

АНТИЧНАЯ ТРАДИЦИЯ И ПАТРОЛОГИЯ

М. Н. ВАРЛАМОВА

ПОНЯТИЕ СЛОЖНОСТИ У АРИСТОТЕЛЯ. ОТ ЭЛЕМЕНТА К ОРГАНИЗМУ*

1. ВВЕДЕНИЕ

Когда, обсуждая способ рассмотрения Аристотелем физического сущего, говорят о сложении его из формы и материи, обычно приводят примеры стола, кровати, топора, печати в воске, статуи, шара или каких-то подобных вещей, в которых нетрудно форму отличить от материи. В самом деле, мы с легкостью отличим форму статуи от того камня, в котором она выполнена, хотя бы потому, что можем повторить эту форму в другом материале. Очевидность таких примеров, с одной стороны, наглядно объясняет различие между формой и материей и способ их сложения, с другой стороны, приводит нас в ловушку упрощенного понимания сложности подлежащего. Можно сказать, что сложение формы статуи с камнем понимается как арифметический пример, как прибавление одного (форма статуи) к другому (камень), и это прибавление просто понять именно потому, что оно сделано нашим искусством, по нашей воле. В сущем же по природе, которое, собственно, и является предметом аристотелевской физики, не только сложнее отличить форму от материи, поскольку форма природного сущего не может быть явлена ни в какой другой материи, кроме той, что подлечит ей по природе, но, что важнее, — сложение формы и материи природного сущего нельзя понимать столь же просто, как сложение камня и фигуры шара. Сложенность природного сущего является в виде многоуровневой структуры, части которой движутся различным способом, не переставая быть частями целого; вместе все эти движения сплетаются в том процессе, который называется жизнью.

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

2. ПОДЛЕЖАЩЕЕ КАК СЛОЖНОЕ ЦЕЛОЕ. ФОРМА И МАТЕРИЯ

Единство подлежащего как сложного может быть понято трояким способом: как единство сущего во множественности родов или категорий, как единство вещи из начал и как единство целого из частей. Во всех перечисленных способах причиной единства является форма как сущность вещи, действующая в определенной для такого действия материи, — форма как действенность или энтелехия собирает множественность в одно целое, и потому понимается как начало бытия вещи, тогда как материя является причиной множественности. Но, поскольку сущее едино как ограниченное или определенное, а форма — начало ограничения (множественное есть как одно через определенность), единство сущего разложимо на части, а определенность понимается как сложность целого из частей. Кроме этого, форма есть всегда как форма такого-то вида, например, форма человека, дерева или осла, — в отношении какого-либо вида форма есть как природа этого вида в соответствии с его сущностью или определением¹.

Целое разложимо на части по материи, потому что по материи целое имеет величину. Материя как величина понимается через непрерывность (т. е. через возможность деления на любое количество частей) и ограниченность: «Материя — это то, точки и линии чего суть границы; она никогда не может быть без свойств и без формы» (*De gen. et cor.* 320b15–18)², — по материи сложное имеет непрерывную величину, однако сама материя, как и величина, не может быть началом собственного единства. Величину определяет (а значит — делает одной) граница, а величину сущего определяет форма такого сущего. Форма в отношении к величине имеет также и свойство границы — через ограничение и собирание форма делает многое одним. Поэтому, как величина не может быть иначе, чем какой-то определенной величиной, т. е. не может быть без границы, так и материя есть только в качестве материи сущего, и поэтому не может быть без свойств и без формы.

Подлежащее, как составное из формы и материи, всегда есть как целое, имеющее величину, и потому разложимое на части. Например, дерево, составленное из древесной формы и материи, по материи имеет величину или количество, а также может быть разделено на части: ствол, ветви, листья, корни, — однако каждая из этих частей уже определена в отношении целого. Но сами

¹ «...[природа есть] форма и вид соответственно определению [вещи]» (*Phys.* 193a32–33). Здесь и далее цит. с небольшими изм. по: Аристотель 1981а.

² Здесь и далее цит. по: Аристотель 1981б.

начала не есть части сущего — сущее, поскольку оно есть, не может быть разделено или делимо в возможности на форму и материю, отделить форму от материи возможно только логически (*Phys.* 193b5), т. е. не в сущем, но в нашем рассмотрении: «Потому и не следует спрашивать, есть ли душа и тело нечто единое, как не следует это спрашивать ни относительно воска и отпечатка на нем, ни вообще относительно любой материи и того, материя чего она есть» (*De anima* 412b5–8)³. Здесь Аристотель наводит на единство природного через единство искусственного: печать есть не сама по себе, но только в воске или какой-то иной материи, также как дерево есть только в древесности. Составленность искусственного может быть указанием на составленность природного, но пример с искусственным следует воспринимать не как буквальную экспликацию смысла, а лишь как наведение, — искусственное в этом примере служит для указания на природное через явное для нас, поскольку искусственное сделано нами, и при этом не только через подобие одного другому, но и для отграничения природного как природного. Печать не существует отдельно от воска, но единство печати с воском не подобно единству составного природного сущего, поскольку печать от воска может быть отделена, и может стоять, например, в сургуче или в меди, а сами воск и медь уже есть как нечто (имеют свою форму и свои качества, т. е. есть такие-то), и поэтому могут быть отдельно от печати. Печать здесь — только внешняя фигура, которая не меняет сущность воска или меди, не влияет на их свойства. Форма же человека не может быть энтелехией в разной материи, но только в человеческих костях, мясе и крови, точно так же, как дерево есть дерево и по форме, и по материи (как древесность). Именно поэтому Аристотель утверждает, что, хотя в первом смысле природа есть форма, но природа есть также и материя⁴, — материя природного сущего соединена с формой согласно его сущности, и при разрушении этого единства не просто разъединяется форма и материя (как переплавленный воск, хоть и потеряет фигуру печати, все же останется воском), но сама материя перестает быть таковой, теряет форму своего присутствия в качестве таковой, и разлагается на элементы. В самом деле, дерево из другой материи будет деревом только по виду, но не по сущности, — мы признаем в нем дерево, сделанное мастером, статую, искусственную вещь, но не сущее по природе, поскольку форма и материя в природном сущем связаны по необходимости.

³ Здесь и далее цит. по: Аристотель 1976б.

⁴ «Таков один способ определения природы: она есть первая материя, лежащая в основе каждого из имеющих в себе самом начало движения и изменения. По другому же способу она есть форма и вид соответственно определению [вещи]» (*Phys.* 193a28–33).

Термины «природа», «сущность» и «форма» (а также «душа») Аристотель часто употребляет синонимически. В данной статье не ставится задача различить эти термины, однако нам кажется необходимым кратко показать наше понимание того, как эти термины соотносятся. Природа — это начало бытия и движения сущего, сложенного из формы и материи (т. е. начало элементов и одушевленных сущих). Этот термин включает в себя широкий спектр значений (природа как материя, природа как форма, природа как сущность, как причина, как способность и действенность), матрица значений этого термина образует горизонт физического дискурса, остальные термины аристотелевской физики понимаются в соотношении с понятием природы. Так, Аристотель говорит о том, что природу можно понимать и как форму, и как материю подлежащего (*Phys.* 193a28–193b8), также он говорит и в отношении сущности: «...под сущностью мы разумеем один из родов сущего; к сущности относится, во-первых, материя, которая сама по себе не есть определенное нечто; во-вторых, форма или образ, благодаря которым она уже называется определенным нечто, и, в-третьих, то, что состоит из материи и формы» (*De anima* 412a7–10). И материя, и форма, будучи определены внутри физического дискурса, т. е. уже в составе подлежащего, не могут быть отделены друг от друга физически и с трудом отделяются друг от друга в рассмотрении: так, в «О частях животных» Аристотель рассматривает части животных как материю, в «О душе» он рассматривает душу как форму. Однако и материя, и форма (душа) рассматриваются только постольку, поскольку они уже соотнесены друг с другом в целом, в подлежащем — органы рассматриваются как материя уже оформленного тела, душа — как форма, уже связанная с материей. Именно поэтому рассматриваемая материя физических тел уже имеет структуру (уже есть в форме), а душа как форма тела имеет части: «...части бывают и у формы (формой я называю суть бытия вещи), и у целого, составленного из формы и материи, и у самой материи» (*Metaph.* 1035b32–34)⁵. Принято считать, что части формы или сущности — это части определения, т. е. род и видовая дифференция⁶, но, говоря о частях формы одушевленного тела, можно вспомнить о частях души, которые, не будучи частями определения, тем не менее являются частями формы, поскольку эта форма уже есть в материи. Части же материи — это то, что остается при уничтожении формы, то, что имеет величину, но само по себе не имеет действенности: «...человек [исчезает], если его разлагать на кости, жилы и плоть, однако это не значит, что они состоят

⁵ Здесь и далее цит. по: Аристотель 1976а.

⁶ «...части обозначения — это только части формы, и обозначение касается общего» (*Metaph.* 1035b34–1036a1).

из названных [элементов] как из частей сущности, — они состоят из них как из материи, и это части составного целого, но уже не части формы...» (*Metaph.* 1035a17–22). Указанные кости, жилы, а также органы и части тела, являются частями материи, поскольку она оформлена, и одновременно также и частями целого, поскольку оно включает в себя материю. Но части имеют смысл частей целого только тогда, когда это целое есть в действительности, когда оно живет и движется; в случае, если живое умирает, тело теряет форму и единство, остается только материя, и части тела, или части материи, не являются частями в полном смысле, поскольку уже не имеют бытия как части целого, не имеют действительности внутри целого.

Аристотель также называет материю природой или сущностью, но поскольку такая материя соответствует определению и оформлена: «Ибо мясо и кость в возможности еще не имеют собственной природы и не существуют по природе, пока не примут вида соответственно определению, с помощью которого мы и называем это мясом, а это костью» (*Phys.* 193b1–3). Такая материя есть как нечто определенное именно потому, что она уже есть в форме, и не только в форме, соответствующей определению мяса или кости, но в первую очередь в форме как природе, например, человека: мясо и кость сами по себе, даже если в них есть то, что позволяет нам называть их согласно определению, не составят человека, т. е. не будут его материей, если они не представлены в форме человека.

Материя как подлежащее уже есть некоторое тело, в возможности обладающее жизнью, и потому подлежит форме. Определенной душе по природе будет подлежать определенное тело, поскольку душа и есть энтелехия этого тела — ведь нельзя предположить, что душа лошади будет энтелехией дерева. Тело, подлежащее душе, является природой, поскольку уже составлено определенным образом — и может двигаться так или иначе — в соответствии с природой вида. Мясо и кость как материя животного являются его природой тогда, когда мясо и кость уже есть в наличии, а не тогда, когда они заключены как нечто возможное в семени отца. Материя же, определенная как часть в возможности (мясо и кость в возможности), до всякой представленности в ней какой-либо формы, по Аристотелю будет называться «первой материей» (πρώτη ὕλη). Первая материя не есть как нечто чувствуемое или как-то определенное, и в этом смысле не есть также то, из чего (поскольку «из чего» имеет в виду всегда нечто уже определенное так или иначе), но есть как начало, или как возможность всякой формы. Тогда как мясо и кость как материя животного подлежат уничтожению, т. е. разрушаются, теряют свою определенность, когда животное умирает и тело его разлагается, материя «...как возможность

[приобретения формы] [не только] сама по себе не уничтожается, но ей необходимо быть неисчезающей и невозникающей» (*Phys.* 192a27–28). Потому, сама материя как «то, из чего», суть «...первичное подлежащее каждой [вещи], из которого [эта вещь] возникает не по совпадению, а потому, что оно ей внутренне присуще (т. е. по природе. — *М. В.*)» (*Phys.* 192a32–34). Материя как начало или возможность формы не может быть названа подлежащим в полном смысле, потому, что подлежащее — это то, что уже оформлено. Когда Аристотель говорит о материи как подлежащем, из которого возникает вещь, он имеет в виду не первую материю, а то, что само по себе уже определено, но при этом является материей для всех остальных природных вещей, — среди физических вещей первая материя представлена в виде элементов. Именно из элементов как из материи состоят все другие тела, именно на них как на первичное подлежащее они распадаются при уничтожении.

3. МАТЕРИЯ КАК СПОСОБНОСТЬ И ФОРМА КАК ДЕЙСТВЕННОСТЬ

В поле физического рассмотрения, заданном началами, которые Аристотель определяет как первые в «Физике», подлежащее понимается как подвижное. С одной стороны, движение едино, поскольку подлежащее едино и непрерывно, с другой стороны, сама форма или природа подлежащего предполагает его единство как имеющего способности. Такое единство понимается через подвижность — природное единство есть условие соорганизации способностей, поэтому движение есть способ поддержания единства сущего как сложного (в меру его сложности), и потому только и возможно как движение одного сущего (которое Аристотель называет τὸ ἐκ τῆ, это-вот). Определенность сущего через причины, а причин — как причин движения, согласуется с определенностью сущего через категории, данной в качестве общего порядка рассмотрения сущего как подвижного (по его движениям) и с возможностью и действенностью в качестве двух модусов и двух начал, сложение которых есть бытие сущего как подвижного. Бытие подвижного и есть его движение, поскольку движение определяется через сложность возможности и действительности, в которой и то, и другое начало равно имеют место и равно определены друг относительно друга. Возможность и действенность, в свою очередь, относительно подвижного понимаются в категориях — возможность есть как возможность качества, количества или места определенного сущего в случае, если оно по своей сущности способно двигаться по качеству, количеству или месту. И хотя всякое сущее как сложенное, поскольку оно есть в категории

сущности, есть во всех категориях разом — нечто возникает не только как эта сущность, но и как качество, количество, место, отношение, возможность и действенность. Поэтому из категорий можно объяснить как разделение движения по видам, так и прочную связь подвижного с движением. Сущность же рассматривается как собранность возможностей движения в отношении разных категорий — природа собирает разное в одно, но это собрание таково, что в основании его лежит уже-рассчитанность сущего как подвижного в отношении его способностей и причин движения.

«[Душа] есть сущность как форма (λόγος), а это — суть бытия такого-то тела, подобно тому, как если бы естественным телом было какое-нибудь орудие, например топор. А именно: сущностью его было бы бытие топором, и оно было бы его душой. И если ее отделить, то топор уже перестал бы быть топором и был бы таковым лишь по имени. Однако же это только топор. Душа же есть суть бытия и форма (λόγος) не такого тела, как топор, а такого естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя» (*De anima* 412b10–19). Сущностью топора было бы бытие топором, а сущностью ложа — бытие ложем. В каком случае топор будет таковым лишь по имени? В том случае, если материя топора не будет подходить к его форме — топор не может быть сделан из картона, поскольку в таком случае топор не будет соответствовать своей сущности — не будет рубить. «Рубить» для топора или «видеть» для глаза — это действительность их возможности к тому или иному движению, или к бытию такими-то постольку, поскольку они так движутся. Подвижное Аристотель определяет в первую очередь как сущее в действительности и в возможности, однако не так, что в какой-то момент времени оно может быть, а в какой-то уже есть, но так, что оно есть как одно из двух начал и именно по его сложной сущности или природе ему присуще быть разом и в возможности и в действительности. С одной стороны, природное, поскольку оно определяется как подвижное, есть такое сущее, которое может двигаться тем или иным движением. С другой стороны, всякое подвижное или подлежащее движения уже есть как некое «что», т. е. как составное, в действительности, и именно постольку, поскольку оно есть в действительности по своей форме, оно есть и в возможности по своей материи⁷. Как материя может быть только как нечто, определенное формой, так и возможность есть только как возможность сущего в действительности; нет такого сущего, которое было бы только в возможности. Материя есть причина возможности сущего, в то время как форма — причина действительности. Возможность здесь означает не логическую возможность, т. е. непротиворечивость, которая скорее

⁷ См. по поводу материи как возможности в составе сложного сущего: Beere 2006.

была бы характеристикой формы как сущности, которой не противоречит *быть*, но физическую возможность — готовность к тому или иному движению в ту или иную форму. В этом аспекте возможность не может пониматься без действительности, напротив, всякая возможность есть лишь как *еще не действительность*, и именно в этом возможность противоположна лишенности (στέρησις), как всякое бытие — небытию. Например, крот не обладает возможностью видеть, или дерево — возможностью ходить, поскольку кроту и дереву по их собственной природе противоположна такая действительность, однако относительно стоящего человека можно указать на его возможность видеть или идти, именно ввиду того, что эта возможность есть в этом-вот сущем (человеке) как то, что обратимо в действительность. Сущее по природе именно потому по своей сущности подвижно, что для него быть означает разом и быть в действительности как некая сущность, и быть в возможности по отношению к тому или иному движению — как подвижное. Всякая сущность есть как то, что может двигаться так или иначе согласно своей природе: например, дерево может расти, но не может ходить, а человек может ходить, но не летать, как птица. Поэтому природа как начало движения сущего есть начало такого сущего, которое уже действует по природе как некая сущность и разом — поскольку сущность подвижного и есть его природа — как сумма возможностей к тому или иному природному движению. Эти возможности принадлежат оформленному сущему по его материи, но определены как возможности к тому или иному — по его форме, или природе.

Действительность есть первое по отношению к возможности: поскольку сущее уже есть в действительности, оно может двигаться, но не наоборот. Потому быть в действительности и означает быть какой-либо сущностью и подлежащим не только по имени: «Если бы глаз был живым существом, то душой его было бы зрение. Ведь зрение и есть сущность глаза как форма (глаз же есть материя зрения); с утратой зрения глаз уже не глаз, разве только по имени, так же как глаз из камня или нарисованный глаз» (*De anima* 412b19–23). Глаз может видеть по природе, поэтому видение как действительность природной возможности есть его цель. И соответственно по действительности как цели может быть определена его природа, — в самом деле, глаз есть то, что видит, а не то, что выглядит, как глаз. Глаз, даже если он сложен из правильной материи и формы, но видеть не может, будет глазом только по имени или по видимости, но не по сущности, — сущность сущего есть его действительность в согласии с собственной природой. В искусственном, так же, как и в природном, действительность есть цель и сущность бытия вещи, однако искусственное такую действительность имеет не само по себе, но от иного, причем от иного в двояком смысле: от мастера и от того, кто использует уже сделанное согласно его цели (как топор использу-

ет дровосек), — в то время как природное имеет такую действенность по своей природе, определенной как материя и форма, т. е. как составленность сущего для той или иной действенности.

4. СЛОЖЕНИЕ СПОСОБНОСТЕЙ В ПОДЛЕЖАЩЕМ

Подлежащее, поскольку оно оформлено, имеет определенный вид (εἶδος), в каком оно присутствует двояким образом — а именно, с одной стороны, как определенное нечто, или сущность, и, с другой, — как определенная видность, фигура, обычно присущая такой-вот сущности как целому. Схватывая фигуру, или контур тела как целого и расположение его частей, общее чувство может отнести ее к определенной сущности (так, фигуры дерева, собаки и человека различны). Однако наличие фигуры еще не означает наличия сущности: «...ведь и мертвый имеет ту же самую форму внешнего образа, и все-таки он — не человек» (*De part. an.* 640b34–35)⁸, поэтому фигура, хотя и сопутствует единству подлежащего как целого, сама из себя в рамках физики не может обозначать это единство или эту целостность — так, тело без души, хоть и имеет фигуру человека, уже не есть человек ни в действственности, ни в возможности, а потому есть уже не некое подлежащее (подлежащее движения как нечто целое — организм), но лишь собрание разных частей материи, которые вскоре не смогут удержаться вместе. Уничтожением Аристотель называет не разложение тела, но — распадение единства сущего из начал, — т. е. тот факт, что материя изнашивается, выпадает из формы, тот факт, что материя как подлежащее теряет δύναντις быть в этой действственности. Однако же, поскольку ни одно сущее не возникает из ничего, ни одно также и не уничтожается в ничто, но всякое уничтожение происходит в некоторую материю — тело распадается на части, на прах, или землю, воду, воздух, и, поначалу — тепло (т. е. огонь). Из названных четырех элементов (вода, воздух, огонь, земля), как из материи, состоят тела: «Все смешанные тела, которые находятся в средней области [Вселенной] состоят из всех простых тел» (*De gen. et cor.* 334b31–32); разложение на элементы (как и приведение к началам) есть, по Аристотелю, одно из условий познания, однако познания не подлежащего как сущности, но — подлежащего как материи.

Представленность формы в материи, через которую есть всякое физическое сущее, соотносится с ограниченностью определенной фигурой или со схемой некоей величины, поскольку форме как началу сопутствует фигура, каковая

⁸ Здесь и далее цит. по: Аристотель 1937.

есть граница тела, находящегося в определенном месте (место, в свою очередь, определяется Аристотелем как «граница объемлющего тела»⁹). Так же, как видность в определенной фигуре или схеме сопутствует подлежащему по форме, величина сопутствует ему по материи. Сама же величина, согласно Аристотелю, обладает таким важным для физики свойством, как непрерывность, — что означает, что нет никакой части величины, которая не была бы в возможности делима далее, на меньшие по величине части, или, иначе — нет никакой неделимой единицы материи, из которой была бы сложена физическая величина. Вместо сложения вещей из неделимых единиц материи, или атомов, Аристотель предлагает сложение из четырех элементов, — огня, земли, воды и воздуха, — которые определяются по доступным осознанию свойствам, ограниченными двумя парами противоположностей: холодное — теплое, влажное — сухое. Каждому элементу по природе присуща пара свойств, так, огонь есть теплое и сухое, воздух — теплое и влажное, вода — влажное и холодное, земля — холодное и сухое¹⁰. Из простых элементов, смешанных друг с другом, состоят более сложные подобочастные тела, такие как кровь, мясо или кость: «Второе сложение из первых элементов дает в животных природа однородных частей, например, кости, мяса и тому подобных» (*De part. an.* 646a20–23).

На первый взгляд, теория составленности сложных подобочастных тел из элементов может показаться похожей на атомарную теорию Демокрита (которую оспаривает Аристотель). А именно, согласно Демокриту, тела состоят из мельчайших неделимых элементов разной формы, порядок расположения которых определяет свойства составленного тела. Элементы эти, будучи частями сложного целого, остаются, однако, неизменными — более того, именно их неизменность лежит в основе порядка расположения. Согласно же Аристотелю, смешение элементов в сложном теле не предполагает сохранения идентичности этих элементов как таковых, — иными словами, нельзя указать на части земли, воды или огня, смешанных в крови, на которые можно было

⁹ «...первая неподвижная граница объемлющего [тела] — это и есть место» (*Phys.* 212a20). Вопрос о месте рассматривается как в отношении границы тела, так и в отношении Космоса как целого, в котором есть разные места: верх и низ, куда по природе стремятся простые тела. И в том, и в другом случае место рассматривается в связи с движением (либо с перемещением, либо с увеличением или уменьшением): «Прежде всего надо подумать, что место не стали бы исследовать, если бы не было некоторого вида движения, [а именно] движения относительно места... Это движение частью перемещение, частью же увеличение и уменьшение...» (*Phys.* 211a12–15).

¹⁰ Об элементах как воспринимаемых чувственных противоположностях: Сергеев, Слинин 1987, 13–34.

бы расщепить кровь, поскольку она остается кровью. Кровь, поскольку она соответствует своей природе, есть подобочастное сложное тело, — какую бы малую часть крови мы ни взяли, она останется кровью, а не землей или водой; однако кровь, лишенная своей действенности в качестве крови, кровь, которая уже не течет в венах, но впитывается в землю, (т. е., есть то, что является кровью только по виду, как труп только по виду есть человек), разложится на विशेषзначенные элементы. Итак, сложение элементов как материи подобочастного сложного тела, поскольку это тело имеет свою действенность или форму, есть, согласно Аристотелю, не сложение частиц, но сложение свойств или сил¹¹: «Так как существует троякого рода сложение животных, первым можно было бы принять сложение из так называемых элементов, как-то: земли, воздуха, воды, огня. Еще лучше, может быть, было бы говорить о сложении из сил, или потенциалей... Ибо влажное, сухое, теплое и холодное являются материей сложных тел...» (*De part. an.* 646a12–17). Поскольку элементы являются материей, т. е. началом тела, они, будучи в составе тела, сами по себе уже не есть нечто определенное или некоторая действенность (действенность земли как земли или огня как огня), однако именно элементы и их соотношение в теле суть причина его свойств, поскольку они сохраняются в смеси как материя, т. е. — как возможность некоторой действенности самого элемента, которая надлежит ему по природе (как холодность — для воды), что и может быть в свою очередь определено как свойство. Свойства эти могут быть присущи подлежащему по материи, поскольку она сложена с формой и, через таковое сложение, имеет определенную действенность в теле животного. Именно согласно сущности подлежащего элементы смешаны так, а не иначе, т. е. тело имеет те или иные свойства (а не наоборот — именно в силу того, что элементы так смешаны, это есть, например, кровь): «Ведь возникновение происходит ради сущности вещи, а не сущность ради возникновения» (*De part. an.* 640a18–19).

Элементы, хотя и являются материей тел, сами по себе, как отдельные сущие, также составлены из формы и материи, и также могут рассматриваться как некое подобочастное целое. Однако форму элемента от его материи, например, землистость как форму от земли как материи, отличить довольно сложно. Указанные свойства элементов могут быть отнесены как к форме, так и к материи, однако, когда они в действительности, они есть форма, т. е. определяют элемент как такой-то, при этом те свойства, что есть в возможности, могут быть отнесены к материи элемента. Сама же материя как таковая, или

¹¹ Об элементах как качествах и силах см.: Визгин 1982, 102–122.

как первая материя¹², не есть нечто среди сущего, но есть лишь как возможность тех или иных свойств: «Ошибаются те, кто помимо названных нами четырех элементов признают одну единственную материю, телесную и отдельно существующую. Ведь такое тело не может существовать без воспринимаемых чувствами противоположностей. Ибо это «беспредельное» (здесь Аристотель имеет в виду апейрон — беспредельное материальное начало, из которого, согласно Анаксимандру, состоит всякое сущее. — М. В.), называемое началом, необходимо должно быть либо легким, либо тяжелым, либо холодным, либо теплым» (*De gen. et cor.* 329a10–14).

«И вот, так как возникновение происходит из противоположностей, а [сложным телам] присуща одна пара крайних противоположностей, то необходимо должна быть им присуща и другая, так что во всяком сложном [теле] содержатся все простые тела» (*De gen. et cor.* 335a7–10). Простые тела как материя сложных тел и как противоположности сами по себе являются еще и элементами порядка: «...из воды возникает воздух, из воздуха огонь, из огня — снова вода» (*De gen. et cor.* 337a5) — под воздействием тепла и холода элементы не остаются в покое в природных им местах, но всегда движутся. Круговорот элементов под Небом, причиной которого являются их природные способности и солнце как движущая сила, важен для материи сложных тел, поскольку всякая материя состоит из элементов. Именно переход элементарных противоположностей друг в друга под воздействием окружающего и является материальной причиной рождения и уничтожения. Подвижность, свойственная всякой материи одушевленного сущего не только по форме (т. е., согласно форме и функции органов и частей), но и по природе элементов, которая есть в возможности во всякой сложной материи (все сложные тела состоят из всех простых), является причиной уничтожения, которое можно понять как выпадение материи из формы, т. е. распад сложной материи на элементы. Поскольку, с одной стороны, в составной материи элементы находятся в возможности, а значит, могут перейти в действительность, потеряв, тем самым, ту форму, в которой они были связаны (т. е., перестав быть в составе какой-либо материи животного или растения), то от движения элементов зависит возникновение или разрушение этой материи. С другой стороны, способность элементов к смешению — материальная причина возникновения.

¹² «Итак, с точки зрения Аристотеля, первая материя не должна непосредственно обладать никакими качествами, и в то же время не может существовать, не будучи им каким-то образом причастна... Первая материя существует не отдельно от элементов, но только в них самих» [Сергеев, Слинин 1987, 11].

5. ОРГАНЫ И ЧАСТИ

Собственную способность движения имеют также и органы, причем общей целью движения каждого органа будет жизнь тела как целого. Одушевленный организм представляет собой целое из подвижных частей; функции этих частей можно рассматривать как возможность по отношению организму как к целому и как к действительности — действительность в полном смысле имеет только целое, а действительность любого органа или части вплетается в общую действительность целого как ее часть. Причем сами органы и части имеют собственную форму и материю, собственную способность к движению, в некотором смысле тоже представляя собой нечто целое, имеющее собственные свойства и движения, которое, тем не менее, способно функционировать только как часть целого тела. Однако, хотя мы можем указать на органы как на части живого организма и отделить их как часть от целого в нашем рассмотрении, при действительном отделении органы теряют свое движение, поэтому организм как целое соотносится с органами и частями тела как действительность с возможностью — т. е. движение органов, являясь действительностью этих органов, является возможностью или материей для действительности организма. Действительность органов в теле можно определить как некоторую функцию по отношению к организму как к целому. Тело, или организм, представляет из себя целое, в котором собраны различные органы и части; движения этих органов и частей взаимосвязаны, так что результатом собранности тела в одно целое является совместная слаженная деятельность его частей, а причиной этой цельности — формальное начало, или природа. Формой, действительностью или завершенностью тела (обладающего в возможности жизнью, т. е. органами и частями) Аристотель называет душу. Душа есть начало единства тела и поэтому — начало его действительности как этого-вот сущего и как определенной по виду сущности, и, поскольку душа есть начало действительности того, что может действовать, таковая действительность могущего тела (поскольку это тело вообще сложено из материи, каковая есть начало возможности) и будет движением тела. Соответственно как таковая душа есть начало движения одушевленного сущего.

Движение это опять же не просто, ведь движется не только одушевленное, но и его части, причем, части тела могут двигаться собственным движением. В элементах же движение части не будет отличаться от движения целого: элементы могут либо уничтожаться, рождаясь в свою противоположность, либо двигаться в природные им места. В силу сложности движение одушевленного сущего имеет части и органы, различные по своим движениям, поэтому оно имеет несколько природных движений (количество зависит от его видовой

природы), каждое из которых представляет собой действенность способности, сложенной из способностей разных частей, или, иначе — в одном движении есть несколько частей, которые, по отношению к действенности этого движения выступают как способности. Например, перемещение животных происходит благодаря перемещению их лап, питание растений и животных представляет собой сложный процесс, в котором задействовано несколько органов, кровь или соки и т. д. Согласно разным типам движения одушевленных существ, Аристотель делит душу на части, каждая из которых есть действенность именно такого движения. Так появляется питательная душа, растительная душа, присущие всему живому, а также чувствующая и разумная душа (*De anima* 413a20–30). Наличие той или иной части души зависит от природы вида, но питательная и растительная души присущи всякому одушевленному существу, поскольку всякая жизнь есть, пока есть питание и рост¹³.

Каждой душе в каждом виде живых существ соответствует определенная материя, которая оформлена как органическая структура, способная совершать те или иные движения. Питательной душе в том или ином животном соответствует определенный тип пищеварительной системы, чувствующей душе — определенные органы чувств и части, позволяющие животному двигаться. Устройство материи каждого вида соответствует его природе, благодаря устройству своей материи сущее этого вида обладает теми способностями, которыми по природе должно обладать и, соответственно, определенным образом совершает те или иные движения. Сложность каждого сущего — это не просто составленность из формы и материи, например, стола или статуи, когда форма искусственного ограничивается привнесением определенной фигуры в тот или иной материал для того, чтобы получившийся агрегат мог выполнять те или иные функции; результатом составленности природного сущего из формы и материи является структурное целое, в котором упорядоченно соотносятся разные виды материи. Эти виды материи сами по себе уже имеют различную структуру (мы писали выше о трехчастном сложении), имеют способности к тем или иным движениям и выполняют определенные функции в целом (в организме). Эти виды материи, т. е. подобочастную материю, органы, части тела, Аристотель называет орудиями души (ψυχῆς ὄργανα), а упорядоченное движение этих видов материи в рамках целого и есть жизнь. Душа есть начало жизни, поскольку является причиной единства целого и причиной всех его движений. Душу как

¹³ «Жизнью мы называем всякое питание, рост и упадок тела, имеющие основание в нем самом» (*De anima* 412a13–14). Об определении организма в первую очередь через функцию питания см.: Hübner 2000, 208–209.

форму тела Аристотель подразделяет на части, каждая из которых оформляет соответствующую телесную функцию.

Известно, что Аристотель обсуждает способности души как начала движения — он выделяет возможность роста, питания, дыхания, чувства, фантазии, разума, перемещения. Однако анализ этих возможностей показывает, что они есть не возможности души как отдельного сущего, а возможности одушевленного животного, которые относятся к душе как форме тела, но, тем не менее, есть не в душе, а в одушевленном теле по его материи, поскольку она оформлена (т. е. поскольку она организована для жизни какого-то животного). Душа, отделимая по определению (как начало, как форма), обладает возможностью не как душа, но как одно целое с телом — точнее говоря, может двигаться и двигаться только одушевленное сущее, хотя его способности рассматриваются как способности души или как различные по виду души в отношении к одному — а именно, к душе как началу движения.

Таким образом, природное сущее — это либо элемент, т. е. сущее, материя которого проста и выражена в трех основных свойствах, либо органическая структура, в которой есть три вида сложения материи и один либо несколько видов души. Сложность, присущая этой структуре, является результатом сложения формы и материи, которое соответствует природе того или иного вида. Нельзя сказать, что эта сложность присуща отдельно материи или отдельно форме сущего, так как форма сама по себе проста, а материя без формы вообще не имеет никакого вида или структуры. Сложность этой структуры и есть результат сложения двух начал. Форма или природа того или иного сущего может рассматриваться как нечто, состоящее из частей, так как она должна быть формой структуры — именно эту сложность или составленность формы Аристотель выражает в учении о частях души. Части формы при этом понимаются не как части тела, расположенные рядом друг с другом в каком-то месте, но в рамках отношения возможности и действительности. Растительная душа является энтелехией растения, чувствующая — энтелехией животного. Для действия растительной души необходимо наличие органов не только для роста, но и для питания, поскольку без питания невозможен рост. Душа же чувствующая, т. е. животная, является причиной также и питания, и роста, и других движений. Растительная душа является частью чувствующей, но не как что-то рядом расположенное и отдельно функционирующее, а как возможность. В некотором смысле то же можно сказать и о частях тела: хотя мы можем рассмотреть сердце как отдельную часть, но мы не можем отделить эту часть от тела, сохранив ее функцию. Сердце, как и любой другой орган, в составе живого тела будет материей, возможностью, которая имеет свою действительность (свое движение) только

постольку, поскольку тело живет, т. е. поскольку это сущее действительно по своей природе. Таким образом, в каждой более совершенной душе содержатся более простые души, но не как нечто отдельное, а как возможность.

Душа как сущность и начало есть причина единства и действенность, поэтому она не имеет частей. Душа как форма, в которой существует подлежащее, рассматривается как начало или причина его движений и определяется через способности к различным движениям, которые Аристотель называет способностями души (*De anima* 413b10 sqq.). Поскольку подлежащее, сложенное из формы и материи, имеет части и органы, осуществляющие различные функции, т. е. представляет собой определенную структуру, душа, являясь формой этой структуры, сама в некотором смысле имеет части, или возможности. Начало, по которому нечто есть в возможности, или имеет возможность, так же как и начало, по которому нечто имеет величину, делимую на части, есть материя, однако в подлежащем эти возможности и части рассматриваются из их отношения к целому, а значит, из формы, поскольку сущее есть нечто определенное благодаря своей форме.

Рассматривая возможности подлежащего, Аристотель называет их возможностями души, имея в виду душу уже присутствующую в материи. Эти возможности, или функции, имеет сложное сущее, но рассматриваются они по душе, поскольку душа, а не материя, есть начало, организующее телесную структуру, ограничивающее составленность каждого сущего и круг его возможных движений¹⁴. Материя сама по себе есть начало возможности сущего, но сущее может двигаться только тогда, когда оно уже есть, т. е. — когда в его материи присутствует его форма. Форма сама по себе, не будучи соотносительной с материей, не имеет возможностей, но эти возможности сущее имеет только потому, что оно уже есть в действительности как нечто определенное. Составленность души как формы соответствует структурности и многослойности сложения материи, в которой действует эта душа, однако душа как сущность, по которой складывается сложное сущее, должна рассматриваться как причина единства сущего и потому — как нечто простое.

6. ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ: ВОПРОС О СЛОЖНОСТИ И ПРОСТОТЕ

Итак, начала физического сущего, а именно, форма и материя, рассматриваются как в некотором смысле части, из которых состоит сложное целое,

¹⁴ «...природа формы имеет большую силу, чем природа материи» (*De part. an.* 640b28–29).

но составленность из этих частей означает наличие определенной структуры сущего, в которой упорядоченно соотносятся возможность и действительность частей и целого и движения этих частей друг с другом (в рамках организма). Форма в таком целом не только понимается как часть, но и сама по себе представлена как нечто сложное, поскольку в ней сочетается действенность различных частей сущего. Причиной сложности тела, как и причиной его делимости, является материя, но сама эта сложность представлена в соответствующей форме — любое материальное качество, такое как влажность или теплота, любая часть организма, как кровь или кость, есть именно потому, что они есть в форме, а форма крови или кости представлена в материи именно потому, что она является «частью» формы целого, т. е. человека или животного. В 11 главе VII книги «Метафизики» Аристотель указывает на то, что такую форму или сущность, представленную в материи в качестве определенной структуры, нельзя определить в отрыве от материи: «...бесполезно сводить все указанным выше способом [к форме] и устранять материю <...> живое существо — это нечто чувственно воспринимаемое и определить его, не принимая в соображение движения, нельзя, а потому этого нельзя также, не принимая в соображение частей, находящихся в определенном состоянии» (*Metaph.* 1036b21–30). Так, например, определяя душу как энтелехию тела, обладающего в возможности жизнью, Аристотель как раз добавляет материю в определение — ведь как душа не может быть отдельна от тела, так и познание души какого-либо вида не может быть отдельно от его телесной структуры. Но если форма и сущность представлена в материи как нечто сложное, возникает вопрос: каким образом эта же форма и сущность является причиной единства сущего?

В той же 11 главе VII книги «Метафизики», несколькими строками ниже указанного нами места, Аристотель утверждает, что определение сущности не должно включать в себя материю, так как материя сама по себе лишена логоса: «...указано, что в обозначении сущности вещи не содержатся части материального свойства, ведь они принадлежат не к [определимой] сущности, а к сущности составной; а для этой, можно сказать, некоторым образом определение и есть, и не есть, а именно: если она берется в соединении с материей, то нет определения (ибо материя есть нечто неопределенное), а если в отношении к первой сущности, то определение есть, например, для человека — определение души, ибо сущность — это форма, находящаяся в другом; из нее и из материи состоит так называемая составная сущность... В составной же сущности... будет заключаться также и материя» (*Metaph.* 1037a24–1037b1). На первый взгляд, Аристотель противоречит сам себе — получается, что сущность сущего имеет два определения, одно из которых должно учитывать

материю, другое же, напротив, ни в коем случае не должно ее включать¹⁵. Речь действительно идет о двух определениях, но в первом и во втором случае определяется разное. Указывая на наличие или отсутствие материи, как нам кажется, Аристотель различает сущность как суть бытия и причину единства вещи, которая проста, и потому в своем определении не соотносится с иным началом, и составную сущность, или сущность как структуру природного сущего, которая уже соотнесена с материей в этом сущем. В одном случае речь идет об определении сущности как формы сложного, которая, как мы уже отметили выше, сама в некотором роде состоит из частей, в другом — определяется сущность как начало единства, как нечто простое. Трудность состоит в том, что и в первом, и во втором случае предметом определения является одна и та же сущность, одно и то же начало является и причиной единства, и формой сложной органической структуры.

Мы можем указать две возможности понимания этой трудности. Во-первых, можно говорить о различии способов рассмотрения. Начала настолько просты сами по себе, что нам для того, чтобы их рассматривать, требуются две науки — физика и первая философия. В рамках физики, где речь идет о подвижном сущем, такое начало, как сущность, рассматривается как природа и причина подвижности сущего, т. е. — вместе с его материей. В рамках же первой философии сущность рассматривается без связи с материей, как нечто простое. Во-вторых, можно указать на то, что в рамках «Метафизики» Аристотель различает значения сущности, из которых два основных — это подлежащее, которое уже не сказывается ни о чем другом, и форма, которая может быть отделена (*Metaph.* 1017b22–25). Сущность как подлежащее и есть сущность в материи, которая понимается как часть целого, сущность же как отдельное проста и определяется без материи. И в первом, и во втором случае мы можем говорить о двойственности рассмотрения сущности, и эта двойственность имеет причину в том, что в рамках этого понятия простота соотносится со сложностью, начало — с сущим. Однако, для решения указанной трудности понимания сущности и единства сложного сущего недостаточно указания на различные способы рассмотрения и на различные значения, так как эти ответы, манящие своей видимой понятностью, не оставляют места для обсуждения сложности и простоты в контексте соотношения начал в сущем или же соотношения начала и сущего. Для обсуждения данного вопроса необходимо не только отчетливое представление о том, что такое начало сущего, которое причиняет его бытие

¹⁵ По поводу указанного противоречия, а также по поводу сложения формы и материи в живой субстанции см.: Buchheim 2002.

(в отличие от понятия, которое абстрагируется из сущего), но и понимание того, что в данном случае означает это соотношение, и почему именно соотношение здесь оказывается центральным элементом для построения целого (если целое понимается через соотношение начал). Прояснение вопроса о сложном и простом через разбор специфических трудностей, которые касаются аристотелевского определения начала, с неизбежностью выталкивает спрашивающего за пределы привычного дискурса о понятиях и вещах, сформировавшегося в средневековой перипатетической традиции, и указывает нам возможность иного, отличного от схоластической традиции, понимания Аристотеля.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Aristoteles 1878 — *Aristoteles*. De Anima. Leipzig: In aedibus B. G. Teubneri, 1878.
- Aristoteles 1879 — *Aristoteles*. Physica. Leipzig: In aedibus B. G. Teubneri, 1879.
- Aristotle 1957 — *Aristotle*. *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.
- Buchheim 2002 — *Buchheim Th.* Was heißt «Immanenz des Formen» bei Aristoteles? // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Vol. 84. 2002. S. 223–231.
- Hübner 2000 — *Hübner J.* Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit. Der Begriff des eidos choriston. Hamburg: Meiner, 2000.
- Lang 1998 — *Lang H.* The Order of Nature in Aristotle's Physics. Place and the Elements, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Аристотель 1937 — *Аристотель*. О частях животных. М.; Л., 1937.
- 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 1981а — *Аристотель*. Физика // *Аристотель*. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 59–262.
- Аристотель 1981б — *Аристотель*. О возникновении и уничтожении // *Аристотель*. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 379–440.
- Визгин 1982 — *Визгин В. П.* Генезис и структура квалитативизма Аристотеля. М., 1982.
- Сергеев, Слинин 1987 — *Сергеев К. А., Слинин А. Я.* Диалектика категориальных форм познания. Космос Аристотеля и наука Нового времени. Л., 1987.