал бы [это представление] как [представление] иного.

Отметим, что в русском переводе работы «О памяти и припоминании» Е. В. Алымовой дистинкция «иконы и ноэмы» представлена как дистинкция

«изображения и мысли» (451a1-2), а в другом случае «ноэма» представлена как «умопостигаемое» (450b29). Как «образ» она переводит *φάντασμα* (представление), а не *εἰκών* (икона) (Аристотель, 2004).

В данном фрагменте Аристотель уподобляет представление в нашей душе изображению на дощечке: как изображение на дощечке можно рассматривать в двух отношениях, так и состояние в душе следует рассматривать в двух отношениях. Однако к этому уподоблению надо относиться с осторожностью. Ибо тот же пример с изображением на дощечке Аристотель использует для иллюстрации иной дистинкции, касающейся омонимии. Так, в *Cat.* 1, 1a1-6 он пишет:

Омонимичным называется то, у чего только имя общее, логос же сущности на основании этого имени – другой, например «животное», которое человек, и изображенное [животное]; ибо у них только имя общее, а логосы сущности *на основании* (κατὰ) этого имени разные; ибо если кто-то захотел бы указать, *что* есть «бытие животным» для каждого из них, то дал бы свой для каждого логос.

Речь в данном случае идет о том, что «животным» мы можем назвать и живого человека, и изображенного (будь то человек или какое-либо иное животное). «Животное» в данном случае – омоним, а живой человек и изображенный (например, на холсте) человек – омонимичны. Если истолковать этот случай с точки зрения «состояния в душе», то получится, что речь идет о двух разных состояниях в душе, ибо омонимы символизируют состояния в душе, у которых и иконы разные (в одном случае – живого человека, в другом случае – изображения на холсте), и соответственно ноэмы разные.

В *Мет.* 1 ни о какой омонимичности речь не идет. В *Мет.* 1 речь идет о том, что изображенное на дощечке животное (например, изображение человека) мы можем рассматривать в двух отношениях: или относительно того реального человека, который изображен (допустим, мы его знаем), или само по себе изображение безотносительно к реальному человеку, который изображен (как это делают в большинстве случаев искусствovedы). «Состояние в душе» в данном случае надо ставить в соответствие «изображению на дощечке». Как «изображение на дощечке» мы можем рассматривать в двух отношениях, так и «состояние в душе» следует рассматривать в двух отношениях. Однако вот тут нас и поджидает «нюанс», который требует осторожности. Когда мы рассматриваем изображение человека на дощечке относительно реального человека, который изображен и которого мы знаем, мы встречаемся с омонимией (фактически в этом случае мы сравниваем два состояния в душе и соответственно две иконы). Когда же мы рассматриваем в двух отношениях «состояние в душе», ни о какой омонимии речь не идет, и икона только одна.

В. А. Баранов в статье «Аристотель в иконоборческом споре: на чьей стороне?» отмечает, что к аристотелевским суждениям об омонимичности в *Cat.* 1, 1a1-6 обращались иконопочитатели Феодор Студит и патриарх Никифор в своей полемике против иконоборцев (Баранов 2005). При этом надо, разумеется, помнить, что сама лексема «икона» омонимична: Аристотель называет

«иконой» один из аспектов «состояния в душе», а в Церкви «иконой» называют священные изображения на доске (или ином материале).

А теперь давайте обратимся к известному фрагменту работы «Об истолковании». В *De Int.* 1, 16a3-9 Аристотель различает, с одной стороны, звуковые и графические слои имени, а с другой – состояния (аффекты) в душе (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα): то, что в звуке – символ состояния в душе, а графика – символ того, что в звуке. Дж. Экрилл, комментируя этот фрагмент, пишет: «Это рассмотрение отношения вещей в мире, аффектов в душе, устного и письменного языка, вообще, очень кратко и далеко не удовлетворительно. Что именно есть “аффекты в душе”? Позднее они названы мыслями (νόημα). Они содержат чувственные восприятия? Они образы? или включают в себя образы? Вероятно, Аристотель называет их подобиями (ὁμοιώματα) вещей, потому что он имеет в виду образы. Но это заведомо неадекватное рассмотрение или объяснение мысли (νόημα)» (Aristotle 1963, 113). Если же мы привлечем к истолкованию *De Int.* 1, 16a3-9 вышеприведенные материалы из *Met.*, то недоумения Дж. Экрилла «снимутся». «Состояния в душе» суть «подобия» того, от чего они возникли; однако из этого не следует, что они суть лишь «образы» того, от чего возникли. «Состояния в душе», будучи «подобными» тому, от чего возникли, согласно Аристотелю, – и образы (иконы – состояние в отношении к тому, что помним, т. е. тому, что чувственно восприняли), и мысли (ноэмы – состояние само по себе).

В. А. Баранов в вышеуказанной статье, имея в виду, что иконопочитатели обращались к *Cat.* 1, 1a1-6, пишет: «Иконопочитатели утверждали, что икона Христа является иконой Христа по сущности, но Христом – по совпадению имени и по четвертой категории отношения (πρός τι), тем самым проводя соответствие между изображением и оригиналом по единству их имени» (Баранов 2005, 135). Для нас здесь важно указание на «отношение» (πρός τι) имени Христа к иконе Христа и к самому Христу. Отметим, что в *Cat.* 1, 1a1-6, где Аристотель пишет об омонимии, нет никаких указаний на то, что омонимия связана с «отношением к» (πρός τι). В *Cat.* 1, 1a1-6 нет даже таких выражений как «изображение животного», которые бы с точки зрения категориальной схематики относились к категории «отношение к» (πρός τι). В этом фрагменте говорится о «логосе на основании (κατά) имени», но не говорится о том, что имя «относится к» (πρός) именуемому. Так что привлечение иконопочитателями к истолкованию аристотелевской омонимии категории «отношение к» можно рассматривать как принятое ими «истолкование», а не просто ссылку на Аристотеля. Сразу отметим, что мы согласны с тем, что всякое именование, в том числе и омонимичное, осуществляется «по отношению к» именуемому (πρός τι).

В явном виде Аристотель пишет о том, что имя «относится к» (πρός) именуемому, в *Met.* VIII 3. Мы уже комментировали эту главу в книге «Кафолическое в теоретической философии Аристотеля» (Орлов 1996, 89–90), поэтому сейчас ограничимся следующим. *Met.* VIII 3 начинается с формулировки проб-

лемы – что из двух: имя означает синтетическую сущность или осуществление (τὴν ἐνέργειαν) и форму (τὴν μορφήν)? Решение Аристотель таково: имя может означать и осуществление (энергию), и осуществление, сдвоенное с материей, имея при этом разные *логосы*, но *относясь к единому* (πρὸς ἓν). Получается, что одно и то же имя может указывать и на сущность, состоящую из формы и материи, и только на эйдос, ибо имя называется «по отношению к» (πρὸς) чему-то единому, которое мы можем рассматривать или как чувственно-воспринимаемое, или как умопостигаемое, т. е. у имени будет две *ноэмы*. Именование «по отношению к единому» (πρὸς ἓν) в данном случае противопоставляется категориальному высказыванию «на основании единого» (καθ' ἑνός): при именовании имя «относится к» единому, *логос* же высказывается «на основании» единого (значения имени или же единой *ноэмы*).

Схожая проблематика рассматривается Аристотелем при логическом подходе к исследованию сущности в *Met.* VII 6 и 10 (схожая, но не тождественная). В книге «Кафолическое в теоретической философии Аристотеля» мы различили «логический» подход к сущности (*Met.* VII 3-16) и «онто-аналитический» (*Met.* VII 17, VIII 1-6) (Орлов 1996). Разница между логическим и онто-аналитическим подходами применительно к интересующему нас вопросу проявляется в том, что логический подход ограничивается рассмотрением «логосов», а при онто-аналитическом подходе (в *Met.* VIII 3) речь идет не только о *логосе* (т. е. определении), но и об имени (т. е. об имени и его логосах). В. А. Баранов в вышеуказанной статье приводит аргументацию в пользу того, что в одном из сохранившихся фрагментов иконоборческого патриарха Иоанна Грамматика (в статье этот фрагмент представлен как «фрагмент № 2») имеет место влияние аристотелевских глав *Met.* VII 10-11 (Баранов 2005, 136-138). Сами мы не беремся судить, прав ли В. А. Баранов при истолковании «фрагмента № 2», но если он прав, то получилось бы, что иконоборцы при обращении к аристотелевской метафизике тяготели к логическому подходу, представленному в *Met.* VII 3-16, а иконопочитатели – к онто-аналитическому, представленному в *Met.* VII 17- VIII.

Однако в *Met.* VIII 3, где Аристотель обращается к проблематике «имени», мы имеем дело, судя по всему, не с омонимией, а с особым вариантом многозначности, о котором Аристотель пишет также в *Met.* IV 2, 1003a33-1003b10, подчеркивая, что это не омонимия (1003a34). В англо-американском аристотелеведении такой вариант многозначности у Аристотеля получил название *focal meaning*, т. е. «фокальное значение», или «сфокусированное значение» (Owen 1986). Имеется в виду языковая ситуация, при которой одна и та же лексема употребляется во множестве значений, но все эти значения «относятся» к чему-то единому. Если этот вариант многозначности истолковать с точки зрения «состояний в душе», то получилось бы, что одной и той же «иконе» соответствуют разные «ноэмы». При омонимии же мы имеем дело не только с разными «ноэмами», но и с разными «иконами».

Вообще Аристотель активно использует дистинкцию «самого по себе» (καθ' αὐτό) и «соотнесенности», т. е. «по отношению к» (πρός τι), которая присутствует и у Платона (*Soph.* 255c12-13). Отметим, что греческое выражение καθ' αὐτό, которое традиционно переводится на русский язык как «само по себе», буквально можно было бы перевести как «на основании самого себя». Поэтому данную дистинкцию можно назвать и так: «на основании» (κατά) и «по отношению к» (πρός). Для «полноты картины» следует помнить, что вообще-то в системе мышления Аристотеля «само по себе» присутствует в двух дистинкциях: не только как сущее «само по себе» и «по отношению к чему-то», но и как сущее «само по себе» и «по совпадению» (табл. 4).

Таблица 4

Субъект пропозиции	Присущность предиката субъекту	
	ταὐτό - сама по себе	τὸ κατὰ συμβεβηκός - по совпадению
τὸ πρὸς τι - по отношению к	–	–
именование	предикация	

Для уяснения этих двух отношений полезно помнить о разнице между именованием и предикацией. В первом случае речь идет о проблематике «именования» (именование предполагает учет двух отношений: «состояние в душе» относительно того, от чего оно возникло, и само по себе). Во втором случае речь идет о проблематике предикации (имеется в виду предикация необходимая или не необходимая): нечто сопутствует имени (выступающем в данном случае термином, стоящим на месте субъекта) само по себе или по совпадению. Итак, именование осуществляется «по отношению к» именуемому, а предикация – «на основании» имени. При этом имеется в виду, что мы, именуя что-либо, принимаем то или иное значение имени, а предикация осуществляется на основании уже принятого значения имени. И то и другое действие, согласно Аристотелю, опосредуются соответствующим «состоянием в душе».

При логическом подходе, в том числе в аналитике, Аристотель, как правило, не акцентирует внимание на дистинкции «по отношению к» и «само по себе». Если речь идет, например, о высказывании: «Сократ – человек», – то на вопрос, возникающий у читателя: «человек» высказывается «по отношению к» Сократу или «на основании» Сократа? – при логическом подходе Аристотель, как правило, ответит в своем тексте: «на основании». Это следствие своего рода «натуралистической установки», присущей логическому подходу. При онто-аналитическом подходе Аристотель уже различает эти два отношения. В высказывании «Сократ – человек» «человек» относится к человеку «из плоти и крови». Когда же мы принимаем определение «человека» как «животного, с кровью, с легким, двуногого», мы имеем в виду эйдос человека.

Аристотелевская семантическая дистинкция «иконы и ноэмы», с нашей точки зрения, соответствует дистинкции «по отношению к» и «само по себе». В рассмотренном нами выше фрагменте *Мет.* 1, 450b20-451a8 Аристотель не

употребляет выражение «по отношению к» (πρός τι), однако он пишет, в частности, об иконе как о «представлении иного», что с точки зрения категориальной схематики относится к категории «соотносительности», т. е. «то, что по отношению к» (τὸ πρὸς τι) (*Met.* V 15, 1020b30-32). Он пишет в (450b25-27): «[Представление], поскольку само по себе (ἢ καθ' αὐτό), есть созерцание или представление [что через несколько строк Аристотель назовет «явлением ноэмы». – Е. О.], поскольку же [представление] иного (ἢ ἄλλου), – как бы икона, т. е. то, что помним».

В данном случае мы распределили дистинкцию «по отношению к» и «само по себе» на состояние в душе. Однако Аристотель осуществляет и иные распределения той же дистинкции, в частности на отношение «феномен – эйдос». Греческое слово φαίνόμενον (феномен) буквально можно было бы перевести как «являющееся». Оно указывает не на чувственно воспринятое, а на чувственно воспринимаемое, т. е. не только на то, что уже стало предметом чувственного восприятия, но и на то, что может им стать. «Эйдос» же указывает на то, что может стать или уже стало предметом умопостижения. Таким образом, в данном случае речь идет не о состоянии в душе, а о том, от чего это состояние возникает. Аристотель осуществляет распределение дистинкции «по отношению к» и «самого по себе» на феномен и эйдос в *Met.* IV 3-8 при так называемом «опровергающем доказательстве» самого достоверного начала всякого доказательства. Изрядная часть этого «доказательства» посвящена критике известного тезиса Протагора: «Человек есть мера всех вещей». В *Met.* XI 6 Аристотель рассуждает так: когда Протагор говорит «человек есть мера всех вещей», он говорит: «то, что мнится каждому, то и достоверно (παύτως)» (1062b12-19). Аристотелевские доводы против этого тезиса мы можем найти в краткой редакции здесь же, в *Met.* XI 6, а в более пространной – в *Met.* IV 5-6. В данном случае мы обратим внимание только на некоторые из аристотелевских доводов, а именно на следующие: те, кто считает, что все феномены истинны, приняли за сущее только чувственно воспринимаемое, а чувственно воспринимаемое – неопределенно (5, 1010a1-7); те, кто вслед за Гераклитом приняли, что «все течет, все изменяется», не учли, что «одна лишь окружающая нас область чувственно воспринимаемого постоянно находится в состоянии уничтожения и возникновения; но эта область составляет, можно сказать, ничтожную часть всего...» (5, 1010a25-32). Аристотель помимо чувственно воспринимаемого принимает также умопостигаемое, т. е. эйдосы. То, что изменяется по количеству, мы познаем на основании эйдоса (5, 1010a22-25). Именно эйдосы (а не феномены), согласно Аристотелю, задают определенность познаваемым сущностям. А в *Met.* X 1, 1053a31-33 Аристотель добавляет, что *эпистема* и чувственное восприятие человека «скорее измеряются [внешне заданной мерой], чем измеряют [ее]».

Для нас представляет интерес следующий довод (*Met.* IV 6, 1011a17-20):

Если же не все суть «по отношению к чему-то» [или же «соотнесенное»] (πρός τι), а кое-что есть и «само по себе» (αὐτὰ καθ' αὐτά), то не всякий феномен был бы ис-

тинным; ибо феномен есть для кого-то (τινί) феномен; так что говорящий, – всякий феномен истинный, – творит все сущим «по отношению к чему-то» (πρός τι) [или же «соотнесенным»].

Аристотель, приводя этот довод, имеет в виду то, что один и тот же предмет может являться разным людям и даже одному и тому же человеку в разное время по-разному. В статье «Аристотель об *опыте* и *уме* во “Второй аналитике” II 19» мы показали, как, согласно Аристотелю, происходит переход от единичных состояний в душе (как «икон») к универсальному состоянию в душе (как «опыту») (Орлов 2003а). Именно опыт, согласно Аристотелю, позволяет узнавать в разных явлениях тот же предмет. Эйдос, в итоге, умопостигается на «фоне» опыта, т. е. универсального состояния в душе, а не единичного. Таким образом, Аристотель рассматривает феномены и эйдосы (как и состояния в душе) через «призму» дистинкции «по отношению к» и «само по себе». В той же статье мы показали, что переход от единичных состояний в душе (как «икон») к универсальному состоянию в душе (как «опыту») происходит с помощью индукции. Имеются в виду индуктивные обобщения на основании чувственного восприятия, присутствующие, например, в следующем ряду: Каллий, человек, животное. Получается, что индуктивно возникающий «опыт», как и «икона», возникает «по отношению к чему-то». Именно это обстоятельство представляет интерес с точки зрения стадий эпистемического поиска.

В *An. Post.* II 7, 92a38-92b1, в контексте ответа на вопрос: как же нам становятся известными бытие и значение? – Аристотель пишет, что «[индукция] не показывает, *что* есть, а что или *есть*, или нет», т. е. индукция показывает нам бытие, но не показывает значения. Если вести речь о «формообразовании концепта» у Аристотеля, следует иметь в виду, что в этом «формообразовании» на 1-й стадии эпистемического поиска участвует чувственное восприятие (метод – индукция; «по отношению к»), а на 3-й (в двух вариантах) и 4'-й стадиях – ум (метод – построение и принятие определений, будь то значения или сути; «само по себе»). Таким образом, ответ на вопрос «*есть* ли?» на 1-й стадии эпистемического поиска мы даем на основании чувственного восприятия и опыта (с участием памяти и индукции). Однако это еще не то «бытие», которое мы принимаем в качестве непосредственного начала доказательства, о чем у нас пойдет речь далее.

3. Непосредованные начала доказательства

Доказательство, согласно Аристотелю, начинается с недоказываемых начал, или же с первых непосредованных начал. О том, что это за начала, он пишет в *An. Post.* I 2, 3, а также в I 7–10. В этих главах о началах доказательства пишется несколько по-разному, поэтому мы сначала рассмотрим эти главы порознь, а затем сведем аристотелевские начала доказательства в единый список. Сразу отметим, что на первый взгляд непосредованные начала доказательства

соответствуют стадиям эпистемического поиска. Однако, с нашей точки зрения, между ними есть некоторая разница.

В *An. Post.* I 2 Аристотель называет следующие первые непосредственные начала:

- 1) посылки доказывающего силлогизма (72a8-14);
- 2) аксиомы, или *общие* начала (κοινὰ ἀρχαί) и
- 3) тезисы (θέσεις), или *свои* начала (ἰδία ἀρχαί), которые, в свою очередь, подразделяет на (3-1) определения (ὀρίσμοι), т. е. определения значений всех терминов, используемых в данной науке, и (3-2) гипотезы (ὑποθέσεις), т. е. принятия бытия вещей, соответствующих первым терминам данной науки (72a14-24).

В каком смысле Аристотель употребляет в данном случае слово «гипотеза»? В *De Int.* 10 Аристотель различает *первые* утверждения и отрицания (19b14-19: например, «человек есть») и утверждения и отрицания, в которых «есть» добавляется как третье (19b19-22: например, «человек есть справедливый»). Гипотеза как принятие бытия соответствует *первым* утверждениям и отрицаниям, как они представлены в (19b14-19). В *An. Post.* I 10, 76b27-77a4 мы встретимся с гипотезой как посылкой; в этом случае гипотеза будет соответствовать утверждениям и отрицаниям, в которых «есть» добавляется как третье (19b19-20).

Допущение посылок доказывающих силлогизмов соответствует 4"-й стадии эпистемического поиска, принятие определений значения терминов – 3-й стадии (в обоих вариантах), а гипотезы, на первый взгляд, соответствуют 1-й стадии (но только на первый взгляд). Без соответствия среди начал доказательства остаются только аксиомы, а среди стадий эпистемического поиска – 2-я и 4'-я стадии (см. табл. 3).

В *An. Post.* I 3 Аристотель, критикуя доказательство по кругу, говорит, что есть «не только *эпистема* [будь то доказывающая или недоказываемая], но и какое-то начало *эпистемы*, поскольку термины узнаем» (72b23-25). При этом Аристотель дважды подчеркивает, что речь идет о *неопосредованных* началах (72b19 и b22). Весь интересующий нас фрагмент звучит так (*An. Post.* I 3, 72b18-25):

Мы же говорим, что не всякая эпистема доказывающая, но [эпистема] о непосредственном – недоказываемая (а что это необходимо, очевидно: ибо если необходимо разумеется предшествующему и тому, из чего доказательство, останавливаются же когда-то на непосредственном, которому необходимо быть недоказываемым), – итак, мы говорим это, – а [также] говорим, что есть не только эпистема [будь то доказывающая или недоказываемая], но и какое-то начало *эпистемы*, поскольку термины узнаем (τοὺς ὅρους γινώσκειν).

О каком непосредственном начале идет речь в конце данного фрагмента? В предыдущей главе *An. Post.* I 2 Аристотель назвал четыре варианта непосредственных начал: аксиомы, определения (принятие значения) и гипотезы (принятие бытия), а также непосредственные посылки

доказывающих силлогизмов. Судя по всему, в строках *An. Post.* I 3, 72b23-25 Аристотель в определенном смысле противопоставляет посылки и термины. Ибо когда он говорит «есть не только эпистема», по контексту получается, что речь идет как о доказывающей эпистеме, так и недоказываемой, а недоказываемой эпистемой Аристотель называет первые неопосредованные посылки доказывающих силлогизмов (Орлов 2003а, 58-61; Орлов 2007, 5). Поэтому, когда он говорит, что есть и «какое-то начало эпистемы, поскольку термины узнаем», он имеет в виду познание терминов. Среди начал доказательства к терминам относятся и определения (принятие значения), и гипотезы (принятие бытия) или то и другое вместе (принятие и значения, и бытия). Вот здесь и возникает разногласие между переводчиками и комментаторами: Аристотель, говоря «термины узнаем», имеет в виду определения, гипотезы или то и другое вместе?

Греческое слово ὁ ὅρος (*horos*) употребляется Аристотелем двояко: как указание на «термин» и как указание на «определение» (хотя основным наименованием «определения» у Аристотеля выступает слово ὁρίσμός). Это обстоятельство дает возможность для двоякого перевода этой фразы, что и делают переводчики (табл. 5). В то же время те из них, которые переводят ὁ ὅρος как «определение», вместе с тем однозначно истолковывают неопосредованное начало, о котором идет речь в этом фрагменте, как «определение» (без какого-либо учета «гипотез»). Нам представляется такое истолкование спорным.

Таблица 5.

72b24-25: ἢ τοὺς ὅρους γινώσκουσιν - поскольку термины узнаем		
Б. А. Фохт (1952)	Дж. Барнс (1994 ²)	З. Н. Микеладзе (1978)
посредством которого нам становятся известными термины	by which we get to know the definitions	благодаря которому нам становятся известными определения

Рассмотрим интересное нас аристотелевское словоупотребление в контексте двух глав: *An. Post.* I 2-3. В *An. Post.* I 2, где Аристотель вводит начала доказывающей эпистемы, он указывает на определения словом ὁρίσμός, а не ὅρος. А в той же *An. Post.* I 3 уже после анализируемого нами фрагмента (72b18-25), а именно во фрагменте (73a6-20), Аристотель употребляет слово ὅρος в смысле «термин». Именно так его переводят в последнем случае не только Б. А. Фохт (Аристотель 1952), но и З. Н. Микеладзе (Аристотель 1978), и Дж. Барнс (Aristotle 1994). Так что контекст словоупотребления свидетельствует в пользу перевода в (72b24-25) слова ὅρος как «термин», а не «определение».

Обратим внимание на причастие γινώσκουσιν (от гл. γινώσκειν – узнавать), которое Аристотель употребляет в интересующем нас выражении в связи с ὅρος. Если исходить из того, что глагол γινώσκειν на философском языке Аристотеля указывает именно на «узнавание», то мы тем самым получаем дополнительную «информацию»: поскольку, согласно Аристотелю, определение значения «пони-

² Первое издание перевода Дж. Барнса «Второй аналитики» вышло в 1975 г.

мается» (ἔσυνιέναι), а не «узнается» (γνῶριζειν), а в данной фразе он говорит именно об «узнавании», то, следовательно, он говорит здесь не об «определении», а о «термине» (Орлов 2007). Однако Дж. Барнс вслед за М. Бёрнхитом отказался от различения переводов γινώσκειν (познавать) и γνῶριζειν (узнавать), приняв для того и другого перевод *to know* (знать), о чем мы писали в статье «О русских переводах гносеологической терминологии Аристотеля» (Орлов 2007). Поэтому при переводе представленной в табл. 5 фразы он исходит только из философских значений лексемы ὅρος. В этом случае сделать выбор между вариантами «термин» и «определение» затруднительно.

В качестве обоснования своего выбора Дж. Барнс обращается к выражению «начало эпистемы», которое стоит в начале анализируемого «положения», и заявляет, что и в *An. Post.* I 33, 88b36, и в *An. Post.* II 19, 100b15 «началом эпистемы» Аристотель называет «ум» (ὁ νοῦς); следовательно, речь в данном случае идет об «определении» (Aristotle 1994, 106). Нам такое обоснование представляется спорным. Более подробно мы прокомментировали соответствующие фрагменты *An. Post.* I 33 и II 19 в статье «Аристотель об опыте и уме во “Второй аналитике” II 19» (Орлов 2003а), а поэтому сейчас мы ограничимся следующим. С нашей точки зрения, в *An. Post.* II 19 Аристотель ведет речь о двух «началах эпистемы»: опыте и уме, а не только об уме, – и в *An. Post.* I 33 Аристотель ведет речь о двух началах эпистемы: допущении и уме. Вообще Аристотель учитывал три начала эпистемы: опыт (или же чувственное восприятие), допущение и ум (Орлов 1996, 16). В анализируемом нами сейчас фрагменте *An. Post.* I 3, 72b18-25 Аристотель, говоря о «начале эпистемы», с нашей точки зрения, имеет в виду не столько ум, сколько *опыт*. Именно опыт Аристотель называет «узнающим» укладом души.

Что означает на языке Аристотеля выражение «узнать термин»? Оно означает: эмпирически познакомиться с чем-либо (или кем-либо) и тем самым принять его бытие; поименовать «узнанный» (ставший известным) предмет и принять какое-нибудь значение его имени, тем самым принимая его имя в качестве термина.

Заканчивая анализ фрагмента *An. Post.* I 3, 72b18-25, отметим, что, с нашей точки зрения, «ближе к истине» перевод Б. А. Фохта: «...Есть не только наука, но также и некоторое начало науки, посредством которого нам становятся известными термины». Когда мы говорим «ближе к истине», мы имеем в виду только слова «нам становятся известными термины». В целом же приведенный перевод представляется нам спорным, ибо при таком переводе получается, что Аристотель ведет речь не об «узнавании термина» как начале эпистемы, а о «неком начале», посредством которого мы узнаем термины. «Узнавание термина» в положении: «... Есть не только эпистема [будь то доказывающая или недоказываемая], но и какое-то начало эпистемы, поскольку термины узнаем», – с нашей точки зрения, может включать в себя как «узнавание» бытия (т. е. бытия денотата термина; метод – индукция), так и понимание значения термина (метод – построение определения), причем как оба момента вместе, так и порознь.

В *An. Post.* I 7-10 Аристотель усматривает во всяком доказательстве три составляющие (7, 75a39-75b21):

- доказываемое, т. е. заключение доказывающего силлогизма;
- аксиомы;
- подлежащий род, чьи состояния и само по себе сопутствующее доказываются.

Как в *An. Post.* I 2 Аристотель разделил начала доказательства на свои и общие, так и составляющие всякого доказательства он разделяет на свои и общие для родов, подлежащих доказательству: аксиомы – общие для всех родов сущего, доказываемое – свое для рода сущего, подлежащего доказательству. «Свое для рода, подлежащего доказательству» означает, что все три термина доказывающего силлогизма должны входить в один и тот же род. Доказательство вообще ограничивается одним родом. Переходы при доказательствах из рода в род приводят к тому, что получаемый в этом случае результат относится к сущему по совпадению, а не самому по себе. Особый случай – подчиненные друг другу роды. Но этот случай мы сейчас рассматривать не будем.

Если в *An. Post.* II 2-3 Аристотель вел речь о началах доказательства, то в *An. Post.* II 10 он ведет речь, во-первых, о началах каждого рода, а уже во-вторых, отождествляет начала каждого рода с началами доказательства, которому подлeжит данный род. «Началами в каждом роде» Аристотель называет в этой главе то, «для чего нельзя показать, что *есть* (ὅτι ἔστι)» (76a31-32). Здесь же в *An. Post.* I 10 Аристотель пишет о способах познания этих начал следующее:

76a32-36: «Что означают» и первые, и то, что из них, *принимается* (λαμβάνεται), «что *есть*» для начал необходимо принять (λαμβάνειν), для иного – показать (δείκνύναι); например, *что* единица [означает], или *что* прямая и треугольник [означают, *принимается*], бытие же единицы и величины *принять* (λαβεῖν), [бытие] же другого *показать* (δείκνύναι);

76b3-11: Есть же свои [начала], бытие которых принимается (λαμβάνεται), для которых присущность саму по себе эпистема [теоретически] созерцает (θεωρεῖ), например арифметика – единицы, геометрия же – точки и линии. Ибо они [арифметика и геометрия] принимают (λαμβάνουσι) бытие и бытие *вот этим* [для единицы, точки и линии]. Состояния же их сами по себе, что означает каждое, принимают (λαμβάνουσιν), например арифметика – *что* [означает] нечетное или четное, или квадратное, или кубическое, геометрия же – *что* [означает] несоизмеримое или ломка [линии], или схождение [линий], что же *есть*, показывают (δείκνύουσι) через общее и доказанное (ἐκ τῶν ἀποδείγμένων).

В статье «О русских переводах гносеологической терминологии Аристотеля» мы уже писали, что «значения терминов», во-первых, «понимаются» (что мы уже отметили и в этой части статьи при комментировании *An. Post.* I 2, 71b29-33), а во-вторых, «принимаются» (о чем идет речь в ныне комментируемых фрагментах *An. Post.* I 10, 76a32-36 и 76b3-11); «принимаются» также «аксиомы» и «начала каждого рода, подлежащего доказательству» (Орлов 2007, 4). Здесь же мы в дополнение к уже отмеченному читаем, что для начал каждого

рода «что *есть*» надо принять, а для остального – показать. Поясним это положение для арифметики и геометрии, о которых Аристотель ведет речь в данном случае.

В арифметике мы принимаем «что означает» единица и «бытие» единицы («единица» рассматривается как начало рода арифметических объектов), для всего остального, т. е. для чисел и их состояний, мы принимаем «что означает», а «бытие» их показываем посредством силлогизмов. В геометрии мы принимаем «что означает» точка и линия и «бытие» точки и линии (точка и линия рассматриваются как начало рода геометрических объектов), для всего остального, т. е. для «прямой», «треугольника», мы принимаем «что означает», а «бытие» их показываем посредством силлогизма.

Вообще смысл доказательства по Аристотелю сводится к обоснованию бытия большего крайнего термина. Если иметь в виду буквенную запись силлогизма ($A\ B, B\ \Gamma \vdash A\ \Gamma$), то речь идет о бытии A . Для A «быть», – значит «быть присущим» Γ . Средний термин оказывается причиной бытия A (а также его определением).

В *An. Post.* I 10, 76b11-16 Аристотель вновь говорит о трех составляющих всякой доказывающей *эпистемы*. Однако на сей раз он пишет об одной из этих составляющих несколько иначе по сравнению с тем, как он представил ее в 7, 75a39-75b21 (см. выше). Учет аксиом и родов, подлежащих доказательству, остается прежним, а вот третью составляющую ранее он учитывал как «заклучение доказывающего силлогизма», а теперь учитывает как «состояния, для которых принимается, что означает каждое». «Состояния», сами по себе присущие подлежащему роду, о которых идет речь, имеют имена, выступающие в качестве терминов, значения которых мы понимаем и принимаем.

В заключение *An. Post.* I 10, а именно в 76b23-77a4, Аристотель обращается к рассмотрению гипотез ($\upsilon\acute{\rho}\theta\epsilon\iota\varsigma$), постулатов ($\alpha\iota\tau\eta\mu\alpha$) и терминов ($\theta\acute{\rho}\omicron\varsigma$). Интерес представляет тот факт, что в данном случае он употребляет лексему $\upsilon\acute{\rho}\theta\epsilon\iota\varsigma$ (гипотеза) в ином по сравнению с *An. Post.* I 2 смысле. Судя по всему, и лексему $\theta\acute{\rho}\omicron\varsigma$ (термин) он употребляет здесь в несколько ином смысле по сравнению с *An. Post.* I 3.

В *An. Post.* I 2 Аристотель называет гипотезы среди неопосредованных начал доказательства: аксиомы, определения и гипотезы, неопосредованные посылки. Как мы отметили выше, в данном случае Аристотель называет гипотезами «принятие бытия» того ли иного предмета, например «человек *есть*». Однако в *An. Post.* I 10 Аристотель называет гипотезами (как и постулатами) опосредованные посылки, т. е. посылки, которые могут быть доказаны, но предлагаются ученикам без доказательства. Разницу между гипотезами и постулатами он сводит в данном случае к тому, что ученики, принимая предложенные им учителем посылки без доказательства, с одними из них согласны (гипотезы), а с другими нет (постулаты). Фактически здесь речь идет не о построении доказательства, а о дидактике, учебном процессе.

Когда в *An. Post.* I 2 Аристотель пишет о гипотезе и определении, «по умолчанию» предполагается, что речь идет об одном и том же термине, который относится к бытию чего-то и сам по себе имеет какое-либо значение. А в *An. Post.* I 10 Аристотель говорит порознь о родах (а не отдельных сущностях, как в I 2) и терминах (своих для этих родов). В этом случае «бытие» оказывается связанным с родами, а «значения» – с терминами.

В статье «Элементы систематизации в “Истории животных Аристотеля”» мы показали, что роды, подлежащие доказательствам, у Аристотеля могут быть как естественными родами видов, так и искусственными группировками (Орлов 2006, 34–36). Искусственные группировки Аристотель называет, в частности, «гипотетическими общими родами». Такое наименование дается им в контексте продолжения рассмотрения 1-й стадии эпистемического поиска в *An. Post.* II 14 (Орлов 2004, 164–168). Ибо если исследователь на 1-й стадии поиска, т. е. при поиске ответа на вопрос «*есть ли*» «субъект проблемы», на первых порах удовлетворяется эмпирическим удостоверением в бытии того или иного предмета, то в дальнейшем (на пути к построению доказательства) эта стадия превращается в нетривиальную задачу установления бытия рода, будь то естественного или искусственного, подлежащего доказательству. Таким образом, на 1-й стадии эпистемического поиска по мере продвижения исследования происходит переход от принятию бытия того или иного отдельного предмета (гипотезы) к принятию бытия рода, подлежащему доказательству (гипотетического общего рода). «Гипотеза», как она подается в *An. Post.* I 2, становится «гипотетическим общим родом», о котором в *An. Post.* I 10 Аристотель пишет просто как о «роде, подлежащем доказательству». «Гипотеза» же, как она подается в *An. Post.* I 10, не относится ни к стадиям эпистемического поиска, ни к непосредственным началам доказательства.

В связи с переходом от «гипотез» к бытию родов (или их начал), подлежащих доказательству («гипотетическим общим родам»), у «терминов» остаются только «значения» (которые лишь понимаются), а «гипотезами» теперь Аристотель называет один из вариантов доказываемых посылок. В *An. Post.* I 10, 76b35-77a4 Аристотель противопоставляет «термины» и «гипотезы» именно в этом смысле.

Выше, при комментировании *An. Post.* I 3, мы уделили большое внимание переводу и истолкованию аристотелевского положения: «*есть не только эпистема* [будь то доказывающая или недоказываемая], но и какое-то начало *эпистемы*, поскольку термины узнаем». Словоупотребление «термин» в *An. Post.* I 10 можно было бы использовать в качестве довода в пользу позиции Дж. Барнса и З. Н. Микеладзе. Однако мы считаем, что в *An. Post.* I 3, говоря об «узнавании термина», Аристотель еще остается в «парадигме» *An. Post.* I 2.

Как соотносятся между собой начала доказывающей *эпистемы*, о которых говорится в *An. Post.* I 2, 3, 7-10? В конечном счете во всех этих главах Аристотель говорит об одних и тех же началах, которые включают в себя:

- 1) первые неопосредованные посылки доказывающих силлогизмов;
- 2) аксиомы;
- 3-1) «узнавание терминов»: определение значений терминов;
- 3-2) «узнавание терминов»: принятие бытия начал рода, подлежащего доказательству.

У Аристотеля есть еще одно начало: то, которое постигается умом (имеется в виду сущность как суть бытия, поиск которой соответствует 4'-й стадия эпистемического поиска), но речь о нем идет за пределами указанных глав *Ап. Пост.* Отметим также, что многие англо-американские комментаторы считают, что Аристотель не различает аксиомы и неопосредованные посылки; мы же считаем, что это не так. В аристотелеведческой литературе в связи с неопосредованными началами доказательств часто рассматривается также содержание *Ап. Пост. I 1*. Мы же считаем, в данной главе речь идет о предпознании, проблематика которого имеет некоторые отличия как от проблематики стадий эпистемического поиска, так и от неопосредованных начал доказательства.

Далее мы сравним стадии эпистемического поиска и неопосредованные начала доказательства. Для Аристотеля эпистемический поиск и построение эпистемического доказательства – разные стадии познания. Если мы уже ответили на вопросы «*есть ли*», «*что есть*», «*что есть*», это еще не значит, что мы имеем доказывающий силлогизм. Ответы на эти вопросы соответствуют только части начал эпистемического силлогизма. Доказательство должно быть не просто силлогизмом, а правильным силлогизмом с точки зрения «правильной силлогистики», т. е. качество и количество его посылок должно соответствовать одному из правильных модусов той или иной фигуры силлогизма. Доказывающий силлогизм должен включать в себя только универсальные термины. Силлогизмы, с которыми мы имеем дело в контексте поиска, не всегда отвечают этим требованиям.

«Значения» из списка направлений эпистемического поиска совпадают с «определениями» из списка неопосредованных начал эпистемических доказательств. А вот «бытие» (т. е. ответ на вопрос «*есть ли*») из списка направлений эпистемического поиска не соответствует «бытию» (т. е. бытию начала рода или же бытию рода) из списка неопосредованных начал эпистемических доказательств. *Суть* сопутствующего выражается средним термином силлогизма, а средний термин силлогизма присутствует в посылках силлогизма. Поэтому ответ на вопрос «*что есть*» будет соответствовать допущению неопосредованных посылок силлогизма.

Итак, среди направлений эпистемического поиска нет параллелей для аксиом и принятия бытия, необходимого для доказательства. Аксиомы являются продуктом «метафизического поиска». «Принятие бытия» рода или его начала сопряжено с поиском причин и в итоге, судя по всему, оказывается своего рода границей между поиском и доказательством найденного. А среди неопосредованных начал доказательства нет параллелей для 1-й и 2-й стадий эпистемиче-

ского поиска. Для наглядности сравнения направлений эпистемического поиска и непосредственных начал доказательства мы приводим табл. 6.

Таблица 6

Стадии эпистемического поиска	Начала доказательства
–	аксиомы
1-я стадия: <i>есть</i> ли (бытие субъекта проблемы)	–
–	узнавание терминов: принятие бытия начал рода, подлежащего доказательству
2-я стадия: что <i>есть</i> (бытие предиката проблемы)	–
3-я стадия (в обоих вариантах): что <i>есть</i> (значение)	узнавание терминов: принятие определений значения терминов
4"-я стадия: что <i>есть</i> (суть предиката проблемы)	допущение непосредственных посылок доказывающего силлогизма

4. Применение универсального знания к частным случаям

Одно дело – эпистемический поиск, другое – построение доказательства и тем самым обретение универсального знания, третье – применение универсального знания к частным случаям, которое Аристотель называет, в частности, «теоретическим созерцанием» (θεωρεῖν). Например, если мы имеем некое универсальное знание в виде силлогизма ($AaB, Ba\Gamma \vdash Aa\Gamma$), все термины которого универсальны, и хотим применить это знание к единичному по числу объекту γ , входящему в объем термина Γ , то, согласно Аристотелю, мы должны составить следующий силлогизм: $Aa\Gamma, \Gamma\gamma \vdash A\gamma$. Отметим, что такие силлогизмы оказываются неправильными с точки зрения аристотелевской «правильной силлогистики».

Такие силлогизмы, как ($Aa\Gamma, \Gamma\gamma \vdash A\gamma$), согласно Аристотелю, не могут опровергать универсальные силлогизмы. Силлогизм ($AaB, Ba\Gamma \vdash Aa\Gamma$) опровергается силлогизмом ($AeB, Bi\Gamma \vdash Ao\Gamma$). Если же при применении первого из этих силлогизмов мы эмпирически примем ($\neg\Gamma\gamma$) и тем самым получим силлогизм ($Aa\Gamma, \neg\Gamma\gamma \vdash \neg A\gamma$), то это еще недостаточное условие для опровержения. Во-первых, субъект посылки $Aa\Gamma$ – другой по сравнению с субъектом посылки $\neg A\gamma$ (Γ – универсальный термин, γ – единичный), а закон противоречия запрещает утверждать и отрицать на основании *того же* субъекта, а не *другого*. Во-вторых, посылка $\neg\Gamma\gamma$ чревата возможной ошибкой (при узнавании единичного). В связи с этим Аристотель учитывает еще одну дистинкцию: ложь и ошибка. Если учесть, что в аналитике, как мы отметили выше, Аристотель не акцентирует внимание на дистинкции «по отношению к» и «само по себе», а в первой философии акцентирует, то в соответствии с онто-аналитическим подходом можно было бы сказать, что в силлогизме ($Aa\Gamma, \Gamma\gamma \vdash A\gamma$) – A сказывается на основании Γ , а Γ сказывается по отношению к γ . В этом особенность таких силлогизмов. Для Аристотеля посылки типа ($\Gamma\gamma$) – индуктивные; для него речь в данном случае идет о наведении универсального на единичное, т. е. об индукции, сопряженной с узнаванием и опытом (Орлов

2007, 12–13). Получается, что истинность уже доказанного универсального знания не зависит от установления бытия того или иного единичного по числу предмета. Универсальное знание содержит в себе утверждение некоего универсального бытия.

До сих пор мы вели речь о теоретической философии Аристотеля. Аристотель же занимался не только теоретическими размышлениями, но и практическими. Учитывал он и практические силлогизмы. Мы вспомнили сейчас об этом потому, что применение некой универсальной нормы (на языке Аристотеля: «правильного логоса» – ὁ ὀρθὸς λόγος) к частной ситуации в практическом силлогизме Аристотеля происходит аналогично применению универсального знания к частным случаям. В практическом силлогизме присутствует такая же меньшая посылка (Гγ), как и в силлогизме (АαГ, Гγ Аγ).

Аристотель пишет о практических силлогизмах в «Никомаховой этике» в контексте рассмотрения «рассудительности» (ἡ φρόνησις, *фронесис*) (VI v, vii 1141b8 – viii, xi 1143a25–1143b17). Рассудительность – добродетель (если употреблять кантовскую терминологию) не «теоретического», а «практического разума». Рассудительность, согласно Аристотелю, имеет дело с единичными обстоятельствами, поэтому она предполагает ведение не только универсального, но и знакомство с единичным (vii 1141b14–16). Рассудительность, касающаяся блага государства, Аристотель разделяет на законодательную (установление универсальных норм) и правоприменительную (применение универсальных норм в единичных обстоятельствах (viii 1141b24–28). То же самое касается и блага для себя, т. е. личного блага человека: с одной стороны, некие универсальные правила (будь то нравственные, правила хозяйственной деятельности или же какие-либо иные утилитарные правила), с другой стороны, применение этих правил в единичных обстоятельствах. Рассудительность тоже предполагает «поиск» (viii 1142a7–8), но не эпистемический, т. е. не поиск причины и истины, а поиск блага для себя и для государства (полиса). Рассудительность, как и *эпистема*, имеет дело с силлогизмами только практическими, а не эпистемическими. Разница между эпистемическими и практическими силлогизмами у Аристотеля состоит прежде всего в том, что практические силлогизмы относятся к тому, что может быть иначе, и по отношению к чему надо принимать решение, а эпистемические – к тому, что не может быть иначе (о том, что не может быть иначе, решения не принимаются), а также в том, что в практических силлогизмах вместо заключения следует поступок (*праксис*), а не заключение силлогизма в виде пропозиции. Надо учитывать еще и то, что на принятие решения, согласно Аристотелю, влияет не только *логос* (присутствующий в практическом силлогизме), но и *этос* (нрав) человека, принимающего это решение. Хорошую статью о практическом силлогизме у Аристотеля написал Д. Девере (Devereux 1986).

Практические силлогизмы Аристотеля представляют интерес для разных исследователей по разным основаниям. Например, специалисты по современной вероятностной логике проявляют к ним интерес, поскольку им важно

прежде всего количественное определение вероятности того или иного поступка человека. Иной интерес к практическим силлогизмам Аристотеля у Х.-Г. Гадамера. В книге «Истина и метод» есть раздел «Герменевтическая актуальность Аристотеля» (Гадамер 1988, 369–383). Х.-Г. Гадамер не использует выражение «практический силлогизм», но фактически весь указанный раздел посвящен именно ему, т. е. Х.-Г. Гадамер усматривает герменевтическую актуальность Аристотеля именно в «практическом силлогизме».

В «Аналитиках» Аристотель ведет речь как об обретении универсального знания, так и о применении универсального знания к частным случаям. В «Этиках» же (Никомаховой и Эвдемовой) в контексте рассмотрения диано-этических добродетелей, т. е. добродетелей разумных укладов души, Аристотель, рассматривая «эпистему», имеет в виду только универсальное разумение; применение универсального разумения к частным случаям в этических сочинениях в явном виде он не рассматривает (хотя косвенные ссылки на применение теоретического знания присутствуют и здесь). Рассматривая же в «Этиках» «рассудительность», Аристотель акцентирует внимание на «применимости» универсальных норм к частным случаям. Судя по всему, именно это обстоятельство приводит к тому, что Гадамер, комментируя в разделе «Герменевтическая актуальность Аристотеля» прежде всего *EN VI*, противопоставляет аристотелевское практическое мышление (практический силлогизм) *эпистеме* (эпистемическому силлогизму) на том основании, что практический силлогизм предполагает применимость (аппликацию) универсальных положений к единичным обстоятельствам, а эпистема будто бы не предполагает такого применения; т. е. он не учитывает тот факт, что вообще-то (за пределами *EN*) Аристотель рассматривает не только универсальное знание, но и применение универсального знания к частным случаям. Поэтому Гадамер сравнивает рассудительность в основном с *технэ* (техническим искусством), которое также предполагает применимость неких знаний к единичному предмету.

Для нас представляет интерес прежде всего индуктивная посылка практических силлогизмов аналогичная индуктивной посылке силлогизмов, посредством которых происходит применение универсального знания к частным случаям. Поэтому мы будем сравнивать практические силлогизмы не с теми эпистемическими силлогизмами, которые содержат универсальное знание, как это делает Гадамер, а с теми силлогизмами, посредством которых это универсальное знание применяется. Материалы *EN VI* дают нам некоторую «дополнительную информацию» о таких индуктивных посылках, будь то теоретических или практических силлогизмов.

В связи с распознаванием единичных обстоятельств Аристотель говорит в *EN* об «опыте» (vii 1141b16-21), а далее он пишет (*EN VI* viii 1142a11-20):

...Почему юноши становятся геометрами, математиками и умудренными в таких [предметах], рассудительными же, мнится, не становятся. Причина [этого в том], что рассудительность [касается] единичных [предметов], которые становятся известными [т. е. узнаются] из опыта, а у юношей опыта нет, ибо опыт творится множеством времени [т. е. приобретается в течение долгого времени]; так что можно

было бы рассмотреть и это [т. е. и такой вопрос]: почему же отрок математиком стал бы, а мудрецом или физиком нет. Разве [не потому], что [начала математики узнаются] посредством отвлечения ($\delta\iota\ \alpha\phi\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$), а начала [мудрости и физики] из опыта ($\epsilon\grave{\xi}\ \epsilon\mu\pi\epsilon\rho\iota\alpha\varsigma$); и юноши не удостоверяются [в началах мудрости и физики], а [лишь] говорят [о них], суть же [начал математики] ясна?

В этом фрагменте Аристотель различает отвлеченные (абстрактные) и эмпирические начала (предметы) и связывает рассудительность с эмпирическими предметами, для распознавания которых требуется опыт как узнающий уклад души (Орлов 2003а, 34-68).

В связи с практическим силлогизмом Аристотель различает два варианта ошибки: можно ошибиться или при принятии универсальной нормы, или при применении универсальной нормы к единичным обстоятельствам. Аристотель рассматривает следующий пример (viii 1142a20–23):

Универсальная норма: всякая «тяжелая» (т. е. с примесями) вода вредна для здоровья.

Распознавание (узнавание) единичного: вот эта вода – «тяжелая».

А далее человек решается на поступок: пьет ее или не пьет.

Для нас представляет интерес тот случай, когда человеку вѣдом «правильный логос», что «всякая “тяжелая” вода вредна для здоровья», но он ошибается при распознавании единичного, т. е. «вот эта вода “тяжелая” или нет»?

Когда мы говорим о применении универсального знания к частным случаям, надо иметь в виду, что вообще Аристотель учитывает несколько переходов от силлогизма в его буквенной записи к универсальному знанию и далее его применению. Силлогистика как учение о правильных модусах трех фигур силлогизмов, разработанная Аристотелем в *Ан. Пр. I*, дает нам определенное количество правильных силлогизмов, записанных в буквенной форме, например:

$$\begin{array}{l} AaB, Ba\Gamma \vdash Aa\Gamma \\ AeB, Aa\Gamma \vdash Be\Gamma \\ BaA, GaA \vdash Bi\Gamma \\ N AaB, N Ba\Gamma \vdash N Aa\Gamma \\ N AaB, Ba\Gamma \vdash N Aa\Gamma \\ P AaB, P Ba\Gamma \vdash P Aa\Gamma \end{array}$$

Мы привели примеры только трех правильных ассерторических силлогизмов и трех модальных. Всего в *Ан. Пр. I* Аристотель устанавливает правильность четырнадцати модусов ассерторических силлогизмов и ста двадцати двух модусов модальных силлогизмов. Мы уже отмечали, что аристотелевская правильная силлогистика ограничивается посылками только из универсальных терминов. Поэтому, если кто-то стал бы рассматривать буквы в аристотелевских силлогизмах как указание на переменные, то надо помнить, что речь идет не об «индивидуальных» переменных (как это имеет место в современной логике), а о неких «универсальных» переменных.

Рассмотрим примеры умозаключений из *An. Post.* II 16-17:

А – опадение листьев (само по себе сопутствующее),

В – затвердевание сока в ножках листьев (причина сопутствования),

Г – широколиственные растения (гипотетический общий род),

Δ – виноградная лоза (единичное по виду),

Ε – фиговая пальма (единичное по виду),

δ – чувственно воспринимаемая виноградная лоза (вот это растение, единичное по числу).

Аристотель исходил из того, что листья у широколиственных растений опадают из-за того, что в ножках листьев затвердевает некий сок. Отметим также, что универсальность посылки (AaB), согласно Аристотелю, может указываться как местоимением «всякое» (πᾶν), так и наречием «всегда» (ἀεί). Например, высказывание: «Листья опадают *всегда*, когда в их ножках затвердевает сок», – универсальное (AaB). Это же высказывание возможно и в другом виде: «*Всякое* опадение листьев происходит тогда, когда в ножках затвердевает сок». Далее мы не будем концентрировать внимание на указании универсальности, а сосредоточимся на терминах соответствующих умозаключений.

(1) 1-й тип эпистемического силлогизма ($AaГ, ΓaΔ \vdash AaΔ$):

«Опадение листьев» присуще «широколиственным растениям» ($A Г$),

«виноградная лоза» – «широколиственное растение» ($Г Δ$),

«опадение листьев» присуще «виноградной лозе» ($A Δ$).

(2) 2-й тип эпистемического силлогизма ($AaB, BaГ \vdash AaГ$):

«Опадение листьев» присуще «затвердеванию сока в ножках» ($A B$),

«затвердевание сока в ножках» присуще «широколиственным растениям» ($B Г$),

«опадение листьев» присуще «широколиственным растениям» ($A Г$).

(3) Применение частного знания к частным случаям ($A Δ, Δ δ \vdash A δ$):

«Опадение листьев» присуще «виноградной лозе» ($A Δ$),

«вот это растение» – «виноградная лоза» ($Δ δ$),

«опадение листьев» присуще «вот этому растению (или вот этой виноградной лозе)» ($A δ$).

(4) Применения универсального знания к частным случаям ($A Г, Г δ \vdash A δ$):

«Опадение листьев» присуще «широколиственным растениям» ($A Г$),

«вот это растение» – «широколиственное» ($Г δ$),

«опадение листьев» присуще «вот этому растению (или вот этой виноградной лозе)» ($A δ$).

Сравним примеры умозаключений (3) и (4). Аристотель различает посылки универсальные ($AaГ$), частные ($AiГ$) и единичные ($A δ$). В то же время он различает *эпистемы* универсальные («опадение листьев» присуще всякому «широколиственному растению»), частные («опадение листьев» присуще всякой «виноградной лозе») и единичные («опадение листьев» присуще «вот этому растению (или вот этой виноградной лозе)»). Единичную эпистему он часто также называет «частной». Высказывание: «опадение листьев» присуще всякой «виноградной лозе», – с формально-логической точки зрения, универсальное, а с эпистемической точки зрения, выражает частное знание. Ибо «виноградная

лоза» как вид выступает лишь частью растений, которым присуще «опадение листьев» (Орлов 2003b).

Сравним примеры умозаклучений (1) и (4). На первый взгляд умозаклучение (1) – то же самое, что и умозаклучение (4), ибо и там, и там в качестве второй посылки стоит посылка «*X* есть “широколиственное растение”», только в одном случае (1) вместо *X* подставляется единичное по виду, а в другом случае (4) – единичное по числу. Более того, Аристотель, как мы уже отметили, называет «частным знанием» заключения и умозаклучения (1), и умозаклучения (4). Однако сам Аристотель рассматривает такие умозаклучения порознь. Вероятно, он исходит из того, что силлогизм (1) остается силлогизмом с универсальными терминами, а следовательно, «правильным» и доказывающим силлогизмом. Силлогизм же (4) с его едичным термином оказывается за пределами правильной силлогистики, и доказывающим не является. Метакатегории «целое и часть», и в том числе «кафолическое (т. е. универсальное) и частное» (поскольку «кафолическое» – один из вариантов «целого»), у Аристотеля соотносительны. Термин «виноградная лоза» как указывающий на единичное по виду – частный по отношению к термину «широколиственные растения» и универсальный по отношению к термину «чувственно воспринимаемая виноградная лоза (*вот это* растение)», указывающему на единичное по числу. Поэтому с формально-логической точки зрения этот термин все-таки универсальный. Просто среди универсальных терминов одни термины более универсальные, другие менее (частные в относительном смысле).

Англо-американские комментаторы различают силлогизмы (1) и (4). Во-первых, Дж. Ленно в статье «Разделение и объяснение: “Вторая аналитика” в действии» предложил различать умозаклучения (1) и (2) как доказывающие умозаклучения «типа А» (*A-type explanation*) и «типа В» (*B-type explanation*), и это предложение, насколько нам известно, было принято его коллегами (Lennox 1987). Мы будем называть доказательства «*A-type*» 1-м типом доказывающих силлогизмов, а доказательства «*B-type*» – 2-м типом доказывающих силлогизмов. Речь идет о том, что Аристотель рассматривает как «причину» средний термин и умозаклучения (1), и умозаклучения (2). Для виноградной лозы причина опадения листьев в том, что она – широколиственна (1-й тип доказывающего силлогизма), а для широколиственных растений причина опадения листьев в том, что сок затвердевает в их ножках (2-й тип доказывающих силлогизмов). Во-вторых, на применение универсального знания к частным случаям в англо-американском аристотелеведении принято указывать выражением *exercising knowledge*. Таким образом, умозаклучения (1) и (4) различаются как *A-type explanation* (1) и *exercising knowledge* (4).

Когда мы говорим о применении универсального знания к частным случаям, мы имеем в виду только те умозаклучения, которые соответствуют умозаклучениям (3) и (4). Отметим, что для Аристотеля в данном случае речь идет о двух методах познания: о силлогизме (*AaB, BaГ AaГ*) и индукции (*Гγ*). Про-

блема аристотелевских индуктивных посылок в современной философии представлена как проблема референции.

На этом мы завершаем наше рассмотрение основных частей аналитики Аристотеля: обретения универсального знания (эпистемический поиск и построение доказательства) и применения обретенного универсального знания к частным случаям. Разумеется, мы затронули далеко не все содержание аристотелевской аналитики. Предложенное в статье содержание следует рассматривать лишь как введение в аналитику Аристотеля.

Список литературы

- Аристотель (1952) *Аналитика первая и вторая*, пер. и комм. Б. А. Фохта (Москва)
- Аристотель (1978) «Вторая аналитика», пер. З. Н. Микеладзе, в кн.: Аристотель. Соч.: В 4 т. (Москва, 1975–1984). Т. 2, 255–346
- Аристотель (2004) «О памяти», пер. Е. В. Алымовой, в кн.: Аристотель. *Протретики: О чувственном восприятии: О памяти* (Санкт-Петербург) 137–151, 163–179
- Баранов В. А. (2005) «Аристотель в иконоборческом споре: на чьей стороне?», Малахов С. Н., ред. *Византия: общество и церковь* (Армавир) 134–146
- Гадамер Х.-Г. (1988) *Истина и метод*, пер. с нем. Б. Н. Бессонова (Москва: Прогресс)
- Орлов Е. В. (1996) *Кафолическое в теоретической философии Аристотеля* (Новосибирск)
- Орлов Е. В. (2003а) «Аристотель об опыте и уме во “Второй аналитике” II 19», *Историко-философский ежегодник. 2002* (Москва) 34–68
- Орлов Е. В. (2003b) «Аристотель о частных и универсальных доказательствах во “Второй аналитике” А», *Вестник НГУ* (Серия: Философия и право) 1.1, 144–152
- Орлов Е. В. (2004) «Аристотелевский эссенциализм и проблема “формулировки проблем”», *Вестник НГУ* (Серия: Философия и право) 2.1, 161–169
- Орлов Е. В. (2006) «Элементы систематизации в “Истории животных” Аристотеля», *Философия науки* 3, 3–38
- Орлов Е. В. (2007) «О русских переводах гносеологической терминологии Аристотеля», *Интернет-журнал Vox* (www.vox-journal.ru) Вып. 2
- Рожанский И. Д. (1983) *Анаксагор* (Москва)
- Черняков А. Г. (1998) «Стрекало вопроса (вместо предисловия)», в кн: Хайдеггер М. *Введение в метафизику* (Санкт-Петербург)
- Aristotle (1963) *Categories and De Interpretatione*, tr. with notes by J. L. Ackrill (Oxford)
- Aristotle (1994) *Posterior Analytics*, tr. with a comm. by J. Barnes, 2nd ed. (Oxford)
- Charles D. (2000) *Aristotle on Meaning and Essence* (New York: Clarendon Press)
- Devereux D.T. (1986) «Particular and Universal in Aristotle's Conception of Practical Knowledge», *The Review of Metaphysics* XXXIX/3, 483–504
- Lennox J. (1987) «Divide and Explain: The *Posterior Analytics* in Practice», A. Gotthelf & J. Lennox, eds. *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* (Cambridge) 90–119
- Owen G. E. L. (1986) «Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle», Owen G. E. L. *Logic, Science, and Dialectic* (New York) 180–199