

М. Н. ВАРЛАМОВА

О ПРОБЛЕМЕ ЕДИНСТВА И МНОЖЕСТВА
В АРИСТОТЕЛЕВСКОМ УЧЕНИИ О ДУШЕ*

1. ВВЕДЕНИЕ

В трактате «О рождении животных» Аристотель, разбирая развитие зародыша и последовательность возникновения его органов, спрашивает, когда же в зародыше появляется душа. Его ответ на этот вопрос таков — душа появляется в зародыше сразу, вместе с его материей, но процесс появления души в некотором смысле параллелен процессу развития тела (*De gen. an.* 736a30–736b33). А именно, поскольку «семя и зачатки животных живут не меньшей жизнью, чем растения» (*De gen. an.* 736a33–34)¹, т. е. питаются и растут — они имеют растительную душу. Далее, с развитием тела зародыш получает возможность чувствовать и вместе с этой возможностью — животную душу; завершение же каждой особи, будь то человек или животное, возникает напоследок, и то, что является особенностью каждой особи — т. е. определяет ее, — является завершением развития. Итак, развитие зародыша происходит от общего к особенному и от растительной души — к животной или человеческой (если это зародыш человека), причем так, что каждая последующая часть души содержится в возможности в предыдущей, так же, как и еще не оформившаяся материя зародыша содержит в себе возможность всех его органов и частей тела. Это рассуждение

* Статья написана при поддержке РФНФ, грант № 13-33-01026 «Функция понятия силы / возможности в естественнонаучном дискурсе Аристотеля».

¹ Здесь и далее цит. по: Аристотель 1940.

опирается на учение о частях души, которое Аристотель эксплицирует в трактате «О душе»². Существуют три различных части души: растительная, животная и рациональная — каждая из них является формой и началом определенных способностей и движений в теле. В растении действует только одна душа, в животном существует растительная и чувствующая, а в человеке — все три³.

Наряду с этим учением Аристотель определяет душу как сущность и начало единства тела, в возможности обладающего жизнью (*De anima* 411b5–10; 412a12; 412a28; 412b9–11); при этом он не определяет достаточно ясно, каким образом сущность и начало единства может иметь части и, если эти части есть, то что их объединяет, но, напротив, сам задается этим вопросом:

Но что же тогда скрепляет душу, если она по природе имеет части? Во всяком случае не тело. Ибо, думается, скорее наоборот, душа скрепляет тело; ведь когда душа покидает тело, оно распадается и сгнивает. Следовательно, если душу делает единой что-то другое, то это другое скорее всего и было бы душой (*De anima* 411b5–10).

Пример с эмбрионом как наглядное представление учения о частях души дает возможность поставить вопрос о единстве души — ведь если душа развивается вместе с материей и появляется в сущем по частям, то неясно, что делает эту душу единой.

2. ВОПРОС О ЕДИНСТВЕ ДУШИ В ПЕРИПАТЕТИЧЕСКОЙ ДИСКУССИИ

Учение о частях души легло в основу школьных дискуссий XIII–XIV вв. о единстве субстанциальной формы человека, которые были особенно важны для схо-

² «Теперь же пусть будет сказано лишь то, что душа есть начало указанных способностей и отличается растительной способностью, способностью ощущения, способностью размышления и движением. А есть ли каждая из этих способностей душа или часть души и если часть души, то так ли, что каждая часть отделима лишь мысленно или также и пространственно — на одни из этих вопросов нетрудно ответить, другие же вызывают затруднения» (*De anima* 413b10–16). Учение о частях души Аристотель эксплицирует во II книге «О душе», располагая части души в зависимости от того, как сказывается жизнь: «...о жизни говорится в разных значениях, и мы утверждаем, что нечто живет и тогда, когда у него наличествует хотя бы один из следующих признаков: ум, ощущение, движение и покой в пространстве, а также движение в смысле питания, упадка и роста. Поэтому, как полагают, и растения наделены жизнью» (*De anima* 413a23–26). Здесь и далее цит. по: Аристотель 1976б.

³ «Что касается упомянутых способностей души, то, как мы уже сказали, одним существам они присущи все, другим — некоторые из них, иным — только одна. <...> Растениям присуща только растительная способность...» (*De anima* 414a30–34; см. далее до 415a25).

ластической теологии и философии, поскольку касались вопросов воскресения и воплощения. Так, Фома Аквинский утверждал о том, что субстанциальная форма человека едина и находится в интеллектуальной душе, а архиепископ Кентерберри Роберт Килвардби оспаривал мнение Фомы, утверждая, что человеческая душа конституирована многими потенциями или формами, которые вместе образуют одну душу, т. е. человеческая душа представляет собой одну рациональную субстанцию, но не простую, а сложенную из растительной, чувствующей и рациональной форм, которые сущностно отличаются друг от друга. Килвардби оспаривал мнение о том, что при сотворении интеллектуальной души предшествующие формы уничтожаются, а также осуждал мнение о том, что человеческий эмбрион не получает единства до сотворения рациональной души, утверждая, что три формы последовательно действуют в эмбрионе так, что каждая из них располагает материю должным образом и подготавливает основание для возникновения более совершенной формы. После сотворения рациональной формы предшествующие души остаются как части. Дунс Скот, также оспаривая мнение Фомы, утверждал, что растительная, чувствительная и интеллектуальная души или реальности в человеке формально различны, но не могут существовать одна без другой и находятся в отношении потенции и актуальности таким образом, что интеллектуальная душа актуальна, а чувствительная и растительная также существуют в человеке, но только в потенции. В 1311 г. на Вьенском соборе (XV Вселенский собор) было осуждено мнение Иоанна Петра Оливи о том, что рациональная душа не является формой тела, т. е. отделена от животной души. Было вынесено следующее постановление: «всякий, кто осмелится утверждать..., что рациональная или интеллектуальная душа через себя и сущностно не является формой человеческого тела, должен рассматриваться как еретик»⁴. Это постановление ограничило дальнейшие дискуссии.

3. Единство начала и единство целого. Подлежащее

Для Аристотеля, несомненно, вопрос о единстве должен быть предположен любому физическому разбирательству, так как без единства невозмож-

⁴ Пер. В. Л. Иванова. Полный текст постановления: «Porro doctrinam omnem seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei, praedicto sacro approbante Concilio reprobamus: definientes, ut cunctis nota sit fidei sinceræ veritas ac praecludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus» [Denzinger, Schönmetzer 1967, n. 902/481].

но ни рассмотрение подлежащего, ни рассмотрение движения и его причин (*Metaph.* 1006b7–10). Душа, определенная как форма или сущность тела, обладающего в возможности жизнью, есть завершенность сущего как целого, сложенного из частей, т. е. обладающего органами (*De anima* 412b5). Без этой завершенности как причины единства и бытия сущего невозможно действие как органов тела, так и способностей или частей души, поскольку невозможно само сущее. Душа как причина единства тела сама должна быть единой. Но что значит для души быть единой?

В «Метафизике» Аристотель указывает несколько значений единого: это непрерывное либо по своей материи, либо по своей природе; целое, имеющее форму; нечто, неделимое по числу; неделимое по виду, т. е. неделимое для познания; мера; а также причина или начало единства (*Metaph.* 1052a15–1052b; ср.: 1015b35–1017a52). Нетрудно заметить, что почти все указанные здесь значения относятся к подлежащему, которое состоит из формы и материи. Подлежащее благодаря собственной форме неделимо по числу и по виду; благодаря материи оно является непрерывным, поскольку материя непрерывна в своих границах. Подлежащее может быть рассмотрено как целое в двух смыслах. В первую очередь, это целое, сложенное из начал (формы и материи), причем причина единства такого целого — это форма, а причина его делимости на части и способности к изменению — материя. Более явным образом подлежащее есть как целое, собранное или сложенное из материальных частей. Такое целое разложимо на части по материи, но свою границу и целостность имеет из формы. Форма не только ограничивает, собирает части в одно и тем самым дает материи видность⁵, а подлежащему — присутствие; форма также определяет части. Любая определенность — будь то определенность целого или части — есть по форме, но любое деление, как и непрерывность, есть по материи. Сущее может быть разделено на материальные части, как например, стол может быть разъят на столешницу и ножки. Эти части сами по себе имеют свою форму и несут определенную функцию в отношении целого. Более того, поскольку материя непрерывна, оно может быть разъято на сколь угодно малые материальные части, но это деление, в отличие от деления на ножки и столешницу, уже не будет определяться формой или назначением стола, но только его материей, которую можно делить до бесконечности.

⁵ Материя есть в форме как род в виде — в данном случае видность имеет под собой отношение не к субъективности смотрящего, но к некоторой явности сложного сущего из своих начал, которая может быть описана через набор чувствуемых свойств, определяющих физическое.

Единство вещи из начал гораздо более прочно — начала не могут быть отделены друг от друга⁶, как столешница и ножки у стола, ни в возможности, ни в действительности, так как при устранении одного из начал исчезает сама вещь⁷. Однако форма может быть отделена от материи в логосе и определена как нечто отличное от материи. Единство сущего из начал следует за единством его формы, поскольку именно форма или сущность есть начало единства сущего. Мы можем указать, что в столе относится к его форме или к его действительности в качестве стола, а что — к материи, в которой эта форма осуществляется.

Начало, в отличие от подлежащего, рассматривается Аристотелем как причина единства сущего, а значит, причина его неделимости и целостности, и как причина познания⁸ — поскольку форма как причина единства есть логос или определение, благодаря которому возможно знание о вещи. Начало едино и просто; его единство не имеет частей ни в действительности, ни в возможности, ни в логосе. В силу неразложимости начало или сущность в собственном смысле не имеют определения. Определение есть разделение на составные части (на род и вид), поэтому определено может быть только сложное, некое сущее, которое есть в роде и в виде; сущность же как начало сущего дает ему определенность, и потому можно сказать, что сущее (человек) имеет определение (разумное животное), поскольку оно имеет сущность, но сама по себе сущность есть начало, но не подлежащее, такого определения.

4. ПРЕДСТАВЛЕННОСТЬ ОДНОГО ВО МНОГОМ

Сложенное из формы и материи рассматривается как подвижное, или способное к изменению. Единство подлежащего как подвижного определяется в отношении двух различных видов сложности, которые Аристотель называет способами сказывания сущего: категориального счета и соотношения возможности и действительности.

⁶ В отношении сущности в материи Аристотель употребляет термин *atomon*, т. е. «неделимый»: «Всякая сущность, надо полагать, означает определенное нечто. <...> То, что она выражает, есть нечто единичное и одно по числу (ἄτομον γὰρ καὶ ἓν ἀριθμῷ τὸ δηλούμενόν ἐστι)» (*Cat.* 3b10–13). (Цит. по: Аристотель 1978). О сущности в материи как о едином и единичном см.: Tugendhat 1988, 23–37.

⁷ «...некоторые вещи состоят из указанных частей как из начал, на которые они разлагаются, переставая существовать... То, что есть соединение формы и материи, например курносое и медный круг, разлагается на указанные составные части, и материя есть их часть...» (*Metaph.* 1035a24–28). Здесь и далее цит. по: Аристотель 1976а.

⁸ В этой связи см.: Aichele 75–79; 102–108.

Подлежащее — это носитель некоторых определенных свойств, которые могут быть изменены в результате движения⁹. С одной стороны, оно меняется при движении (становится бледным или теплым) и потому может быть материей движения. С другой стороны, оно остается одним по числу, этим-вот бледным или теплым. Как единое по числу, подлежащее остается определенным вне зависимости от изменений, с ним происходящих, — но определенным не через свои свойства, а по виду, или по сущности¹⁰. Представленности подлежащего в собственной форме сопутствует его определенность в рамках категориального счета: как имеющего определенный цвет, величину, положение, стоящего в определенном отношении и т. д. Эта множественная определенность сущности в материи есть в отношении одного, так же как сущее, сказываемое по родам категорий, в первую очередь сказывается в отношении сущности¹¹. Свойства всегда уже есть в наличии вместе с сущим, поскольку видность подлежащего есть видность не формы как таковой, но формы в материи, и потому — видность этого-вот агрегата свойств (белого, теплого, имеющего определенную величину, находящегося в определенном месте)¹². Помимо свойств, подлежащее определено своей формой, и именно эта определенность предлежит каким-либо дополнительным предикатам — как сущность есть первая среди остальных категорий. По своей материи, которая является началом имени свойства или акциденции, сущее определяется в сети категорий — как имеющее цвет, величину, положение, могущее быть в соотношении с иным сущим и т. д. Сама возможность имени свойств, а также возможность изменения этих свойств, т. е. — движения, есть по материи (сам по себе человек не определен через цвет или величину, хотя по своей материи имеет эти свойства), но явность подлежащего как способного иметь эти свойства есть по форме. Вид определяет не только носителя свойств, но и то, какие свойства может иметь этот носитель. Подлежащее может меняться в отношении каждого из своих

⁹ По этому поводу ср. определение подлежащего в I книге «Физики» (*Phys.* 190b9–191a20) в связи с движением как переходом из лишенности (холодного, необразованного) в некоторую форму (горячего, образованного). В этом смысле подлежащее понимается и как материя, т. е. нечто, приемлющее противоположные свойства (человек может быть как необразованным, так и образованным), и как сущность, которая остается единой при движении из одной противоположности в другую (человек остается определенным независимо от своей образованности).

¹⁰ Об определении подлежащего как сущности и как материи см.: Tugendhat 1988, 72–115.

¹¹ По поводу множественности категорий как способа сказывания сущего и сущности как первой категории ср.: Черняков 2001, 101–104.

¹² Однако ни материя, ни форма сами по себе не могут рассматриваться в категориях. См. по этому поводу: Hübner 2000, 72–76.

свойств¹³. Таким образом, сущее, составленное из формы и материи, представляет собой единство, опрокинутое во множество — единую сущность как целое или агрегат различных возможностей.

Это соотношение единства и множества соответствует способу бытия сущего, которое есть разом в возможности и в действительности (но не в одном и том же отношении) — например, необразованный человек в действительности есть образованный человек в возможности. Поскольку форма есть определенность, или действительность, а материя подлечит определенности как возможность, сущее, сложенное из формы и материи, представлено как единство из возможности и действительности. Сущее есть разом в возможности и действительности как само по себе, как могущее быть и не быть, т. е. способное к уничтожению, так и в отношении своих свойств — как могущее изменить цвет, величину, положение. Структура возможности и действительности определяет экзистенцию сущего таким образом, что быть для сущего значит двигаться — т. е. актуализовать собственную возможность. Покой в таком соотношении может быть определен только как лишенность движения — как еще не- или уже не движение.

Таким образом, единство подлежащего заключает в себе несколько типов сложения: материальное сложение, т. е. сложение материального целого из частей, сложение из начал, сложение из возможности и действительности и сложение в отношении родов категорий¹⁴. В каждой категории, поскольку сущее сказывается по родам категорий, можно рассмотреть сложение из возможности и действительности, которое есть благодаря определенности подвижного как подвижного, т. е. как способного изменяться в отношении какой-либо из категорий.

Подвижность как способ сущего быть связана с его составленностью из формы и материи. Эта составленность, в свою очередь, устроена таким образом, что форма определяет материю или подлежащее не только как некое «что», но и как некоторый набор свойств, который есть разом вместе с су-

¹³ «Из существующего... одно есть определенный предмет, другое — количество, третье — качество; то же относится и к прочим категориям сущего. <...> Таким образом, видов движения и изменения имеется столько же, сколько и [родов] сущего» (*Phys.* 200b25–201a9). Здесь и далее цит. по: Аристотель 1981.

¹⁴ Аристотель также говорит о частях формы (логоса) как о частях определения. Части формы, или сущности, — это род и видовая дифференция (*Metaph.* 1035b32–34). Но мы не можем сказать, что форма сложена из этих частей как целое, так как определение разделяет не саму сущность как начало, но сущность как подлежащее, т. е. форму, действительную в материи, сущность же как начало есть также и начало определения, но сама не может быть определена.

щим — т. е. определенности в качестве некоего «что» обязательно сопутствует определенность в категориальном счете. Но основанием для присутствия этого множества является сущность в материи как то, что есть само по себе, в то время как любая из категорий есть не сама по себе, но поскольку она атрибутируется подлежащему.

5. УЧЕНИЕ О ДУШЕ

Аристотель определяет душу двояким образом: как завершенность тела, обладающего в возможности жизнью, и как причину движения¹⁵. В качестве завершенности душа понимается как сущность вещи, и потому не может быть разделена на части, помимо частей определения; как причина движения душа разделяется на способности, которые, в свою очередь, понимаются как причины телесных движений. Это разделение на способности необходимо, поскольку душа есть не причина движения вообще, но причина определенных движений, свойственных виду по природе. Душа как форма или «то, откуда начало движения», может указываться в качестве причины движения одушевленного в общем смысле, но такое указание не дает представления о душе как начале жизни, поскольку жизнь определяется через ряд определенных движений, первое из которых — питание (*De anima* 413a20–413b). Как только в рассмотрение вводится живое как обладающее органами и, соответственно, различными движениями, появляется необходимость выяснить, каким образом душа есть причина движения для этого вида. Это выяснение влечет за собой разделение причины движения вообще на ряд причин или способностей к разным движениям. Живое же, обладающее органами, в рассмотрение вводится через определение души как завершенности или действительности определенной материи.

Как начало бытия сущего душа проста и не может иметь части; но, как начало или энтелехия, душа не может быть без материи или возможности¹⁶. Ма-

¹⁵ «... душа есть причина как то, откуда движение, как цель и как сущность одушевленных тел. Что душа есть причина в смысле сущности — это ясно, так как сущность есть причина бытия каждой вещи, а у живых существ быть означает жить... кроме того, основание сущего в возможности — энтелехия. Очевидно также, что душа есть причина и в значении цели. <...> Но и то первое, откуда пространственное движение, также есть душа. <...> Преобразование и рост также происходят благодаря душе» (*De anima* 415b10–25).

¹⁶ «Так как одушевленное существо состоит из материи и формы, то не тело есть энтелехия души, а душа есть энтелехия некоторого тела. Поэтому правы те, кто полагает, что душа не может существовать без тела и не есть какое-либо тело. Ведь душа есть не тело, а нечто принадлежащее телу...» (*De anima* 414a17–22).

терия есть начало сложности, но сама по себе материя, не будучи в форме, не представляет из себя ничего; она, по словам Аристотеля, «есть не-сущее по совпадению» (*Phys.* 192a5). Материя может быть причиной сложности, только будучи уже оформленной, определенной в качестве какой-либо структуры¹⁷. Что такое определенность тела? В отношении, например, камня, можно указать, что его определяют такие свойства, как тяжесть, холодность, сухость, и его возможность ограничена движением вниз, а также способностью нагреваться под влиянием тепла. В отношении одушевленного можно говорить о том, что его определяет природа как начало подвижности¹⁸, а значит, его определенность — это способность к каким-то движениям. Орудия этих движений — органы и части тела; действенность, которую сущее достигает в этих движениях, — и есть его жизнь. Тело такого сущего устроено сложнее, чем камень, и определяется более сложной структурой.

Говоря об одушевленном, мы находим, что душа как причина единства, энтелехия и форма тела, в возможности обладающего жизнью, оказывается разделенной на части, т. е. сама душа, как кажется, представляется неким целым, которое нуждается в причине для собственного единства. Душа может быть определена как сущность и причина единства сущего, и это определение относит душу в область рассмотрения метафизики. В физическом же рассмотрении она присутствует как причина множества, которая организует телесную структуру и вместе с этим определяет функции тела как различные, т. е. как такое начало, которое организует материю и делит это целое на части. Таким образом, душа оказывается понятием, которое, находясь на границе метафизики и физики, становится полем столкновения единства и множества.

5.1. ОРГАНИЧЕСКОЕ СЛОЖЕНИЕ ТЕЛА

Итак, душа как сущность и начало есть причина единства и действенность, поэтому она не имеет частей. Душа как форма в подлежащем, рассматриваемая вместе с подлежащим как причина его движений, в некотором смысле имеет части и возможности — а именно, постольку, поскольку их имеет сложное. Начало возможности, так же как и начало величины, делимой на части, есть материя, однако в подлежащем эти возможности и части считаются по целому, а значит по форме как причине целого, поскольку сущее есть в первую очередь по своей форме. Душа как начало движения определяется через способности к различным движениям, которые Аристотель называет способ-

¹⁷ См. по поводу материи как возможности в составе сложного сущего: Veere 2006, 303–329.

¹⁸ Ср. с этим: Хайдеггер 1995, 33.

ностями души. Каждая душа — растительная, животная и разумная — обладает рядом способностей. Так, растительная душа есть причина роста и питания, животная душа появляется там, где есть ощущение. Каждой душе соответствует определенное строение тела, приспособленное для движений, причем органы в различных телах устроены по-разному, в соответствии с природой вида, но выполняют схожие функции.

Сложению души из частей, или отдельных душ, которые Аристотель выделяет как начала определенных движений, соответствует сложение тела из органов, которые являются орудием для тех или иных движений. Аристотель выделяет три стадии сложения: 1) сложение однородных частей, таких как кровь, мясо, кости, из элементов, 2) сложение тела или частей тела из однородных частей и 3) сложение тела из органов и неоднородных частей, например, из лица, руки и т. д. (*De part. an.* 646a12–30). Каждое сложение образует некоторую материю в теле, которая сама по себе обладает собственной формой или природой, собственными свойствами и движениями. Поэтому каждая часть тела, будь она однородна или неоднородна, имеет собственную действенность. Например, кровь, какую бы мы малую часть ее не взяли, остается кровью: мы можем определить ее свойства, она действительна, когда движется в теле. Но часть тела, хотя и имеет свою определенность и действенность, является материей, или возможностью, для тела как целого. Часть не самостоятельна, она не может быть как что-то отдельное, в отличие от целого тела. Так, кровь, теряя связь с телом, сворачивается и разлагается на элементы; она перестает быть кровью, теряет свою форму и действенность.

Органы так же, как и подобочастные, представляют собой некоторую способность двигаться так или иначе; цель движения органов — жизнь тела, в котором они сложены. Сами органы имеют свою действенность, которая заключается в исполнении ими собственной функции как части целого — т. е. как части тела. Одушевленный организм представляет собой целое из подвижных частей, каждая из которых, согласно своей форме и соединенной с формой материи, т. е. согласно своей природе как части или органа именно такого существа (человека или дерева), имеет способность к движению, и потому, с одной стороны, является материей тела, а с другой — единым, оформленным и в возможности подвижным сущим. Сами по себе органы не имеют отдельной сущности, поскольку бытие их не отдельно, но, напротив, их завершенность возможна только в одушевленном теле. Быть для органа означает исполнять свою функцию, т. е. быть в движении, а значит — в действительности; однако эта действительность есть не действительность отдельного органа самого по себе, но действительность

тела как целого¹⁹. Тело здесь понимается как связь различных органов и частей, а единство или цельность этой связи, выраженная в энтелехии целого, есть из формального начала, надлежащего целому по природе; природное целое является таковым само из себя.

5.2. Части души

Таким образом, тело, будучи целым, состоит из частей как из возможностей — эти части суть материя тела, но как части они определены и имеют собственную подвижность. Составность души параллельна составности тела: части души суть ее способности как причины тех или иных движений одушевленно-го или сложение таких способностей, — каждая часть есть форма и действительность, которой подлечит материя. Материей каждой из частей души являются органы тела, пригодные для совершения тех или иных движений. Содержание предшествующей части в возможности в последующей можно проиллюстрировать на примере сложения телесных частей. Эти части могут быть отделены в рассмотрении, но не физически: если их отделить от организма, они потеряют собственное единство и определенность. Действительность тела включает в себя действительность всех своих частей, но сами части относятся к этой действительности как возможность. Различные души, так же как и части тела, относятся друг к другу как возможность к действительности. Так, в растении действует растительная душа, которая причиняет движения роста и питания. Эта душа является первой и основной для наличия жизни, поскольку жизнь есть в первую очередь питание, рост и упадок тела. В животном действует животная душа, которая характеризуется чувственной способностью, но также может быть причиной стремления, движения по месту, фантазии, если животное по природе имеет материю к этим движениям. В человеке действует разумная душа, причина способности к размышлению и речи. Эти души относятся друг к другу как первое к последующему. Растительная душа действительна как форма растения, но содержится в возможности в животной душе как ее материя — это значит, что движения, началами которых является растительная душа, необходимы

¹⁹ Действительность тела как целого и есть жизнь, в живом теле все органы действуют согласно своему предназначению, ср.: «Ибо рука есть часть человека не во всяком случае, а тогда, когда она способна исполнять работу, значит, когда рука живая, а неживая не есть часть его» (*Metaph.* 1036b30–33); «...ни одна из частей умершего человека не принадлежит уже к частям данного рода, например, глаз, рука» (*De part. an.* 641a4–10). Здесь и далее трактат «О частях животных» цит. по: Аристотель 1937.

для жизни животного, но животное ими не ограничивается: для того, чтобы животное действовало как животное, необходимо что-то еще. Это нечто последующее, представленное рядом возможностей или причин других движений, и есть животная душа, соединенная с соответствующей орудийной материей. Животная душа не действует без растительной так же, как не действует и без своей материи, но возможность питания и роста животное осуществляет в соответствии со своей животной формой. Без животной души, в свою очередь, невозможна действенность рациональной формы. Но в последующей душе предыдущая содержится не как ее часть, а как возможность, как определенная органическая структура — т. е. как упорядоченная материя. Хотя мы можем выделить в животном движения роста и питания, присущие растительной душе, однако не можем отделить саму растительную душу как какую-либо форму или действенность, отличную от действенности животного — так же как мы можем выделить движение крови и сердца в теле, но не можем изъять их из тела, рассмотреть вне связи с телом. Как органы и части суть материя тела, хотя они и обладают собственной определенностью, так и предыдущая душа суть материя последующей и не действует без нее — животное питается и растет, поскольку оно есть как животное, т. е. его животная душа является причиной его бытия. Поэтому нельзя сказать, что в животном есть две различные души — растительная и чувствующая, в нем есть лишь одна душа как форма его тела, но растительную душу в нем можно выделить как способ определенной организации материи и причину движений питания и роста. Актуально есть только одна душа, и именно эту душу Аристотель называет природой, формой и энтелехией тела, но, так как душа всегда уже есть вместе с телом как начало сущего, она дает начало и телесной структуре.

6. Единство и сложность души как начала

Все же, в отличие от тела, которое может рассматриваться как целое из различных частей, душа не может пониматься как целое, поскольку определение целого может быть отнесено к сущему из формы и материи, а не к началу. Целое делимо на части по своей материи, душа же, как начало, не есть целое и потому не может иметь частей. В «О душе» термин «части», видимо, используется метафорически — речь идет не столько о частях души, сколько о разных началах жизни в теле, которые каким-то образом есть в одной душе и относятся к одной сущности. Части души называются так по аналогии с частями тела, но не относятся к душе как к целому. Иначе говоря, душа не может быть сложена из своих частей так же, как тело сложено из рук, ног и органов — души соотносятся

не как часть и целое, но как первое и последующее: «...и у фигур, и у одушевленных существ в последующем всегда содержится в возможности предшествующее, например: в четырехугольнике — треугольник, в способности ощущения — растительная способность» (*De anima* 414b29–33). Отношение первого к последующему есть не отношение части и целого, но отношение возможности и действительности²⁰: как нельзя сказать, что материя, или возможность, есть часть действительности, или формы, так нельзя сказать, что растительная душа суть часть животной в том же смысле, в каком рука или сердце есть часть тела.

Если в уже завершеном сущем более совершенная форма заключает в себе менее совершенную, в зародыше Аристотель усматривает сам процесс такого сложения. В первую очередь, в зародыше появляется растительная душа; затем, когда начинает чувствовать, в нем появляется животная душа; и уже в завершении развития — рациональная (если это зародыш человека). При этом в растительной душе уже имеется в возможности животная, а в животной — рациональная (если речь идет о человеке), однако последующая душа становится действительной не сразу с появлением зародыша, но по мере соответствующего развития материи, появления соответствующих органов, тогда как предшествующая душа переходит в модус возможности. Целью развития эмбриона и энтелехией, к которой стремится его материя, является природа зародыша или его сущность: по мере того, как материя достигает своей цели, форма также становится более совершенной²¹.

Рассматривая возможности сущего, Аристотель говорит о возможностях души, поскольку она присутствует в материи; эти части и возможности есть в сложеном сущем, но рассматриваются они по душе, поскольку душа, а не материя, есть то начало, по которому организуется телесная структура, ограничивается составленность каждого сущего и круг его возможных движений²². Материя есть начало возможности, но сущее *может* именно постольку, поскольку оно уже есть, а значит — есть в форме; сама по себе форма не имеет возможностей, поскольку таковые может иметь только отдельное сущее; но возможности эти есть только потому, что уже есть действительность сущего как такого-то. Составленность души соответствует многослойности сложения материи в подлежащем, но не противоречит простоте души как начала, поскольку

²⁰ «...очевидно, что действительность, или деятельность, первее возможности, или способности» (*Metaph.* 1049b5–7).

²¹ «Ведь не одновременно возникает животное и человек или животное и лошадь; то же относится и к другим животным; завершение возникает напоследок, и то, что составляет особенность каждой особи, является завершением развития» (*De gen. an.* 736b).

²² «Природа формы имеет большую власть, чем природа материи» (*De part. an.* 640b28–29).

составленность эта есть составленность самого подлежащего как сущности (как этой-вот сущности, или как вида в материи), каковая есть и познается по его душе или природе.

Определение души как способности или части предполагает уже душу как форму тела, поскольку только сущее, сложенное из начал, подвижно, т. е. способно к движению. Таковое определение предполагает и определенную материю как причину такого движения. Таким образом, живое как целое устроено из частей, но поскольку каждая часть имеет собственное движение, собственную причину и завершенность (части души — завершенность частей тела), то структурности тела предшествует некоторая структурность души: душа есть логос в материи не только для целого, но и для его частей. Сложность душевного устройства необходима в виду многообразия и сложности материального сложения, описанного нами выше.

Итак, душа как сущность есть причина единства и бытия сущего, душа как природа — причина его подвижности. Подвижность сущего определена целью, которая заключается в природе сущего. Душа как завершенность есть пребывание у цели. Пребывание у цели характеризуется напряжением между возможностью и действительностью как различными движениями сущего. Возможности этих движений ограничены природой сущего, поскольку она есть начало подвижности: дерево по природе может одно, человек — другое. Само же пребывание у цели, или в завершенности, — это присутствие в определенной форме, в форме дерева или человека. Эта форма как сущность проста, но, будучи опрокинутой в материю, по необходимости должна представлять некоторую материальную структуру, соответствующую природной подвижности вещи. Такая структура будет тем более сложной, чем больше способностей есть в сущем по природе. Поэтому душа как форма организма является причиной или логосом ряда функциональных органических единств. Но действительность этих единств есть не сама по себе, а вместе с действительностью или завершенностью сущего. Таким образом, сущее уже есть как завершенное, и душа как завершенность проста, но в то же время сущее всегда есть в возможности — оно незакончено, стремится к природе как цели. Возможность и стремление, поскольку они есть в определенном сущем, определены как органическая структура. Сущность или природа сущего включает эту возможность как онтологическое свойство, и потому единство сущего есть единство разделенного; разделенность же выражается в структуре его формы, поскольку эта форма или душа есть причина жизни или причина различных движений. И эта разделенность, или структура, организована как отношение первого к последующему через возможность и действительность.

7. ЭКВИВОКАЦИЯ

Вопрос о частях и единстве души имеет дополнительное измерение, связанное с определением души и ее частей. Определением Аристотель называет единый логос о чем-то одном (*Metaph.* 1037b35). Но может ли душа, разделенная на части, иметь одно определение? В «О душе» Аристотель пишет:

Таким образом, ясно, что определение души одно в том же смысле, в каком определение геометрической фигуры одно. Ведь ни в последнем случае нет фигуры помимо треугольника и производных от него фигур, ни в первом случае душа не существует помимо перечисленных способностей души. Однако так же, как для фигур возможно общее определение, которое подходит ко всем фигурам, но не будет принадлежать исключительно к какой-либо одной фигуре, точно так же обстоит дело и с упомянутыми душами. Однако было бы смешно, пренебрегая указанным определением, искать в этих и других случаях такое общее определение, которое было бы определением, не относящимся ни к одной из существующих вещей и не соответствующим особой и неделимой форме вещи (*De anima* 414b20–30).

Нет души, помимо душ, как нет фигуры, помимо фигур, и нет также общего рода души или фигуры, определение которого могло бы быть общим для этих фигур или душ, как например, определение живого существа является общим для осла и человека, т. е. имеет основание в некоторой реальности, которая содержится в том и в другом. Род в видах, как говорит Филопон, комментируя это место, «есть не только как род в видах, но и как логос каждого» (*Philop. In De anima* 255), общий же логос души не является собственным для каждой из душ. Более того, поскольку сами души расположены в порядке так, что одна является первой, а другая последующей, то с уничтожением первой уничтожаются и все последующие: с исчезновением растительной души, т. е. способности роста и питания, умирает тело в целом, и потому исчезают остальные души. Виды же в роде так не соотносятся: с исчезновением одного вида другие виды не теряют собственной реальности, заключенной в общности рода. Далее Филопон указывает, что «общим образом сказываемое о тех, у которых при уничтожении одного вида уничтожаются и остальные, есть не род, но омонимичный звук» (*Philop. In De anima* 257). Таким образом, общее определение души, которое есть помимо отдельных душ, Филопон признает эквивокальным. Он отмечает, что эта эквивокация не значит, что общее определение или описание души дать невозможно, но значит то, что для познания души необходимо определить каждую душу в отдельности.

Известно, что Аристотель дает общее определение души как энтелехии органического тела, обладающего в возможности жизнью, но это определение не является собственным для какой-либо из указанных душ, т. е. не определяет ни растительную душу как растительную, ни животную как животную, ни рациональную как рациональную; именно поэтому каждая душа имеет собственное определение. Общего определения души недостаточно для познания какой-либо из них, так же как и общего определения фигуры недостаточно для знания о треугольнике или о квадрате. В общем определении содержится понятие жизни, которое также сказывается различным образом в отношении растения, животного или человека: «о жизни говорится в разных значениях (πολλαχῶς)» (*De anima* 413a23), — и душа, будучи энтелехией, распадается на различные души в связи с жизнью как суммой движений органического тела. Через πολλαχῶς λεγόμενον описывается также и само понятие движения, и потому оно тоже не является унивокальным: различные движения несравнимы друг с другом, как и различные души, хотя движение также имеет общее определение²³. Таким образом, разделение как платонический способ познания, используемый Аристотелем для построения собственной науки, приводит к трудности в отношении определения предмета науки или ее части, поскольку сам предмет оказывается возможным уловить не в его единстве, но в его множественности; при этом множественные определения относятся к одному общему и зависят от него, но единство этой общности оказывается проблематичным, поскольку не является ни единством целого, ни единством рода.

Проблема единства души связана с проблемой эквивокации — если нет общего определения души, то нет и ее единства, так как нет общей реальности, высказываемой в определении, которая была бы основой этого единства. С другой стороны душа как сущность не может быть определена, поскольку относительно простого нельзя дать определение, но оно является началом любого определения. Эквивокация, которая присуща аристотелевскому πολλαχῶς λεγόμενον, гораздо более известна в связи с вопросом о сущем как таковом, который породил длинные дискуссии в перипатетической традиции. Позже эквивокация была проинтерпретирована как отсутствие общей реальности между

²³ В VII книге «Физики» (*Phys.* 248a10–249b25) Аристотель анализирует, в каком смысле движение может быть синонимичным, через поиск возможности для сравнения различных движений. Оказывается, что различные движения не могут быть сравнимы друг с другом, так как нет меры, чтобы сравнить то, что меняется (например, нельзя сравнить тепление и перемещение). Из этого возможно сделать вывод о неунивокальности понятия движения, так как «несравнимо все, что не синоним» (*Phys.* 248b7).

тем, что называется одним именем: если нет общей реальности, то нет и общности в понятии, и потому сходство имени остается пустым звуком. Проблема эквивокации значима, когда речь идет о науке, поскольку наука невозможна о том, что, что не имеет общего логоса. Поэтому, если душа эквивокальна, невозможна наука о душе как о чем-то одном.

8. Λόγος ПЕРВОГО К ПОСЛЕДУЮЩЕМУ

Описанная выше структура составного сущего упорядочена через отношение первого к последующему, в котором, с одной стороны, части формы суть первое по отношению к частям материи, с другой — части формы, как и части материи, относятся друг к другу как возможность и действительность. Отношение первого к последующему может быть представлено двумя различными способами. В первую очередь, предшествующее — это «то, что может быть без другого, тогда как это другое без первого не может» (*Metaph.* 1019a3); в этом смысле первой является растительная душа, последующими — животная и разумная, т. е. души располагаются в порядке возникновения, который был рассмотрен на примере эмбриона. С другой стороны, первое — это то, что есть актуально в отношении возможности как последующего, и здесь первенство рассчитывается уже не в порядке возникновения, но в порядке отношения к действительности, т. е. бытию — поскольку энергия по бытию предшествует возможности.

О частях души, или о частях формы, Аристотель говорит также в «Метафизике»: «так как душа живых существ (составляющая сущность одушевленного) есть соответствующая обозначению сущность — форма и суть бытия такого-то тела <...>, то ее части — или все, или некоторые — будут предшествовать живому существу как составному целому» (*Metaph.* 1035b15–20). То есть, поскольку душа есть начало одушевленного сущего, части души будут предшествовать этому одушевленному. Здесь о частях души говорится в контексте логических частей, или частей определения, которые могут быть разобраны как на примере одушевленного, так и на примере искусственного или математического сущего. Аристотель утверждает, что части формы предшествуют целому из формы и материи, а материальные (телесные) части следуют за целым: «те части, которые таковы как материя и на которые вещь распадается как на материю, суть нечто последующее; а те, которые даны как части обозначения и выраженной в определении сущности, предшествуют» (*Metaph.* 1035b12–14). Здесь нужно отметить, что в первую очередь форма или душа определяется в этом контексте

как первая сущность (*Metaph.* 1037a5), а части формы, данные в определении, не предшествуют самой этой сущности как предмету определения. То есть, для формы как логоса части предшествуют целому, «ибо определение как целое невозможно без части» (*Metaph.* 1018b36), но для формы как сущности части определения являются последующими, так как без сущности как начала не будет предмета определения. Части души или формы человека, данные в определении (животность и разумность как род и видовое отличие), соотносятся с частями или способностями души как начала жизни органического тела — а именно, с животной и разумной частью²⁴, причем род является материей определения так же, как животная часть души является материей или возможностью по отношению к энтелехийной душе человека. Но сама сущность, форма или природа как начало проста и предшествует частям собственного определения, так же как она предшествует частям или способностям души, потому что энтелехия предшествует возможности. Таким образом, можно говорить о серии первых и последующих, среди которых первой будет форма, или сущность, затем части определения формы (которые можно назвать логической материей), затем целое из формы и материи и затем — части целого по материи.

Поскольку природа, форма или душа энтелехийна не сама по себе, а в каком-либо теле как начало, то сущее как сложенное из начал по бытию должно предшествовать частям²⁵ — как материальным, так и логическим, — ведь то, что определяется (форма, действующая в целом), первее частей определения. Но в 10 главе VII книги «Метафизики» Аристотель утверждает, что логические части предшествуют целому (форме в материи), смешивая, таким образом, первенство начал (собственно материи и формы) и первенство логических частей. Возможно, для интерпретации этого рассуждения Аристотеля имеет значение различие явности по природе и явности для нас²⁶. А именно, сущее, которое есть из собственных начал по природе, есть также первое для нашего познания (как то, что познается и определяется), но в нашем познании логос такого сущего предшествует самому сущему — иначе говоря, логическая сложность как инструмент познания предшествует для нас, т. е. в нашей науке, сложности

²⁴ Здесь можно отметить, что если мы будем искать наиболее общий род для определения одушевленного, то этим родом будет не животное, а питающееся/растущее или живущее вообще (поскольку без питания нет жизни), т. е. растение, или растительная душа.

²⁵ «...субстрат первее, а потому сущность первее» (*Metaph.* 1019a5).

²⁶ «Естественный путь к этому (к знанию. — М. В.) ведет от более понятного и явного для нас к более явному и понятному по природе: ведь не одно и то же понятное для нас и вообще. Поэтому необходимо продвигаться таким образом: от менее явного по природе, а для нас более явного к более явному и понятному по природе» (*Phys.* 184a15–21).

сущего из начал как предмета познания. Таким образом, в качестве интерпретации аристотелевского счета многого к одному можно предположить, что его способ разворачивания общих понятий как сети ячеек, в каждую из которых улавливается часть реальности, может быть способом опрокидывания метафизической простоты в физическую сложность, а так же в сложность нашего познания — или, иначе, попыткой собрать эту сложность, показать ее связность с простым и наиболее явным по природе.

Единство общего, структурированное как множество ячеек, возможно, остается единством благодаря структуре счета первого к последующему, который располагает эти ячейки не в горизонтальной плоскости, где их связывала бы только общая граница и без того размытого понятия, но в определенности некоторой структуры, заданной правилами воспроизводства такового понятия как такого-то, т. е. фигуры — как треугольника или квадрата, души — как животной или разумной. Таким образом, способ определения понятия через множественность сказывания, которая располагается в порядке первого и последующего, выражает аристотелевское понимание сложности физического сущего. Отношение первого к последующему становится структурой, которая задает единство сущего через его завершенность. Эта завершенность понимается как явность сущности или формы в материи (в теле), или как собранность частей в целом, которое едино и есть отдельно как некая сущность. Первое и последующее здесь, помимо отношения частей и возможностей к сущности как энтелехии, становится условием для появления целого, в котором устанавливается соотношение частей через порядок сложения материи, определенный через способности, на которые делится душа. При этом первым в порядке сложения (или — в порядке возникновения) оказывается не завершенность как сущность и цель, но первая способность (способность питания и роста), без которой невозможны другие движения организма. В завершенном сущем способности оказываются материей по отношению к последней душе как форме, распределение этой материи на первое и последующее, которого нет без первого, рассмотрено нами на примере развития эмбриона и может быть интерпретировано как стремление материи к цели в процессе возникновения. Порядок первого и последующего, определенный как через форму, так и через материю сущего, становится местом, в котором описанная выше органическая структура может пониматься как целое, имеющее причину единства в собственной завершенности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Aichele 2009 — *Aichele A.* Ontologie des Nicht-Seienden: Aristoteles' Metaphysik der Bewegung. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2009.
- Aristoteles 1878 — *Aristoteles.* De Anima. Leipzig: In aedibus B. G. Teubneri, 1878.
- Aristoteles 1879 — *Aristoteles.* Physica. Leipzig: In aedibus B. G. Teubneri, 1879.
- Aristoteles 1957 — *Aristoteles.* Metaphysica / Ed. Werner Jaeger. Oxford: Oxford University Press, 1957 (Oxford Classical Texts).
- Beere 2006 — *Beere J. B.* Potentiality and the matter of composite substance // *Phronesis: A journal for Ancient Philosophy.* Vol. 51. 2006. № 4. P. 303–329.
- Denzinger, Schönmetzer 1967 — *Denzinger H., Schönmetzer A.* (eds.) Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Freiburg i. Br.: Herder, 1967.
- Hübner 2000 — *Hübner J.* Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit. Der Begriff des eidos choriston. Hamburg: Meiner, 2000.
- Mesch 1996 — *Mesch W.* Die Teile der Definition (Z 10–11) // *Aristoteles. Metaphysik: die Substanzbücher (Z, H, Θ)* / Ed. C. Rapp. Berlin: Akademie Verlag, 1996. S. 135–156.
- Philoponus 1897 — *Ioannes Philoponus.* In Aristotelis de anima libros commentaria / Ed. M. Hayduck. Berlin: Reimer, 1897 (Commentaria in Aristotelem Graeca, 15).
- Tugendhat 1988 — *Tugendhat E.* Ti kata tinos. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe. 4. Aufl. Freiburg; München: Karl Alber, 1988.
- Аристотель 1937 — *Аристотель.* О частях животных. М.; Л., 1937.
- Аристотель 1940 — *Аристотель.* О возникновении животных. М.; Л., 1940.
- Аристотель 1976а — *Аристотель.* Метафизика // *Аристотель. Собр. соч.:* в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 63–367.
- Аристотель 1976б — *Аристотель.* О душе // *Аристотель. Собр. соч.:* в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 369–448.
- Аристотель 1978 — *Аристотель.* Категории // *Аристотель. Собр. соч.:* в 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 51–90.
- Аристотель 1981 — *Аристотель.* Физика // *Аристотель. Собр. соч.:* в 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 59–262.
- Хайдеггер 1995 — *Хайдеггер М.* О существе и понятии physis: Аристотель «Физика» В-1. М., 1995.
- Черняков 2001 — *Черняков А. Г.* Онтология времени: Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб., 2001.