

УДК 111.82[2]

DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-140-154

СМЫСЛЫ «ЕДИНОГО» У АРИСТОТЕЛЯ

Федчук Д. А.*Дальневосточный федеральный университет**690922, г. Владивосток, о. Русский, п. Аякс, д. 10, кампус ДВФУ, Российская Федерация*

Аннотация. Целью статьи служит рассмотрение смыслов «единого» в философии Аристотеля в связи с его влиянием на схоластическую метафизику и в контексте современных исследований в историко-философской литературе. Автором предприняты анализ текстов Аристотеля, герменевтика полученных результатов, а также их соотнесение с принятыми на данный момент в истории философии концепциями авторитетных учёных. В результате исследования продуманы два основных смысла «единого» в философии Аристотеля: единое онтологическое и единое космологическое. Выявлено, что онтологическое единство как единство по сущности является главным смыслом единого, ибо вещь едина и обладает бытием благодаря своей сущности; космологическое единство – единство каузальное. Теоретическая значимость исследования состоит в том, что предпринятый анализ смыслов «единого» у Аристотеля предлагает новые варианты понимания преемственности идей и концепций философии от античной метафизики к средневековой и к последующим формам философской мысли.

Ключевые слова: единое, онтологическое единое, космологическое единое, сущность, мера, бытие

ARISTOTLE'S MEANINGS OF «ONE»

D. Fedchuk*Far Eastern Federal University,**10, FEFU Campus, Ajax Bay, Russky island, Vladivostok, 690922, Russian Federation*

Abstract. The purpose of the article is to consider the meanings of the «one» in Aristotle's philosophy in connection with its influence on scholastic metaphysics and in the context of contemporary research in philosophical literature. The methodological task is to analyze the texts of Aristotle and to interpret the obtained results in the light of the concepts of authoritative scientists in the history of philosophy. Two main meanings of the «one» in Aristotle's philosophy are revealed as a result of the inquiry – the ontological one and the cosmological one. It is argued that ontological «one», as unity in essence, is the main sense of the «one» because the thing is one and has existence due to its essence; whereas cosmological «one» is a causal unity. The theoretical significance of the inquiry is that the analysis of the meanings of «one» in Aristotle's philosophy offers new possibilities for understanding the continuity of ideas and concepts of philosophy from ancient metaphysics to medieval and subsequent forms of philosophical thought.

Keywords: one, ontological one, cosmological one, essence, measure, being

Исторические истоки идеи единства сущего, игравшей важнейшую роль в метафизике средних веков и сохранявшей свою значимость вплоть до философии XIX в., нам следует искать в первую очередь у Платона, Аристотеля и Плотина [2; 4; 7]. Поскольку тексты Платона в XIII–XIV вв. были практически неизвестны, наше внимание будет сконцентрировано на Аристотеле. Неоплатонизм и Плотин были доступны опосредованно, например, через Дионисия Ареопагита, Августина и краткую средневековую компиляцию теологии Прокла, известную под названием «*Liber de causis*» («Книга о причинах») [5]. Альберт Великий и Аквинат хорошо знали тексты Аристотеля и писали комментарии на его «Метафизику»¹, в которой тема единства эксплицирована лучше всего по сравнению с другими трактатами. В первую очередь, это касается книг III, V и X.

Существует несколько важных исследований, в которых тема единого у Аристотеля получила должное освещение [8; 10; 17; 21].

Онтологическое единое и единое как мера

Как считает Стагирит, первая философия должна исследовать единое по нескольким причинам. Во-первых, потому, что метафизика обращена к познанию первых начал и причин сущего, и среди таковых единое многими философами как раз помещалось. Во-вторых, метафизика познаёт наиболее общие свойства сущих, и единство является той характеристикой, которая любому сущему принадлежит.

Первая классификация значений «единого» предлагается в «Метафизика» V.6 (1015b16–1017a5):

1) едино то, что едино привходящим образом;

2) едино то, что едино само по себе;

3) едино то, движение чего неделимо во времени (единство по непрерывности);

4) единство по субстрату: едины вещи, чей субстрат неразличим по эйдосу (по виду). Неразличимость по виду подразумевает не логический вид, а неразличимость для чувственного восприятия. Например, для всего жидкого (масла, вина и т. п.) один и тот же субстрат – вода. Трудно сказать однозначно, как перевести в данном случае *εἶδος*, но один из вариантов – понимать его как воспринимаемый чувствами внешний вид чего-либо);

5) едины вещи, принадлежащие к одному роду;

6) едины вещи, определение (логос) которых, обозначающее суть их бытия, неделимо при сопоставлении с другим определением сути бытия вещи (единство по логосу (определению));

7) едины вещи, сущность которых одна (единство по сущности);

8) едино то, что является целым;

9) единство по аналогии (в русском переводе Кубицкого: «по соотношению»).

В этой же главе Аристотель сводит эти девять видов единого к трём более общим: вещь одна или по непрерывности, или по виду, или по логосу (определению). Считается, что эта трёхчастная дистинкция отражает выбор основания для различения способа бытия единым. Одни относятся к материальной природе данного нечего, а другие – к тому, что связано с определением данной вещи [13, р. 73].

¹ Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975.

Здесь же указываются и онтологически первые единые: в наибольшей мере едины те сущие, мысль о сути бытия которых неделима – т. е. обладающие одной сущностью. Сократ и Платон едины постольку, поскольку сущность у них одна – «бытие человеком», и одно на двоих определение, отсылающее к сути бытия обоих: человек есть разумное животное. Т. е. человеку сущностным образом принадлежит «быть животным» и при этом «быть разумным», тогда как ослу «разумность» не свойственна и не входит в дефиницию его природы. Правда, Аристотель даёт понять, что единство по сущности представляет собой один из видов единства целого, способного быть образованным как за счёт природной целостности (например, человек, рассматриваемый с точки зрения его сущности), так и за счёт внешнего единства соединённых друг с другом частей как элементов целого – брёвна в доме. Целое возможно как целое за счёт непрерывности, а непрерывно же само по себе сущее, которое едино не через соприкосновение частей.

Одна из первых тематизаций «единого» в «Метафизике» предпринимается в третьей книге, так называемой книге апорий. В одиннадцатой апории рассматривается вопрос о том, есть ли само по себе единое и сущее некоторая сущность или нет, а также вытекающие из него противоречия¹. Являются ли единое и сущее сущностями вещей или они их атрибуты? Или точнее: можно ли считать, что «единое» («сущее») есть некая сущность (субстанция), чья природа состоит в том, чтобы быть

только единым, или же «единое» («сущее») есть свойство некоторого субъекта, у которого сущность другая, а именно, не заключающаяся в том, чтобы быть единым? Если они свойства, другое общее тем более не может быть сущностью, поскольку «единое» и «сущее» (по изначальному допущению) есть самые общие понятия. Далее, если нет единого-самого-по-себе и сущего-самого-по-себе (а им предположительно приписывается субстанциальное существование), кроме единичных вещей ничего не существует. Если же они сущности и существуют единое-само-по-себе и сущее-само-по-себе, для них сущностью будут «быть единым» и «быть сущим», т. к. в данном случае именно единое и сущее сказываются как общее. Но каким образом будет существовать многое, т. е. что-то кроме них? Ведь существующее тогда должно быть «не-сущим» и «не-единым», поскольку то, что вне сущего-самого-по-себе и единого-самого-по-себе, есть не-сущее и не-единое. Одним словом, мы оказываемся в ситуации Парменида, в которой лишь единое сущее есть, и все вещи суть одно. Эту апорию Стагирит формулирует в связи с полемикой против пифагорейцев и Платона.

Джозеф Оуэнс, автор классического труда по «Метафизике» Аристотеля, рассмотренной в контексте её влияния на схоластику, правильный ответ видит в том, что сущее и единое суть атрибуты другой лежащей в их основе природы. Но при этом её не надо понимать по аналогии с тем, как это делал Эмпедокл, считавший *φύσις*, дружбу единым. «Лежащая в основе другая природа» – т. е. не сущность единого и не сущность сущего – это сущность вещи [24, р. 248]. В книге VII, одной

¹ Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 1001a3–1001b25

из наиболее сложных и важных книг трактата, как раз посвященной проблеме сущности, Аристотель замечает, что в наиболее широком смысле о едином говорится также, как и о сущем, и поскольку у одного одна сущность, и то, сущность чего по числу одна, само одно по числу, то ни единое, ни сущее не являются сущностями вещей¹. Есть мнение, что седьмая книга является важнейшей в «Метафизике», поскольку в ней разрабатываются собственно аристотелевские концепции: о материи и форме, потенции и акте [24, р. 315–317]. Единое и сущее – это атрибуты сущности, причем сущности, взятой в значении второй сущности, формы. Конкретная вещь (субстанция) существует, потому что она едина, но едина она по причине более раннего вида единства – единства формы, служащего основанием единства составного целого – энтелехии формы в материи. Поэтому единство по сущности онтологически есть главный, исходный тип единства.

Но допустима и другая герменевтика рассматриваемого отрывка, предложенная Л. Каstellи [10, р. 46–47]. Рассматривается следующая альтернатива: (А) единое и сущее есть субстанции или (Б) они не субстанции, а предикаты некоего субстрата, подлежащей им природы. Часть (А) этой дизъюнкции, в свою очередь, также распадается на два утверждения, но не противопоставленных друг другу: единое и сущее есть субстанции вещей (в данном случае лучше сказать: «сущности вещей»); единое и сущее есть посредством бытия единого и бы-

тия сущего, не будучи при этом ничем иным². В следующем сразу же за этим предложении тексте «Метафизики» (1001a9–12: «...сущее и единое не есть нечто иное, а что природа их такова, что сущность единого – быть единым, а сущность сущего – быть сущим») анализируется именно второй смысл (А). То же самое обсуждается и чуть дальше: если мы отрицаем, что единое и сущее являются субстанциями (самим-по-себе-единым и самим-по-себе-сущим), тогда ни одно общее не будет определенной субстанцией³.

Некоторые исследователи полагают, что суждения «единое и сущее суть субстанции» и «единое и сущее – это субстанции других вещей» тождественны [11]. Лаура Каstellи не спешит с этим согласиться. С одной стороны, Аристотель в простых (лишенных материи) субстанциях отождествляет субстанцию и её сущность, отсылая нас к тезису платоников и пифагорейцев. В этом случае (А), взятое во втором значении, может стать основанием для дальнейшей аргументации в пользу субстанциальности единого и сущего. С другой стороны, известно, что сущность составного не способна существовать как отдельная самостоятельная субстанция. Как бы то ни было, получается, что в обеих частях (А) речь идёт о разных сущих: в первой – о составных, во второй – о простых. Именно поэтому возражение против того, что единое и сущее есть сущности вещей, основывается на положении, что поскольку единое и сущее не роды, то они не входят в опре-

¹ Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 1040b18–19.

² Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 1001a4–8.

³ Там же, 1001a20–21

деление сущностей. Аргументация же против утверждения, что единое и сущее есть посредством бытия единого и бытия сущего, объясняет, что ничто общее не является субстанцией, в то время как единое и сущее суть наиобщие, ибо охватывают все вещи во всех категориях [9, р. 47]. Именно здесь и возникает апория.

Перейдем к книге X «Метафизики». В ней внимание направлено на единое само по себе, а единое в привходящем смысле здесь не рассматривается. Аристотель несколько иначе классифицирует значения единого, чем это было сделано в пятой книге:

- 1) единство непрерывного – как вообще, так и по природе;
- 2) единство целого (в рассмотренном нами выше значении);
- 3) единство по числу – единое как единичное;
- 4) единство по виду (эйдосу) – единое как общее (в данном случае «эйдос» понимается как форма, $\tau\omicron\iota\ \tau\acute{\iota}\ \eta\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$).

Строго говоря, «целое» и «непрерывное» не являются видами единого («целое как таковое», «непрерывное как таковое»). Они скорее представляют собой способы, какими разные сущие образуют тот или иной вид единства. Не существует «непрерывного самого по себе», «целого самого по себе»; они не самостоятельно существующие сущие, но нечто едино, поскольку оно целое, или непрерывное. Например, огонь един, потому что он непрерывен. Следовательно, необходимо отличать виды единого от модусов обладания единством конкретных вещей.

Основной вид «единство по сущности» пятой книги в десятой заменен единством по виду. Но сути рассматри-

ваемого это не меняет, поскольку единства по виду (как общее), сущности и логосу (определению) пересчитываются друг в друга без особых проблем. Аристотель как большой мастер работы с понятиями замечает, что важно видеть разницу между тем, что $\tau\omicron\iota\ \tau\acute{\iota}\ \eta\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ называют, или обозначают как единое, и тем, что такое сущность (то $\tau\acute{\iota}\ \eta\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$) единого, т. е. его определением. Так, войско хотя и называется единым, но его определение не совпадает с тем, что единое есть по сути. А предлагаемая Аристотелем дефиниция такова: «быть единым – значит быть неделимым именно как определенным нечто и существующим отдельно либо пространственно, либо по виду, либо в мысли; иначе говоря, это значит быть целым и неделимым, а скорее всего, быть первой мерой для каждого рода, главным образом для количества; ведь отсюда [это значение единого] перешло на другие [роды сущего]»¹. В этом отрывке из первой главы книги X присутствуют два центральных смысла единого, которые в дальнейшем будут разрабатываться схоластами – единое как неделимость и единое как мера. Мера есть и начало числа – единица, единое как таковое, но она же – и выбранная единица измерения того или иного сущего (количества, качества, соотнесенного и т. п.), не совпадающая с мерой как началом числа, ибо сама единица измерения может измеряться более мелкой мерой, обладающей качественной определенностью соответствующего рода сущего.

Понятие меры для Стагирита имеет большое значение. Следует предположить, что единство как неделимость

¹ Аристотель. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 1052b15–19.

и как мера связаны логически и онтологически друг с другом. Понятно, что Аристотель не имел даже в виду тот смысл трансцендентности, который в схоластике будет приписываться понятию «*unum*». Единое как трансценденталия у Фомы Аквинского определялось так: неотделимость от себя и отделимость от иного [3]. В каждом роде сущего можно найти нечто, функция чего аналогична той, которую выполняет «единица» как мера числа, и что служит принципом познания. Как этот принцип, начало, устанавливается? Оно устанавливается на основании количественного или качественного анализа вещей, входящих в тот или иной подлежащий познанию род. Определённое в качестве единого в одном роде будет отличаться от подобно-го единого в другом роде.

Ещё два связанных с «единым» отрывка содержатся в начале аристотелевой «Физики»¹. Указывается три значения τοῦ ἑν: единое; непрерывное; те вещи, у которых одно и то же определение и суть бытия. Общность между «сущим» и «единым» в том, что оба сказываются многими способами: сущее – согласно категориям, единое – как непрерывное, неделимое и единое по определению. Именно в этом Аристотель усматривает между ними аналогию. Дифференция смыслов единства производится на фоне критики тезиса Парменида, утверждающего единство и неделимость сущего [16; 19; 21].

Теперь уместно задать вопрос: какое главное свойство бытия единым, какова его самая общая характеристика? Ряд исследователей считают, что

это мера (μεῖτρον), другие – неделимость (ἀδιαίρετον) [9]: то, сущность чего заключается в неделимости, и есть единое в самом первом смысле. В «Метафизике» X.1 основополагающий смысл единого все-таки неделимость. Заключительные строки первой главы звучат: «Итак, ясно, что единое в существе своем, если точно указывать значение слова, есть прежде всего некая мера, главным образом для количества, затем для качества. А мерой оно будет, если оно неделимо – в одном случае по количеству, а в другом – по качеству; поэтому единое неделимо или вообще, или поскольку оно единое»². Заметим, что единое в значении меры здесь тоже понимается через неделимость. И это даёт основания утверждать, что Аристотель в «неделимости» видел центральный смысл единства сущего. Приведём аргументы в поддержку этого тезиса. Например, неделимость предстаёт как внутреннее свойство единого, тогда как бытие мерой – свойство относительное, которым обладает единое сущее по отношению к чему-то ещё [10, p. 178]. Выбранное за единицу меры должно быть неделимо в себе. Так, «один» мыслится как то, что неделимо абсолютно по количеству. Чтобы познать число, требуется считать неделимые единицы. В рассматриваемых сейчас двух книгах «Метафизики» Аристотель движется к прояснению природы единого от противоположных концов: в «Метафизика» V.6 он от рассмотрения разных способов бытия единым направляется к обсуждению неделимости как сущности единства, а

¹ Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. 185d6–25; 186a28–186b 14

² Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 1053b4–9.

в Х.1 движение происходит в обратном направлении: от указания на неделимость – к конкретным видам единства и объяснению смысла меры.

Если обратить пристальное внимание на предложенную в начале десятой книги классификацию можно понять, чем этот порядок перечисления видов единого обусловлен. Единство по логосу основано на единстве мышления, опирающегося, в свою очередь, на единство по эйдосу – это виды единства, усматриваемые со стороны познания. Но вещь обладает и собственным, онтологическим единством, которое первичнее её единства по отношению к интеллекту: нечто есть одно по числу постольку, поскольку оно одно как индивид. Вещь измеряет познание, а не познание – вещь, поэтому последняя имеет онтологически раньше мышления. Единство по эйдосу проистекает из единства предмета нашей ноэтической способности, единой потому, что едины мыслимые ею сущности. Перед нами определенная схема движения в философской рефлексии над видами единого: от языкового уровня – к ноэтическому уровню – к уровню единичных и всеобщих объектов – к уровню причинного объяснения единства индивидуального и общего [10, р. 142]. Но важно, что «индивидуальное» и «общее», по Аристотелю, являются двумя разными формами единого. Единство индивида – это единство субстанции, т. е. материи и формы (если речь идет о составном); единство общего – тождество формы, схватываемой мышлением в нумерически различающихся вещах. Но причиной единства составного всё-таки изначально служит форма как активное, а не пассивное начало. Заметим, что среди историков фило-

софии достаточно давно раздавались голоса в поддержку формы как начала индивидуации. По крайней мере с 70-х гг. прошлого века уже стали появляться работы по этой проблеме [12; 13; 14; 15; 18; 20; 25; 26].

Неделимо по эйдосу то, что неделимо для мысли, для познания. А для познания неделима сущность вещей, субстанций; следовательно, сущность есть причина единства субстанций. Сущность конкретного сущего – то, что неделимо и едино в первую очередь, но она не является сущностью единого как такового. Единство эйдоса основано на единстве формы, служащей причиной актуального единства реально существующей вещи и видового единства всех индивидов, обладающих данной формой [6].

Единое и сущее, пишет Аристотель, сопутствуют категориям. Поэтому единое не представляет собой нечто общее всем категориям, так же как не существует и «сущего», общего всем высшим родам. Равным образом нет и «сущего», чья природа состояла бы только в том, чтобы быть единым, «...а быть единым означает быть чем-то отдельным¹. В свою очередь, «быть отдельным» подразумевает: «обладать определенной природой», т. е. сущностью. Главным понятием первой философии Аристотеля является «сущее», и, как следствие, «сущность», потому что сущность есть сущее в первичном и основном значении. Относящееся к другим категориям – сущее по аналогии [1, с. 93–242].

¹ Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 1054а 19.

Космологическое единое

В связи с физикой Стагирита необходимо упомянуть о таком единстве, как единство мира – универсума. Принято считать, что «единое» в аристотелевой «Метафизике» рассматривается с точки зрения двух концепций: космологической и онтологической. У Аристотеля они во многом не пересекаются. Как утверждает Кастелли, диалектический подход берёт единое как первую причину возникновения мира; онтологический подход имеет дело с природой, сущностью единого и отношением между сущим и единым вообще [10, р. 38]. Заметим, что в схоластике налицо присутствие внутренней связи между диалектическим и онтологическим единым: единство универсума объясняется его каузальным исхождением от Первой Причины, от которой вещи получают бытие и благодаря которой сущее едино в трансцендентальном, т. е. онтологическом, смысле. Почему Аристотеля не устраивает диалектическое понимание, приписываемое им пифагорейцам и Платону? Потому что они не понимали того, что сущее сказывается многозначно, и что нельзя положить существование некоего единого субстанциального начала, общего для всех категорий сущего¹. Не существует, по Аристотелю, единой причины, из-за которой сущие разных категорий чётко определены и при этом отличны друг от друга.

Единство мира связано с понятием целого, входившего в перечень значений единого в книге Х. Так как универсум есть целое, он един. Целое понимается из противопоставления

бесконечному, которое есть то, вне чего можно взять что-то ещё, а то, вне чего ничего нет – законченное и целое. Именно таков космос, ограниченный и конечный, ибо по ту сторону границы ничего не существует. Этот чувственный космос не лишён ни одной своей части и потому совершенен. Поскольку Перводвигатель не материален, такое сущее может быть лишь одним². Если Платон объяснял единство космоса по аналогии с естественными сущими, уподобляя его живому существу, то Аристотель не склонен считать, что универсум как целое есть некая природная субстанция, целостность которой обусловлена формальным единством всех материальных субстанций как её частей. Основания для этого совершенно очевидны: единичная субстанция не образуется в действительности из других субстанций. Что существует по Аристотелю в первую очередь? В первую очередь бытием обладает сущность, следовательно, нужно искать причину бытия сущностей, ибо без сущностей не было бы никаких других сущих. У чувственно воспринимаемых сущностей одни и те же причины, сводимые Аристотелем к трем: форма, лишённость формы и материя. Перводвигатель, поскольку он нематериален, всегда существует в действительности и ни в каком отношении не существует в возможности. Другие же сущие естественного мира в той или иной степени потенциальны; поэтому каузальная деятельность первого мыслящего себя ума есть первая причина единства мира. Известно, к какой из четырёх аристотелевых причин относится *Novus* – к целевой. Она приво-

¹ Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 1089а 7–14.

² Там же. 1074а 31–38.

дит все промежуточные действующие причины к их актуальности, поэтому Перводвигатель делает мир актуально сущим и единым через деятельность всех промежуточных причин. С одной стороны, первое начало универсума у Аристотеля очень похоже на Благо Платона, но с другой – имеются и существенные отличия. Платон совершает двойную ошибку: утверждает, что единое и благо являются отдельными самостоятельными субстанциями; утверждает их тождество. В полемике против академиков Аристотель даёт ясно понять, что отождествлять единое с Благом (самим-по-себе-благом) нельзя по той причине, что нет такого сущего, сущность которого была бы единым как таковым¹. Перводвигатель благ, но он благ, так сказать, в себе, и в направлении к нему движется остальное сущее. Он есть причина единства мира в том смысле, что он причина его порядка. Мир и сущие едины, но не потому, что сущность каждого – это монада и субстанциальное Единое является началом всего существующего.

Обратим внимание на поведение терминов «единое» и «сущее» в предикации. По Аристотелю, они ничего не добавляют к субъекту, потому что они пустые предикаты; а согласно Платону, в суждении «*S* есть единое (сущее)» «единое» производит добавление к *S*. В нашем сознании, безусловно, всплывает аллюзия на Канта: «бытие не есть реальный предикат». Сказать «не-что есть сущее (единое)» или «не-что есть» – сказать одно и то же, пишет Аристотель. «Человек», «сущий человек» и «один человек» выражают одно,

а именно человека, у которого есть сущность, обозначаемая определением, но к которой предикаты «сущий» и «один» не добавляют никакой содержательной определённости, формы.

Теперь совершим переход от космологического единого к онтологическому. Если признать существование единого как отдельной сущности, служащей причиной единства всего остального, понятно, что она не совпадает с единым как принципом единства сущих в том или ином роде или виде. Для любого рода сущих единым будет не Единое как субстанция и не обязательно единое как начало числа, а то, что принято для познания сущего конкретной категории за меру его единства. Когда речь идёт о количественном единстве, оно будет познаваться из того, сколько раз принятое за меру как неделимое содержится в количественном сущем; когда же о субстанции, познание определённого вида субстанции основывается на познании того, что является субстанцией как таковой, т. е. на том, что служит причиной единства любой субстанции данного вида (например, единства индивида, принадлежащего конкретному виду). А таким принципом единства служит сущность субстанции (вида).

Надо также иметь в виду, что единое как мера и единое как неделимое распространяются на разное количество сущих: ведь все, что неделимо есть единое, но не всё единое является также единым в смысле меры, способной быть принципом познания для рода. Одним словом, любое сущее едино, но не любое есть принцип познания. Именно поэтому неделимость для Стагирита – более общая характеристика, чем бытие мерой.

¹ Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 1091b13–1092a8.

Вернёмся к онтологически первому виду единства – единству по сущности. Едины вещи, определения которых тождественны. В «Метафизика» IV, 2, как раз посвящённой аналогии сущего, утверждается, что сущность каждой вещи едина не приводящим образом, и вещь едина в силу некоего изначального вида единства, т. е. единства по сущности. Единое и сущее сопутствуют друг другу как начало и причина, но при этом у них разные дефиниции. Более того, даже если они и различаются по определению, сущее и единое взаимобратимы, потому что всё, что едино, то сущее, а всё сущее – едино¹. Определение обратимости следует сформулировать в формальном виде: субъект и предикат суждения обратимы, когда их положения в суждении можно поменять местами; или А и В обратимы, если могут сказываться о том же самом числе объектов, т. е. обладают равным экстенционалом.

Итоговые размышления

Как видно из самих текстов, у Аристотеля не было общей теории единого, включавшей бы в себя его последовательное рассмотрение с онтологической, логической и диалектической позиций. Аристотель в разных местах «Метафизики» по-разному понимает единое, и вряд ли можно утверждать, что между всеми подходами им прописана определённая связь. Читателю приходится порой самому заполнять существенные лакуны между предлагаемыми интерпретациями. Например, общность между единым как неделимой и тождественной себе

сущностью вещи и единым как мерой у Аристотеля артикулирована совершенно недостаточно [10, р. 10].

Тезис некоторых философов (Пифагора, Парменида), что единое есть первая сущность, Аристотель считает ошибочным. Единое, рассмотренное с позиции первого определения, – это начало числа и принадлежит роду количества, а не сущности, следовательно оно не может быть и началом некой высшей простой субстанции, а уж тем более и остальных сущих. И хотя каждое сущее в том или ином отношении едино, это не должно вести нас к высшему субстанциальному единству, например, богу как действующей причине всех сущих. Поэтому понятие в таком значении космологическое единое Аристотелем не признаётся.

Наметим основные линии, вдоль которых разрабатывался вопрос о едином у Аристотеля [8]. Единое рассматривается в контексте науки о сущем как сущем и, исходя из тезиса об экстенциональном тождестве этих двух терминов, сказывается в том же объёме существующего, что и сущее. Кроме того, первая философия традиционно помещала единое в список разбираемых ею проблем. Поскольку сущее сказывается многими способами, то и смысл единого берётся в связи с отношением к субъектам его предикации. Таким образом, можно рассматривать единое с двух позиций: с экстенциональной – со стороны тех вещей, которым сущее и единое предикцируются, и с интенциональной – с точки зрения содержания понятий «единое» и «сущее» и отношений между способами их сказывания.

¹ Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 1061а 17–18.

Возьмём конкретную вещь. В ней различается сущность и способ её единства. В простом, лишенном материи сущем единство усматривается непосредственно, поскольку такая вещь изначально является чем-то единым и сущим. Отсюда очевидно следует, что ни «сущее», ни «единое» – не роды, способные делиться на виды, и поэтому «единое» и «сущее» не входят ни в одно определение. Несмотря на то, что у них одинаковый объём предикации, способы сказывания различаются. Кроме того, первое сущее не то же самое, что и первое единое, ибо первое сущее представляет собой нечто определённое и самостоятельное, а первое единое – то, что неделимо само по себе. Неделимо же само по себе и изначально начало числа, единица как его мера. Так что ни единое, ни числа – не субстанции. Хотя попадающее под род «количество» и рассматривается отдельными науками (математическими), число, равно как и единое, не довлеют себе в бытии. «Количество» есть род акциденции, но это не значит, что о нём не может быть собственной науки, исследующей не только сущность чисел, но также их свойства. Что касается метафизики, она подходит к своему предмету с позиции первичности сущего, а значит, и первичности сущности перед остальными категориями. Первая сущность (субстанция) среди всего существующего едина в наибольшем смысле, но то, чем она является в первичном смысле, не совпадает с тем, чем в своём первом значении является единое. Следовательно, определения сущности сущего и первичного единого различаются. Способы предикации «сущего» ведут нас к понятию субстанции, а способы предикации еди-

ного – не к субстанции, а к «единому» как началу числа, принадлежащему акциденции количества. Как поясняет Кастелли [10, р. 217], смысл единства простой субстанции не столь прост и однозначен, как смысл начала числа, выражающий лишь неделимость. Когда мы спрашиваем о том, что такое субстанция, в ответе указываем на её сущность, определение которой превосходит понятие неделимости.

Если «сущее» сказывается многозначно и его общность устанавливается из того факта, что всё относящееся к родам сущего в конце концов полагается в определённое отношение к самому первому роду – субстанции, то, рассуждая по аналогии о едином, можно заключить, что любая атрибуция единства в итоге должна быть сведена к изначальному определению единого – к его количественному пониманию как меры. Однако из этого, конечно, не вытекает, что всякое сущее обладает некой количественной характеристикой постольку, поскольку оно есть сущее. Если это было бы именно так, Аристотель превратился бы в пифагорейца.

Космологическое единство сущего следует из причинного единства, что видно из XII книги «Метафизики». Лежащий на поверхности первый ответ на вопрос о единстве мира такой: универсум един потому, что он, в конечном счёте, зависит от неподвижного двигателя как первой причины. Если каузальное единство рассматривать в более частном модусе, единство сущих обуславливается причиной бытия их сущностей, ибо все вещи для своего существования нуждаются в сущности¹⁴. Для любой из них имеются общие онтологические основания: форма, материя, действующая и целевая причины.

Однако в каждом случае конкретные причины различаются: например, для дома материя – это бревна, а для человека – конкретная плоть и кость. Но вполне понятно, что онтологическая зависимость акциденций от субстанций вряд ли напрямую объясняется причинной зависимостью мира от Перводвигателя. Трудность в предоставлении ясной картины связи между смыслами единого, сущностью единого как такового и первым единым сущим (сущностью) в текстах Аристотеля налицо. По всей видимости, вопрос остаётся открытым, несмотря на предлагаемые варианты ответа на него исследователями [22; 23].

Многочисленные комментаторы трактатов Аристотеля в Средние века будут подходить к проблеме единого именно с указанных выше двух позиций: космологической и онтологической. Аверроэс в комментарии к «Метафизике» сместит рассмотрение единого в сторону катего-

рии сущности. Его будет интересовать не просто сущность единого, а чем является единое в отношении к категории сущности. И ответ он даст: единое по сущности – это неподвижный двигатель. Здесь в дискурс вторгается платонический мотив: гипостазирование в самостоятельное, довлеющее себе бытие космологического Единого. Он переплетётся с онтологическим пониманием так, чтобы признание Бога первой единой причиной универсума обусловило бы единое как трансцендентальное свойство. Если Ибн Сина считал единое и бытие акциденциями и не различал до конца между единым как мерой и как трансценденталией, то Ибн Рушд однозначно отрицает возможность мыслить сущность единого через нумерическое единство и предлагает понимать его в духе трансцендентального предиката.

*Статья поступила
в редакцию 04.06.2019 г.*

ЛИТЕРАТУРА

1. Брентано Ф. О Многозначности сущего по Аристотелю. СПб., 2012. 247 с.
2. Волкова Н. П. Бог-Ум в философской теологии Платона, Аристотеля и Плотина // Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 73. С. 95–105.
3. Гагинский А. М. Аристотель и трансцендентальная онтология // Вопросы философии. 2016. № 12. С. 150–160.
4. Гагинский А. М. Философия беспредпосылочных начал. М., 2018. 193 с.
5. Федчук Д. А. Единство первой причины и множественность сущего в философии Альберта Великого // История философии. 2019. Т. 24. № 1. С. 18–30.
6. Черняков А. Г. Стрекало вопроса // Черняков А. Г. Об утрате очевидности: на пути к новой онтологии. СПб., 2016. С. 45–104.
7. Шичалин Ю. А. Введение // Платон. Парменид. СПб., 2017. С. 7–150.
8. Bärtlein K. B. Die Transzendentalienlehre der Alten Ontologie, I: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum. Berlin – New York, 1972. 419 p.
9. Bonitz H. B. Commentarius in Aristotelis Metaphysicam. Hildesheim – Zürich – New-York, 1992. 596 p.

¹ Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. Кн. XII. 5.

10. Castelli L. M. Problems and paradigms of unity: Aristotle's accounts of the One. *International Aristotle Studies*. V. 6. Akademia Verlag, 2010. 304 p.
11. Cavini W. C. *Aporia 11* // 2009. Crubilier – Laks. P. 175–188.
12. Charles D. C. *Aristotle's philosophy of action*. London, 1984. 282 p.
13. Charlton W. C. Aristotle and the principle of individuation // *Phronesis*. 1972. № 17. P. 238–249.
14. Charlton W. C. Aristotle on identity // *Scaltsas-Charles-Gill*. 1994. P. 41–53.
15. Cohen S. M. C. Aristotle on individuation // *Canadian Journal of Philosophy*. 1984. Vol. 10. P. 41–65.
16. Demos R. D. Types of unity according to Plato and Aristotle // *Philosophical and Phenomenological Research*. 1946. № 6. P. 534–546.
17. Elders L. E. Aristotle's theory of the One. A Commentary on the book X of the *Metaphysics*. Assen, 1961. 218 p.
18. Fine K. F. A puzzle concerning matter and form // *Scaltsas-Charles-Gill*, 1994. P. 13–40.
19. Gershenson- D. E., Greenberg D. A. Aristotle confronts the Eleatic: Two arguments on «The One» // *Phronesis*. 1962. № 7. P. 137 –151.
20. Gill M. L. G. Individuals and individuations in Aristotle // *Scaltsas-Charles-Gill*, 1994. P. 55–71.
21. Halper E. C. H. *One and many in Aristotle's Metaphysics's Alpha – Delta*. Las Vegas, 2008. 524 p.
22. Morrison D. M. The place of unity in Aristotle's metaphysical project // *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. 1993. № 9. P. 131–156.
23. Owen G. E. L. O. Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle // *Döring – Owen*, 1960. P. 163–190.
24. Owens J. *The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics*. Toronto, Canada: Pontifical Institute of Medieval Studies. 1978. 539 p.
25. Scaltsas T. S. *Substances and universals in Aristotle's Metaphysics*. Ithaca – London, 1994. 292 p.
26. Whiting J. W. Form and individuation in Aristotle // *History of Philosophy*. 1986. Quarterly 3. P. 359–377.

REFERENCES

1. Brentano F. O. *Mnogoznachnosti sushchego po Aristotel'yu* [On Ambiguity of Being in Aristotle's Philosophy]. St. Petersburg, 2012. 247 p.
2. Volkova N. P. [God is the Mind in the philosophical theology of Plato, Aristotle and Plotinus]. In: *Vestnik pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie* [Bulletin of Orthodox St. Tikhon Humanitarian University. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies.], 2017, no. 73, pp. 95–105.
3. Gagin'sky A. M. [Aristotle and transcendental ontology]. In: *Voprosy filosofii* [The Problems of Philosophy], 2016, no. 12, pp. 150–160.
4. Gagin'sky A. M. *Filosofiya bespredposylochnykh nachal* [Philosophy of Unlimited Beginnings]. Moscow, 2018. 193 p.
5. Fedchuk D. A. [The unity of the first cause and the multiplicity of things in the philosophy of albert the Great]. In: *Istoriya filosofii* [The History of Philosophy], 2019, vol. 24, no. 1, pp. 18–30.
6. Chernyakov A. G. [The Trigger of Question]. In: *Chernyakov A. G. Ob utrate ochevidnosti: na puti k novoi ontologii* [On the Loss of Evidence: Towards a New Ontology]. St. Petersburg, 2016. P. 45–104.
7. Shichalin Y. A. [Introduction]. In: *Platon. Parmenid* [Plato. Parmenides]. St. Petersburg, 2017. P. 7–150.

8. Bärtlein K. B. Die Transzendentalienlehre der Alten Ontologie, I: *Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*. Berlin – New York, 1972. 419 p.
9. Bonitz H. B. *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam*. Hildesheim – Zürich – New York, 1992. 596 p.
10. Castelli L. M. Problems and paradigms of unity: Aristotle's accounts of the One. *International Aristotle Studies*. V. 6. Akademie Verlag, 2010. 304 p.
11. Cavini W. C. Aporia 11. In: 2009. *Crubilier* – Laks. P. 175–188.
12. Charles D. C. Aristotle's philosophy of action. London, 1984. 282 p.
13. Charlton W. C. Aristotle and the principle of individuation. In: *Phronesis*, 1972, no. 17, pp. 238–249.
14. Charlton W. C. Aristotle on identity. In: *Scaltsas-Charles-Gill*, 1994. P. 41–53.
15. Cohen S. M. C. Aristotle on individuation. In: *Canadian Journal of Philosophy*, 1984, vol. 10, pp. 41–65.
16. Demos R. D. Types of unity according to Plato and Aristotle. In: *Philosophical and Phenomenological Research*, 1946, no. 6, pp. 534–546.
17. Elders L. E. Aristotle's theory of the One. A Commentary on the book X of the *Metaphysics*. Assen, 1961. 218 p.
18. Fine K. F. A puzzle concerning matter and form. In: *Scaltsas-Charles-Gill*, 1994. P. 13–40.
19. Gershenson D. E., Greenberg D. A. Aristotle confronts the Eleatic: Two arguments on «The One». In: *Phronesis*, 1962, no 7, pp. 137 –151.
20. Gill M. L. G. Individuals and individuations in Aristotle. In: *Scaltsas-Charles-Gill*, 1994. P. 55–71.
21. Halper E. C. H. One and many in Aristotle's *Metaphysics*'s Alpha – Delta. Las Vegas, 2008. 524 p.
22. Morrison D. M. The place of unity in Aristotle's metaphysical project. In: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 1993, no. 9, pp. 131–156.
23. Owen G. E. L. O. Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle. In: *Düring – Owen*, 1960. P. 163–190.
24. Owens J. The doctrine of being in the Aristotelian *Metaphysics*. Toronto, Canada: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978. 539 p.
25. Scaltsas T. S. Substances and universals in Aristotle's *Metaphysics*. Ithaca – London, 1994. 292 p.
26. Whiting J. W. Form and individuation in Aristotle. In: *History of Philosophy*, 1986, quarterly 3, pp. 359–377.

ИНФОРМАЦИЯ О АВТОРЕ

Федчук Дмитрий Аркадьевич – кандидат философских наук, доцент департамента философии и религиоведения Дальневосточного федерального университета;
e-mail: fedchukd@list.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Dmitry A. Fedchuk – PhD in Philosophy, associate professor at the Department of Philosophy, Religious Studies, Far Eastern Federal University;
e-mail: fedchukd@list.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Федчук Д. А. Смыслы «единого» у Аристотеля // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2019. № 3. С. 140–154.

DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-140-154

FOR CITATION

Fedchuk D. Aristotle's Meanings of «One». In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2019, no. 3, pp. 140–154.

DOI: 10.18384/2310-7227-2019-3-140-154