

The background image is a photograph of a study or library. In the foreground, a dark wooden desk holds an open, thick book with aged, yellowed pages. To the left of the book is a small, ornate brass hourglass. To the right is a quill pen with a dark, patterned handle. Several stacks of old books are visible on the desk. In the background, a large, arched window with colorful stained glass is visible, letting in soft light. The overall atmosphere is scholarly and historical.

**Педру да
Фонсека**

**Комментарии к
метафизике
Аристотеля. Книги
III и IV**

Педру Фонсека

Комментарии к метафизике

Аристотеля. Книги III и IV

<https://litres.ru/74578538>

SelfPub; 2026

Аннотация

Издание представляет комментированный перевод на русский язык комментариев Петра да Фонсеки (1528–1599), португальского иезуита, на третью и четвертую книги «Метафизики» Аристотеля. Третья книга (В) содержит шестнадцать апорий, разбираемых диалектическим методом. Четвертая (Г) посвящена предмету метафизики как «сущего, поскольку оно сущее» (1003a21–1003b19) и аналогии сущего через отнесение к одному (1003b22–1003b33). Фонсека систематизирует учение об аналогии, различая приписывание и пропорцию, и вводит различие формального и объективного понятия. Рассмотрена полемика с четырьмя мнениями о предмете метафизики, критика однозначности сущего у Скотта и вопрос о подчинённости наук метафизике. Для историков философии и медиевистов.

Содержание

Введение к третьей книге «Метафизики» Аристотеля	6
КОММЕНТАРИИ ПЕТРА ФОНСЕКИ ОБЩЕСТВА ИИСУСА: К ТРЕТЬЕЙ КНИГЕ «МЕТАФИЗИКИ» АРИСТОТЕЛЯ.	21
Объяснение первой главы.	21
Почему Аристотель собрал в этом месте все сомнения, которые встречались в материале этой науки.	27
Объяснение второй главы.	35
Решение вопроса: относится ли познание причин к одной или нескольким наукам	45
Решение вопроса: относится ли рассмотрение начал доказательства к одной или нескольким наукам.	50
Решение вопроса: относится ли одна и та же наука ко всем субстанциям, или одна к одним, а другая к другим.	53
Решение вопроса: занимается ли эта наука только субстанциями, или также привходящими [свойствами].	55
Объяснение седьмого вопроса	65
Решение вопроса: являются ли началами вещей	78

роды или скорее части.

Объяснение четвертой главы. 80

Решение вопроса: существует ли помимо 82
материальной причины другая причина
естественных вещей и существует ли она вне
единичных [вещей] или нет.

Решение вопроса: есть ли чтойность 89
материальной субстанции нечто иное, чем
субстанция, чтойностью которой она является,
или же в некоторых [вещах] она есть нечто иное,
а в других — нет.

Решение вопроса: определены ли начала, как 95
формальные, так и материальные, числом или
только видом.

Решение вопроса: являются ли начала 105
разрушимых и неразрушимых вещей одними и
теми же или различными.

Решение вопроса: являются ли единое 114
и сущее самими субстанциями вещей и
субстанциальными началами.

Объяснение пятой главы. 117

Решение вопроса: являются ли числа, и тела, 124
и плоскости, и поверхности некоторыми
субстанциями.

Решение вопроса, предложенного в этой главе. 128

Решение вопроса: являются ли начала 130

актуальными или потенциальными.	
Решение вопроса: не являются ли начала общими или единичными.	132
Начало четвертой книги.	133
Обзор комментариев Петра да Фонсеки на четвёртую книгу «Метафизики» Аристотеля в связи с используемыми фрагментами.	133
Конец ознакомительного фрагмента.	137

Педру да Фонсека

Комментарии к

метафизике Аристотеля.

Книги III и IV

Введение к третьей книге

«Метафизики» Аристотеля

1. Место книги В в корпусе «Метафизики»

Третья книга «Метафизики» Аристотеля (в традиционном обозначении — книга В, или «Бета») занимает в корпусе «Метафизики» особое место. Она не содержит положительного изложения учения о началах и причинах сущего — это будет сделано позже, в книгах Г, З, Н, Θ и Λ. Её задача — иная: предварительная, диалектическая. Аристотель сам указывает на это в первых строках:

«Необходимо, чтобы приступающие [к исследованию] исковой науки прежде рассмотрели то, что следует подвергнуть сомнению. Это — те [вопросы], о которых другие высказывали иные мнения, а также всё то, что помимо этого осталось незамеченным. Для желающих добиться успеха полезно хорошо разобраться в трудностях: ибо последующее

достижение [истины] есть разрешение предшествующих сомнений. Ведь нельзя развязать узел, не зная, как он завязан» (995a24–30).

Фонсека в **Предисловии** к своему комментарию так передаёт этот замысел:

«Аристотель в предыдущей книге показал, что познание истины преимущественно относится к этой науке, и указал метод её исследования и трактовки. Теперь в начале всего метафизического рассуждения он предлагает несколько вопросов, которые содержат почти всю материю этой науки, и обсуждает их за обе стороны диалектическим способом, чтобы из их трактовки открылся более лёгкий доступ к истинному объяснению вещей, о которых следует говорить, каковое он предпринимает в 4-й книге. Итак, в первой части первой главы он предпосылает, сколь стоит труда для нахождения истины каждой вещи начинать с сомнений, которые в ней преимущественно встречаются, и приводить за обе стороны наиболее сильные доводы, прежде чем что-либо будет решено. Затем во второй части той же главы он предлагает сами сомнения, или вопросы. Потом же, начиная со второй главы, он пространно обсуждает каждый из них за обе стороны» (Предисловие).

2. Апории книги В: шестнадцать вопросов

Именно поэтому третья книга представляет собой собрание **апорий** — вопросов, сомнений и аргументов «за» и «против». Аристотель перечисляет здесь шестнадцать ос-

новных проблем, которые, по его мнению, должны быть разрешены в ходе дальнейшего исследования. Эти проблемы касаются:

- единства или множественности науки о причинах;
- отношения науки о субстанции к науке об общих началах доказательства;
- единства или множественности наук о разных родах субстанций;
- предмета первой философии (только субстанции или также их привходящие свойства);
- существования субстанций помимо чувственных;
- природы начал и элементов (роды или части?);
- степени «начальности» того или иного начала;
- наличия нематериальной причины;
- определённости начал по числу или по виду;
- тождества или различия начал разрушимых и неразрушимых вещей;
- статуса единого и сущего как субстанций;
- универсальности или единичности начал;
- потенциальности или актуальности начал;
- способа причинности начал (через движение или иначе);
- статуса математических сущностей как субстанций.

Вот как эти вопросы сформулированы у самого Аристотеля:

«Прежде всего — о том, что мы уже поставили в предисловии: принадлежит ли рассмотрение причин одной или

многим наукам?» (995b4–5)

«И [принадлежит ли одной науке рассмотрение] только первых начал субстанции, или также начал, из которых все [науки] доказывают?» (995b6–7)

«[И если одна наука занимается субстанциями], то является ли [познание] всех их [предметом] одной науки, или [одна наука занимается] субстанциями, которые подвержены движению, а другая — теми, которые чужды изменению?» (995b7–10)

«И является ли это само [исследование] только о субстанциях, или также о том, что присуще им самим по себе?.. И является ли [оно] о том же и ином, подобном и неподобном, противоположности, и о предшествующем и последующем...» (995b10–13)

«...и является ли [наука] о субстанциях только созерцанием, или также о привходящем [свойствах], присущих им самим по себе...» (995b13–17)

«...и [является ли она] о тех же самых [вещах], сколько бы их ни было...» (995b17–18)

«И являются ли начала и элементы — роды, или [то], на что каждое делится и что в нем содержится?» (995b18–20)

«...и является ли начало [началом] в большей степени...» (995b20–27)

«...и является ли [причина] иным образом [причиной]...» (995b27–29)

«...и являются ли начала определенными по числу или по

виду?» (995b29–31)

«...и являются ли [начала] подверженными порче и неподверженными порче [одними и теми же]?» (995b31–33)

«...и являются ли единое и сущее субстанциями, как говорили пифагорейцы и Платон?» (995b33–35)

«...и являются ли начала универсальными или единичными?» (995b35–36)

«...и [являются ли они] в возможности или в действии?» (995b36–996a1)

«...и являются ли начала причинами вещей только через движение или иным образом?» (996a1–2)

«...и являются ли числа, и тела, и плоскости, и поверхности некоторыми субстанциями или нет?» (996a2–4)

Фонсека, перечисляя эти вопросы, замечает, что они «содержат почти всю материю метафизики» и будут обсуждаться диалектически, с обеих сторон, чтобы подготовить путь к истинному решению:

«Здесь он перечисляет все шестнадцать вопросов, которые Аристотель ставит в начале третьей книги, и объясняет, что они содержат почти всю материю метафизики. Фонсека подчёркивает, что эти вопросы будут обсуждаться диалектически, с обеих сторон, чтобы подготовить путь к истинному решению» (Комментарий, гл. 2).

3. Структура комментария Фонсеки

Педру да Фонсека, комментируя третью книгу, следует за Аристотелем шаг за шагом. Его комментарий распадается на

шесть глав, соответствующих шести главам книги В. В первой главе он объясняет, зачем вообще нужно начинать с сомнений; во второй — перечисляет все шестнадцать вопросов; в третьей, четвёртой, пятой и шестой — разбирает их последовательно, приводя аргументы обеих сторон и указывая, где Аристотель оставляет вопрос открытым, а где намекает путь к решению.

Так, в первой главе Фонсека, вслед за Аристотелем, приводит четыре основания необходимости предварительного сомнения:

«Важно также (*Est autem operae pretium*). Это второе положение является совершенно общим, которое учит Аристотель: не только в начале подобных наук, но и в частных трактатах, где даётся определение сложных вещей, следует начинать с сомнений, и делать это не как попало, но хорошо, то есть старательно, точно и без утаивания доводов ни для одной из сторон, что мудро показывает четырьмя основаниями. Первое — потому что только тогда те, кто философствует, становятся способными к познанию, когда происходит разрешение того, в чём ранее сомневались, то есть развязывание узлов, которые прежде были завязаны. Ибо никто не может развязать узел, если не знает, как он завязан» (Комментарий, гл. 1).

Второе основание: «потому что те, кто не обсуждает предложенное с обеих сторон, подобны тем, кто не знает, куда идти». Третье: «потому что хотя такие люди иногда и на-

ходят то, что содержится в вопросе в скрытом виде, они nevertheless не знают, достигли ли они конца обсуждения». Четвёртое: «лучше расположен [к суждению] тот, кто выслушал все доводы спорящих, как бы судей» (995b2–4).

4. Диалектический метод и его значение

Аристотель настаивает, что без предварительного сомнения невозможно ни найти истину, ни узнать, что она найдена:

«И ещё: лучше расположен [к суждению] тот, кто выслушал все доводы спорящих, как бы судей» (995b2–4).

Фонсека поясняет это, ссылаясь на «О небе» и «Физику»:

«Ибо судьям, как того требует дело, не подобает быть противниками тех, кто [ищет] истину, но они должны выносить суждение. Это Аристотель соблюдает тщательнейшим образом почти везде, где берётся рассматривать что-либо трудное или спорное, как это видно в книгах "Физики", "О небе" и последующих» (Комментарий, гл. 1).

Он также отмечает, что не следует впадать в крайность и превращать диалектическое обсуждение в самоцель:

«Однако следует заметить, что касается самого порядка обсуждения, хотя то, что здесь передаётся, является наиболее точным, а именно чтобы ничего не определялось прежде, чем будут предложены аргументы с обеих сторон, однако это не следует соблюдать везде одинаково: частью из-за отращения к однообразию, частью потому, что предложенная вещь и повод для обсуждения часто требуют иного» (Ком-

ментарий, гл. 1).

5. Почему Аристотель собрал все сомнения в одну книгу Фонсека задаётся вопросом, почему Аристотель собрал в эту книгу все сомнения, которые встречались в материале этой науки, и не разрешил каждое из них в том месте, где это следовало сделать, как он поступил в других науках. Он приводит несколько ответов:

«Аверроэс отвечает, что это было сделано из-за родства первой философии с диалектикой. Ибо поскольку метафизика и диалектика занимаются одними и теми же вещами, соответственно с разумом было, чтобы перед метафизическим определением была помещена некая книга, трактующая о тех же вещах диалектическим способом. Фома и его учитель Александр Гэльский говорят, что причиной было то, что первая философия занимается не какой-либо частной истиной, как остальные науки, но истиной универсальной, и потому перед её определением должно было всесторонне предложить всё, что в ней представляется сомнительным» (Комментарий, гл. 1).

Сам Фонсека добавляет две другие причины: чтобы Аристотель показал, сколь велика трудность в установлении того, что относится к первой философии; и чтобы, обсуждая все подобные вопросы с обеих сторон, подготовить большее количество аргументов для установления догматов этой науки.

6. Фрагменты из книги В, которые Фонсека непосред-

ственно комментирует

Ниже приводятся те фрагменты из третьей книги «Метафизики», которые Фонсека непосредственно комментирует. Текст дан в русском переводе с указанием стандартной нумерации Беккера.

Глава 1 (995a24–995b4)

«Необходимо, чтобы приступающие [к исследованию] искомой науки прежде рассмотрели то, что следует подвергнуть сомнению. Это — те [вопросы], о которых другие высказывали иные мнения, а также всё то, что помимо этого осталось незамеченным. Для желающих добиться успеха полезно хорошо разобраться в трудностях: ибо последующее достижение [истины] есть разрешение предшествующих сомнений. Ведь нельзя развязать узел, не зная, как он завязан. Сомнение же ума обнаруживает это относительно вещи: ибо, поскольку [ум] сомневается, он испытывает то же, что и связанные; в обоих случаях невозможно идти вперёд. Поэтому необходимо заранее рассмотреть все трудности — и ради этого, и потому, что ищущие без предварительного сомнения подобны тем, кто не знает, куда идти. Кроме того, [без этого] нельзя узнать, найдено ли искомое или нет: ибо цель для первого не ясна, для того же, кто заранее сомневался, она ясна. И ещё: лучше расположен [к суждению] тот, кто выслушал все доводы спорящих, как бы судей» (995a24–995b4).

Комментарий Фонсеки: здесь он объясняет, что Аристо-

тель предпосылает учение о необходимости начинать с сомнений и обсуждать доводы за и против, прежде чем что-либо решать. Он показывает, что сомнение — это «узел ума», и что только тот, кто развязал этот узел, способен к истинному познанию.

Глава 2 (995b4–996a17)

«Прежде всего — о том, что мы уже поставили в предисловии: принадлежит ли рассмотрение причин одной или многим наукам?» (995b4–5)

«И [принадлежит ли одной науке рассмотрение] только первых начал субстанции, или также начал, из которых все [науки] доказывают?» (995b6–7)

«[И если одна наука занимается субстанциями], то является ли [познание] всех их [предметом] одной науки, или [одна наука занимается] субстанциями, которые подвержены движению, а другая — теми, которые чужды изменения?» (995b7–10)

«И является ли это само [исследование] только о субстанциях, или также о том, что присуще им самим по себе?.. И является ли [оно] о том же и ином, подобном и неподобном, противоположности, и о предшествующем и последующем...» (995b10–13)

«...и является ли [наука] о субстанциях только созерцанием, или также о привходящем [свойствах], присущих им самим по себе...» (995b13–17)

«...и [является ли она] о тех же самых [вещах], сколько

бы их ни было...» (995b17–18)

«И являются ли начала и элементы — роды, или [то], на что каждое делится и что в нем содержится?» (995b18–20)

«...и является ли начало [началом] в большей степени...» (995b20–27)

«...и является ли [причина] иным образом [причиной]...» (995b27–29)

«...и являются ли начала определенными по числу или по виду?» (995b29–31)

«...и являются ли [начала] подверженными порче и неподверженными порче [одними и теми же]?» (995b31–33)

«...и являются ли единое и сущее субстанциями, как говорили пифагорейцы и Платон?» (995b33–35)

«...и являются ли начала универсальными или единичными?» (995b35–36)

«...и [являются ли они] в возможности или в действии?» (995b36–996a1)

«...и являются ли начала причинами вещей только через движение или иным образом?» (996a1–2)

«...и являются ли числа, и тела, и плоскости, и поверхности некоторыми субстанциями или нет?» (996a2–4)

Комментарий Фонсеки: здесь он перечисляет все шестнадцать вопросов, которые Аристотель ставит в начале третьей книги, и объясняет, что они содержат почти всю материю метафизики. Фонсека подчёркивает, что эти вопросы будут обсуждаться диалектически, с обеих сторон, чтобы подгото-

вить путь к истинному решению.

Глава 3 (996a18–997a25)

«Прежде всего — о том, принадлежит ли рассмотрение всех родов причин одной или многим наукам. Ведь если одной науки, то как она будет познавать начала, не будучи противоположными?...» (996a18–21)

«...математические науки — наиболее точные, но они не исследуют все роды причин...» (996a29–b26)

«...софисты [Аристипп] упрекали математиков, что те не обращают внимания на благо...» (996b26–997a25)

Комментарий Фонсеки: здесь он разбирает первый и второй вопросы, приводя аргументы обеих сторон и показывая, почему Аристотель оставляет их открытыми.

Глава 4 (997a25–997b34)

«...и является ли [познание] всех субстанций [предметом] одной науки, или [одна наука занимается] субстанциями, которые подвержены движению, а другая — теми, которые чужды изменению?...» (997a25–34)

«...и является ли это само [исследование] только о субстанциях, или также о том, что присуще им самим по себе?...» (997a34–997b34)

Комментарий Фонсеки: здесь он обсуждает третий и четвёртый вопросы, касающиеся единства науки о субстанциях и её предмета.

Глава 5 (997b34–999a23)

«...и являются ли начала и элементы — роды, или [то],

на что каждое делится и что в нем содержится?..» (997b34–999a23)

Комментарий Фонсеки: это самый обширный раздел третьей книги, посвящённый седьмому вопросу. Фонсека подробно разбирает аргументы за и против того, что роды являются началами, и показывает, как Аристотель подготавливает решение, которое будет дано позже.

Глава 6 (999a24–1003a17)

«...и является ли начало [началом] в большей степени...» (999a24–999b20)

«...и является ли [причина] иным образом [причиной]...» (999b20–1000a4)

«...и являются ли начала определенными по числу или по виду?» (1000a5–1000b21)

«...и являются ли [начала] подверженными порче и неподверженными порче [одними и теми же]?» (1000b21–1001a3)

«...и являются ли единое и сущее субстанциями, как говорили пифагорейцы и Платон?» (1001a4–1002b11)

«...и являются ли начала универсальными или единичными?» (1002b12–1003a17)

«...и [являются ли они] в возможности или в действии?» (1003a17–1003a20)

«...и являются ли начала причинами вещей только через движение или иным образом?» (1003a20–1003a21)

«...и являются ли числа, и тела, и плоскости, и по-

верхности некоторыми субстанциями или нет?» (1003a21–1003a17)

Комментарий Фонсеки: здесь он завершает разбор всех оставшихся вопросов, подводя итог диалектическому исследованию третьей книги и указывая, что окончательное решение будет дано в четвёртой книге.

7. Значение книги В для последующей метафизики

Таким образом, третья книга «Метафизики» представляет собой не изложение доктрины, а введение в неё через осознание трудностей. Аристотель не разрешает здесь всех поставленных вопросов; некоторые он оставляет открытыми, к другим возвращается в книгах Г, З, Н, Θ, Λ, Μ и Ν. Фонсека в своём комментарии постоянно указывает, где именно Аристотель даёт окончательное решение:

«Этот вопрос Аристотель разрешает в 4-й книге, глава 3, показывая, что рассмотрение общих начал, из которых все науки доказывают, относится к той же самой науке, как и [рассмотрение] начал сущего, поскольку оно сущее...» (Комментарий, гл. 3).

«Этот вопрос разрешается Аристотелем в 4-й книге, глава 2, и в 6-й книге, глава 1, в каковых местах он учит, что рассуждение обо всех субстанциях не относится к одной и той же науке, разве только поскольку они субстанции, или сущие сами по себе...» (Комментарий, гл. 4).

«Решение этого вопроса имеется в 12-й книге, начиная с главы 5, где Аристотель учит, что внешние начала всех ве-

щей — как разрушимых, так и неразрушимых — одни и те же...» (Комментарий, гл. 6).

Тем самым книга В выполняет двойную функцию: с одной стороны, она готовит читателя к восприятию положительно-го учения, с другой — сама по себе является образцом диалектического исследования, в котором истина ищется через столкновение противоположных мнений. Как замечает Фонсека, «сомнение — это узел ума», и только тот, кто развязал этот узел, способен к истинному познанию.

ПРЕДИСЛОВИЕ.

Аристотель в предыдущей книге показал, что познание истины преимущественно относится к этой науке, и указал метод ее исследования и трактовки. Теперь в начале всего метафизического рассуждения он предлагает несколько вопросов, которые содержат почти всю материю этой науки, и обсуждает их за обе стороны диалектическим способом, чтобы из их трактовки открылся более легкий доступ к истинному объяснению вещей, о которых следует говорить, каковое он предпринимает в 4-й книге. Итак, в первой части первой главы он предпосылает, сколь стоит труда для нахождения истины каждой вещи начинать с сомнений, которые в ней преимущественно встречаются, и приводить за обе стороны наиболее сильные доводы, прежде чем что-либо будет решено. Затем во второй части той же главы он предлагает сами сомнения, или вопросы. Потом же, начиная со второй главы, он пространно обсуждает каждый из них за обе стороны.

КОММЕНТАРИИ ПЕТРА ФОНСЕКИ ОБЩЕСТВА ИИСУСА: К ТРЕТЬЕЙ КНИГЕ «МЕТАФИЗИКИ» АРИСТОТЕЛЯ.

Объяснение первой главы.

[Буквица N] **Необходимо** а. Александр сомневается в этом месте, учит ли Аристотель в первых словах этой книги, что ему необходимо для достижения того познания, которое он стремится обрести и передать в этом труде, прежде всего приступить к тем вещам, относительно которых сообразно с разумом в первую очередь следует сомневаться, то есть рассматривать с обеих сторон, а именно все то, что относится к любой сложной и спорной науке. Хотя, впрочем, мало имеет значения, каким образом ты интерпретируешь Аристотеля, однако первое толкование кажется более подходящим, как более соответствующее контексту слов; из него также можно вывести общее учение, которое он передает позже, как принцип, вытекающий из заключения. Аристотель добавляет, что существуют два рода вопросов, которые прежде всего следует рассматривать с обеих сторон. Один из них — о вещах,

о которых другие думали иначе, чтобы не казалось, что он опрометчиво выступает против мнений других и, возможно, не воспринял многое. Другой — о вещах, которые, хотя и способствуют предложенной теме, были упущены другими.

в **Важно также** (*Est autem operae pretium*). Это второе положение является совершенно общим, которое учит Аристотель: не только в начале подобных наук, но и в частных трактатах, где дается определение сложных вещей, следует начинать с сомнений, и делать это не как попало, но хорошо, то есть старательно, точно и без утаивания доводов ни для одной из сторон, что мудро показывает четырьмя основаниями. Первое — потому что только тогда те, кто философствует, становятся способными к познанию, когда происходит разрешение того, в чем ранее сомневались, то есть развязывание узлов, которые прежде были завязаны. Ибо никто не может развязать узел, если не знает, как он завязан. Поэтому не что иное есть обсуждение трудностей предложенной вещи с обеих сторон, как рассмотрение узлов ума (ибо ничто иное не являются аргументы за и против, как узы, которыми ум связан и удерживается, чтобы не мог идти дальше); поистине, он наилучшим образом подготовит себя к восприятию истины, кто тщательно и точно обсудит с обеих сторон сомнения относительно предложенной вещи. Что касается слов, то это **ἀπορίαι** (затруднения), которое всегда означает в вещи, о которой идет речь, изобилие и полноту, и необходимо принимать это здесь для верного познания ис-

тины, которая ищется; и таким же образом имя **ἀπορῆσαι** (сомневаться). А то, что Аристотель хочет [сказать] в почти последних словах этой главы, ты ясно поймешь, когда к слову **ἀπορίαν** открыто присоединяется имя **ἀλήθεια** (истина), которое означает истину и часто употребляется вместо познания истины, как в первой главе предыдущей книги, когда конец созерцательной науки отличается от конца практической.

с Но сомнение ума (Sed mentis dubitatio). Смысл таков: сомнение ума в предложенной вещи показывает в душе тот же эффект, который в теле показывает узел, которым связываются ноги. Ибо в обоих случаях мы не можем идти дальше.

d И так как те, которые ищут (Et quia ij qui quaerunt). Второе основание: потому что те, кто не обсуждает предложенное с обеих сторон, подобны тем, кто не знает, куда идти. Ибо они не знают трудностей, которые скрыты в вопросе, к разрешению которых, однако, стремятся те, кто должен его правильно объяснить.

е К этому добавляется, что (Accedit quod neque). Третье основание: потому что хотя такие люди иногда и находят то, что содержится в вопросе в скрытом виде, они nevertheless не знают, достигли ли они конца обсуждения, так как совершенно не знают трудностей, к разрешению которых обсуждение по своей природе направлено. Подобное происходит с теми, кто не знает, сколько места [нужно пройти] в том направлении, в котором они стремятся; отличается от

того, откуда они вышли, или куда им нужно идти. Ибо если они случайно и попадут туда, они все равно не узнают, что пришли туда. Из этих двух оснований правильно выводит то, что пишет Альберт в этом месте: **Тот, кто не сомневается сначала, ошибается двумя способами: одним — в конце, другим — в пути.**

f **Кроме того, лучше расположен** (*Praeterea melius affectum*). Четвертое и последнее основание, которое выводится из подобия спорящих, или, вернее, судьи, из того, что Автор пишет в 10-й главе первой книги «О небе», обретает большую силу. Ибо так говорит [Аристотель]: **ἀμα δὲ καὶ μᾶλλον ἂν εἴη πιστὰ τὰ λεχθησόμενα, προακηκόοσι τῶν ἀμφισβητούντων λόγων διηρημένων· τὸ γὰρ ἐπιχειρεῖν εὐθὺς ἀποφαίνεσθαι δοκεῖν, μὴ διαπορήσαντας, οὐκ ἀνεκτὸν εἶναι, τοὺς μέλλοντας τὰ ἀκριβὲς κρίνειν ἱκανῶς.** То есть: Вместе с тем и то, что будет сказано, будет иметь большее доверие, если будут заранее выслушаны доводы спорящих, разделенные по сторонам; ибо кажется непереносимым, чтобы те, кто намеревается судить достаточно точно, сразу выносили определение, не испытав затруднения. Ибо судьям, как того требует дело, не подобает быть противниками тех, кто [ищет] истину, но они должны выносить суждение. Это Аристотель соблюдает тщательнейшим образом почти везде, где берется рассматривать что-либо трудное или спорное, как это видно в книгах «Физики», «О небе» и последующих. Из

чего явствует, сколь неуместно и против обычая Аристотеля философствуют те, кто, отвергнув использование вопросов, как изобретение софистов, учат всему на пифагорейский манер и как бы из оракула, не применяя никакого исследования доводов, которые были предложены с обеих сторон относительно подлежащего материала или выдвинуты другими, и не могут прийти к более внимательному рассмотрению вещи. Однако следует заметить, что касается самого порядка обсуждения, хотя то, что здесь передается, является наиболее точным, а именно чтобы ничего не определялось прежде, чем будут предложены аргументы с обеих сторон, однако это не следует соблюдать везде одинаково: частью из-за отвращения к однообразию, частью потому, что предложенная вещь и повод для обсуждения часто требуют иного. Ибо часто будет достаточно, если после опровержения противников либо следует определение самой истины, либо оно смешивается с ним, что, как очевидно, часто делается у Аристотеля. О чем мы немало написали в «Диалектических установлениях», когда говорили о порядке опровержения. Добавляется, что одно дело — действовать в отношении сложных вещей, прежде чем будет достигнуто полное познание их, и другое — после того, как вещь уже полностью воспринята, передавать ее познание другим. Ибо если в первом случае совершенно необходимо, чтобы до определения все аргументы, которые имеют какой-либо вес, были предложены с обеих сторон, то во втором это не только не необходимо,

но часто даже менее уместно.

Почему Аристотель собрал в этом месте все сомнения, которые встречались в материале этой науки.

Но кто-нибудь спросит здесь, почему Аристотель собрал в эту книгу все сомнения, которые встречались в материале этой науки, и не разрешил каждое из них в том месте, где это следовало сделать, как он поступил в других науках? Аверроэс отвечает, что это было сделано из-за родства первой философии с диалектикой. Ибо поскольку метафизика и диалектика занимаются одними и теми же вещами, соответственно с разумом было, чтобы перед метафизическим определением была помещена некая книга, трактующая о тех же вещах диалектическим способом. Фома и его учитель Александр Гэльский говорят, что причиной было то, что первая философия занимается не какой-либо частной истиной, как остальные науки, но истиной универсальной, и потому перед ее определением должно было всесторонне предложить все, что в ней представляется сомнительным. Но так как эти причины, возможно, кому-то покажутся слишком натянутыми, можно привести две другие. Одна — чтобы Аристотель показал перед определением вещей, сколь велика трудность в

установлении того, что относится к первой философии, как он сам указал в первой главе предыдущей книги; чего он, конечно, не мог бы сделать, если бы не предложил в постоянном трактате все трудности, которые встречались в материале этой науки, чтобы, обсуждая все подобные вопросы с обеих сторон, подготовить большее количество аргументов, которыми он мог бы воспользоваться при установлении догматов этой науки; по этой причине он и сказал в последних словах первой книги, что вопросы будут обсуждаться, и что он вступит в рассуждение, более зрелое и более основательное, чем о вещах, и что он вынесет определение, достойное величия в самых трудных и величайших [вопросах].

g Существует же первая (*Est autem prima*). Это первое сомнение, или открытый вопрос, находится в контексте. Однако он не означает, что Аристотель сомневался или обсуждал это в предыдущих книгах, но что это относится к вещам, о которых в них уже было нечто сказано, то есть о причинах, как заметил Александр. Ибо в первой книге обсуждалось их открытие, во второй — их определение, хотя в последних словах второй книги Аристотель упоминает об этом вопросе. Он будет обсуждать его в первой части второй главы, где будет изложено, каким образом это понимается. Что касается слов, Аристотель здесь означает, что два предыдущих книги следует считать предисловием, так как они относятся к установлению порядка, как говорит Александр. Или, вернее, потому что в первых двух главах, в которых собственно содер-

жится предисловие к этому труду, Аристотель не показывает ничего иного, кроме того, что он правильно рассуждал в «Физике» о родах причин; во второй же [книге] все направлено на исследование истины. Отсюда некоторым (что добавляет Александр) показалось, что эта книга является первой в метафизическом учении.

h И являются ли первые (Et utrum primorum). Второй вопрос: относятся ли к этой науке только первые простые принципы субстанции, или также первые сложные принципы, из которых все науки доказывают, которые также обычно называются общими понятиями. И этот вопрос обсуждается во второй части 2-й главы.

i Затем, если в субстанции (Deinde si in substantia). Третий вопрос: если эта наука [занимается] субстанциями... является ли [познание] всех их [предметом] одной науки, или одна [наука занимается] субстанциями, которые подвержены движению, а другая — теми, которые чужды изменению. А если их несколько, то родственны ли они между собой и должны ли называться общим именем мудрости, подобно тому как Геометрия и Арифметика называются математическими [науками]; или же [каждая из] них должна называться иным именем, [отличным] от другого. И этот вопрос обсуждается в третьей части второй главы.

k Но и это само (Sed et hoc ipsum). Четвертый вопрос, который предполагается предыдущим, таков: существует ли в природе вещей какая-либо субстанция помимо чувствен-

ных, или же помимо этих существуют и другие. А если существуют, то все ли они одного рода, или различных, как полагаются идеи у Платона и математические сущности. Обсуждается же этот вопрос в последней части 2-й главы.

l И являются ли [они] субстанциями (Et utrum de substantiis). Пятый вопрос: занимается ли эта наука только созерцанием субстанций, или также рассмотрением того, что присуще им самим по себе. Ибо о том, что происходит случайно и случайно [в них] находится, не может быть науки. Обсуждается же этот вопрос в 4-й части 2-й главы.

m К этому же, о том же (Ad haec, de eodem). Шестой вопрос: относится ли к этой науке истинно и доказательно рассуждать о некоторых общих свойствах сущего, как о том же и ином, и о том, что присуще им самим по себе, о чем диалектики рассуждают на основании только вероятного. Этот вопрос Аристотель не обсуждает отдельно, так как он относится к тому же [предмету], что и предыдущий, и из-за этого возникают трудности.

n И являются ли начала (Et utrum principia). Седьмой вопрос: следует ли называть началами и элементами вещей роды, которые сказываются о вещах, или скорее части, из которых они состоят в реальном составе. А если роды (под этим именем здесь понимаются также виды и отличия), то те ли, которые сказываются ближайшим образом об индивидах, как человек, или скорее первые, то есть более удаленные, каково живое существо, следует называть началами. Обсужда-

ется же этот вопрос во всей 3-й главе.

о **И является ли начало** (Et principium sit). Смысл: и является ли начало [началом], и является ли [оно] в большей степени началом. Ибо если началами являются не те [вещи], которые находятся в вещи, но те, которые, согласно мнению Платона, отделены, и [являются] единичными, то не плохо будет сказано, что нечто есть в большей степени помимо единичных вещей, чтобы обозначить, что оно есть в большей степени, или истинное начало.

р **Наиболее же** (Maxime autem). Восьмой вопрос: есть ли помимо материи, которую только... древние физики считали причиной естественных вещей самих по себе, какая-либо иная их причина сама по себе. А если есть иная, то отделима ли она от единичных вещей, как полагал Платон, или неотделима, как [считали] пифагорейцы. И является ли она одной по числу, как полагал Эмпедокл, который утверждал, что гармония или смешение элементов, установленное неким соотношением, есть причина сама по себе и внутренне присуща материи; или же их несколько, как обстоит дело. И этот вопрос рассматривается в первой части 4-й главы.

q **Не является ли также чем-то иным** (Sit ne etiam aliquid). Девятый вопрос: является ли сущность, или чтойность материальной субстанции, чем-то иным по сравнению с самим целым, то есть с самой материальной субстанцией, или нет; или же в некоторых [вещах] она есть нечто иное, а в других — то же самое. Ибо [здесь используется] имя са-

мого целого, или одновременно целого; как это [передается] по-гречески буквально, хотя и понимается обычно то, чему принадлежит чтойность, как будет ясно из самого рассмотрения вопроса; однако здесь это принимается более сжато, для одной только материальной субстанции. Ибо это означают те слова, когда о материи что-либо сказывается, то есть когда материя берется с какой-либо формой, как объясняет Александр. Обсуждается же этот вопрос во второй части четвертой главы.

г **Начала также** (Principia item). Десятый вопрос: определены ли начала, как формальные, так и материальные, по числу, или только по виду. Этот вопрос Аристотель обсуждает в третьей части четвертой главы. Называет же он формальными началами те, которые находятся в определениях, или дефинициях, а материальными — те, которые находятся в субъекте, то есть в единичной субстанции, или первой субстанции, ибо форма, хотя и бралась у Платона в определении, однако не была в единичной вещи, которой называлась форма, но только материя. Ибо хотя и не следует отрицать, что им была помыслена форма, и что она была отделена от другой части единичной субстанции, как явствует из того, что сказано в 1-й книге; однако поскольку он не считал, что ее достаточно для получения науки, он легко ее опускал, когда речь шла о причинах.

с **И являются ли [начала] подверженными порче и неподверженными порче** (Et utrum corruptibilium, &

incorruptibilium). Одиннадцатый вопрос: являются ли одни и те же начала у подверженных порче и неподверженных порче вещей, или различные. А если различные, то все ли [начала] подвержены порче, или те, которые являются началами подверженных порче вещей, подвержены порче. Обсуждается же этот вопрос в 4-й части 4-й главы.

т **Кроме того, [являются ли] единое и сущее** (Praeterea id, quod). Двенадцатый вопрос: являются ли единое и сущее субстанциями, как говорили пифагорейцы и Платон; или же под единым скрывается нечто иное, как, например, у Эмпедокла — дружба, то есть сами соединенные элементы подчиняются единому, а у других древних физиков — огонь, то есть другой элемент подчиняется сущности какой-либо иной вещи, которая из него образуется через сгущение или разрежение. Этот вопрос Аристотель обсуждает в 5-й части 4-й главы.

и **И являются ли начала** (Et num principia). Тринадцатый вопрос: являются ли начала вещей универсальными или единичными, то есть имеют ли те [вещи], которые полагаются началами вещей, природу начал согласно универсальному или единичному смыслу, как объясняет Фома. Каким образом этот вопрос отличается от седьмого. Этот вопрос Аристотель обсуждает в третьей части 6-й главы.

х **И [являются ли они] в возможности или в действии** (Et potentia, an actu). Четырнадцатый вопрос: являются ли начала только в возможности или в действии. Обсуж-

дается же этот вопрос во 2-й части 6-й главы.

у **Кроме того, [являются ли они причинами] иным образом** (Praeterea, num alio). Пятнадцатый вопрос: являются ли начала причинами вещей только через движение или изменение, как считали древние физики; или же иным, неизвестным им образом, каким Платон полагал, что чувственные вещи являются причинами через причастность идеям. Этот вопрос, как представляется, Аристотель обсуждает в 1-й части 6-й главы.

z **К этому, являются ли числа** (Adhaec, utrum numeri). Шестнадцатый и последний вопрос: являются ли математические сущности субстанциями или нет. А если являются, то отделены ли они от чувственных вещей, как полагал Платон, или существуют в них самих, как считали пифагорейцы. Этот вопрос Аристотель обсуждает во всей 5-й главе.

aa **Но и по разуму** (Sed ratione etiam). Хорошо сомневаться по разуму — это то же самое, что делать вопрос сомнительным с помощью вероятных доводов для каждой из сторон.

Объяснение второй главы.

[Буквица Р] **Сначала, следовательно** (*Primum igitur*). С этого места Аристотель начинает обсуждать предложенные вопросы с обеих сторон. И сначала тот, который он предложил на первом месте: относится ли познание всех родов причин к одной науке или к нескольким.

Ибо каким образом (*Etenim quo pacto*). Он доказывает двумя доводами, что познание всех родов причин не относится к одной и той же науке. Первый довод, поскольку его можно собрать из контекста слов при первом взгляде, представляется здесь таким: все вещи, которые противоположны между собой, относятся к одной и той же науке (что явствует из того общего положения: «Противоположности — предмет одной и той же науки»); но четыре рода причин не противоположны между собой; следовательно, не все они относятся к одной и той же науке. Однако, поскольку эта формула аргументации почти не содержит в себе вида истинного доказательства, так как в первой фигуре [силлогизма] она имеет отрицательную меньшую посылку, следует сказать, что Аристотель предложил ее не как свою собственную, но потому что кто-то из древних ею пользовался (ибо он сказал в начале книги, что многие из этих вопросов обсуждались и другими), или, вернее, следует полагать, что он приводит здесь иную аргументацию, имеющую вид боль-

шей вероятности, под следующими словами... которые могут быть таковыми. Все различные [вещи], которые относятся к одной и той же науке, принадлежат ей либо по причине одной общей природы, как живое существо и растение, либо по причине противоположности, как теплое и холодное: ведь они относятся к одной и той же науке не только потому, что сообщаются в общей природе чувственного качества, но и потому, что они противоположны, так как знание одного из противоположных [членов] есть причина познания другого. Но четыре рода причин не могут принадлежать к одной и той же науке ни по причине одной общей природы, поскольку совершенно очевидно, что во всех родах причин не дается одна и та же [природа]; ни по причине противоположности, так как причины не препятствуют друг другу, но скорее помогают. Следовательно, никоим образом все роды причин не относятся к одной и той же науке. Этот довод не только имеет форму, подходящую для заключения, и весьма истинную меньшую посылку, но и большую, некоторым образом вероятную. Однако она не является просто истинной, потому что некоторые различные сущности относятся к одной и той же науке по аналогии, или по некоторому соотношению между собой, как будет ясно в начале 4-й книги.

с Кроме того, во многих [вещах] (Praeterea, in multis). Второй довод не может быть сведен к подходящей форме заключения намного легче, чем предыдущий. Однако он может быть объяснен так. Если бы какая-либо наука рассмат-

ривала все роды причин, то она делала бы это в наибольшей степени, [а именно] как наиболее точная, ибо [именно так] мы познаем вещь через причины. Но математические науки являются наиболее точными из всех, однако они не исследуют все роды причин; следовательно, нет науки, которая рассматривала бы все роды причин. Аристотель опускает большую посылку, потому что она очевидна, и по той же причине — первую часть меньшей посылки; вторую же часть он доказывает тем, что в неподвижных вещах, каковыми являются математические [вещи], не дается действующая и целевая причина, которую он поэтому называет благом самим по себе, потому что она ищется ради себя, как [говорит] Философ, так что математические науки не могут рассматривать эти два рода причин. В этой аргументации следует уступить большей посылке, ибо ни самая достоверная наука сама по себе, какова метафизика (поскольку она является некоторой частной наукой), ни самая достоверная для нас, какова математика, не рассматривают все причины. Ибо метафизика не рассматривает материальную [причину], так как она занимается вещами, чуждыми материи; математика же не рассматривает действующую и целевую [причину]. Но и меньшая посылка не доказывается правильно. Ибо не все вещи, которые подпадают под науку, имеют все роды причин. Ибо в неподвижных вещах, под именем которых понимаются метафизические и математические вещи, не дается действующая и целевая причина; и следует обсудить, правильно ли

Аристотель доказывает это во 2-й или 3-й [книге].

d Каким же образом это может произойти (Quo enim modo fieri potest). Он доказывает, что в неподвижных вещах нет ни действующей, ни целевой причины, следующим образом. Действующая причина есть начало движения, цель же есть предел действия, которое не дается без движения; в неподвижных же вещах нет никакого движения, следовательно, нет ни действующей, ни целевой причины.

e Начало такого рода (Huiusmodi principium). То есть действующая причина, которую он назвал началом движения.

f Через эту причину (Per hanc causam). То есть через целевую причину, и, [следовательно], то, что отсюда следует, [не происходит] и через действующую; ибо где не дается целевая [причина], никоим образом не дается и действующая, как явствует из определения цели, что станет более ясным в 12-й книге.

g Поэтому софисты (Quapropter Sophist.). Он подтверждает, что математические науки ничего не доказывают через целевую причину, из того упрека, который софисты, а именно Аристипп Киренский, автор киренской школы, из которой возникла эпикурейская, [и другие] софисты, бросали математическим доказательствам и, следовательно, самим математическим дисциплинам. Ибо они говорили, что те, кто занимается математикой, не обращают внимания на благо. Слово «(Eas)» не может относиться к математическим

дисциплинам, о которых не было упоминания, и не может относиться к математическим вещам, которые в среднем роде называются **μαθήματα**, [и] о которых шла речь ранее; но [относится] к математическим доказательствам, о которых только что шла речь. Упрек, которым софисты поносили математиков, был таков: что они ниже даже тех, которых мы называем низкими, потому что не имеют понятия о лучшем или худшем. А в действительности они порицались за это, потому что позорили софистов и делали человека малообеспеченным. Это об Аристиппе пишет Лаэций, что он первым из слушателей Сократа потребовал плату со своих учеников и [обратил] философию в [источник] дохода. Не удивляйся, однако, тому, что Аристотель в этом месте, предположив множественное число, передает глагол в единственном числе **προπηλακίζει**, то есть «поносятся». Он делает это из-за вставленного примера Аристиппа, как и в других местах, например, в четвертой главе четвертой книги, когда он пишет: **οἷον Ἐπιδокλῆς, ὥς εἰς γεωμετρίαν ἀνάγειν**, и т. д. Однако необходимо было сказать «поносились» (*Aspernabantur*), потому что латинский язык не знает этой формы речи. Почему же в приведенном месте, немного изменив выражение, мы передали глагол в единственном числе «поносятся» по-гречески, ты поймешь из его объяснения.

h Но истинно, что наука (*At vero si scientia*). Он аргументирует в пользу другой части вопроса, доказывая, что все

роды причин относятся к одной и той же науке. Ибо если не одна и та же наука рассматривает все [причины], но одна — одни, а другая — другие, то возникает величайшее сомнение, какую из них следует называть мудростью. Ибо если держаться того, что сказано в предисловии к этому труду, то нет никакой науки, которая, если она рассматривает какой-либо род причин, не может... называться именем мудрости. Ибо то положение, которое было высказано в приведенном месте, а именно, что ту науку следует называть именем мудрости, которая является наиболее главной и повелевает остальными, ясно, как представляется, учит, что науку, рассматривающую цель, следует называть мудростью. Ибо ей свойственно повелевать, [и] она познает цель произведения, как явствует из [примера] зодчего. А то определение, которое там дается, а именно, что мудростью следует называть ту науку, которая познает вещи в наибольшей степени, если мы обратим внимание на сами вещи, по-видимому, совершенно приводит к выводу, что науку, рассматривающую субстанцию, то есть внутренние и субстанциальные причины, следует называть мудростью; ибо мы больше знаем из того, что утверждается о вещи, чем из того, что отрицается. А из того, что утверждается, больше способствует знанию то, что составляет субстанцию вещи, чем то, что присуще ей [случайно]. Ибо и в отношении случайных [свойств], о которых также строятся доказательства, мы тогда считаем, что знаем в наибольшей степени, когда знаем, что есть [нечто] из них,

например, что чтойность квадратуры есть нахождение средней [линии], что мы объясним на примере немного позже. Если же мы обратим внимание не на сами вещи, но на их возникновение и движения, то, по-видимому, скорее следует сказать, что наука, рассматривающая действующую причину, более достойна титула мудрости, поскольку возникновения и все вообще изменения тогда познаются в наибольшей степени, когда понимается то, откуда начало движения. Ибо движение, или изменение, есть не что иное, как акт подвижного [существа] со стороны движущего, как явствует из 3-й [книги] «Физики», глава 2. Так что не следует говорить, что различные роды причин относятся к рассмотрению различных наук, но все они [относятся] к одной и той же, и из-за рассмотрения всех причин она без спора называется именем мудрости. Однако здесь следует объяснить некоторые слова. Когда ты слышишь «(роды причин)», понимай роды причин. В примерах же причин под именем «произведения» Фома понимает дом; Александр Сирийский и Альберт — обитание, ради которого строится дом. А под именем «разума» понимай сам упорядоченный состав частей... дома. Когда же говорится: «(которыми некогда было определено)», лучше, чтобы слово «некогда» относилось ко временам древних, мнения которых о мудрости упомянуты Аристотелем в предисловии к этому труду, чем к самому предисловию, как передается многими. Наконец, где у нас стоит «сообразно с разумом», в греческих изданиях почти везде

стоит **ἄδιαφόρως ἔχει λόγος**, то есть «никоим образом не имеет значения для разума». [Это] представляется введенным для понимания трудности этого рассуждения, которое, возможно, некоторые не могли понять, если бы не подозревали, что слово **ἄδιαφόρως** отсутствует. Ведь Александр не допускает такого отрицания, и никто из переводчиков не переводит его так, кроме одного Перония, который следовал печатным экземплярам.

і **Каждую из них называть** (*Unamquamque appell.*). Разумеется, именем мудрости; даже если бы эта наука рассматривала только один род причины. Здесь, как представляется, не следует принимать мнение Фомы и Александра, когда они исключают науку, которую кто-либо мог бы предположить занимающейся только материей. Ибо Аристотель говорит в этом высказывании не ограниченно, но универсально. И в примере с причинами дома также не опущена материя. Материя ведь есть внутренняя и первая в своем роде причина, и только ее, как учит сам Аристотель в предисловии к книгам «О душе», можно передать в физическом определении. И наконец, древние считали мудрецами тех, кто полагал, что достаточно познания только материальной причины. Таким образом, может показаться достаточно вероятным, что мудрецом следует называть и того, кто довольствуется только материальной причиной (не обозначенной, однако, [как] единичная, но универсальная), как Аристотель в предложенном рассуждении без вероятности, как следует полагать, заклю-

чил.

к **Который вещь из себя познает** (Qui rem ex se novit). Вместо того, что по-гречески **τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστω**, мы не сказали по-латыни «(то, что познает, что есть вещь)», поскольку слова при первом рассмотрении, казалось, требовали, [а] потому что это положение более общее, чем то, что следует отнести к познанию чтойности, о которой идет речь немного ниже. Поэтому здесь, по-видимому, слова должны быть истолкованы в более широком смысле, и **τὸ τί ἦν εἶναι** передает это значение.

1 **Как квадратура** (Ut quadrationis). «Квадрировать прямоугольник» — не что иное, как найти линию, при проведении которой получается квадрат, равный данному прямоугольнику; а эта линия есть средняя пропорциональная, то есть та, которая имеет то же отношение к одной из [сторон], из которых составляется прямоугольник, как [другая] к самой [первой]... как явствует у Евклида в 6-й книге «Начал», предложение 16. Например, если прямоугольник образуется от проведения линии в четыре ладони на линию в девять ладоней, то получится квадрат, равный предложенному прямоугольнику, [если] найти среднюю пропорциональную линию между первой и последней, которая, конечно, есть линия в 6 ладоней, ибо то же отношение 6 к 4, что и 9 к 6. Итак, квадрат, который получается от проведения шести на себя, [будет] тридцать шесть; это же число получается от умножения четырех на девять; [следовательно], квадрат линии в шесть

ладоней будет равен предложенному прямоугольнику.

m **Противоположное цели** (Oppositum fini). Разумеется, противоположение, [которое] относительно между тем, откуда происходит действие, и тем, к чему оно стремится. Хотя цель, как цель, скорее относится к средствам, чем к действующей причине.

n **Так что не к иному** (Ita fit, ut non ad alium). Заключение утвердительной части предложенного вопроса, а именно, что рассмотрение всех причин относится к одной и той же науке, [и] не [следует], если одна относится к одной, а другая к другой, сомневаться, какую из них следует называть именем мудрости, поскольку все они кажутся достойными этого имени, как было доказано немного выше. Здесь отсутствуют примеры, которые мы выше привели, и частица **ñ**, и следующее за ней утверждение в этом смысле (Ita fit, ut ad aliam, atque aliam, &c.). Но Александр предпочитает наше чтение, и само [содержание] достаточно указывает, что следует читать отрицательно.

Решение вопроса: относится ли познание причин к одной или нескольким наукам

Однако следует заметить, что Аристотель нигде во всем этом труде открыто не разрешил этот вопрос, но, тем не менее, его можно без труда разрешить с помощью следующего различения. Имя «причина» можно понимать трояко, что касается настоящего предмета: во-первых, для причин вообще, то есть поскольку они причины; во-вторых, для тех, которые являются первыми в своем роде; в-третьих, для всех вообще причин согласно виду. Если понимать первым способом, то из того, что было обсуждено в первой книге, явствует, что рассмотрение всех причин относится к метафизике. Если вторым способом, то первая действующая, формальная и целевая причина относится к метафизике, а первая материальная причина, хотя и относится к физике по своему собственному назначению, однако относится к метафизике по общему основанию установления и защиты всех наук, как мы там сказали. Если же, наконец, третьим способом, то рассмотрение всех причин не относится ни к одной из тех же самых наук, хотя познание всех тех [причин], от которых зависит вещь, о которой идет речь, может относиться к каждой [науке], как, например, в физике [рассматрива-

ются] все причины природных вещей. Поэтому следует просто сказать, что рассмотрение всех причин относится только к метафизике, каковым образом они могут быть рассмотрены одним единственным искусником; и этому решению благоприятствует аргументация, которой Аристотель подтвердил утвердительную часть вопроса. А что следует ответить на предыдущую аргументацию, предложенную для отрицательной части, явствует из того, что было сказано нами в том месте. Ко второй [части] следует сказать, что математические науки не являются наиболее точными сами по себе, хотя и называются таковыми, поскольку они наиболее достоверны для нас.

о Но истинно и то (At vero, & illud). Он обсуждает второй вопрос, который был поставлен: относится ли к одной и той же науке рассуждать только о началах субстанции, или также о началах, из которых все искусства доказывают, каковы начала обычно называются общими понятиями, или мнениями, хотя Альберт, убежденный не знаю каким комментарием, считает, что здесь называются общими мнениями, потому что о них рассуждается в этой науке, как о не вполне достоверных, и [лишь] с твердым пониманием принимается, [что они] в других [науках] предполагаются как достовернейшие.

р Если не одна (Si non una). Он добавляет к вопросу это сомнение: если одна наука [занимается] началами субстанции, а другая — общими началами доказательства, то какую

из них следует называть мудростью; отсюда он берет повод для обсуждения другой части вопроса.

¶ **И к одной же** (Ac unam quidem). Он доказывает двумя доводами, что обе [науки] не относятся к одной и той же [науке]. Первый довод: действовать в отношении общих начал доказательства не более относится к одной науке, чем к другой, поскольку все одинаково ими пользуются; и не следует также говорить, что все одинаково о них рассуждают (было бы излишним, ибо одно и то же не может быть объяснено одинаковым образом в различных науках); следовательно, как остальные науки не рассуждают о таких началах, так и наука, которая рассуждает о началах субстанции, [не рассуждает о них].

¶ **К этому, каким образом** (Adhaec quonam pacto). Второй довод: если бы какая-либо наука рассуждала об общих началах, из которых все доказывают, то она либо определяла бы их, либо доказывала; но ни то, ни другое познание о них не может быть передано... и не та, которая рассуждает о началах субстанции. Первая часть меньшей посылки доказывается тем основанием, что определяющее познание общих начал, или, вернее, терминов, из которых они состоят, имеется до всех наук; откуда следует, что если кто-либо не будет действовать правильно, то ни в одной науке познание такого рода не должно передаваться. Вторая же часть доказывается следующим основанием: если бы о них можно было передать доказательное знание, то для их доказательства сле-

довало бы привести три [вещи]: род подлежащего, свойства, которые называют страстями, и достоинства [аксиомы]. Но для достоинств, или общих начал, не может быть дано одно общее подлежащее; ибо таким образом у всех [вещей], которые доказываются, было бы одно общее подлежащее, так как все доказательные науки пользуются одними и теми же общими началами; следовательно, о них не может быть передано доказательное знание.

s **Так как не может быть** (Cum fieri nequeat). Он доказывает, как бы в скобках, что поэтому для доказательства следует приводить достоинства, или недоказуемые положения, потому что не обо всех высказываниях может быть доказательство. Ибо ничего в этом случае не доказывалось бы, или, в конце концов, одно и то же через себя самое, как ты имеешь в 1-й книге «Второй аналитики», глава 3.

t **Но истинно, если другая** (At vero si alia). В пользу другой части вопроса он аргументирует так: если одна наука [занимается] началами субстанции, а другая — общими началами всех доказательств, то будет сомнительно, которая из них является более главной и первой по природе. Но это нелепо; следовательно, и то [нелепо]. Большая посылка очевидна из того основания, что общие начала в наибольшей степени универсальны, и потому та наука, которая их присвоит себе особым образом, будет казаться более главной и более достойной имени мудрости, или философии. А то, что [наука о субстанции] может быть показана [как более главная], сле-

дует защищать тем основанием, что субстанция есть главный род сущего, и потому та наука, которая рассматривает начала субстанции, будет казаться первой.

Решение вопроса: относится ли рассмотрение начал доказательства к одной или нескольким наукам.

Этот вопрос Аристотель разрешает в 4-й книге, глава 3, показывая, что рассмотрение общих начал, из которых все науки доказывают, относится к той же самой науке, как и [рассмотрение] начал сущего, поскольку оно сущее, и, следовательно, субстанции, которая есть первый род сущего. Ибо как эта наука трактует о сущем, поскольку оно сущее, потому что оно не определяется никакими границами какой-либо частной науки, так необходимо, чтобы она трактовала и об общих началах, которые не являются собственными ни для какой частной науки. И не трудно разрешить доводы, приведенные в противоположном смысле. Ибо на первый следует сказать, что такого рода начала не более относятся к одной частной науке, чем к другой, но все же больше относятся к этой общей [науке], которая имеет подлежащее, общее для подлежащих всех наук. На второй следует сказать, что общие начала относятся к этой науке не потому, что в ней доказываются, но потому, что защищаются ею от тех, кто их отрицает, как говорит Фома. Или, вернее, потому что они состо-

ят из общих терминов и наименее ограничены материей какой-либо частной науки. Что я сказал скорее так, потому что в этой науке защищаются от наглых и клеветников не только общие начала, но и частные.

и К итогу (Ad summam). Он обсуждает третий вопрос, который был поставлен: относится ли к одной и той же науке [рассмотрение] всех субстанций, или одна [наука занимается] одними, а другая — другими. А то, что не существует других [наук] о других [субстанциях], он доказывает тем, что нет [науки], которая занималась бы этим [предметом] больше, чем эта наука, о которой мы сейчас говорим, и которая вращалась бы в одном роде субстанций больше, чем в другом, поскольку все они содержатся под общим понятием субстанции, которая необходимо должна рассматриваться первым Философом как первым и верховным искусником.

х Одну же и ту же обо всех (Unam vero esse omnium). А то, что не одна [наука занимается] всеми субстанциями, он доказывает тем, что если бы она была одна, то к одной и той же науке относилось бы доказательство всего того, что присуще субстанциям самим по себе; что не представляется сообразным с разумом; ибо таким же образом ты сказал бы, что наука о всех вещах есть одна и та же. Ибо не имеет значения, сходятся ли все вещи в одном [понятии] однозначно или аналогически, чтобы о них могла быть одна наука. Следствие он доказывает тем, что [задача] одной и той же науки — созерцать собственное подлежащее и все то, что присуще

ему самому по себе, из начал, соответствующих этому роду.

у **Ибо и вращаться** (Nam & versari). Он, по-видимому, доказывает то, что сказал непосредственно перед этим, и одновременно излагает, что он понимает под единством и тождеством науки, когда говорит: **Одной и той же [науки] — созерцать то, что присуще одному роду подлежащего, и то, что содержится под ним.** Ибо когда [наука] вращается вокруг того, что так [устроено], то есть вокруг заключений (ты слышал о том же подлежащем и о том, что под ним содержится) одной науки, и действовать таким же образом в отношении начал, из которых они доказываются, — [это] также одной науки; будь эти рассмотрения одной и той же простой науки, или различных, из которых составляется одна целая [наука]; так что из такого рода начал происходит [знание] всех случайных [свойств], которые сходятся в таком подлежащем самом по себе и в его низших [видах], — [это] также одной и той же науки. Ибо познание доказательной науки через привходящее охватывает обе названные науки... будь они одними и теми же, как сказано, или из обеих составляется одна третья, как в действительности, так сказать, составляется. Ибо науки, которые мы называем, как Физика, Геометрия и т. д., охватывают два рода [знания]: и начал, и заключений.

Решение вопроса: относится ли одна и та же наука ко всем субстанциям, или одна к одним, а другая к другим.

Этот вопрос разрешается Аристотелем в 4-й книге, глава 2, и в 6-й книге, глава 1, в каковых местах он учит, что рассуждение обо всех субстанциях не относится к одной и той же науке, разве только поскольку они субстанции, или сущие сами по себе; но трактат о тех субстанциях, которые состоят из материи, относится к естественной философии, а к этой [науке] — о тех, которые чужды материи, и также о самой субстанции в общем, поскольку она есть первый род сущего. А на то, что возражалось против этого, следует сказать, что было бы справедливее, чтобы первая философия рассуждала о субстанциях, чуждых материи, чем о тех, которые состоят из материи, поскольку рассуждение о состоящих из материи относится к Физике. И не мешает то, что Метафизика рассуждает о субстанции в общем. Ибо хотя все субстанции и содержатся под общим понятием субстанции, однако они не содержатся под тем формальным понятием, под которым субстанция в общем рассматривается первым Философом, каковое [понятие] есть сущее, не включающее в свое поня-

тие материю.

z **Кроме того, является ли** (*Praeterea, utrum*). Он обсуждает пятый вопрос перед четвертым, так как он, как представляется, связан с тем, что было сказано непосредственно перед этим. А был пятый вопрос: занимается ли эта наука только созерцанием субстанций, или также рассмотрением привходящих [свойств], которые присущи им самим по себе.

aa **Ибо если к одной и той же** (*Nam si ad eamdem*). А то, что она не занимается тем и другим в одной и той же науке, он доказывает следующим основанием. Ибо если бы та наука, которая занимается привходящими [свойствами], занималась также и самими субстанциями, то, поскольку она есть наука доказательная в отношении привходящих [свойств], она была бы также наукой доказательной в отношении субстанций, или чтойности, чего не может быть. Ибо таким образом определение, которое обозначает чтойность вещи, могло бы быть доказано, что невозможно, как явствует из 2-й книги «Второй аналитики», глава 10.

bb **Если же к другой** (*Sin autem ad aliam*). А то, что [она] не является другой [наукой], он доказывает тем, что было бы весьма трудно (но, напротив, невозможно) показать, какая наука рассматривала бы то, что присуще субстанциям самим по себе, без рассмотрения самих субстанций. Ибо никакая наука не может познать собственные и сами по себе присущие [свойства], не зная собственного подлежащего.

Решение вопроса: занимается ли эта наука только субстанциями, или также привходящими [свойствами].

Этот вопрос Аристотель определяет в 4-й книге, глава 1 и 2, где он учит, что к одной и той же науке относится рассмотрение сущего, а также субстанции, и того, что присуще им самим по себе. И довод, приведенный в противоположном смысле, ничего не доказывает. Ибо хотя одна и та же наука вращается в субстанциях, поскольку они субстанции, и в том, что присуще им самим по себе, однако она рассматривает и то, и другое не одним и тем же способом: субстанции — определяя, а привходящие [свойства] — доказывая. Здесь Аристотель говорит о той науке, которая называется наукой в собственном смысле, как заметил Сириан, каковой является подчиненная [наука]. Ибо подчиненная [наука], которая каким-либо образом называется наукой, может рассматривать то, что присуще [подлежащему] самим по себе, но не рассматривать это в собственном смысле, и не трактовать о чтойности, каковой трактат в собственном смысле относится к подчиняющей [науке].

сс **Кроме того, является ли** (*Praeterea utrum*). Он об-

суждает четвертый вопрос: существуют ли некоторые субстанции помимо чувственных. А если существуют, то одного ли они рода, или [их] несколько, как у Платона идеи и математические сущности.

dd **Каким же образом** (Quo igitur pacto). Каким образом Платон полагает идеи, и по каким основаниям они, как кажется, должны быть полагаемы, Аристотель достаточно объяснил в 1-й книге. Здесь же, [в слове] **Dicamus**, он делает [это] платоновским [образом], как часто в 1-й книге, главы 6 и 7.

ее **К этому, со многими** (At haec, cum multis). А то, что идеи, как кажется, не должны быть принимаемы, он намекает на то, что [это] уже было достаточно изложено в 1-й книге со многими основаниями, которые вносят немало трудности, а затем... он вновь подтверждает это одним доводом, который Фома называет действеннейшим. Те, кто говорит, что идеи суть некоторые природы помимо тех, которые находятся в этом небе, то есть в этом чувственном мире, различают их от чувственных вещей только вечностью; но нелепейше — из вещей одного и того же разума и природы полагать одни вечные по своей природе, а другие преходящие и подверженные порче; следовательно, нелепейше полагать идеи таким образом. Первое положение Аристотель доказывает тем, что Платон не различал идею человека от единичных людей никаким иным основанием, кроме отделения от всякого изменения, каковое отделение он обозначал приставкой части-

цы αὐτό (само). Он добавляет, что Платон поступил так же, как те, кто считал, что существуют боги, наделенные человеческим обликом. Ибо когда они приписывали им человеческий облик, они утверждали, что они совершенно люди; когда же называли их богами, то по своей природе утверждали, что они вечны. А то, что второе положение истинно, яснее света. Ибо хотя подверженные порче вещи могут сохраняться вечно божественной силой, однако ни одна из них не может быть вечной сама по себе.

ff **Теперь же, если кто** (Iam vero si quis). Опустив идеи, он рассуждает о математических сущностях, и сначала согласно мнению Платона, который отделял их от чувственных вещей, затем согласно мнению некоторых платоников, которые говорили, что они отличны от чувственных количеств, но никоим образом не отделены от чувственных вещей. А то, что они не должны быть полагаемы отдельно, он убеждает тремя основаниями. Первое: как у Платона полагаются средние линии между самими линиями, или идеальными, и чувственными линиями, о которых средних рассуждают геометры, так же должны быть полагаемы средние [сущности] между идеями других вещей, математических и единичных чувственных, а именно среднее небо между идеальным небом и этим небом; среднее Солнце и Луну, среднюю зрительную способность, средний звук и прочее такого рода, о чем рассуждают другие математические науки, как Астрология, Перспектива, Музыка, которые обычно называют-

ся Теоретическими, и им подобные. Ибо по тому же основанию, [по которому] эти науки рассматривают такого рода вещи через чисто геометрические или арифметические начала, которые абстрактнее геометрических, как он показывает. Но это нелепейше.

gg **Ибо никоим образом** (Nam neque). Что это не сообщено с разумом, явствует хотя бы из самой Астрологии, поскольку астрологи много рассуждают о движении неба.

hh **И никоим образом** (Neque vero). Ибо то, что отделено от чувственной материи, не может двигаться. Откуда Александр говорит: **Солнце и Луну движутся, но не чувственным образом.** ...но говорить, что они математические, нелепо, как и то, что эти же звезды неподвижны.

ii **Ибо если чувственные** (Nam si sensibilia). Поскольку зрительная линия и средний [звук] не только не могут существовать, но даже и быть помыслены без качеств, которые содержатся под особым объектом какого-либо чувства, то, чтобы они были даны отдельно, необходимо также, чтобы были отделены чувства и отдельные живые существа, в которых были бы такие чувства. Иначе они не были бы собственными чувственными [объектами] какого-либо чувства, что противоречит предпосылке.

kk **Усомнится также** (Dubitet quoque). Второе основание, которое опровергает такого рода отделенные математические [сущности], таково: если бы Геометрия рассуждала об этом [предмете] иначе, чем Геодезия, то есть искусство

разделения земель (которым пользовались египтяне для восстановления границ области, которые ежегодно смываются разливом Нила), поскольку эта [Геодезия] вращается в чувственных вещах, а та [Геометрия] — в тех, которые являются средними между чувственными вещами и идеями, то по тому же основанию следовало бы допустить и другую Медицину между идеальной [Медициной] и той, которая вращается в болезнях, подлежащих чувствам; чего сам Платон не допустил бы, чтобы не согласиться со следствием, [а именно] с спасительной серединой между идеальным здоровьем и чувственным.

II Одновременно же, ни это (*Simul autem, neque hoc*). Третье основание: если бы была какая-либо причина, по которой следовало бы полагать отделенные математические [сущности], то она, по-видимому, в наибольшей степени была бы той, что таким образом не было бы никакой разницы между Геодезией, Астрологией и другими математическими [науками], которые вращаются в чувственных вещах, и чисто математическими [науками], какова Геометрия. Ибо если мы скажем, что те вращаются в том, что подлежит чувствам, а эти — в том, что существует отдельно от чувств, то нет никакого основания для различия между тем и другим родом; и Геодезия, Астрология и другие математические науки того рода не вращаются в том, что подлежит чувствам; следовательно, нет никакого основания, по которому математические [сущности] должны были бы полагаться отдель-

ными. Меньшую посылку, что касается Геодезии, он доказывает тем, что если бы она [занималась] единичными земными величинами, которые сами по себе погибают, то и она сама, когда они погибают, необходимо погибла бы, то есть утратила бы имя и понятие науки; чего, конечно, не происходит с теми [науками], которые сами по себе не погибают. В остальном это доказательство Аристотеля не является подходящим. А что касается Астрологии, то по тому же основанию... доказывается меньшая посылка, потому что даже на небесах нет тех совершенных единичных фигур, которые определяют математики. Что мне кажется сказанным Аристотелем неправильно, если только не ради одной лишь причины спора. Я ведь считаю, что округлость небес настолько совершенна, что если бы к ней прикоснулась столь же совершенная норма, то она коснулась бы ее только в точке. Это [мнение] он высказывает, когда в «Тимее» Платона, какое место толкует Цицерон, он пишет о строении небесного тела так: **И он так выточил его, что не могло быть ничего более круглого, ничего более гладкого, ничего более приятного, ничего более заключенного в своих границах, ничего более ровного, ничего более лишнего впадин, и все части были подобны всем [другим], и т. д.** Аристотель доказал бы это лучше, если бы он принял, что Астрология вращается не прежде и не сама по себе в этих небесах абсолютно. Ибо если бы даже этих небес не было, все же астрологические доказательства подошли бы

к любым другим подобным [вещам]. И многие из латинян иначе толкуют Аристотеля в этих доводах. Но [следует принять] то, что мы [сказали], а также то, что думают Сириан и Александр.

mm **Ни движение** (Neque item motus). Ибо они воображают, что точки движутся, поскольку и звезды делают точками, и все небесные [тела] вращаются вокруг земли как вокруг точки.

nn **существуют же** (Sunt autem). Теперь он показывает, что математические сущности не могут существовать в чувственных вещах, если они отличны от чувственных количеств, как утверждали некоторые платоники. Итак, он говорит, что, поскольку [это мнение] влечет за собой многочисленные неудобства, его можно опровергнуть, [и опровергает] четырьмя доводами. Первый: по тому же основанию идеи могли бы существовать в чувственных вещах, чего они отрицали. Затем: в одном и том же месте были бы даны два тела. Третье: математические сущности двигались бы вместе с чувственными вещами, в которых они находились бы, тогда как, по их словам, все они неподвижны. Наконец: из этого следовали бы те же нелепости, что и из предыдущего [мнения], например, что дано другое небо помимо этого неба; хотя, согласно этому мнению, из этой части следовало бы более нелепое, а именно, что два неба одновременно существовали бы в одном и том же месте. Заметь, однако, что и то, и другое может произойти божественной силой, и что может

быть дана некая величина, отделенная от всякой чувственной субстанции, и что два тела могут существовать в одном и том же месте. Заметь также, и это не маловажно, что были мужи, которые верили, что мнение этих платоников есть то, которое [излагается] в 4-й книге «Физики».

...лучше всего прочего и т. д.] Ты лучше докажешь это, если Аристотель примет [это] в 6 [книге]. Аристотель не в первую очередь писал о первом начале, ибо раньше [сказано] в других [книгах], что его нет, и однако же Аристотель доказал это в 1 книге «О небе»; подобным же образом и последующее. Большинство латинян так толкуют Аристотеля в этих рассуждениях. Но то, что теперь говорят Сириан и Александр... ибо когда точки движутся, — а они делают [из них] и звёзды точками, и т. д., — из этого он хочет, чтобы земля была как бы окружена всеми небесными [телами], во 2 книге «О небе». Ибо если все звёзды, — те, что математические, — не могут существовать в чувственных вещах, то они отличны от чувственных количеств, как утверждали некоторые платоники. Но против нагромождения неудобств у платоников нельзя возразить, [исходя] не из этих четырёх аргументов. Во-первых, потому что по этому основанию идеи могут существовать в чувственных вещах, чего они уже не допускали. Затем, потому что даются два тела в одном месте. В-третьих, потому что столько математических [объектов] двигались бы движением чувственных вещей, в которых они находятся, даже если бы все они назывались неподвижными.

Наконец, потому что из того же следовало бы абсурдное [заключение] для этого мнения, что некоторые математические [объекты] не находились бы в месте, даже если бы двигались, и однако же это [так]; хотя, согласно этому мнению, с этой стороны, [получается] абсурдный результат, и одновременно [будто бы] существуют два неба в одном месте. Заметь, однако, что и то и другое можно сказать [лишь] как недостаток, и о движении — что некая величина постигается [как] от всякой чувственной субстанции, и что два тела существуют в одном месте, так что и в месте, как говорится, они существуют. Заметь также, что мужи немалого авторитета делают так, что смысл Аристотеля [оказывается] о математических [объектах], не отделённых от чувственных, поскольку немало сомневаются об этом, как и о прочем, что нами сказано далее. Ибо есть некоторые, которые полагают, что природные тела, как место и время, имеют некую величину, и в ней, быть может, поэтому [это] не понравится, что эти измерения не полагались существующими в природных вещах, но скорее природные вещи — в них; и они, если бы существовали, не двигались бы с движением природных тел, но всегда оставались бы неподвижными. Но, возможно, поэтому Аристотель не рассматривал этот вопрос в утвердительной части, потому что рассуждения платоников были избитыми и вульгарными, или потому что из 1 книги можно было собрать [доводы], которых было бы достаточно для какого угодно подтверждения мнения, почти никакой вероятности

не имеющего.

Вопросы: существуют ли иные субстанции, кроме чувственных. Решение.

Решение этого вопроса ясно из книг 7, 12, 13 и 14, а особенно из двух крайних [книг]: в этих местах пространно учит Аристотель, что ни идеи, ни математические сущие, — будь то полагаемые первым или вторым способом, — не могут сосуществовать в природе вещей. А доводы, которыми утвердительная часть вопроса подтверждается её авторами, частью разрешены в первой книге, частью будут разрешены в указанных местах.

Объяснение седьмого вопроса

Итак, об этом. Он рассматривает седьмой вопрос, в котором исследовалось, являются ли роды вещей или, скорее, части, из которых они состоят в реальном составе, их началами, и т. д.; только этот вопрос и трактуется в данной главе. Он разъясняет, однако, что при повторном рассмотрении под именем частей следует понимать первые [части], как те, из которых вещь слагается в первую очередь и на которые в конечном счете разлагается. Под именем же родов он понимает также и сами виды, и различия, как [сказано] в первой [книге] «Топики», глава 3, что станет ясным из дальнейшего.

Ради примера. Четырьмя аргументами он убеждает, что роды не являются началами тех вещей, родами которых они являются, но скорее первыми частями. Первый [аргумент] состоит в том, что общая членораздельная речь, которая называется об этой и той членораздельной речи, обычно не называется началом, или элементом, отдельных [речей], но сами буквы, или простые звуки, из которых впервые слагаются целые членораздельные речи, как бы из первых частей.

И о описаниях. Второй аргумент состоит в том, что геометрическое описание, взятое в общем [смысле], не называется началом или элементом отдельных описаний, но предшествующие описания суть элементы последующих, поскольку они входят в их состав, как явствует у Евклида в

тех книгах, которые по этой причине озаглавлены «Начала». Аристотель, по-видимому, не понимает под именем того, что доказывается, сами теоремы, из которых одни доказываются из других (поскольку последующие, хотя и зависят от предшествующих, однако не состоят из них), но скорее он, по-видимому, обозначает сами выведения линий и фигуры доказательств. Ибо последующие из них по своей природе состоят из предшествующих, как станет ясно, если кто к предшествующим добавит те линии, из которых составляются последующие; хотя, поскольку предшествующие описания очевидны прежде, чем доходят до последующих, предшествующие обычно не применяются в последующих, особенно чтобы множество линий не препятствовало ясности доказательства. Это ты поймешь также из того, что описание, или обозначение, не есть род теорем, и однако Аристотель принимает здесь имя «обозначение» вместо рода того, что доказывается. Итак, говори, что обозначения, или описания, понимаются под именем того, что доказывается, потому что сами теоремы содержатся в самом выведении линий, как бы в примере.

Кроме того, и которые. Третий аргумент выводится из авторитета древних физиков, которые говорили, что началами и элементами вещей являются не роды естественных вещей, но то, что составляет их в реальном составе.

К этому, если кто. Четвертый аргумент заимствуется из того, что создается искусством, совершенное познание чего

обычно достигается не из познания общих родов, но [исходит] из частей, из которых оно состоит, и из самого способа составления.

Каким же образом. Теперь он аргументирует в пользу другой части вопроса. Ибо тремя аргументами он доказывает, что скорее роды, чем части, относящиеся к реальному составу, следует называть началами. Первый [аргумент] состоит в том, что начала определений и определяемых вещей — одни и те же; начала же определений — это не части, составляющие вещь в действительности, но роды и различия, которые он и здесь охватывает именем родов.

Итак, если вещей. Второй аргумент состоит в том, что единичные вещи не подпадают под знание иначе, как в силу своих видов; началами же видов называются роды и различия, поскольку из них виды обычно составляются и на них разлагаются.

Однако представляется. Третий [аргумент] выводится из авторитета Платона, который говорил, что единое и сущее, великое и малое суть начала вещей. Ибо он, по-видимому, пользуется ими скорее как родами, чем как частями, относящимися к реальному составу.

Но поистине, не скажет. Но кто-нибудь скажет, что этот вопрос кажется двусмысленным, потому что в действительности и то и другое суть начала: и то, из чего сущие состоят в реальном составе, и роды, которые сказываются о них же. Однако это возражение Аристотель опровергает следую-

щим образом: если и то и другое — начала, то будет двойное сущностное определение одной вещи, поскольку из различных начал возникают различные сущностные определения; но одной вещи дается только одно сущностное определение, как и одна сущность; следовательно, они не могут быть и тем и другим началом.

К этому, хотя. Он продолжает исследовать тот же седьмой вопрос, ибо он был длиннее, чем обсуждалось до сих пор, поскольку еще охватывал то сомнение: следует ли называть началами первые роды, то есть те, которые сказываются об индивидах более отдаленно, или скорее те, которые [сказываются] ближайшим образом. Поскольку же эта часть вопроса предполагает мнение Платона, который полагал началами только роды, то во всех аргументах, которые приводятся Аристотелем при ее рассмотрении, подразумевается нечто платоновское, как станет ясно.

Ибо если следует сказать. Шестью аргументами он доказывает, что скорее то, что сказывается об индивидах ближайшим образом, чем то, что является более общим, следует называть началами. Первый [аргумент]: если более общее скорее следовало бы называть началами, то сущее и единое были бы первыми началами всех вещей, а также субстанциями (то есть сущностными причинами); но это не так; следовательно, не следует говорить, что более общее скорее является началом. Большая [посылка] явствует из того, что основание, по которому более общее скорее называлось бы на-

чалом, состояло бы в том, что оно сказывается о большем числе [вещей]; из чего следовало бы, что первые и высшие роды, как субстанция, количество и т. д., были бы первыми началами каждого из своих предикаментов, и само сущее, и единое были бы вообще первыми началами всех вещей, потому что сказываются обо всех вообще вещах. Меньшая [посылка] доказывается из того, что сущее и единое не могут быть родами. Отсюда ведь следует, что они не суть начала, тем более первые и наиболее общие, — при допущении той гипотезы, что только роды суть начала, которую полагал Платон, против которого и аргументирует Аристотель. Ибо Платон в этом расходился с предшествующими философиями: тогда как те полагали начала, из которых вещи состоят в естественном составе, он первым ввел то, что сказывается о вещах как роды, и притом однозначно и в сущностном сказывании.

Ибо различие. Что сущее и единое не могут быть родами, он доказывает так: если бы сущее и единое были родами, то никакое различие не было бы сущим или единым, — подразумевается: само по себе первым образом, или сущностно; но всякое различие есть сущее и единое само по себе первым образом (по крайней мере, у Платона, что касается единого); следовательно, ни сущее, ни единое не могут быть родами. Большая [посылка] доказывается из того, что ни виды не сказываются сущностно о различиях, которыми они образуются, ни роды, без своих видов (то есть поскольку они отлич-

ны от своих видов), не сказываются сущностно о различиях, которыми они делятся. Он говорит же в последней части [фразы] о родах, поскольку они отличны от своих видов, потому что иначе последняя часть свелась бы к первой. А что роды не сказываются таким образом о различиях, которыми делятся (ибо что вид не сказывается сущностно о своих различиях, было очевидно), доказывается двумя аргументами в 6-й [книге] «Топики», глава 3. Во-первых, потому что если бы род сказывался таким образом о различиях, то «животное» дважды сказывалось бы о человеке: один раз через самого себя, а другой раз через «разумное», и таким образом человек был бы многими животными. Во-вторых, потому что всякое различие было бы видом или индивидом того рода, который оно делит. Ибо род не может сказываться в вопросе «каково есть» о различиях, но скорее им подчиняется в этом роде сказывания; а все, что подчиняется сказуемому сущностно и в [вопросе] «что есть» (если только сказывание будет однозначным), есть вид или индивид этого [сказуемого]. Итак, поскольку то, что выводится, абсурдно, не может быть, чтобы роды сказывались сущностно о своих различиях. Меньшая [посылка] явствует из того, что, согласно истинному мнению, сущее сказывается сущностным сказыванием обо всех вещах и частях их, каким бы образом они ни составлялись, как станет ясно в четвертой книге; единое же, хотя в действительности и не так сказывается о вещах, однако Платон, против которого спорит Аристотель, считал, что

оно так сказывается, как явствует из первой книги и многих других мест.

Возразит, возможно, кто-нибудь здесь, что Аристотель неверно доказал задуманное. Ибо он собирался доказать, что сущее и единое не суть роды, то есть не суть однозначные и сущностные сказуемые (ибо именно так Платон понимал имя рода, когда говорил, что роды суть начала), и однако он не доказал ничего иного, кроме того, что они не суть роды в строгом и собственном смысле. На это возражение следует ответить, что из того, что доказал Аристотель, вполне следует задуманное. Ибо если бы сущее и единое были сущностными и однозначными сказуемыми, то они, несомненно, не были бы ничем иным, как родами в собственном смысле, поскольку не имеют других высших [родов]; откуда следует, что если они не суть роды в строгом и собственном смысле, то они никоим образом не суть однозначные и сущностные сказуемые. Более того, если бы кто-нибудь настолько отошел от общего и истинного мнения философов, что сказал бы вместе со Скотом, что существует общее однозначное и сущностное сказуемое, которое не есть ни род, ни вид, ни различие, и что сущее было бы таковым, — то и тогда это можно было бы опровергнуть на основании Аристотеля. Ибо общему всякому однозначному сказуемому свойственно то, что оно не может сказываться сущностным сказыванием о различиях, которыми оно ограничивается, даже если эти [различия] будут случайными. Ибо если однозначное

сказуемое А ограничивается через различие В, будь то сущностное или случайное, до С, составленного из того и другого, то необходимо следует, что если оно сказывается сущностным сказыванием о В, то дважды сказывается о С: один раз через самого себя, а другой раз через В. Поэтому, хотя Аристотель вместо слова «род» мог бы поставить частицу «однозначное» и под именем различий понимал бы любые различия, вывод все же оставался бы подходящим и прочным.

Кроме того, и средние. Второй аргумент можно понять так: если более общее скорее следовало бы называть началами, потому что оно сказывается о большем числе [вещей], то все средние [члены], взятые вместе с различиями, то есть все виды и различия (ибо они находятся между высшим родом и индивидами), должны были бы называться началами, потому что сказываются о многом, и, следовательно, должны были бы называться родами (мы ведь полагаем, что только роды суть начала, что было мнением Платона); но не все средние [члены] следует называть родами; следовательно, не следует говорить, что более общее скорее является началом. Предложение [большая посылка] может быть доказано из того, что если то, что сказывается о многом, потому что сказывается о многом, более притязает на основание начала, то все, что безусловно и без сравнения с другим сказывается о многом, также безусловно будет притязать на основание начала, хотя и меньше, чем то, что сказывается о большем чис-

ле [вещей]; но все виды и различия сказываются о многом; следовательно, все они будут называться началами, а значит, и родами. Меньшая [посылка] явствует из того, что низшие виды и собственные различия их не следует называть родами, поскольку они не сказываются сущностным сказыванием о многих различных по виду [вещах]. Поэтому Аристотель в 1-й [книге] «Топики», глава 3, охватил именем рода только те различия, которые сказываются о различных по виду [вещах].

Однако заметь, что называть низшие виды и соответствующие им различия, которые взаимно обращаются с ними, именем рода — это весьма легкая погрешность, поскольку часто в обыденной речи, у ораторов, историков и поэтов, и даже у самого Аристотеля, иногда такие низшие виды называются родами, как, например, в предисловии к этим книгам говорится: «род же людей живет искусством и разумом». Хотя это выражение и не вовсе лишено порока, когда оно употребляется философом в рассуждении, требующем особой философской точности (каково учение о началах), что делал Платон; впрочем, в споре за ту или другую сторону оно может употребляться без порока, как иногда бывает у Аристотеля в этой книге.

К этому, еще более. Третий аргумент, по-видимому, таков. Если более общее скорее следовало бы называть началами, то все различия были бы началами, как явствует из доказательства предложения предыдущего аргумента, и тем

более, чем роды, потому что род есть как бы материя, а различие — как форма; но неудобно говорить, что все различия суть начала, поскольку они почти бесконечны, особенно если все [различия] от высшего рода вплоть до индивидов полагаются началами. Итак, не следует говорить, что более общее является началом. А что это неудобно, то, чего касается здесь Аристотель, становится вероятным отсюда: если бы началами естественных вещей были не что иное, как высший род и различие, которыми он ограничивается, то естественные вещи не воспринимались бы физиками, если бы все эти [различия] не понимались; и едва ли нашелся бы кто-нибудь, кто воспринял бы какую-либо естественную вещь, познание которых физики, однако, обычно легко постигают и объясняют через материю и форму. Итак, по-видимому, Аристотель в этом месте упрекает Платона в том пороке, что он был мало физиком и все дело естественных вещей перенес на сказуемые, которыми вещи устанавливаются метафизическим образом.

Но также, если единое. Четвертый аргумент таков. Более началом является то, что более едино; низший вид более един, чем род; следовательно, и более начало; откуда следует, что менее общее скорее следует называть началом. Большая [посылка] подтверждается авторитетом Платона, который говорил, что само единое (которое он полагал в высшей степени единым) есть первое начало. Меньшая же доказывается из того, что единое определяется как то, что не мо-

жет быть разделено — либо по количеству, как Сократ на двух Сократов, либо по виду, как человек на два вида людей, а животное на одушевленное и неодушевленное тело. Итак, поскольку единство того, что по этому основанию называется единым, что не может делиться на виды, предшествует по природе единству того, что называется единым, потому что не может делиться по количеству (формальное единство предшествует по природе материальному), а низший вид вообще не может делиться на виды, род же необходимо делится на некоторые [виды], то получается, что низший вид более един, чем род.

Кроме того, в которых. Пятый аргумент. Начала существуют помимо того, чего они суть начала, или (что-то же самое) они отделены от того, что имеет начало; роды же не могут быть помимо видов, тогда как низшие виды существуют помимо индивидов; следовательно, скорее низшие виды суть начала, чем роды. Большая [посылка] принадлежит Платону. Первая часть меньшей доказывается из того, что у Платона в тех вещах, в которых дается предшествующее и последующее по природе, как в видах чисел и фигур, не дается общая Идея. Об этом читай у автора в 1-й [книге] «Этики», глава 6. Итак, поскольку в остальных видах дается предшествующее и последующее по природе, как в видах чисел и фигур (ибо все виды, какого бы рода они ни были, сохраняют между собой тот же порядок, какой мы наблюдаем между видами чисел и фигур, в отношении множества единиц или углов), по-

лучается, что если число и фигуры не суть роды, отделенные от своих видов, то и остальные роды не отделены от своих [видов]; более того, остальные [роды] будут еще менее отделены, потому что число и фигуры у Платона, по-видимому, в наибольшей степени суть роды среди всего, а следовательно, в наибольшей степени существуют сами по себе. Последняя же часть меньшей [посылки], помимо того, что она явно принадлежит Платону, доказывается также и тем основанием, что в индивидах одного и того же низшего вида не дается предшествующего и последующего по природе; откуда следует, что ничто не препятствует, согласно учению Платона, тому, чтобы низшие виды были отделены от них. А каким образом в видах дается порядок предшествующего и последующего по природе, а в индивидах одного и того же вида — нет, мы объясним в восьмой книге этого труда.

Ни фигуры. Почему он не сказал «фигура», как сказал «число», основание таково: поскольку ближайший род чисел только один — само число, как я сказал; фигур же много, как треугольник, четырехугольник и т. д., каждые из которых делятся на свои виды.

Кроме того, где другое. Шестой аргумент, хотя и кажется отличающимся от предыдущего только словами, однако в действительности несколько отличается. Ибо предыдущий выводился из основания, предшествующего и последующего по природе, а этот — из основания лучшего и худшего, то есть более совершенного и менее совершенного, которые,

как многим угодно, менее широко простираются. Ибо те [основания] основываются на видах чисел, фигур, отношений и вообще на всех видах; эти же, как говорят те же [авторы], не усматриваются в видах чисел, ни фигур, или по крайней мере в видах отношений, потому что они не считаются выражающими формально совершенство. Об этом в 5-й книге.

И снова, каким образом. Теперь он аргументирует в пользу другой части сомнения одним следующим основанием. Начало должно быть отделено от вещей, началом которых оно является (это берется у Платона); но оно называется отделенным от вещей потому, что сказывается обо всем том, что участвует в его имени и понятии; следовательно, чем о большем числе [вещей] что-либо сказывается, тем более следует называть его началом; таковы же более общие [вещи]. Так получается, что скорее первые роды кажутся тем, что следует называть первыми началами.

Решение вопроса: являются ли началами вещей роды или скорее части.

Этот вопрос, что касается первого сомнения, может быть разрешен следующим образом. И то и другое суть начала: и части, которые первыми составляют [вещь] в реальном составе, и сущностные сказуемые, которые одним лишь разумом, или из природы вещи, устанавливают [ее]. Первые суть материя и форма, из которых составляются все естественные вещи; вторые суть род и различие, из которых составляются и остальные вещи, имеющие начала. И возражение, которое Аристотель выдвигает против этого ответа, ничего не доказывает. Ибо хотя одной вещи присуща только одна сущность, однако естественные вещи могут определяться или через материю, или через форму, или через то и другое. Если же речь идет только о том определении, которое дается через все внутренние начала вещи, то следует сказать, что естественные вещи могут рассматриваться двумя способами: одним — физически, поскольку они состоят из материи и формы; другим — метафизически, поскольку они состоят из рода и различия, каковой состав усматривается и в метафизических вещах. Итак, в соответствии с этими двумя рассмотрениями может быть дано двойное сущностное опреде-

ление естественных вещей: одно — через материю и форму, другое — через род и различие; которые, однако, не считаются просто различными, потому что род и различие берутся из материи и формы, или скорее из степеней совершенства того составного, которое состоит из материи и формы, как станет ясно в 7-й книге.

Что же касается второго сомнения, то его следует разрешить так, чтобы мы сказали: более общее является в большей степени началом в роде материальной причины; менее же общее — в роде формальной причины. Я сказал это потому, что хотя все сущностные сказуемые обычно называются формальными началами, однако если сравнивать одни с другими, то низшие [из них] более совершенны, а следовательно, более формальны. И не нужно разрешать доводы, которые Аристотель приводит за ту и другую сторону, потому что, поскольку во всех [них] предполагается нечто платоновское, они не заключают ничего, кроме [доводов] против Платона.

Поэтому мы не принимаем в этом решении общее как отделенное от единичного, но как действительно существующее в них.

Объяснение четвертой главы.

Но и об этом. Он рассматривает восьмой вопрос, в котором исследовалось, существует ли помимо материальной причины другая причина сама по себе, или сущностная, естественных вещей; а если существует, то существует ли она вне единичных [вещей] и т. д. Говорится же, что этот вопрос близок к предыдущему, потому что то, что в нем говорится, связано с тем, что было сказано в предыдущем; ибо часто при рассмотрении предыдущего [вопроса] утверждалось, что общее является началами и причинами самими по себе единичных вещей потому, что оно отделено от них.

Ибо если не существует. Предположив, что следует допустить другую причину самих по себе естественных вещей помимо материальной, Аристотель убеждает, что она существует вне единичных [вещей], потому что иначе никоим образом нельзя было бы иметь знания о единичных вещах. Ибо в последовательности [возникновения] не только сами единичные [вещи], но и все, что существует в единичных [вещах], помимо материальной причины, которая остается той же, бесконечны. Итак, поскольку бесконечное не может подпадать под знание иначе, как в силу какой-либо одной природы, которая сказывалась бы обо всем этом, необходимо, по видимому, следует, что общие природы, которые суть формальные и сами по себе причины естественных вещей, суще-

ствуют вне единичных [вещей].

Но поистине, пусть будет так. Он доказывает противоположное следующим основанием: если знание о вещах необходимо влечет отделение формальных причин, или начал, то следует сказать, что начала и сущностные причины вещей суть либо низшие, либо высшие роды, и притом отделенные, что, как было доказано при рассмотрении предыдущего вопроса, невозможно. Аристотель же не продолжает далее этот вопрос, потому что остальное сомнение, которое в нем затрагивается, может быть рассмотрено в десятой [книге].

Решение вопроса: существует ли помимо материальной причины другая причина естественных вещей и существует ли она вне единичных [вещей] или нет.

Определение этого вопроса повсюду встречается у Аристотеля, особенно в седьмой, двенадцатой и двух крайних книгах; ибо почти везде он отрицает общие природы, отделенные от единичных [вещей]. А довод, который здесь приводится в противоположном смысле, легко разрешишь, если скажешь, что не все, что находится в бесконечном, бесконечно по своей сути. Ибо хотя индивидуирующие различия бесконечны по своей сути, как и сами индивиды, однако общие природы, которые через них ограничены к различным индивидам, не бесконечны по своей сути, но [бесконечны] по причине тех [различий], что означает, что они бесконечны привходящим образом. А о том, что бесконечно привходящим образом, можно иметь знание, если принимать его само по себе, как и о том, что разрушается привходящим образом, если рассматривать его само по себе.

Кроме того, если в высшей степени. Он рассматривает девятый вопрос, в котором исследовалось, есть ли чтой-

ность материальной субстанции нечто иное, чем субстанция, чтойностью которой она является, или же в некоторых [вещах] она есть нечто иное, а в других — нет. Я толкую здесь слово «помимо» не в том смысле, в каком оно означает реальное отделение, как у Платона, но в том, в каком оно означает различие природы, или, так сказать, инаковость; этот смысл вопроса, по-видимому, правильнее передает Альберт, чем другие, предшествующие [ему]. Ибо Аристотель, по-видимому, определяет этот вопрос в 7-й книге, глава 6 и 15, где он не устанавливает ничего иного, кроме того, что в некоторых [вещах] чтойность есть нечто иное, чем то, чтойностью чего она является; в некоторых же — нет. Хотя Платон из инаковости сущности выводил ее отделение. Поэтому Аристотель, чтобы согласоваться с Платоном в словах, употребляет здесь скорее слово «помимо», чем слово «иное». Итак, Аристотель говорит: если даже в высшей степени что-либо, то есть чтойность, называется существующим помимо того, чтойностью чего она является, в материальных и чувственных субстанциях, как говорил Платон, однако остается сомнительным, верно ли это во всех [вещах], или только в некоторых, или же ни в каких.

И как если бы ничего. Двумя доводами он показывает, что чтойность, по крайней мере в некоторых единичных чувственных [вещах], существует помимо того, чтойностью чего она называется. Первый: если нет ничего помимо единичных чувственных [вещей], то нет ничего умопостигаемого;

а тогда либо не будет знания ни о какой вещи, либо знание ничем не будет отличаться от чувства, что и то и другое в высшей степени абсурдно. В этом доводе Аристотель предполагает, что все единичное чувственно; это не только имеет вероятность из мнения некоторых древних, но и, по-видимому, следует из сказанного Платоном, если пока оставить в стороне Бога. Ибо хотя он полагал Идеи помимо единичных чувственных [вещей], однако не говорил, что они суть единичные вещи, но — общие.

Кроме того, не будет. Второй довод: если бы не было ничего помимо единичных чувственных [вещей], то, поскольку все единичное подвижно и подвержено разрушению, не было бы ничего неподвижного, ничего вечного, что он вскоре доказывает, как абсурдное. Здесь также Аристотель аргументирует из мнения Платона, ибо Платон считал небесные тела разрушаемыми по своей природе, даже если по благодеянию Бога они никогда не погибнут, как явствует из «Тимея». Ибо так в той книге творец мира обращается к небесам, как передает Цицерон в книге «О вселенной»: «Но поскольку вы рождены, чтобы быть бессмертными и неразрушимыми, вы не можете [быть разрушены]; однако вы никогда не разрушитесь, и никакие смертные судьбы вас не уничтожат. И т. д.»

Но если вечное. Он доказывает, что утверждать, будто ничто не вечно, абсурдно, следующим образом: если бы ничто не было вечным, не было бы никакого возникновения. Ибо для того чтобы было возникновение, необходимо, чтобы

и материя, и форма были вечными. Но различно: материя — согласно числовой тождественности, форма же — согласно видовой или родовой тождественности.

Ибо и то, что. Что при данном возникновении необходимо, чтобы одна и та же по числу материя была вечной, или несотворенной, он доказывает из того, что не всякая материя может возникать из другой и другой предшествующей до бесконечности, и ни одна не может возникать из ничего.

Кроме того, поскольку. Что при данном возникновении необходимо, чтобы форма, та же по виду или роду, была вечной, он доказывает двумя основаниями. Во-первых, потому что всякое возникновение и всякое движение имеет цель, или предел, к которому [стремится]; ничто же не производится к цели, или к акту, кроме как от того, что есть в акте, — будет ли это происходить согласно тому же виду или согласно тому же роду, как человек, который происходит от существующего человека, и мышшь, которая рождается от существующей мыши или от солнца. Допущение этого основания следует подразумевать, как делают Сириан и Альберт. Во-вторых, потому что если материя существует прежде, чем из нее что-либо возникает, то более соответственно разумом, чтобы форма существовала прежде согласно виду или роду; поскольку для того чтобы форма сообщалась и умножалась, материя располагается и подготавливается. Итак, он заключает, что необходимо признать и материю, и формы вечными, потому что иначе не было бы никакого

возникновения и ничего из того, что рождается и погибает. А поскольку это никак не может быть сказано, он заключает, что необходимо сказать, что сущность и чтойность вещей (которую он называет видом и формой) существуют помимо самого целого, то есть помимо того, чтойностью чего они являются, — по крайней мере, отделением инаковости, или различия из природы вещи. Ибо то, что не возникает и не разрушается, по крайней мере само по себе, — каковой является всякая чтойность и сущность, которая выражается в первом определении, — необходимо отличается некоторым различием, по крайней мере из природы вещи, от того, что само по себе возникает и разрушается, каковыми являются только индивиды.

Ибо и движение. Как будто оно не имеет определенной цели и предела согласно виду, как замечает Сириан, хотя может быть бесконечным согласно повторению, как движение неба.

И не может быть. Эти слова относятся к тому, чтобы показать, что всякое возникновение необходимо имеет предел. Ибо если предел возникновения, который есть бытие вещи, не может быть дан, то и приобретение его, которое называется «становлением», никоим образом не может быть дано. То же самое ты найдешь у Автора в 6-й [книге] «Физики», в последней главе.

То же самое, что. Что бытие вещи есть предел, он доказывает из того, что необходимо, чтобы то, что сделано, когда

впервые его возникновение завершено и совершенно, тогда впервые и было.

Бытие и субстанцию. Оба слова обозначают здесь форму; второе добавлено к первому для объяснения. Смысл, следовательно, таков: гораздо более сообразно с разумом, чтобы форма существовала в природе вещей, когда существует материя, — а именно вечно. Ибо материя, поскольку она сама по себе бесформенна, не может существовать без формы. Это место, конечно, было темнейшим после удаления частицы μ , которой лишены все кодексы, какие я видел, кроме одного рукописного, древнего и испытанного. И, конечно, иначе контекст не мог быть понят, если не сказать: $\rho\acute{o}\varsigma\epsilon\ \sigma\kappa\epsilon\nu\ \gamma\acute{\iota}\varphi\ \epsilon\nu\alpha\iota$, причем слово $\epsilon\alpha$ имело бы то же значение, что и $\varphi\ \acute{\alpha}\nu\epsilon\alpha\ \acute{\iota}\nu\iota\kappa\omega$, так чтобы фраза заканчивалась так: «поскольку она есть само бытие, без благодати сущности», каковым образом была бы передана причина существования формы из того, что она есть цель, ради которой существует материя. Но это толкование весьма жестко, особенно поскольку слово α не имеет предшествующего артикля.

Ибо если ни то, ни это. По-гречески: $\epsilon\acute{\iota}\ \delta\grave{\epsilon}\ \mu\grave{\eta}\ \tau\epsilon\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron$, то есть «если же ни то, ни это». Но поскольку это «то» относится к предшествующему слову $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ согласно нашему чтению, или к последующему согласно чтению других кодексов, как мы это истолковали; в обоих же случаях этим словом обозначается форма, мы скорее передаем «это», что делают все остальные.

Если же кто. До сих пор он доказывал, что чтойность, по крайней мере в некоторых вещах, существует помимо тех единичных [вещей], чтойностью которых она называется. Теперь он подтверждает противоположное следующим основанием: если это допустить, возникает большое сомнение, а именно в каких вещах это следует утверждать. Ибо очевидно, что нельзя сказать это обо всех. Ведь помимо отдельных домов не следует давать какой-то дом — либо отделенный на платоновский манер (поскольку он не признавал Идей в вещах, создаваемых искусством), либо отличающийся из природы вещи от этих стен, крыши и фундамента, поскольку сущность дома есть не что иное, как сами соединенные и упорядоченно расположенные части; иначе следует сказать о сущности, которой Сократ есть человек, и об остальных чтойностях естественных вещей.

**Решение вопроса: есть ли
чтойность материальной
субстанции нечто иное, чем
субстанция, чтойностью
которой она является, или же
в некоторых [вещах] она есть
нечто иное, а в других — нет.**

Решение этого вопроса состоит в том, чтобы мы сказали: чтойность в некоторых [вещах] есть нечто иное, чем то, чтойностью чего она является; в некоторых же — нет. Ибо если ее сравнивать с тем, чему она присуща первично, как человечность — с общим человеком, то она не есть нечто иное, но совершенно то же самое из природы вещи, хотя и отличается только способом постижения и обозначения. Ибо человечность обозначается как форма абсолютно; человек же — как имеющий человечность; и таким же образом дело обстоит в остальных [случаях]. И по тому же основанию Платон говорил, что человечность, которая есть чтойность человека, относится к отделенному человеку так же. Если же ее сравнивать с тем, чему она присуща вторичным образом, или опосредованно, как человечность — с Сократом, то она

есть нечто иное из природы вещи, и иное — то, чтойностью чего она является. Ибо Сократ помимо человечности, которая выражается в общем определении, необходимо включает нечто, чем он отличается от Платона и остальных людей. И в этих [вещах] Платон полагал не только инаковость, но и реальное отделение, как часто говорилось. Но об этом подробнее в 7-й книге, глава 4 и 15, где следует рассуждать вместе с Аристотелем. И не нужно разрешать доводы, которые он приводит здесь за ту и другую сторону, поскольку они правильно заключают. Ибо хотя два первых [довода], которые приводятся в пользу утвердительной стороны, предполагают нечто ложное, однако при допущении их согласно Платону правильно выводится, что если чтойность ни одной единичной вещи не отличается из природы вещи от самой единичной вещи, то ничто вообще не может подпадать под знание в собственном смысле, которое есть знание об общем, и никакая сущность не является вечной — не только положительно, но и отрицательно. Ибо если бы сущности вещей никоим образом не были чем-то иным, чем единичные разрушимые вещи, то все сущности разрушались бы сами по себе, как и сами индивиды. Более того, правильно выводится и то, что Аристотель затем заключает: если ничто не вечно (то есть ни одна сущность вещи, которая возникает и разрушается), то ни материя, ни форма не вечны. Ибо если они вечны той вечностью, которую мы объяснили, то необходимо, чтобы сущности вещей, которые возникают и погибают, были вечными

тем способом, каким вечна форма, а именно согласно видовой или родовой тождественности.

К этому одному. Он рассматривает десятый вопрос, в котором исследовалось, определены ли начала — как формальные, так и материальные — числом или только видом, то есть дается ли для того, что различно по числу, но одно по виду, только одно по числу формальное начало и одно материальное, или же [начала] различны по числу, но одно по виду. Что, следовательно, не дается только одно формальное начало в отношении различных вещей одного и того же вида, доказывается двумя основаниями. Первое: таким образом то, что множественно и различно, было бы одним по числу и не было бы одним по числу, что нелепее всего. Второе: поскольку материя разделена в отдельных индивидах, она не могла бы принять одну и ту же по числу форму всех их (что он называет «материя становится каждым из них»), так как одна и та же по числу форма не может одновременно сообщаться различным целостным материям; и эти две [вещи] не могут составить само целое, различное по числу в каждом [индивиде]. Итак, либо форма сообщалась бы только одной по числу материи, либо никакой. Сириан, однако, понимает это об Идеях, а не о формах, которые суть части составных [вещей]; к этому толкованию с трудом могут быть приспособлены слова Аристотеля.

Кроме того, и это. Он распространяет вопрос на все роды начал и спрашивает: дается ли в отношении того, что раз-

лично по числу, но одно по виду, в каждом роде начал одно по числу начало, или же многие по числу, но одно по виду. Он доказывает же в первом месте, что следует допустить одно по числу. Во-первых, потому что если бы для различных по числу вещей необходимо были различные по числу начала, то, поскольку мы ясно видим в природе вещей, что вещи, началами которых они являются, различны по числу, ни одно начало многих вещей не было бы одним по числу, и таким образом даже само сущее или само единое, существующее само по себе, которое Платон полагал общим началом всех вещей, [не было бы одним по числу]. А это очевидно ложно в случае Солнца, которое, будучи одним по числу, производит многие по числу действия, и тем более в случае первого двигателя. Во-вторых, потому что если не дается какое-либо одно по числу начало в отношении того, что, как говорят, подпадает под одну и ту же по числу науку, то не будет никакой науки о них. Ибо вещи познаются через свои начала; откуда, по-видимому, следует, что то, что *comprehenditur* одной и той же по числу наукой, познается через одни и те же по числу начала. Или все доказательство имеет такой вид, как излагают Сириан, Комментатор и некоторые другие: если начала не суть одно по числу, то и то, что имеет начало, не будет одним по числу, поскольку необходимо, чтобы все, что есть в том, что имеет начало, предсуществовало в началах. А если ничто не будет одним по числу, или единичным в природе вещей, то не дается никакого общего; из чего произой-

дет, что не дается никакой науки, так как наука есть [знание] об общем.

Но поистине, если по числу. Теперь он доказывает противоположное, а именно что для различных по числу [вещей] необходимо следует допустить различные по числу начала, как для различных слогов даются различные по числу элементы, хотя они и были бы одними по виду. Ибо если бы начала не были многими по числу под одним и тем же видом, то и то, что из них состоит, не было бы многим по числу под одним и тем же видом. Как если бы не было многих по числу знаков формы А, а также многих по числу формы В, то из них можно было бы составить только один по числу слог, а именно либо АВ, либо ВА; иначе уже было бы много по числу знаков той и другой формы. И таким же образом, если бы четыре обычных элемента были только четырьмя по числу, и из них состояла бы какая-либо смесь, нельзя было бы найти никакой другой смеси, поскольку та [смесь] охватывала бы все элементы.

Помимо элементов. То есть число вещей, которые состояли бы из начал, не превышало бы числа начал каждого рода. Как если бы формальные начала, из которых состояли бы животные, были числом тысяча, то животных было бы не больше тысячи; если же только одно по числу, то было бы только одно по числу животное, или единичное. Ибо единично то, что есть только одно по числу, как обозначенный вот этот человек или вот это животное, которое, конечно,

никаким образом не может умножаться, поскольку это противопологается общему основанию.

Как если бы определенное. Или здесь следует дополнить приспособление подобия, которое, возможно, Аристотель по забывчивости опустил, как говорит Александр; или это было сделано им потому, что вещь была очевидна; или следует исключить частицу «или», чтобы речь не была незавершенной; или скорее следует поверить, что то, что было легко, он исправил, [поставив] ἐν вместо ἔν.

Все эти буквы. То есть все сочетания букв, или (что-то же самое) все соединенные буквы; ибо сами буквы по себе не называются состоящими из элементов, но [называются] элементами.

Решение вопроса: определены ли начала, как формальные, так и материальные, числом или только видом.

Решение этого вопроса, которое объясняется Аристотелем в 12-й книге, глава 4 и следующие, состоит в том, чтобы мы сказали: внутренние начала не суть одни и те же по числу при сравнении различных [вещей], но одни и те же по виду, или роду, или аналогии, соответственно тождественности того, что из них состоит; внешние же [начала] могут быть одними и теми же по числу. Ибо многое может быть произведено одним и тем же по числу действующим [началом] и ради одной и той же по числу цели; более того, все, что происходит, произведено первым действующим [началом] и высшей целью, которая есть только одна по числу. И приведенные доводы нисколько не препятствуют этому объяснению. Ибо первые два заключают, что внутренние формальные начала различных по числу вещей не могут быть одними и теми же по числу. Третий же показывает, что необходимо следует допустить некое одно и то же по числу начало различных вещей. И таким образом Платон полагал одно и то же по числу начало всех вещей, которое он называл самим

сущим и самым единым, каковыми словами он понимал Бога, как часто в комментариях на эту книгу утверждает Сириан. Четвертый же ничего не доказывает, поскольку одна и та же по числу наука может быть о многих вещах, в некотором начале, или формальном основании, которое было бы одним и тем же по виду, роду или аналогии. Наконец, в крайнем случае он заключает только то, что внутренние начала различных вещей, каковы бы они ни были, не могут быть одними и теми же по числу, что мы уже уступили.

Тем не менее нисколько. Он рассматривает предпоследний вопрос, в котором исследовалось, являются ли начала разрушимых и неразрушимых вещей одними и теми же или различными, и т. д. Он говорит, что этот вопрос был оставлен всеми как новейшими, так и древними. Однако Сириан отрицает, что он был оставлен Платоном в «Тимее», слова которого он также приводит. Но Аристотель, по-видимому, потому [так считает], что даже Платон не исключил [этого], поскольку Платон в «Тимее» не указал причину бессмертия небесных вещей из их начал, что было бы свойственно философу, но — из божественной воли, как явствует из того места.

Ибо если одни и те же. Одним этим основанием он доказывает, что начала всех вещей не одни и те же. Ибо если бы они были одними и теми же, нельзя было бы привести никакого основания, почему одни вещи погибают, а другие являются вечными. Ибо то, что поэт Гесиод и другие, кото-

рые облекли теологические предметы и свойственные этой науке вещи в покров басен, хотели, чтобы вечными были те вещи, которые вкусили нектар и амброзию богов, а остальные остались бы тленными и смертными, — хотя, возможно, и означает нечто сокрытое от нас, что вероятно, однако если взвесить то, что они открыто говорят, это весьма пусто и сказано без всякого основания. Ибо если боги, которых они назвали началами остальных вещей, бессмертны благодаря нектару и амброзии, которыми они пользуются, то либо они имеют это потому, что пользуются ими только ради удовольствия, либо по необходимости. Если только ради удовольствия, то очевидно, что нектар и амброзия не сообщают им бытия, поскольку они тем не менее существовали бы, если бы ими не пользовались. Если же по необходимости, то, следовательно, они питаются ими, а значит, не бессмертны; ибо питание есть восстановление утраченной субстанции. Говорит же Аристотель о естественном бессмертии, каковое боги, если бы они были [такowymi], должны были бы иметь.

Только об этом была забота, чтобы говорить то, что казалось им вероятным. Аристотель не одобряет их способ философствования, ибо они говорят только для себя и скрывают философские вещи под покровами басен или загадок. Об этом мы говорили в предисловии к этому труду.

Сверх наших сил. Аристотель признает в древних мудрость, которую, как он открыто признает, он не может достичь. В этом месте Фома [Аквинский], как ревнитель извле-

чения всякой истины из тьмы, подозревает, что эти теологи под именами нектара и амброзии понимали высшее благо первого начала, поскольку вся сладость любви относится к некоторому благу, а следовательно, к высшему благу. И таким образом они обозначили, что те вещи, которые причастны собственным [благам] и как бы вкушают совершенство божественной благодати, бессмертны в отношении числового бытия; те же, которые [причастны] более отдаленно (как бы лишь обоняют ее), не бессмертны, разве что в отношении видового бытия.

Которые басни. Александр понимает здесь тот контекст, [в котором говорится о тех], кто исключает истину из басен; на это толкование намекает перевод Бессариона, который гласит так: «Но о том, что говорится баснословно и софистически; и о древнем, что...». Однако не представляется, чтобы Аристотель говорил здесь что-либо иное, кроме того, что не следует серьезно и тщательно заниматься теми, кто облекает философские вещи в покров басен, особенно когда в ближайших словах он столь почетно отозвался о древних поэтах (которых он даже называет теологами), так что сказал, что они писали сверх сил философов своего времени. И, конечно, греческий контекст не вынуждает нас принимать тот первый смысл. Почему же Аристотель считает недостойным философской серьезности тщательно исследовать значения басен? Основание таково: явный смысл слов иногда смешон, и опровергать его не подобает мудрецу; мистиче-

ский же смысл, который поэты хотят обозначить, сокрыт; откуда следует, что философ, возможно, опровергает то, что поэт вовсе не хотел обозначать, а это само по себе не кажется лишенным легкомыслия. Другое основание — о тех, кто пользуется загадками, как пифагорейцы и их последователи платоники. Ибо философу не недостойно тщательно разбирать их изречения, потому что, хотя они говорят темнее, чем подобает, тем, кто не должен давать повода к ошибке, они nevertheless не преследуют в самом роде писания баснословную цель. Если же кто возразит, что Аристотель противоречит себе, сказав в первой книге, глава 1, что философ должен быть любителем басен, пусть помнит, что он сказал не просто «любителем басен», но некоторым образом любителем, и притом поскольку басни поэтов содержат нечто чудесное, что побуждает к философствованию.

От тех же, которые. Оставив тех, кто скрывает философскую истину вымышленными баснями, он переходит к тем, кто ясно излагает причины вещей в учении; у них, говорит он, следует по праву искать, почему из одних и тех же начал одни вещи они делают тленными, а другие вечными. Но поскольку они не приводят достаточной причины и ниоткуда не явствует, что это сообразно разуму, он заключает, что скорее следует сказать, что начала всех вещей не одни и те же.

Ибо и Эмпедокл. Чтобы не казалось, что он несправедливо осуждает предшествующих философов, он выдвигает

Эмпедокла, который среди натурфилософов, по-видимому, наиболее последователен. Итак, он, кажется, приводит следующее основание для предложенного [тезиса]: если все состоит из четырех обычных элементов, то некоторые вещи существуют вечно благодаря вечному согласию и дружбе элементов, а те [вещи] погибают из-за их борьбы или раздора. Он говорил, что все, кроме Бога, то есть неба, которое он называл Сферой и говорил, что оно самое мудрое, имеет в своем составе примешанный раздор; а то [небо] одно так состоит из элементов, что от его состава раздор далеко удален. Сириан, однако, защищает Эмпедокла в этом деле, полагая, что он не думал ничего иного, чем Платон.

Тем не менее нисколько. Он опровергает причину, приведенную Эмпедоклом. Во-первых, потому что в ней он сам себе не последователен. Ибо когда он говорил, что раздор относится к составу остальных вещей, кроме Бога, или Сферы, он делает его причиной возникновения. Но причина возникновения, по его мнению, не есть причина разрушения, поскольку у него Сфера возникла, но тем не менее не погибнет.

Долговечные боги. Каких богов долговечными, но не вечными, назвал Эмпедокл, недостаточно ясно. Невероятно, чтобы он понимал тех демонов, о которых упоминают платоники; чего, однако, некоторые хотят. Ибо их делают вечными Апулей и Халкидий, платоники, когда почти теми же словами определяют демона: «Животное, по душе подверженное

[страстям], по уму разумное, по телу воздушное, по времени вечное». Если только Эмпедокл не сказал «долговечные» вместо «вечные» (в чем он открыто противоречил бы себе, поскольку хочет, чтобы они, как и остальное, что он называл, состояли из раздора), или если они называли вечное животное вместо долговечного.

И это также в остальном. Этим другим основанием он подтверждает, что у Эмпедокла раздор есть причина возникновения: потому что, если бы его не было, не было бы никакого различения вещей, которое явно относится к возникновению.

Когда сходятся. То есть когда то, что [разделено] раздором или борьбой, [вещи], соединяясь, через дружбу сводятся в хаос и перестают быть, тогда в последний раз останавливается раздор. То есть тогда только он перестает исполнять свою обязанность; итак, раздор есть причина возникновения.

Так что. Он опровергает ту же причину, приведенную Эмпедоклом, [указывая], что при ее изложении он не открыто исключил раздор из [сферы] Бога, или Сферы, хотя и сказал, что она мудрейшая, и, однако в другом месте учил, что подобное познается подобным существующим; то же самое он утверждает в первой [книге] «О душе», глава 2, не только об Эмпедокле, но и о Платоне. Из этого ведь следует, что Сфера менее мудра, чем остальные вещи, поскольку лишена раздора, через который она познает раздор других вещей.

Но и то. Он возвращается к прежнему опровержению и добавляет, что Эмпедокл не только по этому основанию себе не последователен, [поскольку] из его слов следует, что сам раздор порождает, но также потому, что прямо выводится, что и само согласие, или дружба, есть причина гибели. Ибо он говорит, что когда вещи наконец сойдутся в одно, будет гибель всех вещей. Однако, по-видимому, согласно Эмпедоклу следует исключить Сферу, чтобы та всеобщая гибель не понималась иначе, как о низших вещах.

Одновременно же. Это также мимоходом он осуждает в мнении Эмпедокла, [указывая], что для той всеобщей гибели, которую он говорит, что она необходимо будет, он не привел никакой другой причины, кроме того, что так устроено природой, как явствует из его поэм, в которых низшие вещи (как кажется) он делает как бы некими членами низшего мира. А что-то основание — «так устроено природой» — неуместно, явствует из того, что таким образом было бы легче всего указать причину всех вещей.

Но до сих пор. Аристотель говорит, что Эмпедокл в этом себе последователен: хотя он говорит, что начала всех сущих одни и те же, а именно четыре обычных элемента, он не утверждает [этого]; затем, что одни [вещи] погибают, а другие нет, но все вообще, кроме элементов. Однако, если рассматривать только слова, это противоречит тому, что было приведено из Эмпедокла; [поэтому] это следует понимать так, что Эмпедокл говорит в этом общем утверждении не

обо всех вообще вещах, но о всех тех, которые он говорил, что они состоят из четырех элементов и раздора. Это, конечно, сказано в упрек Платону, который, сделав единство и неопределенную двойственность началами и отдельных людей, и отдельного человека, тем не менее признал, что те смертны, а этот вечен, что он утверждает и почти во всех остальных вещах.

Если же они различны. До сих пор он аргументировал в пользу той части вопроса, которая отрицает, что начала всех вещей одни и те же; теперь он подтверждает противоположное двумя основаниями. Первое: если они различны, то либо начала разрушимых [вещей] также разрушаются, либо они не подвержены разрушению. Если кто скажет, что они разрушаются в другие предшествующие [начала], он двумя аргументами доказывает, что это невозможно. «Во-первых, потому что они состояли бы из других начал, что невозможно», — скажет ли кто, что следует прийти к некоторым первым [началам], которые вовсе не происходят из других предшествующих, но из ничего, или что следует уходить в бесконечность в началах, из которых они состоят. Ибо ничто не происходит естественным образом из ничего, и ничто не может состоять из бесконечных начал, как явствует из предыдущей книги. Во-вторых, потому что если все [начала] полагаются уже разрушенными (это ведь можно предположить, если говорится, что они могут разрушаться), то не будет никаких разрушимых вещей, которые, однако, называются вечными

согласно своим видам, а они не существуют иначе, как через свои индивиды. Если же кто скажет, что они не подвержены разрушению, то, поскольку также очевидно, что начала неразрушимых [вещей] не подвержены разрушению, трудность снова почти та же, что и только что рассмотренная. почему, спрашиваю, если все [начала] не подвержены разрушению, из одних происходят вечные вещи, а из других — тленные и смертные?

Кроме того, никто. Второе основание выводится из авторитета древних. Ибо никто не сделал одни начала вечными, а другие смертными, но все говорили, что начала всех вещей одни и те же, легко обходя трудность, которая была приведена в пользу утвердительной части вопроса, как если бы она была легкой и не имеющей значения.

Решение вопроса: являются ли начала разрушимых и неразрушимых вещей одними и теми же или различными.

Решение этого вопроса имеется в 12-й книге, начиная с главы 5, где Аристотель учит, что внешние начала всех вещей — как разрушимых, так и неразрушимых — одни и те же; противоположное этому утверждал Мани Перс, от которого манихеи называются [так], в гнуснейшей ошибке. Внутренние же [начала] не одни и те же, разве что по аналогии. И [учит], что внутренние начала неразрушимых [вещей] не подвержены разрушению, а [начала] разрушимых [вещей] частью разрушаются, частью нет. Ибо они разрушаются приходящим образом, поскольку перестают быть началами той вещи, которая разрушается сама по себе; сами же по себе не разрушаются, как если бы они полностью погибали или разрешались в другие начала. Ибо материя разрушимых вещей не погибает и не разрешается, хотя и способна претерпевать и последовательно выдерживать противоположные движения, каковое условие усматривается в началах неразрушимых вещей. Форма же, хотя и погибает, кроме человеческой, однако не разрешается. А на довод, которым в начале была

подтверждена отрицательная часть вопроса, следует сказать, что он правильно заключает, что внутренние начала разрушимых и неразрушимых [вещей] не одни и те же. А на тот, который был приведен в пользу утвердительной части, что следует ответить, ясно из сказанного. Ибо остальное, что было сказано в этом споре скорее из авторитета, чем из разума, не представляется нуждающимся в рассмотрении.

Все же. Он рассматривает двенадцатый вопрос, в котором исследовалось, являются ли единое и сущее самими субстанциями вещей и субстанциальными началами, или же скорее единому и сущему подлежит нечто, что было бы первым началом и субстанцией вещей. Этот вопрос он потому называет труднейшим, что он имеет за обе стороны весьма весомых авторов и не менее вероятные основания. И добавляет, что его объяснение крайне необходимо, поскольку от него зависит не только суждение о сущностях вещей, но и объяснение многих других вопросов, которые были в то время спорными, как, например, [вопрос о том], являются ли числа сущностями вещей или нет, и других подобных.

И то и другое. Смысл: и ни то из них не сказывается о какой-либо подлежащей природе, но имя единого принимается за одно только единство, а слово сущего — за одну только сущность. Ибо если они обозначают нечто, что привходит к вещам, то они необходимо принимаются за нечто подлежащее, как «белое» — за тело, а «смеющееся» — за человека. Предложив этот вопрос, Аристотель выводит сторонников,

или скорее авторов, той и другой стороны.

Как бы к более известному. Поскольку то, что непосредственно следует, ясно относится только к Эмпедоклу, мы не могли здесь употребить латинское слово во множественном числе вместо греческого единственного, которое есть «αὐτὸν», что, казалось, требовало то подразумеваемое слово глагола, как мы сделали в главе 1, где Аристотель говорит: «οἱ δὲ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων...», и в главе 2, где говорится: «διὰ τὸ τῶν σοφισμάτων τινὲς...». Поэтому, чтобы сохранить смысл, необходимо было сделать подразумеваемым [словом] глагола только Эмпедокла. Итак, смысл слов Аристотеля таков: Эмпедокл указывает причину самой сущности и единства из другого, более первичного, а именно из согласия, которое он называл началом. Ибо поскольку причина сущности, по-видимому, та же, что и единства, и наоборот, а согласие есть причина единства, как явствует по индукции, он заключал, что оно есть также [причина] сущности. В этом месте то «καὶ» не следует читать слитно, так чтобы они были одной частицей «καί», но отдельно, чтобы оно означало «что некое», или «что за», или «нечто»; как мы и передали по-латыни.

Вынуждены же говорить. Как если бы он сказал: вынуждены ведь полагать столько подлежащих сущности и единства, сколько они полагают их начал, поскольку они различают начала от сущности и единства вещей, как подлежащее от того, что им привходит.

Если же кто. Теперь он аргументирует в пользу мнения Платона и пифагорейцев следующим образом. Либо сущее и единое отделены от индивидов, либо нет; если они не отделены, то следуют две [вещи]: во-первых, что никакое другое общее не существует отдельно от индивидов; во-вторых, что никакое число не есть абстрагированная от вещей, или некая отделенная субстанция; но и то и другое неудобно; следовательно, скорее следует сказать, что они отделены; но при этом допущении прямо следует, что они суть субстанция всех вещей; итак, не следует отрицать, что сущее и единое суть субстанция вещей. Первая часть большей [посылки] доказывается из того, что сущее и единое суть наиболее общие [понятия], а, следовательно, из всех общих [понятий] наиболее отделимы от индивидов, особенно поскольку более общее предшествует по природе тем порядком предшествования, по которому то называется первым, от чего не обращается следствие существования. Вторая же [часть] доказывается из того, что число, абстрагированное от вещей, есть не что иное, как сами единицы, каждая из которых есть то, что в наибольшей степени есть нечто единое; откуда следует, что если единое не есть отделенная субстанция, то и само число не есть отделенная субстанция. Меньшая [посылка] может быть доказана теми основаниями, которыми Платон пытается показать, что Идеи существуют и что числа суть сущности вещей, отделенные от самих вещей. А что следует, если сущее и единое суть нечто, то есть отделены от индивидов,

что они суть субстанции всех вещей, Аристотель доказывает из того, что если они отделены, то ничто иное им не подлечит, что сказывалось бы обо всех вещах вообще, как подлежащее формального сказуемого; как, например, когда «человек» сказывается обо всех людях, ничто ему не подлечит, что сказывалось бы обо всех них как подлежащее человеческой природы; иначе дело обстоит в сказывании «белого», которому подлечит тело, которое сказывается обо всем белом как подлежащее белизны; то же самое можно наблюдать и в остальных привходящих сказуемых.

Но поистине, если само. Он аргументирует в пользу мнения натурфилософов против мнения Платона и пифагорейцев двумя основаниями, первое из которых таково. Если само сущее и само единое суть нечто, то есть отделены, и что отсюда следует — они суть сами сущности вещей, а не нечто последующее (что у Платона правильно выводится), то все, что будет помимо того сущего, не будет сущим, и все, что будет помимо того единого, не будет единым; поэтому, поскольку то сущее и то единое — одно и то же (ибо они не могут быть различными), получается, что все, что существует, есть единое, что заключал Парменид. Итак, поскольку это в высшей степени абсурдно, то скорее следует сказать, что само сущее и само единое не отделены, а, следовательно, не суть субстанции вещей. Это основание заключает [вывод] только против Платона, как очевидно, и не без основания, поскольку все рассмотрение этого вопроса предпринято ра-

ди Платона.

Тем не менее, каким образом. Поскольку все это рассмотрение предпринято против Платона, Аристотель учит, что обе части вопроса причиняют ему большое затруднение; из обеих ведь следует, что число не есть субстанция, что он, однако, усиленно пытался защищать. Ибо если единое не есть субстанция, то и число не будет субстанцией, как было немного раньше доказано. Если же оно есть субстанция, то, поскольку помимо него не будет другого единого, не будет и числа. Ибо как помимо самого сущего, если оно полагается отделенным, не будет другого сущего, так и помимо самого отделенного единого не будет другого единого, из которого вместе с первым единым образовалось бы число. В этом месте, когда Аристотель говорит «будет ли само единое», смысл таков: «будет ли единое субстанцией». Ибо у Платона одно и то же — быть отделенным и быть субстанцией, потому что все, что существует отдельно и само по себе естественно, есть субстанция.

Ибо из чего. Как если бы он сказал: ибо из чего будет порождено то другое единое, отделенное от первого единого? Ведь необходимо будет, чтобы то, из чего оно происходит, было ничем. Ибо всякое сущее либо едино, либо многое, каждое из которых едино; то же, из чего произойдет то единое, не будет ни единым, ни многим, поскольку предполагалось, что помимо первого единого нет другого единого. А что-то другое единое должно порождаться, если его следу-

ет полагать помимо первого единого, явствует из самого того, что оно не есть первое единое. Следовательно, оно породится из ничего, что невозможно. В этом месте слово «αὐτὸ» не следует соединять в мысли с «ἄλλο», но с «τὸ ἓν», которое предшествовало. Этого явно требует понимание места.

Кроме того, если единое. Второе основание, которое он приводит в пользу мнения натурфилософов против Платона, принадлежало Зенону Элейскому, ученику Парменида, который рассуждал так. Если дано само единое, отделенное, оно совершенно неделимо, следовательно, есть ничто; откуда следует, что оно не только не есть субстанция вещей, но и вообще ничто из того, что к ним относится. А следствие он считал [истинным] из того, что Зенон полагал, что ничто не существует, кроме того, что имеет некоторую величину; по этой причине он часто пользовался как бы следующим началом: «То, что ни прибавленное не делает большим, ни отнятое не делает меньшим, есть ничто». Поэтому он говорил, что ничто не есть сущее во всех отношениях, кроме тела, поскольку только тело, прибавленное согласно любому измерению, делает большим; тогда как линия, прибавленная [к телу], не делает большим, разве что в отношении длины, и поверхность — разве что в отношении длины и ширины. Откуда следовало, что отвлеченное единство, какое полагал Платон, а также точка суть вообще ничто, потому что они не могут сделать какую-либо вещь большей. Здесь мы добавили то «или меньше», чего нет в греческом, потому что оно, по-

видимому, явно выпало по вине переписчиков, поскольку в остальном смысл этого требует, если только он не смешон.

Но поскольку он. Поскольку Зенон философствовал весьма неуместно, говорит Аристотель, его основание можно разрешить не только в действительности, или просто, но и в отношении к человеку. Просто — если допустить возражение против некоторого неделимого, которое, как показывается, существует в природе вещей, как оно действительно существует. В отношении к человеку — если сказать, что, хотя основание сущего состоит не в том, чтобы прибавленное увеличивало, а отнятое уменьшало, однако при допущении этого не имеет значения, если неделимое, прибавленное, не делает большим, или не увеличивает величину: достаточно ведь, если оно делает больше, то есть увеличивает множество. Ибо то, что есть ничто, не может увеличивать множество. Здесь также вместо «ὥς συμβαίνει» представляется, что вкралось «τὸ συμβαίνει», как имеют греческие списки; и вместо «ἅμα καὶ οὕτως» у переписчиков написано «ἅμα καὶ οὕτως», что было весьма легко. Поэтому мы полагаем, что следует восстановить прежнее чтение. Мы исключили частицу «ἄν», чтобы читалось «καὶ οὐ γίνεται», а не «καὶ οὐκ ἄν γίνεται», то есть «и не может быть», как обычно имеют греческие списки, потому что, помимо того, что это противоречит истинному смыслу этого места, это не читается у Александра и не переводится ни одним переводчиком.

Каким же образом. Хотя основание Зенона легко может

быть разрешено вторым решением, однако Аристотель добавляет, что из него остается еще следующая трудность: хотя неделимое, прибавленное, делает больше, или большее множество, и таким образом составляет любое множество, однако, по-видимому, невозможно, чтобы оно составляло величину, которую, однако, Платон говорил, что она составляется из единиц. Ибо это кажется столь же абсурдным, как если бы кто утверждал, что линия состоит из точек. Ибо хотя и допускается, что из одного отделенного неделимого и некоторого не-единого, которое Платон называл то неравенством, то неопределенной двойственностью, то также великим и малым — из единого, говорю, самого как формы, и из не-единого и материи — возникает отделенное число, однако не представляется, что следует говорить, что из того же самого иначе составляется величина, особенно поскольку само не-единое, или неравенство, у Платона всегда, по-видимому, принимается одним и тем же образом. Ибо также ни то, ни другое из них, по-видимому, не может произойти. И что из единого и из неравенства возникает число. И что из самого уже составленного числа и из того же самого неравенства возникает величина, как некоторые говорили, когда хотели научить, каким образом из единого и неравенства в одном случае возникает число, а в другом — величина.

Решение вопроса: являются ли единое и сущее самими субстанциями вещей и субстанциальными началами.

Для решения этого вопроса следует заметить, что сущее и единое, поскольку это относится к данному месту, могут приниматься трояким образом. Во-первых, как сущее и единое в независимом [смысле], каковым является только Бог Всеблагой и Величайший. Во-вторых, как сущее и единое трансцендентальные. Наконец, сущее — как непрерывное количество, которое действительно непосредственно едино числовым единством (ибо субстанция через посредство непрерывного количества присваивает себе такого рода единство), а единое — как числовое единство. Итак, если сущее и единое принимаются первым способом, следует сказать, что и то и другое отделено от всякой материи и, так сказать, от всякой потенциальности, поскольку и то и другое есть чистый акт; но что они не суть субстанция и чтойность всех вещей, а причина образцовая и действующая всех зависимых чтойностей, как научит Аристотель в 12-й книге. Если же они принимаются вторым способом, то они действительно суть субстанция, или сущность всех вещей, как тот

же [Аристотель] научит в следующей книге; но nevertheless они не отделены от единичных вещей. Ибо ни одна вещь не имеет формально сущности через нечто отделенное от нее самой, но только действующим образом или через подражание. Если же, наконец, они принимаются третьим способом, то ни то, ни другое не есть субстанция всех вещей, но скорее и то и другое привходит к телесным субстанциям, которым только и случается нумероваться этим родом числа.

Из этого легко могут быть разрешены основания, предложенные за ту и другую часть вопроса. Ибо основание, приведенное в пользу мнения Платона, ничего не доказывает. Платон ведь считает, что отделение сущего и единого необходимо для того, чтобы сущее и единое были самой субстанцией, или чтойностью, всех вещей, что мы отрицаем, поскольку скорее следует говорить противное. И первое основание в пользу мнения натурфилософов правильно заключает против одного только Платона, как мы сказали в том месте; второе же разрешено самим Аристотелем. Почему же Платон считал, что сущности вещей, зависящих от первого сущего и первого единого, суть числа, недостаточно ясно. Но, однако, Фома [Аквинский] полагает, что причиной этого было то, что Платон не различал единство трансцендентальное и числовое. Отсюда, поскольку трансцендентальное единство не отличается от сущностей вещей — будь то простых или составных, единством которых оно является, — как нечто, что к ним прибавлено, то отсюда следует, что как все вещи,

зависящие от Бога, имеют в своих сущностях некоторый состав сущностей, так и он говорил, что все они имеют состав единств, и что отсюда следует, что все их сущности суть числа. А то, что Платон сказал, что не только числа, но и величины состоят из единиц (что Аристотель опровергает в конце главы), по-видимому, следует понимать так, что под именем чисел он понимает виды, а под [именем] величины — индивиды, которые содержатся под ними и состоят из обозначенной материи. Так получается, что когда платоники говорят, что неравенство вместе с единством составляет числа, под именем неравенства они понимают потенциальную природу рода, а под именем единства — различие; когда же они хотят, чтобы величины состояли из числа и неравенства, то опять же под именем неравенства они понимают потенциальную природу материи, которая, восприняв подобия чисел, или отделенных форм, переходит в различные индивиды. Итак, они не одинаковым образом принимают неравенство в том и другом составе, хотя и кажется, что они принимают его одинаковым образом.

Объяснение пятой главы.

Следовало бы однако. Он рассматривает в этой главе шестнадцатый вопрос, в котором исследовалось, являются ли математические сущности субстанциями вещей или нет. Он говорит, что этот вопрос связан с тем, что было сказано, не потому, что он был непосредственно предложен после того вопроса, который только что был рассмотрен, но потому что, поскольку в предыдущем [вопросе] речь шла о едином, является ли оно субстанцией вещей, непосредственно, по-видимому, следует, чтобы то же самое исследовалось и об остальных математических сущностях.

Если же они не суть. Он аргументирует в пользу утвердительной части вопроса и сначала одним основанием доказывает, что тело есть субстанция вещей, потому что все остальное, по-видимому, суть его привходящие [свойства] и сказываются о нем, как о подлежащем присуждения, и в нем остающемся одно сменяет другое. Здесь под именем «Ratio» могли бы пониматься пропорции, которые суть некоторые отношения отношений, если бы они не назывались «ἀναλογία», и уже под именем того, что есть «к чему-либо», они не были бы comprehensitur. Древний переводчик вместо слова «λόγοι» передал «Orationes» («Речи»), под каковым именем Фома понимает гласные. Александр говорит, что Аристотель под именем «τῶν λόγων» обозначил «Чис-

ла». Более же нравится, что он обозначил понятия вещей, которые здесь Автор называет «intellecta» («мыслимое»). Заметить также, что, возможно, поэтому здесь опущен воздух в перечислении элементов, что он наименее ощутим из всех. Отсюда следует, что толпа верит, будто среда, находящаяся между водой и небом, есть пустота, как говорится о некоторых в 4-й книге «Физики», глава 6, хотя один древний кодекс имеет « $\mu\alpha\ \mu\lambda\rho$ ». Наконец, когда слышишь «составные тела», понимай смеси; это сказано в отличие от простых тел.

Которые теплоты. Как если бы он сказал: хотя это в наибольшей степени, по-видимому, обозначает «вот это нечто», или субстанцию, и не кажется, что различается прежде всего иначе, как через первые качества; первые же качества не суть субстанции, то получается, что только тело, которому они присущи, есть субстанция.

И даже тело. Он доказывает, что поверхность, линия и точка (которая здесь ради объяснения называется единством, потому что обычно определяется как «единство, имеющее положение») также суть субстанции. Ибо тело (говорит он), которое доказано, что оно есть субстанция, есть субстанция в меньшей степени, чем поверхность; а поверхность — чем линия; а эта — чем точка. Это он доказывает двумя основаниями. Во-первых, потому что то, что упомянуто позже, полагается в определениях предшествующего: а именно точка — в определении линии, линия — в определении поверхности, а эта — в определении тела; а то, что полагается в

определении, поскольку оно есть начало и причина субстанции вещи, есть субстанция в большей степени, чем определяемая вещь. Во-вторых, потому что то, что упомянуто позже, по порядку природы предшествует высшему, поскольку может быть без него, но не оно без них; а то, что по порядку природы первично, есть субстанция в большей степени, поскольку субстанция по порядку природы есть первое сущее. А то, что он говорит, что упомянутое позже может существовать без высшего, — сказано ли это согласно Платону (ибо поскольку они могут быть поняты без высшего, то смогут также, согласно платоновской последовательности, существовать без них), или потому что это не влечет противоречия. Ибо, возможно, это видел Аристотель, хотя и полагал, что нет никакой потенции в природе вещей, которая могла бы это сделать.

Остальное же. Не поверхность, линии и точки, которые суть начала тела, но качества, отношения и все остальное, что позже тела.

Более поздние. Пифагорейцы, разумеется, и платоники. Поэтому и согласно им математические сущности будут субстанциями вещей, и ничего не останется в вопросе, что по крайней мере из авторитета не было бы доказано в пользу утвердительной части.

Но поистине. Он доказывает отрицательную часть из того, что поверхность, линии и точки, которые, как сказано, кажутся субстанциями в большей степени, чем тело, в действи-

тельности не суть субстанции. Это он доказывает четырьмя основаниями. Первое: они не находятся ни в каком чувственном теле в том именно смысле, в каком рассматриваются математиками, в каковом только смысле они и называются началами тела, как предшествующие всем чувственным качествам.

Кроме того, представляются. Второе основание: эти же три, как они существуют в среднем теле (ибо так они должны приниматься, чтобы быть субстанциальными началами тела), по-видимому, суть не что иное, как деления тела, то есть то, чем тело делится по длине, ширине или глубине. Тело же не есть актуально разделенное; пока тело одно, оно [разделено] только в потенции; следовательно, они не существуют в теле актуально, но в потенции; следовательно, они не суть и субстанциальные начала его.

К этому, таким же образом. Третье основание: если бы они были актуально, или (как он говорит) определены и обозначены в среднем теле, то по тому же основанию в необработанном камне была бы фигура Меркурия прежде, чем из камня была бы сделана статуя Меркурия, и по тому же основанию любая другая фигура, как в игральной кости — под кубической фигурой — половина игральной кости, что есть другой вид фигуры; а это никак не следует говорить, поскольку в теле актуально нет ничего, кроме внешней поверхности, которой оно ограничивается. Читай Сириана. Латинские [переводчики] почти иначе излагают, потому что у них

испорченный текст, хотя большинство из них прямо признает, что в теле актуально есть только одна поверхность.

И единством. Он, по-видимому, говорит о единствах вещей, которые не различены актуально, как [единства] частей одного и того же камня. Ибо единство актуально различенной вещи есть не только в потенции, но и в акте, как единство трех камней.

Некоторые субстанции. То есть отделенные субстанции, которые полагались чтойностями материальных вещей.

Ибо помимо них. Четвертое основание таково: то, что начинает быть без возникновения и перестает быть без разрушения, не есть субстанции. Таким же образом начинают и перестают быть точки, линии и поверхности. Это он доказывает двумя аргументами. Во-первых, потому что все они начинают быть и перестают быть только через соединение и разъединение тел; и не происходит при этом никакого изменения, которое, однако, всегда сопутствует возникновению и разрушению. Во-вторых, потому что то, что возникает или разрушается, возникает из чего-то и разрушается в то же самое, или разрешается в него. Эти же, с одной стороны, называются началами, а именно поскольку они неделимы (точка — совершенно, линия — по ширине, поверхность — по высоте, или глубине), суть совершенно простые, а, следовательно, не могут ни слагаться, ни разлагаться. Итак, по какому основанию они суть начала, по тому же они начинают и перестают быть без возникновения и разрушения. Так почти

[считает] Сириан. Альберт же [толкует] далеко иначе.

Поэтому, и не для тех составных. Когда два тела соединены в одно непрерывное, как две воды в одну воду, две их поверхности в той части, которой они соединены, необходимо погибли, потому что обе не могут оставаться в середине того и другого, и нет большего основания, почему погибла бы эта, а не та. А возникает ли некоторая новая [поверхность], которая соединяла бы обе части целого, — Аристотель здесь не утверждает.

Ибо и не точка. Он неуместно возражает против ответа того, кто сказал бы, что поверхность, которой, как он думал, соединяются средние части тела, разделилась на две, когда тело разделилось на две части. Итак, Аристотель приводит человека к более явному неудобству, чтобы он признал, что, когда линия делится, средняя точка по тому же основанию делится на две, хотя по своему понятию она совершенно неделима.

Подобное основание и т. д. Что точки, линии и поверхности начинают и перестают быть без возникновения и разрушения, он подтверждает на примере точки времени, или момента, который называется «instant» («мгновение»); ибо всегда одно возникает после другого, и однако никогда не возникает и не разрушается. Это явствует из того, что, поскольку оно неделимо, оно не может возникать ни во времени, ни из материи; каковым же образом возникает и разрушается все, что через возникновение или разрушение начи-

нает быть или перестает.

Или деления. Они называются делениями, потому что через них могут делиться непрерывные количества, если не всегда в действительности, то, по крайней мере, в мысли.

Решение вопроса: являются ли числа, и тела, и плоскости, и поверхности некоторыми субстанциями.

Этот вопрос легко разрешается различением тела на тело, относящееся к категории субстанции, и [тело], относящееся к категории количества; этого различения большинство древних не знали. Поэтому неудивительно, если они считали, что сама масса, или трехмерная протяженность, которую мы говорим, что она относится к категории количества, есть первое подлежащее остальных привходящих [свойств], которая, однако, в действительности есть привходящее, присущее субстанции. Из этого явствует решение тех аргументов, которые были приведены в пользу утвердительной части. Об этом подробно [говорит] Аристотель в 13-й и 14-й книгах.

Объяснение шестой главы.

Отнюдь же. Если рассматривать простой смысл буквы, то представляется, что Аристотель снова возвращает в сомнение то, что содержалось в четвертом вопросе: а именно, следует ли помимо чувственных и математических вещей допускать те отделенные формы, или природы, которые Платон называл Идеями. Причина же, почему он это дела-

ет, может быть той, чтобы привести в пользу утвердительной части некоторое основание, которое, возможно, не пришло ему в голову при рассмотрении того вопроса. Можно также сказать, что здесь рассматривается пятнадцатый вопрос, в котором исследовалось, являются ли начала причинами вещей только через движение, как говорили древние физики, или же тем способом, неизвестным древним, которым Платон считал Идеи причинами вещей, а именно через причастность. Ибо этот вопрос нигде сам по себе в этой книге не рассматривается, и однако то, что здесь говорится, может быть приспособлено к нему. Как бы то ни было, Аристотель, чтобы привести основание в пользу утвердительной части, говорит следующее основание. И хотя математические сущности отличаются от чувственных тем, что не постигаются с чувственной материей, или тем, что они вечны, как излагает Александр, однако этим основанием они сходятся с ними, что в обоих родах дается много индивидов одного и того же вида, более того, даже бесконечное [число].

Тогда же. Он рассуждает так. Если помимо чувственных и математических [вещей] не давались бы отделенные формы, которые были бы их причинами и началами, то не было бы определенного числа начал в отношении всего [того или иного] вида, хотя могло бы быть определенное [число] в отношении какого-либо индивида. Но это не следует говорить; следовательно, и то. Меньшая [посылка] явствует из того, что если число начал всего вида неопределенно, то не может

быть знания обо всем виде. Большая [посылка] разъясняется в [тексте] буквами, из которых, как из элементов и начал, составляются слова. Затем доказывается, потому что чувственные и математические сущности бесконечны по числу, как явствует из предложенного основания; откуда следует, что их начала, если они не отделены от тех и других, необходимо неопределенны и неопределенны по числу. Здесь мы опускаем то (διὰ τὸ ζῆν), что представляется привнесенным и возмущает смысл, и не излагается Александром.

Одно по числу и виду. То есть формальная и сущностная причина всего какого-либо вида не будет одна по виду и одновременно по числу; но только по виду; и что отсюда следует: число начал формальных и сущностных как чувственных, так и математических вещей не будет определенным и установленным.

Если это так. А именно, что число начал определено.

Быть субстанцией. То есть одной по числу, однако не таким образом одной по числу, каким образом субстанция есть одна по числу у нас (а именно через нечто привходящее, как через количество или индивидуирующее различие, добавленное к видовой природе, или нечто иное, что привходит к видовой природе), но через саму себя, то есть через одну только видовую природу, которая самим отделением и обособлением становится неделимой одной по числу.

Но поистине, если. В пользу отрицательной части он ничего не добавляет к тому, что привел выше в ее пользу и упо-

мянул сказанное в 1-й книге; об этом читай сказанное при рассмотрении 4-го и 10-го вопросов.

Решение вопроса, предложенного в этой главе.

Этот вопрос, если это повторное рассмотрение, или повторное обсуждение последней части четвертого вопроса, может быть понят из того, что сказано в конце второй главы при его рассмотрении, где он разрешается Аристотелем и каким образом должен быть разрешен. И к тому месту должно быть сведено рассмотрение пятнадцатого вопроса, поскольку оно само по себе и отдельно не рассматривалось. Если же Аристотель здесь рассматривает пятнадцатый вопрос, скажи, что древние в этом деле судили правильнее Платона. Ибо естественные вещи, начала которых они искали, [происходят] не через причастность Идеям, каким образом Идеи полагаются Платоном, но через действие единичных причин. А довод, приведенный в противоположном смысле, легче всего опровергается отрицанием меньшей [посылки]. Ибо для того чтобы было знание о всем каком-либо виде, достаточно, чтобы число начал его было определенным и установленным по виду, хотя оно и неопределенно и неограниченно по числу; особенно если вопрос о внутренних началах.

Связано же. Он рассматривает четырнадцатый вопрос, в котором исследовалось, являются ли начала актуальными или потенциальными. Что они потенциальны, он доказывает

из того, что если бы они были каким-либо иным образом, то есть актуально, то нечто было бы первее начал, что невозможно. Ибо потенция первее акта. Это явствует из того, что все, что есть в акте, возможно, но не все, что возможно, есть в акте. А что они актуальны, он показывает следующим основанием: если бы они были только в потенции, то, поскольку все остальное зависит от начал, получилось бы, что ничто вообще не было бы в акте. Ибо то, что зависит от того, что есть только в потенции, не есть в акте.

Ибо есть в возможности. Это связывается так: то, что возникает, еще не есть; то, что есть в потенции (ибо ничто из того, что не может быть, не возникает), следовательно, нечто из того, что есть в потенции, еще не есть.

Решение вопроса: являются ли начала актуальными или потенциальными.

Этот вопрос разрешает Аристотель в 9-й книге, глава 7, и в 12-й книге, глава 6. В этих местах он говорит, что в том, что переходит из потенции в акт, потенция первее акта, как в том, что возникает. Поэтому в них материя первее формы. Но поистине, просто и абсолютно акт первее потенции: ибо ничто не приводится из потенции в акт, кроме как тем, что есть в акте, как потенциальный огонь — актуальным огнем. И из этого легко разрешаются аргументы, поскольку они в целом заключают, что все начала суть в потенции или все — в акте.

И является ли общее. Он рассматривает тринадцатый вопрос, в котором исследовалось, являются ли начала общими или единичными, то есть являются ли они началами согласно общему или единичному понятию. Что они не суть начала согласно общему понятию, он доказывает следующим основанием. Общее не есть «вот это нечто»; следовательно, не есть субстанции; но начала должны быть субстанциями, поскольку субстанции не могут быть из не-субстанций; следовательно, начала не суть общее. Первое следствие у Платона доказывается в наибольшей степени. Поэтому, по-

сколько он отрицал бы предшествующее, Аристотель доказывает то из того, что если бы общее было «вот этим нечто», а именно единичным, существующим само по себе, то Сократ был бы многими по числу животными: а именно сам Сократ, и единичный человек, существующий сам по себе, который сказывался бы о нем и об остальных людях, а также единичное животное, существующее само по себе, которое сказывалось бы о нем и об остальных животных, каковые, без сомнения, были бы различными по числу животными, как он сам научит в 7-й книге.

Если же общее. Он доказывает противоположную часть, то есть что начала не суть начала согласно единичному понятию. Аргумент выводится из того, что таким образом они подпадали бы под знание не иначе, как через некоторые общие [понятия]. Ибо знания обо всех вещах, то есть все науки, суть общие, то есть имеют дело с общим. А если начала познаются через другие высшие начала, то тогда уже будут начала начал, что невозможно.

Решение вопроса: не являются ли начала общими или единичными.

Этот вопрос разрешает Аристотель в 7-й книге, глава 13 и следующие, где учит, что общее, поскольку оно общее, не есть субстанции, а именно поскольку оно абстрагировано от единичных [вещей], оно не существует в природе вещей. Откуда следует, что начала, поскольку они общие, не суть начала, но поскольку они единичны; ибо в единичных [вещах] имеет место всякое действие. А то, что возражается против, легко разрешается, если скажешь, что единичные [вещи] также подпадают под знание через свои общие [понятия], если они имеют общие [понятия], что я добавил бы ради первой причины, которая не подлежит никакой общей природе. А то, что возражается, будто таким образом будут начала начал, следует отрицать. Ибо общее не суть начала, отличные от единичных, хотя они и суть начала, то есть дают начало, так сказать, поскольку они единичны, и познаются, поскольку они общие, а именно каждое согласно своему виду и общей природе.

Богу Иисусу Христу хвала и слава.

КОНЕЦ ТРЕТЬЕЙ КНИГИ.

Начало четвертой книги.

Обзор комментариев Петра да Фонсеки на четвёртую книгу «Метафизики» Аристотеля в связи с используемыми фрагментами.

Общий вывод. Комментарии Петра да Фонсеки (Pedro da Fonseca, 1528–1599) на четвёртую книгу «Метафизики» представляют собой один из наиболее значительных иезуитских комментариев позднего Возрождения. Их главная особенность — построение комментария **по способу вопросов (per modum quaestionis)**, при котором текст Аристотеля служит отправной точкой для систематического исследования ключевых метафизических проблем. В четвёртой книге Фонсека сосредоточен прежде всего на двух узловых местах: **1003a21–1003b19** (определение предмета метафизики как «сущего, поскольку оно сущее») и **1003b22–1003b33** (учение об аналогии сущего через отнесение к одному — πρὸς ἓν). Его собственная позиция формулируется как средний путь между крайностями: сущее не является ни чисто эквивокальным (равнозвучным), ни однозначным, но **ана-**

ЛОГИЧНЫМ.

Четвёртая книга «Метафизики» занимает в этом проекте стратегическое место: именно здесь Фонсека формулирует своё учение о предмете метафизики и об аналогии сущего, которое станет образцом для последующей схоластической традиции, вплоть до Суареса .

I. Место четвёртой книги в структуре комментария

Фонсека строит свой комментарий **по способу вопросов** (*per modum quaestionis*), при котором текст Аристотеля служит поводом для самостоятельного исследования ключевых метафизических проблем. Исследователи отмечают, что его вопросы на IV–V книги «Метафизики» очень непохожи на Аристотеля и очень похожи на «Метафизические диспутации» Суареса: вопрос IV.1 о предмете метафизики соответствует диспутации 1 Суареса, трактат об аналогии сущего — диспутации 2, а учение о трансценденталиях — диспутациям 3–11. Суарес, по сути, строил свои «Диспутации» по модели порядка вопросов, которые подлежали рассмотрению в комментарии на IV–V книги «Метафизики», и Фонсека был для него важнейшим образцом такого комментария.

Четвёртая книга рассматривается Фонсекой как **введение в метафизику**, а не как изложение её содержательного учения. Соответственно, его комментарий делится на два больших вопроса: (I) является ли сущее как таковое, общее Богу и тварям, предметом метафизики, и (II) подчинены ли все остальные науки этой науке. Внутри первого вопроса

разворачивается знаменитая полемика о четырёх мнениях относительно предмета метафизики.

II. Фрагмент 1003a21–1003b19: определение предмета метафизики

Аристотель открывает четвёртую книгу словами:

Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἥ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὃν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό. «Есть некая наука, которая созерцает сущее, поскольку оно сущее, и то, что присуще ему самому по себе» (1003a21–22).

Далее он противопоставляет её частным наукам:

οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὃν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτερόμεναι περὶ τούτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός, οἷον αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν. «Ни одна из остальных [наук] не рассматривает вообще сущее, поскольку оно сущее, но, отсекая некоторую его часть, созерцает приходящее для этой части, как например математические науки» (1003a23–26).

Фонсека использует этот фрагмент для обоснования того, что метафизика есть **всеобщая наука**, предмет которой не совпадает ни с Богом, ни с отделённой субстанцией, ни с субстанцией в общем. Его аргументация строится на трёх основаниях.

Аргумент от свойств. Тем является первый и адекватный предмет науки, чему первично присущи первые и наиболее общие свойства — единое, истинное, благое. Но эти свойства простираются шире, чем Бог, отделённая субстан-

ция или субстанция в общем. Следовательно, предмет метафизики — сущее, общее Богу и тварям.

Аргумент от познаваемости. Сущее, общее Богу и тварям, может быть познано естественным светом, и о нём могут быть доказаны собственные свойства. Никакая другая наука не имеет дела с сущим в целом, ибо все остальные ограничены определённым родом. Следовательно, это — предмет метафизики.

Аргумент от адекватности. В метафизике рассматриваются все адекватные части сущего: Сам Бог (книга XII), а также всё, что полагается в категориях (книги V, VII, XII). Обо всём этом говорится не только как о началах или свойствах, но как о предметах, свойства которых исследуются через собственные начала.

Фонсека подчёркивает, что Аристотель в 1003a21–1003b19 не просто описывает метафизику, но **устанавливает её как науку**, отличную от физики и математики. Физика имеет дело с подвижной субстанцией, математика — с неподвижной, но не отделённой; метафизика — с отделённой и неподвижной.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.