

# ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



## Светлана МЕСЯЦ

Кандидат философских наук,  
старший научный сотрудник. Институт философии РАН.  
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;  
e-mail: messiats@mail.ru

## МЕТАФИЗИКА АРИСТОТЕЛЯ

В статье предлагается новая реконструкция метафизики Аристотеля. Показано, какое место занимает первая философия в системе научного знания, в чём состоит её предмет и какие разделы она содержит. Детально изложены: аристотелевское учение о категориях; теория сущности; учение о сущем в возможности и в действительности; теория четырёх причин и учение о божественном Уме как перводвигателе мира, в котором метафизика смыкается с теологией. При изложении аристотелевского учения о сущности оспаривается устоявшееся в науке представление о том, что теория сущности в «Категориях», где сущностями признаются единичные чувственно воспринимаемые вещи, отличается от теории сущности в VII книге «Метафизики», где сущность отождествляется с формой. Показано, что в обоих трактатах сущность совпадает с единичной вещью, но лишь постольку, поскольку та берётся без своих акцидентальных свойств и сводится исключительно к субстанциальным, которые делают вещь ею самой. В результате общее оказывается реально существующим в единичном – как форма, реализуемая в конкретной материи. Таким образом, главной чертой аристотелевского понимания бытия оказывается становление вещи самой собой, что, в свою очередь, приводит философа к необходимости различать два модуса сущего – сущее в возможности и сущее в действительности.

**Ключевые слова:** Аристотель, метафизика, теоретическая наука, сущность, категории, возможность и действительность, энтелехия, причина, теология, перво-двигатель

## История термина

Термин «метафизика» происходит от выражения τὰ μετὰ τὰ φυσικά – «книги, следующие за книгами по физике». Под таким названием Андроник Родосский, издавший в I в. до н.э. корпус аристотелевских сочинений, объединил разрозненную группу текстов, посвящённых «первой философии» или мудрости как таковой.

Издание Андроника, послужившее основой всех последующих изданий аристотелевского корпуса, было организовано по тематическому принципу. Трактаты распределялись в нём в соответствии с тремя основными разделами знания, на которые в тот период было принято делить философию – логикой, физикой и этикой. К логике были отнесены трактаты о категориях, способах ведения рассуждения, методе научного познания, диалектике и т.п. В поздней античности логика считалась своего рода инструментом философского исследования, поэтому вся совокупность логических произведений Аристотеля со временем получила название «Органо́на» (от греч. ὄργανον – инструмент, орудие). В физический раздел вошли лекции о природе, движении, небесных явлениях, группа трактатов о душе и сочинения о животных. Этический раздел составили произведения, разрабатывающие практическую философию, в которых рассматривались вопросы, относящиеся к человеческой деятельности: этике и политике. Оставшуюся группу текстов, которые никак не вписывались в трёхчастную схему деления философии, но в которых, по словам самого Аристотеля, речь шла о «первой философии» или мудрости как таковой, Андроник объединил в одно сочинение, назвав его не по содержанию, но по месту расположения в издании «книгами, следующими за книгами по физике». «Следующее за», «после» по-гречески выражается предлогом μετὰ. Так эти тексты получили название τὰ μετὰ τὰ φυσικά – «следующее за физикой», или «мета-физика». Этот технический термин долгое время не имел содержательного наполнения, пока однажды, вероятно, у неоплатонических комментаторов Аристотеля, выражение τὰ μετὰ τὰ φυσικά не слилось в единый термин μεταφυσικά, став собственным названием первой философии [Simplicius, In De Caelo commentaria 503, 34]. Значение приставки μετὰ- (после, за) при этом изменилось: если раньше она означала переход от одного произведения к другому, то теперь под ней стали понимать переход от физического сущего к его началам и причинам, понятиям как надфизические и сверхъестественные.

Трактат «Метафизика», каким мы его знаем сейчас, состоит из 14 книг, по традиции обозначаемых заглавными буквами греческого алфавита. Все

эти тексты написаны в разное время и не всегда самим Аристотелем. Так, автором 2-й (α) и 11-й (Κ) книг, вероятнее всего, был кто-то из учеников философа. Книга 5 (Δ) представляет собой словарь философских терминов; книги 7, 8 и 9 (Ζ, Η, Θ) – самостоятельный трактат о сущности; книга 12 (Λ) – отдельное сочинение о божественном Уме; а книги 13 и 14 (Μ, Ν) – критику платонизма.

## Первая философия в системе наук

Если бы античные издатели произведений Аристотеля руководствовались делением наук, принятым у него самого, то вопроса, к какой области знания следует отнести первую философию, не возникло бы. В отличие от философов I в. до н.э., привыкших делить философию на логику, физику и этику, сам Аристотель придерживался иного взгляда на систематизацию наук. Он подразделял их на три вида: теоретические (от θεωρία – умозрение, созерцание), практические (от πράξις – действие, поступок) и творческие («пойетические», от ποιήσις – создание, творение). Первые имеют целью знание ради самого знания, т.е. поиск истины без вопроса о том, какую пользу она могла бы принести. Практические науки, наоборот, ориентированы на достижение определённой пользы, например на совершение тех или иных поступков. Творческие – на создание чего-либо. Трём видам наук соответствуют три вида познавательных способностей: способностью заниматься теоретическими исследованиями обладает ум (νοῦς); умением принимать правильные решения наделён практический разум, или «здравый смысл» (φρόνησις); в творческой сфере главную роль играет опыт (ἐμπειρία). Поскольку практические и творческие науки нацелены на получение выгоды, предметом их изучения являются вещи и события, зависящие от нашей воли и потому существующие только в возможности. Таким образом любое практическое знание содержит в себе долю вероятности: оно истинно не всегда, но лишь по большей части. Наоборот, науки теоретические, нацеленные на приобретение знания ради самого знания, имеют своим предметом необходимое бытие, поэтому их утверждения всегда истинны. Практическое знание охватывает собой этику, экономику и политику. Творческое – риторику, поэтику, а также все прикладные науки и ремесла. Наконец, к сфере теоретического знания относятся: первая философия, или метафизика, физика и математика.

Что же такое «первая философия» или мудрость (σοφία) как таковая? На этот вопрос Аристотель отвечает в первой книге «Метафизики», которая начинается со знаменитого утверждения «все люди от природы стремятся к знанию»: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει:

Доказательство тому – влечение (ἀγάπησις – привязанность, любовь) к чувственным восприятиям: ведь независимо от того, есть

от них польза или нет, их ценят (ἀγαπῶνται) ради них самих, и больше всех – зрительные восприятия, ибо видение, можно сказать, мы предпочитаем всем остальным восприятиям, не только ради того, чтобы действовать, но и тогда, когда мы не собираемся что-либо делать. И причина этого в том, что зрение больше всех других чувств содействует нашему познанию, обнаруживая много различий в вещах [Мет. I 1, 980a 21–26]<sup>1</sup>.

Чувственные восприятия, о которых говорит Аристотель, – это информация, которую мы получаем об окружающем мире с помощью зрения, слуха, осязания, обоняния и т.д. Философ утверждает, что мы ценим эту информацию – т.е. любим слышать, видеть, вдыхать запахи, прикасаться к вещам, пробовать их на вкус – не ради какой-то практической пользы, не потому, что все эти ощущения помогают нам выжить или достичь определённой цели, а ради них самих, т.е. просто потому, что знать для нас лучше, чем не знать. Действительно, человек, лишённый хотя бы одного из ощущений, пусть даже находящийся в полной безопасности, сытый, одетый и обутый, всё же кажется нам ущербным и внушающим сожаление. Но это означает, что сообщаемая чувствами информация нужна нам не столько для поддержания и сохранения существования, сколько для того, чтобы это существование было хорошим, т.е. не столько для бытия, сколько для благобытия. Иными словами, чувства нужны нам для того, чтобы быть и ощущать себя полноценными. Итак, если человек ценит чувственные восприятия ради них самих, то это значит, что он ценит и любит само доставляемое ими знание.

Впрочем, доставляемые нам чувствами сведения – т.н. «чувственные восприятия» – это лишь самый первый и несовершенный вид доступного человеку знания. Память (μνήμη), суммируя увиденное и услышанное, превращает несколько однородных чувственных восприятий в опыт (ἐμπειρία) – например, когда мы знаем, что Каллию, Сократу и ещё нескольким людям при такой-то болезни помогло лекарство. Иными словами, опыт даёт нам знание уже не одного, как чувство, а нескольких единичных случаев, откуда недалеко и до обобщения. Когда же на основе опыта мы вырабатываем общий взгляд на целый ряд схожих друг с другом предметов и начинаем делать выводы о том, что свойственно им всем сообща, то такого рода знание Аристотель называет уже «искусством» (τέχνη). Искусство, таким образом, есть знание общего. Продолжая пример с лечением болезни, искусство – это когда мы говорим, что при такой-то болезни такое-то лекарство помогло не просто Сократу и Каллию, а «всем таким-то и таким людям одного такого-то склада» [Мет. I 1, 981a 10–11]. Что же из этих двух видов знания ближе к мудрости, спрашивает Аристотель: опыт или искусство? Если судить в отношении деятельности и пользы, то выигрывает, пожалуй, опыт.

<sup>1</sup> Здесь и далее цитаты из сочинений Аристотеля приводятся по изданию: [4–7].

Мы видим, что имеющие опыт преуспевают больше, нежели те, кто обладает отвлечённым знанием, но не имеет опыта. Причина этого в том, что опыт есть знание единичного, а искусство – знание общего, всякое же действие (πράξις) и всякое изготовление (ποίησις) относится к единичному, ведь врач лечит не человека вообще, а Каллия и или Сократа... [Мет. I, 1, 981a 16–18].

Тем не менее мудрость – это не умение действовать и достигать практического результата. Мудрость, по Аристотелю, больше зависит от знания, а знание и польза, как мы выяснили, не обязательно связаны. Но если более мудрым является тот, кто обладает большим знанием, то, безусловно, «владеющий каким-то искусством» будет считаться мудрее тех, кто имеет опыт. Почему? Потому что первый знает причину единичных явлений – не только «что», но ещё и «почему», некое общее правило, под которое подпадают многие единичные вещи, тогда как имеющий опыт не знает причины и потому обладает меньшим знанием.

Аристотель предлагает здесь совершенно новое для своего времени понимание мудрости. В самом деле, ещё во времена софистов мудростью считалось знание того, что даёт человеку силу среди людей и в государстве, что делает его успешным, позволяет добиваться своих целей и т.д. Но для Аристотеля знание, служащее достижению каких-то внешних по отношению к нему самому целей, не есть то знание, ради которого живёт и к которому стремится человек. Такое знание не составляет благобытие человека, а значит, не делает его счастливым. Мудростью (σοφία) же может быть признано только знание, претендующее на статус конечной, т.е. высшей, цели человеческой жизни, а таковым может быть только знание бесцельное, приобретаемое ради него самого и не заинтересованное ни в чем ином помимо самого себя. Итак, несмотря на то, что искусство проигрывает опыту в умении действовать, оно всё же оказывается ближе к мудрости, поскольку обладает гораздо большим знанием по сравнению с опытом, добавляя к знанию единичных вещей также знание общего и его причин. Ещё одним доказательством большей близости искусства к мудрости Аристотель считает способность людей, обладающих искусством, научить ему других.

Наставников в каждом деле мы почитаем больше, полагая, что они больше знают, чем ремесленники, и мудрее их, так как они знают причины того, что создаётся... Таким образом, наставники более мудры не благодаря умению действовать, а потому что они обладают отвлечённым знанием и знают причины. Вообще признак знатока – способность научить, а потому мы считаем, что искусство – в большей мере знание, нежели опыт, ибо владеющие искусством способны научить, а имеющие опыт не способны [Мет. I, 1, 981b 5–8].

Впрочем, искусство бывает разным. Из всего разнообразия искусств можно выделить те, которые служат для удовлетворения потребностей,

и те, что предназначаются для свободного времяпрепровождения. Как легко догадаться, изобретателей последних Аристотель почитает более мудрыми, нежели изобретателей первых, поскольку их открытия были «обращены не на получение выгоды», а на приобретение знания ради самого знания. Искусства, нацеленные на получение нового знания, существенно отличаются от искусств, нацеленных на изготовление предметов или совершение поступков. В самом деле, любой возникающий предмет, так же, как и любой совершаемый нами поступок, могут как существовать, так и не существовать, а значит, связанное с ними знание относится к области возможного и зависящего от нас, а не необходимого и существующего самостоятельно. Такое знание истинно не всегда, но «по большей части». Наоборот, искусства, нацеленные на приобретение знания ради самого знания и не связанные напрямую с практикой, изучают предмет таким, каков он есть сам по себе, в своём собственном бытии, а не по отношению к нам и нашим интересам. Например, можно заниматься измерением земли и, чтобы лучше справляться с поставленной задачей, подмечать различные свойства треугольных и прямоугольных земельных наделов. А можно исследовать формы участков ради них самих и устанавливать соотношения, связывающие между собой треугольники и прямоугольники, из чистого удовольствия и любопытства. В первом случае мы будем иметь дело с одним из практических искусств – землемерием, а во втором получим нечто новое – науку геометрию.

В отличие от практического искусства, искусство созерцательное, или «теоретическое», называемое также наукой (ἐπιστήμη), исследует не то, что *может быть* нами произведено, а то, что *есть*, т.е. существует помимо нас, всегда и с необходимостью. По сравнению с искусством, наука всегда немного отстранена от своего предмета, поскольку не рассматривает его через призму практической заинтересованности. Однако считать её безразличной и равнодушной к нему было бы грубой ошибкой. Наоборот, можно сказать, что только она и любит свой предмет по-настоящему, поскольку готова рассматривать его ради него самого. Ею движет чистое удовольствие и любопытство или, как говорит сам Аристотель, «удивление» (θαυμάζειν).

Ибо и теперь, и прежде удивление побуждает людей стремиться к мудрости (φιλοσοφείν)... Но недоумевающий и удивляющийся считает себя незнающим... Если таким образом начали философствовать, чтобы избавиться от незнания, то очевидно, к знанию стали стремиться ради понимания, а не ради какой-нибудь пользы [Мет. I, 1, 982b 12–23].

Подобно искусству, теоретическая наука тоже исследует причины, но не того, что может быть, а того, что есть, поэтому её утверждения истинны всегда и с необходимостью. Итак, Аристотель выделяет несколько ступеней познания, на каждой из которых человек достигает всё большей и большей мудрости:

1) чувственное восприятие (αἴσθησις), соответствующее знанию единичного;

2) опыт (ἐμπειρία), представляющий собой знание нескольких единичных вещей;

3) искусство (τέχνη), переходящее от знания единичного к знанию общего;

4) науку (ἐπιστήμη), добавляющую к знанию общего знание его причин.

Наука в свою очередь подразделяется на науку практическую (знание зависящего от нас общего и его причин) и теоретическую (знание не зависящего от нас общего и его причин). Только теоретическая наука может быть признана знанием в собственном смысле слова, а значит, именно она и есть та мудрость (σοφία), которую мы любим и к которой стремимся ради неё самой. И поскольку любая теоретическая наука направлена на познание причин и начал той или иной области сущего, то окончательным определением мудрости (σοφία) будет «наука об определённых причинах и началах» [Мет. I, 1, 982а 4]<sup>2</sup>.

Чтобы установить, какие причины и начала ищет мудрость и какая из теоретических наук могла бы быть признана мудростью в собственном смысле слова, Аристотель использует тот же принцип, который помог ему установить ступени познания, а именно – увеличение количества знания. Понятно, что большим знанием обладает тот, кто знает больше. Но больше всех знает тот, кто знает всё:

Мудрый, насколько это возможно, знает всё, хотя и не имеет знания о каждом предмете в отдельности [Мет. I, 2, 982а 10].

Но разве возможно знать всё? Простой пример позволяет убедиться, что да, можно. Если я знаю, что такое стол вообще, то, даже встретив за свою жизнь ограниченное количество столов, я в определённом смысле могу сказать, что знаю их все. Иными словами, если я знаю общее, то я знаю всё, что подпадает под это общее. Следовательно, если высшей из теоретических наук следует считать науку обо всём, то это будет наука о наиболее общем, о том, что присуще всем вещам без исключения, независимо от того, чем они отличаются друг от друга. Но что сообщая присущее всему, что есть? Существование, бытие, поскольку в первую очередь вещи являются чем-то существующим и только потом – обладающими теми или иными свойствами. Поэтому высшая из теоретических наук, заслуживающая названия мудрости в собственном смысле слова, или «первой философии», будет наукой о сущем как таковом, или «о сущем, поскольку оно сущее» (ὅν ἢ ὄν). Как и всякая наука, она будет исследовать причины и начала сущего, спрашивая о том, что наделяет каждую вещь бытием, делая её чем-то существующим. И поскольку причины такого рода суть

<sup>2</sup> Как пишет Аристотель в другом месте: «...мы говорим, что тогда знаем ту или иную вещь, когда знаем её начала и причины» (см.: [Мет. I, 983а 23–25]).

самые первые и главные причины бытия, то мудрость как таковая будет также наукой о *первых* причинах и началах.

Исходя из такого определения первой философии, Аристотель признаёт её самой строгой, отвлечённой, совершенной и ценной из всех теоретических наук. Самой строгой она является потому, что исходит из наименьшего числа начал, ибо первых начал меньше всего по количеству. Наиболее отвлечённой и умозрительной – поскольку исследует наиболее общее, а общие характеристики вещей дальше всего отстоят от чувственного восприятия и созерцаются исключительно умом. Самой совершенной она является как наука о наиболее достойном предмете познания, поскольку первые начала и причины, на основании которых и через которые познаётся всё остальное, достойны познания в наибольшей степени [Мет. I, 2, 982b 2–4]. Самой же ценной из наук она является по двум причинам – и как знание, которое больше подходит Богу, нежели человеку, и как наука о божественном существе, поскольку первые причины и начала, наделяющие всё сущее бытием, представляются чем-то божественным. Но наука о божественном, изучающая вечную, неизменную и бестелесную сущность, есть теология (θεολογία) [Мет. VI 1, 1026a 10]. Поэтому первая философия одновременно оказывается у Аристотеля теологией, а вопрос о существе как таковом в конечном итоге сводится к вопросу о самом высшем и божественном существе.

## Предмет первой философии

Аристотель определяет первую философию как науку, исследующую сущее, поскольку оно сущее (ὄν ἢ ὄν), а также то, что присуще ему самому по себе:

Есть некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе (τὸ ὄν ἢ ὄν). Эта наука не тождественная ни одной из так называемых частных наук, ибо ни одна из других наук не исследует сущее как таковое в целом, а все они, отделяя себе какую-то его часть, исследуют то, что свойственно этой части, как, например, науки математические. А так как мы ищем начала и высшие причины, то ясно, что они должны быть началами и причинами некоей природы, которая существует сама по себе. Если же те, кто искал элементы вещей, искали и эти начала, то и искомые ими элементы должны быть элементами не сущего как чего-то привходящего, а сущего как такового. А потому и нам необходимо постичь первые причины сущего как такового [Мет. IV 1, 1003a 21–31].

Что это значит – рассмотреть сущее, поскольку оно сущее? Любая вещь помимо того, что является существующей, является также той или



иной, например треугольником, кошкой, столом, звуком, человеком, справедливостью и т.д. Как треугольник или кошка она имеет множество характеристик, например углы или шерсть, наличие медианы или когтей... Поскольку треугольник обладает сторонами, углами, медианой и т.п., он становится предметом изучения геометрии – науки, исследующей не какие угодно вещи и не всё сущее в целом, а только определённую его часть – геометрические фигуры. И точно так же кошку с её особенными свойствами и поведением изучает особая наука, биология, занятая исследованием жизни и живых существ. Но геометрия и биология суть частные науки: отделяя себе какую-то область сущего, они занимаются только ею. Аристотеля же интересует наука, занятая всей совокупностью существующих вещей, поскольку именно такая наука является мудростью, более всего достойной внимания и изучения. Так что же является общим для всех вещей? То, что они существуют. Следовательно, первая философия должна изучать вещи не поскольку они являются треугольниками, столами или чем-то ещё, а поскольку они сущие.

Так чем же является сущее благодаря тому, что оно существует? Если бы мы спросили о столе: что значит для стола быть столом? Что можно сказать о нём, поскольку он стол, а не поскольку находится там-то и там-то, принадлежит тому-то и тому-то, имеет коричневый цвет и ещё великое множество свойств, не имеющих прямого отношения к тому, что он – стол? Как найти такие свойства стола, которые делают его именно столом, а не чем-то ещё? Понятно, что те свойства стола, которые являются для него «столообразующими», не могут быть отделены от него без того, чтобы не исчезла сама вещь, называемая нами столом. Следовательно, свойства, о которых идёт речь, и сам стол должны быть взаимозаменяемы. Относится ли к числу таких свойств коричневый цвет? Нет, потому что, лишившись коричневого цвета, стол продолжает оставаться столом. А просто цвет? Ведь стола без цвета не бывает... Да, но «иметь цвет» – свойство, присущее многим вещам, а не только столам. Благодаря ему вещи становятся видимыми, мы же спрашиваем о том, что делает их именно столами. С другой стороны, свойства горизонтальности, плоскости, устойчивости, пожалуй, невозможно отделить от стола, не уничтожив его, поскольку, перестав быть горизонтальной плоскостью, он попросту исчезнет. Следовательно, сказать: «горизонтальная плоскость, достаточно устойчивая для того, чтобы на неё можно было опираться», и сказать: «стол» – это, по сути, одно и то же. Но речь, которая является взаимозаменяемой с именем вещи, есть не что иное, как её определение. Следовательно, отыскивая свойства, делающие стол столом, мы ищем не что иное, как определение стола.

Вот и первая философия, рассматривая «сущее как сущее» (ὄν ᾗ ὄν), ищет его определение, т.е. тот набор предикатов, характеристик и свойств, которым сущее обладает не благодаря случайному стечению обстоятельств, не в том или ином контексте, а поскольку оно есть именно сущее. Говоря словами Платона, первая философия ищет сущее «само по себе»

(καθ' αὐτό), т.е. без каких-либо дополнительных, не совпадающих с ним самим, добавлений и уточнений; ведь взять вещь так, как она есть, «саму по себе», означает взять её в её собственном бытии, в том, что принадлежит только ей, отделив, освободив её ото всех предикатов, которые ею не являются.

Какие же свойства характеризуют сущее само по себе (τὰ τοῦτο ὑλάρχοντα καθ' αὐτό), а какие являются для него несобственными, привходящими? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо выяснить, какие бывают сущие, что у них общего и чем они отличаются друг от друга. Окидывая взглядом всё многообразие вещей, Аристотель обнаруживает, что слово «сущее» употребляется в разных смыслах. В начале VII книги «Метафизики» он пишет:

О сущем говорится в различных смыслах (τὸ ὄν λέγεται πολλὰ ἄλλως), как мы это установили раньше в разделе о многозначности [каждого выражения]: оно означает, с одной стороны, что есть вещь и определённое нечто (τί ἐστὶ καὶ τόδε τι), а с другой стороны – качество или количество или любое другое из подобных родов сказываемого (κατηγορουμένων) [Мет. VII, 1, 1028a 10–20].

Каждый смысл слова «сущее» есть определённый способ высказываться о вещи в ответ на тот или иной вопрос. Например, если мы спросим о вещи «что она такое?», то услышим в ответ её определение. Если спросим «какова она?», то узнаем о её качествах; если – «какой она величины?», то ответом будет количество; если – «где она находится?», то местоположение. Всего Аристотель выделяет десять смыслов слова «сущее» или десять способов высказываться о нём, называемых также «категориями» (от греч. κατηγορέω – сказываться о чём-либо): сущность, качество, количество, отношение, действие, претерпевание, место, время, принадлежность, состояние [Мет. V, 7, 1017a 7–1017b].

Есть ли что-то общее у всех этих смыслов, раз все они говорят о сущем? Если бы такой смысл существовал, то мы могли бы назвать его сущим в собственном смысле слова и уже относительно него задавались бы вопросом, какие свойства присущи сущему самому по себе. Если бы такой смысл существовал, то категории относились бы к нему как виды – к роду. Однако, по убеждению Аристотеля, сущее – не род [Мет. III 3, 998b 22]. Почему? Во-первых, потому что род обладает большей общностью, чем вид, а значит, в высказываниях выступает как сказуемое вида. Будь сущее родом, оно оказалось бы предикатом сущности, качества, количества и других категорий. Но это невозможно, так как в выражениях «сущность есть сущее» или «качество есть сущее» существование уже присутствует в связке «есть». Во-вторых, вид выделяется в роде благодаря видообразующему различию: например, млекопитающие животные отличаются от яйцекладущих тем, что выкармливают своё потомство молоком, в результате чего этот признак позволяет различить два вида животных, относящихся

к одному и тому же роду. Но какие видообразующие признаки могли бы быть у разных категорий? Чем сущность могла бы отличаться от качества? И даже если бы такой признак существовал, его нельзя было бы приписать той или иной категории в качестве предиката, поскольку тогда он должен был бы сказываться о своём подлежащем одним из десяти способов – либо как качество, либо как количество, либо как состояние, а это значит, что он сам подпадал бы под одну из категорий, т.е. входил бы в один из видов рода, а не выходил за его пределы, как то подобает видообразующему признаку [Мет. III 3, 998b 24–27].

Несмотря на то, что сущее – не род, всё равно за множеством его значений можно разглядеть некоторую общность. Дело в том, что все упомянутые значения сущего (все категории) так или иначе относятся к чему-то одному.

О сущем говорится, правда, в различных значениях, но всегда по отношению к чему-то одному, к одному естеству, и не из-за одинакового имени (омонимично), а так, как всё здоровое, например, относится к здоровью – или потому, что сохраняет его, или потому, что содействует ему, или потому, что оно признак его, или же потому, что способно воспринять его... [Мет. IV, 2, 1003a 32–35].

Общность, которая объединяет несколько вещей, поскольку все они относятся к чему-то одному, называют общностью или единством *по аналогии*. Сущее является общим именно в этом смысле. Но что же это за единое «естество» или «начало», к которому относится всё многообразие значений сущего? Как можно заключить из начала VII книги «Метафизики», это не что иное, как сущность, т.е. сущее в самом первом и основном своём значении.

Хотя о сущем говорится в стольких значениях, ясно, что первое из них – это сущее в значении того, *что* такое вещь, которое называется сущностью... а всё остальное называется сущим, поскольку в одних случаях это относящееся к сущему в первом значении количество, качество, состояние и тому подобное [Мет. VII, 1, 1028a 12–15].

Сущность является первым и основным значением сущего, поскольку единственная указывает на вещь, способную существовать самостоятельно, в то время как остальные категории обозначают случайные, или «приходящие», свойства вещи, существующие благодаря ей и сказывающиеся о ней. В самом деле, если нет сущности, то не будет ни одной из остальных категорий, поскольку все они существуют только благодаря ей, и ни качество, ни количество, ни состояние не могут отделиться от предмета, который ими обладает. Сущность есть первое во всех смыслах – и по времени, и по определению, и по познанию. Она первая по времени, потому что остальные категории становятся сущими только благодаря ей.

Она первая по определению, так как в определении чего бы то ни было обязательно должна содержаться сущность. И она первая по познанию, поскольку мы лучше знаем вещь тогда, когда знаем, что она такое, нежели когда нам известны её качества, размеры или положение в пространстве. Поскольку сущность таким образом обозначает первый и главный род сущего, а любая наука исследует главным образом первое, то наука о сущем как таковом оказывается у Аристотеля наукой о сущности:

И вопрос, который издревле ставился, и ныне, и постоянно ставится и доставляет затруднения, – вопрос о том, что такое сущее, – это вопрос о том, что такое сущность [Мет. VII, 1, 1028b 2–4].

## Поиски сущности

В «Категориях» Аристотель говорит, что та или иная вещь может считаться сущностью, если она удовлетворяет двум условиям: не сказывается ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем:

Сущность, называемая так в самом основном, первичном и безусловном смысле, это та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь [Кат. 5, 2a 11–15].

Как видим, даваемое Аристотелем определение сущности предполагает деление вещей на подлежащие ( $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\alpha$ ) и сказуемые ( $\lambda\epsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ ), или, говоря иначе, на сами вещи и то, что в них привходит ( $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\tau\eta\kappa\acute{o}\tau\alpha$ ), их свойства. Почему он вводит это деление? Почему начинает смотреть на вещи таким образом? Потому что, как мы уже сказали выше, его задача – найти вещь как она есть, увидеть её саму по себе ( $\alpha\acute{\upsilon}\tau\acute{o}$  καθ'  $\alpha\acute{\upsilon}\tau\acute{o}$ ), так же как Платон искал саму по себе красоту, саму по себе справедливость и т.д. Но найти вещь саму по себе – значит отделить её от всего того, чем она не является, что привходит в неё как бы извне и не составляет её собственное бытие. Чтобы найти красоту саму по себе, Платон требует отделить её от лица, рук и всех прочих вещей, которые мы называем красивыми, потому что для самой красоты все эти вещи являются привходящими, сопутствующими, добавляющимися к ней. Точно так же и Аристотель, желая найти вещь саму по себе, первым делом отделяет её от всего внешнего, вводя таким образом деление на подлежащее и сказуемое или на саму вещь и её свойства, присущие вещи либо самой по себе, либо по совпадению, т.е. сопутствующим или случайным образом<sup>3</sup>.

Но каковы отличительные признаки того и другого? Как установить, где заканчивается вещь и начинается то, что ею не является? Для этого

<sup>3</sup> «О сущем говорится, с одной стороны, как о существующем по совпадению (κατὰ συμπετηκός), а с другой – как о самом по себе (καθ' αὐτό)» [Мет. V 7, 1017a 7–8].

нужно выяснить, когда вещь утрачивает единство с самой собой. Это происходит тогда, когда она вступает в связь и «переплетение» (συμπλοκή) с другими вещами, будь то в речи или бытии. Когда мы говорим «бегущий человек» или «красивый дом», т.е. приписываем человеку и дому какие-то предикаты, то имеем дело уже не просто с человеком и домом самими по себе, но в соединении и соотношении с тем, чем они не являются. Выходит, вещь перестаёт быть самотождественной, когда о ней что-то высказывается. И подобно тому, как в речи «что-то говорится в связи, а что-то без связи» [Кат. 1, 1a 16–19], так и в бытии вещи могут существовать либо в связи, либо без связи друг с другом. Вещи находятся «в связи», когда одна из них существует за счёт другой, как, например, каштановый цвет существует за счёт волос, а умение читать и писать – за счёт человека. Таким образом, вещь перестаёт быть самотождественной, когда за её счёт, или «в ней», как говорит Аристотель, существует какая-то другая вещь, не совпадающая с ней самой и не являющаяся её частью. Поэтому, чтобы отыскать вещь саму по себе (per se), необходимо освободить её ото всего, что сказывается о ней привходящим (per accidens) образом и существует в ней, не будучи частью её самой. Так Аристотель приходит к различению сущего на то, что лежит в основе, и то, что может быть отделено от этой основы в качестве привходящего сказуемого или свойства. Понятно, что сама по себе вещь всегда – и в высказываниях, и в реальности – выступает в роли подлежащего, а всё, что о ней сказывается и в ней находится, относится к сопутствующим свойствам.

Чтобы выяснить, какие свойства образуют вещь саму по себе, а какие сказываются о ней и существуют в ней привходящим образом, Аристотель рассматривает все возможные комбинации между «находиться» и «не находиться» в подлежащем, а также «сказываться» и «не сказываться» о нём [Кат. 1a 20 – b9]. В результате он получает четыре рода сущего:

- (1) находящееся в подлежащем и сказывающееся о подлежащем;
- (2) находящееся в подлежащем, но не сказывающееся о нём;
- (3) сказывающееся о подлежащем, но не находящееся в нём;
- (4) не находящееся и не сказывающееся о подлежащем.

К сущим первого рода относятся свойства вещей, имеющие общий характер, но при этом не являющиеся частью самого подлежащего, т.е. не принадлежащие вещи, поскольку она есть она сама. Применительно к человеку это могут быть такие качества, как цвет волос, рост, образованность, красота, добродетель и т.п., общий характер которых как раз и позволяет им быть сказуемыми. К сущим второго рода относятся уникальные свойства вещей, которые настолько индивидуальны и неповторимы, что не могут выступать сказуемыми по отношению к своим подлежащим. Как поясняет Аристотель, речь идёт, например, об определённом умении читать и писать, которое хотя и находится в конкретной душе, однако не сказывается о ней. Третий род сущего составляют такие общие понятия, которые входят в определение самой вещи, т.е. высказываются о ней в ответ

на вопрос «что это?». Например, что такое Сократ? Сократ есть человек. Или: Сократ есть живое существо. Понятия живого существа и человека хотя и высказываются о конкретной личности, однако не «находятся» в ней, поскольку «находиться» – значит существовать за счёт вещи, а указанные понятия не существуют за счёт вещи, но составляют её саму, т.е. являются неотъемлемой частью подлежащего, о котором сказываются. Наконец, четвёртый род сущего составляют единичные вещи – «вот этот человек» или «вот эта лошадь». В силу своей единичности они не могут быть названы (на них можно только указать пальцем – «вот это вот», τὸδε τι), а потому не могут и сказываться о чём-либо. В то же самое время они существуют самостоятельно, а не благодаря чему-то другому. Вот почему именно их Аристотель признаёт сущностями «в самом основном, первичном и безусловном смысле», или «первыми сущностями». Что же касается общих понятий, к которым как к видам и родам принадлежат единичные вещи и которые составляют определение последних, то их Аристотель называет «вторыми сущностями», поскольку всё, что сказывается о вещи в ответ на вопрос «что это?», относится к категории сущности.

Получившиеся четыре рода субстанциального и акцидентального бытия можно изобразить в виде квадрата существования-сказывания, впервые встречающегося у неоплатонических комментаторов Аристотеля, в частности у Аммония Александрийского [*Ammonius. In Aristotelis categorias commentarius* 25, 5–12]:

	сказываются	не сказываются
находятся	Общие свойства (καθόλου συμβεβηκότα)	Единичные свойства (μερικὰ συμβεβηκότα)
не находятся	Вторые, или общие, сущности (καθόλου οὐσίαι)	Первые, или единичные, сущности (μερικὰὶ οὐσίαι)

## Сущность как форма и τὸ τί ἦν εἶναι

Несмотря на то, что в «Категориях» Аристотель признаёт сущностями единичные вещи, поскольку те существуют самостоятельно и никогда не выступают сказуемыми какого-либо подлежащего, в «Метафизике» он отказывается от этого воззрения, замечая, что единичные вещи состоят

из формы и материи, а всё состоящее из каких-либо частей или элементов является вторичным по отношению к ним и не может претендовать на роль начала. Задача же первой философии – отыскать причины и начала бытия. Поэтому, отбрасывая единичные вещи как вторичные и очевидные для нас, Аристотель обращается к входящим в их состав форме и материи, спрашивая, не является ли сущностью одна из них.

Материя (ύλη) может показаться наиболее подходящим претендентом на роль сущности, поскольку именно она представляет собой то «последнее подлежащее», относительно которого сказываются все категории, включая первую, в то время как сама материя не сказывается ни о чём [Мет. VII 3, 1029a 1–23; Мет. VIII 2, 1042b 10]. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что материя никак не может быть сущностью. Выступая в качестве подлежащего для всех родов бытия, она сама по себе не является ни качеством, ни количеством, ни какой-либо другой из категорий, какими определено сущее.

Под материей я разумею то, о чём самом по себе не говорится ни как о сущности, ни как о количестве, ни как о любой другой из категорий, которыми определено сущее. Ведь должно существовать нечто, о чём сказывается каждая из этих категорий, и чьё бытие отличается от бытия каждой из них (ибо все остальные категории сказываются о сущности, а сущность – о материи). Поэтому последнее подлежащее само по себе не есть ни сущность, ни количество, ни какая-либо другая из категорий, и даже не их отрицания, поскольку они будут присущи ему приводящим образом [Мет. VII 3, 1029a 20–27].

Иначе говоря, материя представляет собой нечто неопределённое и несущее, относительно которого нельзя сказать, *что* оно такое. Отсюда следует, что она не может сущностью и что сущность должна быть, скорее, формой (εἶδος, μορφή), тем более что форма тоже может выступать подлежащим как в речи, так и в бытии. Поэтому, отклонив материю вместе с единичной вещью как возможных претендентов на роль сущности (одну – из-за её неопределённости, вторую – как нечто вторичное и очевидное), Аристотель приступает к рассмотрению формы, признавая, что та «доставляет больше всего затруднений» [Мет. VII 3, 1029a 35]. Действительно, форма, или определение вещи, является видом некоего рода, т.е. чем-то общим (τὸ καθόλου). Но ничто общее, поскольку оно сказывается о некоем подлежащем, не может существовать самостоятельно. Поэтому если бы форма и могла удовлетворять определению сущности, то только такая, которая была бы не общей, а единичной и самостоятельно существующей, потому что только в этом случае она не сказывалась бы ни о каком подлежащем и не находилась ни в каком подлежащем [16, S. 48–55].

Для обозначения такой формы Аристотель использует специальное выражение τὸ τί ἦν εἶναι («то ти эн эйнай»), представляющее собой сокращён-

ную форму субстантивированного вопроса  $\tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \tau\acute{\iota}\nu\iota \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$  «что значит быть чем-то?». Подразумевается, что отвечающий на него должен назвать то, что делает вещь ею самой, т.е. дать ей определение. Например,  $\tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\varsigma \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$  – «что значит быть человеком»? Это значит быть разумным и смертным живым существом. Или  $\tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \omicron\tilde{\iota}\kappa\omicron\varsigma \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$  – «что значит быть домом»? Это значит быть укрытием от непогоды и т.д. Как говорит сам Аристотель: «Для каждой единичной вещи *что значит быть тем-то* ( $\tau\acute{\omicron} \tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ ) есть то, что эта вещь есть сама по себе» [Мет. VII 4, 1029b 11–15].

На русский язык это аристотелевское выражение передают обычно как «суть бытия» [1], «чтойность» [40], «то, что делает вещь тем, что она есть» [2], «бытие тем самым», «бытие тем что было» [34]. В переводах на западноевропейские языки – essence [29], Wesenswas [14], Sosein [17], Was es heißt dies zu sein [16; 18].

Так как вначале мы разобрали, сколькими способами определяем сущность, а одним из таких способов было выражение «что значит быть тем-то и тем-то» ( $\tau\acute{\omicron} \tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ ), то нужно исследовать его. И прежде всего скажем о нём формально-логически (λογικῶς) – что для каждой единичной вещи выражение «что значит быть тем-то и тем-то» есть то, что эта вещь есть сама по себе [Мет. VII 4, 1029b 11–15].

Как видим, определение вещи ещё не есть искомая форма. Оно представляет собой выражение этой формы в слове [Топика I 5, 101b 38], которое раскрывает только формально-логический аспект того, «что значит быть тем-то и тем-то» ( $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ ), как бы делая акцент на слове «что» ( $\tau\acute{\iota}$ ). Ключом же к пониманию онтологического значения  $\tau\acute{\omicron} \tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$  служит слово «быть» ( $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ ). Задаваясь вопросом «что значит *быть* тем-то и тем-то», Аристотель спрашивает не столько об определении вещи, сколько об акте бытия, совершающемся в соответствии с этим определением. В таком переключении внимания с общего понятия на совершаемое в соответствии с ним действие состоит важнейшее отличие аристотелевской онтологии от платоновской. Быть той или иной вещью означает для Аристотеля *становиться* ей, приобретать свойства, составляющие её определение, и действовать в соответствии с ними. Спрашивая «что значит *быть* тем-то и тем-то?», философ выясняет, что нужно *делать*, чтобы иметь такую-то или такую-то форму. Поэтому выражение  $\tau\acute{\omicron} \tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ , служит у него обозначением не столько неподвижного бытия, сколько бытия, понятного как становление и действие ( $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ , actus).

Но всякое действие предполагает того, кто его совершает. Действие, направленное на обретение себя и своей природы, очевидно, может совершать только сама вещь, которая ещё не вполне стала собой и не обрела до конца соответствующую своей природе определённости. Но все лишённое определённости и при этом обладающее способностью её приобрести, есть материя. Поэтому форма, понятая как сущность, или  $\tau\acute{\omicron} \tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ ,



обязательно предполагает материю в качестве того, *что* действует, и что, ещё не вполне будучи собой, становится собой в процессе совершения этого действия. Взятая же как родовидовое понятие и определение, форма является тем, *чем* становится действующее, к чему оно стремится как к своей конечной цели и что придаёт акту его бытия определённую как именно такому, а не иному. Этот анализ показывает, чем именно форма, понятая как сущность и действие, отличается от формы как общего понятия и определения. Последнее – только одна из составляющих сущности. Помимо него в сущность входит ещё и то, что приобретает определённую, будучи само по себе бесформенным и неопределённым. Иными словами, помимо формы как общего понятия в сущность входит также конкретная материя, реализующая в себе эту форму. Вот почему в глазах Аристотеля платоновские идеи, т.е. обособленные от материи «чистые» формы, не являются сущностями и не могут быть признаны самостоятельно существующими.

Но если сущность, понятая как τὸ τί ἦν εἶναι, обязательно предполагает материю, то не будет ли она тем самым тождественна единичной вещи, которая тоже состоит из материи и формы? У Аристотеля этот вопрос сформулирован следующим образом: «Одно ли и то же *что значит быть тем-то* (τὸ τί ἦν εἶναι) и отдельная вещь, или они разные?» [Мет. VII 6, 1031a 15–16]<sup>4</sup>. Если признать их тождественными, то сущностью окажется сама единичная вещь, что невозможно, поскольку единичные чувственно воспринимаемые вещи вторичны и очевидны для нас. С другой стороны, допустив, что единичная вещь и её τὸ τί ἦν εἶναι не тождественны друг другу, трудно будет понять, чем они отличаются. Предлагаемое Аристотелем решение выглядит следующим образом. Если взять единичную вещь во всей совокупности её привходящих свойств – например, конкретного человека вместе с его образованностью, ростом, возрастом, полом, характером и т.д., – то такая вещь не будет тождественна своему τὸ τί ἦν εἶναι. Но если взять в вещи только то, что делает её ею самой, что присуще ей благодаря самой себе, а не чему-то иному – в случае конкретного человека

<sup>4</sup> Аристотель формулирует этот вопрос следующим образом: быть человеком и сам человек – это одно то же? Или быть животным и – само животное? Быть благом – и само благо? «Не должно ли быть одним и тем же... само по себе благо и бытие благом (αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἀγαθὸν εἶναι), животное и бытие животным, сущее и бытие сущим?» [Мет. VII 6, 1031a 32 – b1]. Слова «животное», «благо», «сущее» указывают здесь на единичную вещь, а выражения «бытие человеком», «бытие благом», «бытие сущим» – на соответствующие им τὸ τί ἦν εἶναι. Аристотель критикует позицию платоников, говоря, что если сущности вещей, т.е. идеи, обладают самостоятельным существованием, то тогда у них будет собственная сущность и собственное τὸ τί ἦν εἶναι, относительно которого можно будет снова спросить: тождественно ли оно самой идее? И не то же ли самое идея блага и бытие идеей блага; или – идея человека и бытие идеей человека? Если они и на этот раз окажутся разными, то тогда одним идеями будут предшествовать другие идеи, тем – третьи и т.д. до бесконечности. Чтобы этого избежать, необходимо признать, что единичная вещь и её сущность совпадают и что τὸ τί ἦν εἶναι описывает тот самый акт бытия, который реализует своим существованием вот эта конкретная чувственно-воспринимаемая вещь.

это будет то, что делает его человеком, – то такая единичная вещь будет совпадать со своим τὸ τί ἦν εἶναι [85]. Таким образом, в философии Аристотеля сущность, или форма, оказывается совпадающей с единичной чувственно воспринимаемой вещью постольку, поскольку та берётся без своих привходящих свойств и сводится исключительно к тому, что делает её ею самой, и без чего она перестала бы быть самой собой. В результате общее оказывается реально существующим в единичном – как форма, реализуемая в конкретной материи, или как то, чем стремится стать вот это конкретное, пока ещё неопределённое нечто. Иными словами, главной чертой аристотелевского понимания бытия оказывается понимание его как становления вещи самой собой. Вот почему в философии и онтологии Аристотеля центральное место занимает понятие движения и изменения (κίνησις).

## Возможность и действительность

Понимание бытия как становления приводит Аристотеля к необходимости различать два модуса сущего: сущее в возможности (τὸ ὄν δυνατόν) и сущее в действительности (τὸ ὄν ἐν ἐνέργειᾳ). В самом деле, когда мы говорим, что в акте бытия вещь становится самой собой, мы подразумеваем, что до того, как стать собой, она собой не является. Но чем же тогда является вещь? Собственной материей, или возможностью самой себя, которая, становясь собой, приходит к осуществлению. Таким образом, вещь существует сразу в двух модусах – как своя собственная возможность и как осуществлённость, или действительность [63, S. 223]. Так Аристотель приходит к мысли, что у сущего помимо десяти основных значений, называемых категориями, имеется ещё два – возможность (δύναμις) и действительность (ἐνέργεια). Философ посвящает этим важнейшим понятиям IX книгу «Метафизики», где определяет «возможность», или «способность» (лат. *potentia*), как «начало изменения, вызываемого вещью в ином или в себе самой, поскольку она иное», или как «начало испытываемого вещью претерпевания, вызываемого в ней иным или ею самой, поскольку она иное» [Met. IX 1, 1046a 11–14]. В зависимости от того, какого рода сущее обладает способностью вызывать или испытывать изменение, способности делятся на неразумные и сообразующиеся с разумом. К первым относятся начала таких естественных процессов, как нагревание и охлаждение, сжатие и расширение, ко вторым – всевозможные искусства, ремёсла и вообще любое умение творить. При этом если неразумные способности служат началом только одного-единственного изменения, то способности, сообразующиеся с разумом, могут производить изменения противоположные, поскольку знание любого предмета подразумевает также знание его противоположности. Например, врачебное искусство способно как вылечить, так и убить пациента, тогда как огонь может только нагревать, а лёд –

только охлаждать. В другом смысле сущим в возможности (δυνάμει) Аристотель называет присутствующую в материи форму, например изображение Гермеса в дереве, или дом в кирпичах и брёвнах, или взрослого человека в ребёнке и т.п.

От определения же «действительности» (ἐνέργεια, лат. actus) Аристотель отказывается, утверждая, что далеко не всё поддаётся определению, некоторые вещи становятся понятны только путём «наведения» – когда несколько схожих примеров наводят нас на мысль о том общем, что их объединяет. И поскольку к такого рода вещам относится и действительность, Аристотель поясняет её при помощи наводящих примеров. Как строящее относится к способному строить, как бодрствующее – к спящему, или как медная статуя – к меди, из которой она изготовлена, так действительное относится к возможному [Мет. IX 6, 1048b 1–5]. Из этих примеров видно, что действительность понимается как осуществление возможности и что это осуществление бывает двух видов – либо таким как сущность по отношению к материи, либо таким как изменение по отношению к способности его произвести или испытать [Мет. IX 6, 1048b 8–9]. Эти два вида действительности Аристотель называет соответственно первой и второй «осуществлённостью», или первой и второй «энтелехией», пользуясь им же самым изобретённым термином ἐντελέχεια, означающим состояние, в котором вещь достигает своей естественной цели, становясь завершённой и законченной (согласно комментаторам Аристотеля, ἐντελέχεια происходит либо от ἐντελῶς ἔχειν – находиться в состоянии полноты, завершённости, либо от τέλος ἐν ἑαυτῷ ἔχειν – содержать в себе свою цель и завершение). В трактате «О душе» различие между первой и второй энтелехиями иллюстрируется следующим примером:

Осуществленность (ἐντελέχεια) имеет двоякий смысл: или такой как знание, или такой как деятельность созерцания [О душе II 1, 412a 23–25].

По мысли Аристотеля, человек, обладающий неким знанием, по сравнению с человеком, который ничего не знает, но ещё только может узнать, пребывает в состоянии осуществлённости, или «первой энтелехии». Тем не менее, пока знающий не использует свои познания, он, несмотря на достигнутую осуществлённость, всё ещё остаётся знающим в возможности, а окончательного осуществления, или состояния «второй энтелехии», достигает только тогда, когда начинает применять полученное знание в «деятельности созерцания», реализуя таким образом приобретённую способность к теоретическому исследованию. Этот пример показывает, что под первой энтелехией Аристотель понимает осуществление способности вещи приобрести определённую форму, а под второй – деятельность уже оформленной вещи в соответствии с усвоенной формой [О душе II 5, 417a 21–27].

Учитывая, что оформленная вещь может осуществлять разного рода деятельность, достигнутая ей вторая энтелехия тоже может оказаться разной.

Если вещь совершает некую деятельность не ради самой этой деятельности, а ради того, чтобы чего-то достичь, – скажем, если архитектор затевает строительство не ради строительства как такового, а для того, чтобы построить дом, – то такая незавершённая в самой себе деятельность называется «движением», или «изменением» (κίνησις). В «Физике» Аристотель определяет изменение как «энтелехию (ἐντελέχεια) сущего в возможности, поскольку оно возможно» [Физ. III, 1 201a 11–12]. Из этого определения следует, что в представлении Стагирита изменение тоже является некоей действительностью и осуществлённостью, хотя и не той, которую сущее в возможности стремится приобрести в результате изменения, а той, в которой оно пребывает непосредственно в ходе изменения, когда реализует свою способность быть чем-то иным, нежели то, чем оно является сейчас [Kosman 1969, 54]. Так, осуществлённость способного быть построенным в качестве способного быть построенным означает не здание как конечный результат строительства, но сам процесс строительства, в ходе которого кирпичи и камни осуществляют и проявляют себя как способные быть построенными, т.е. в качестве стройматериала. Ученик, ещё не осуществившийся в процессе обучения как знающий, уже осуществился как ученик, т.е. как способный к обучению, и т.д. [Мет. IX 8, 1050a 17–19]. Иными словами, в глазах Аристотеля изменение есть такая осуществлённость возможного, при которой присущая тому возможность не исчезает, переходя в соответствующую действительность, но сохраняется и раскрывается именно как возможность. Отсюда следует, что, хотя изменение и является энтелехией, его нельзя признать окончательной осуществлённостью вещи, поскольку достигаемая в нём осуществлённость сама является возможностью некоего нового осуществления: «изменение кажется некой действительностью, хотя и незавершённой (ἀτελής ἐνέργεια), потому что не завершено то возможное, действительностью которого оно является» [Физ. III 2, 201b 31–35].

Полной и окончательной осуществлённости, или энтелехии в собственном смысле слова, вещь достигает только в такого рода деятельности, которая совершается ради неё самой и потому уже с самого начала является завершённой и законченной. Такая деятельность не нуждается во времени, чтобы достичь своей цели, поэтому в определённом смысле она протекает вне времени и не имеет конца. Так, если ощущающий ощущает не для того, чтобы увидеть или услышать что-то определённое, а исключительно с целью использовать имеющуюся у него способность ощущения, то тогда, начав ощущать, он сразу же достигает желаемой цели. Как говорит Аристотель, «человек видит и тем самым уже увидел, проявляет здравомыслие – и уже его проявил, мыслит – и уже помыслил... живёт – и уже жил» [Мет. IX 6, 1048b 22–28]. Ощущение, добродетель, мысль, жизнь – всё это примеры деятельностей, совершаемых не ради достижения некоего результата, а просто ради использования заранее имеющейся у вещи способности (первой энтелехии). Такого рода деятельности,

составляющие свою собственную цель, являются статичными состояниями полной и окончательной осуществлённости.

Таким образом акт бытия, понятий Аристотелем как «осуществление» (ἐντελέχεια) вещи, представляет собой либо некое «изменение» (κίνησις), в котором вещь осуществляется как способная быть тем, чем не является сейчас, либо некую «деятельность» (ἐνέργεια), в которой вещь осуществляется как способная действовать в качестве того, что она есть сейчас.

## Четыре причины

Вопрос о причинах сущего как такового сводится в аристотелевской метафизике к вопросу о том, почему (διὰ τί) осуществляется акт бытия, в результате которого вещь становится сама собой, переходя из сущей в возможности в сущую в действительности. Вещь осуществляет акт бытия, во-первых, потому что является возможностью себя самой, или своей собственной материей. Во-вторых, благодаря той форме, которую собирается приобрести в результате осуществления этой возможности. В-третьих, благодаря чему-то действующему, что обладает способностью перевести её из сущей в возможности в сущую в действительности, вызвав в ней соответствующее изменение. И в-четвёртых, благодаря той цели или благу, ради которого способное перевести вещь из возможности в действительность производит в ней соответствующее изменение. Говоря словами самого Аристотеля, «всё что возникает, становится чем-нибудь из чего-то и под действием чего-то» [Мет. IX 8, 1049b 28–29]. В результате причинами сущего оказываются: материя (ὑλη), форма (εἶδος), действующее, или «то, откуда начало изменения» (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως), и цель (τέλος).

Но если в акте бытия вещь переходит из сущей в возможности в сущую в действительности, то означает или это, что бытие в возможности предшествует бытию в действительности и является его причиной во всех четырёх указанных смыслах? Этот вопрос – что раньше: сущее в возможности или сущее в действительности – специально обсуждается Аристотелем в «Метафизике» IX 8. Установив, что о предшествующем говорится в трёх смыслах – по определению, по времени и по сущности, – он берётся доказать, что действительное раньше возможного во всех трёх отношениях.

(1) По определению сущее в действительности раньше сущего в возможности потому, что возможность всегда получает определение через действительность. Чтобы понять, что такое способность строить, мы должны знать, что такое строительство, чтобы дать определение способности видеть, необходимо знать, что такое зрение, и т.д. В результате «определение и познание сущего в действительности предшествует познанию сущего в возможности» [Мет. IX 8, 1049b 17].

(2) По времени действительность предшествует возможности потому, что переход из сущего в возможности в сущее в действительности всегда осуществляется под действием чего-то уже сущего в действительности, что тождественно сущему в возможности по виду, но не числу [Мет. IX 8, 1049b 18–25]. Так, ребёнок, который является взрослым человеком в возможности, хотя и предшествует по времени себе как взрослому в действительности, однако и сам возникает от другого взрослого человека, предшествующего ему по времени. И вообще, любая действующая причина, благодаря которой сущее в возможности переходит в сущее в действительности и которая тем самым предшествует ему по времени, представляет собой нечто действительное: «Всё что претерпевает что-то и приводится в движение чем-то, делает это под воздействием действующего и сущего в действительности» [О душе II, 5, 417a 16–17].

(3) По сущности же действительное предшествует возможному, во-первых, потому что уже обладает той формой, которую возможное только собирается приобрести; во-вторых, поскольку выступает по отношению к возможному как цель, ради которой то существует, «ведь не для того видят живые существа, чтобы обладать зрением, а, наоборот, они обладают зрением, чтобы видеть» [Мет. IX 8, 1050a 9–10]; и в-третьих, поскольку вечное по сущности раньше преходящего, а вечным может быть только сущее в действительности. Называя последнее основание самым важным, Аристотель доказывает его следующим образом. Если всякая возможность чего-то есть одновременно и возможность его противоположности, то способное быть обладает также способностью не быть, но способное не быть может уничтожиться, а то, что может уничтожиться, преходяще либо в отношении сущности, либо в отношении какой-нибудь другой категории – качества, количества, движения и т.д. Но ничто преходящее не может быть вечным, следовательно, только действительное может существовать всегда [Мет. IX 8, 1050b 6–15]. Отсюда, в частности, следует, что вечно находится в покое может только то, что не обладает способностью двигаться, и точно так же вечное движение может быть свойственно только тому, что не имеет возможности остановиться. Поэтому, если Солнце, светила и всё небо находятся в вечном движении, то

...нечего опасаться, что они когда-нибудь остановятся... Светила и не устают, совершая это движение, ибо возможность противоречащего не касается их, так чтобы непрерывность их движения была сопряжена с трудностью [Мет. IX 8, 1050b 23–28].

Показав, что сущее в действительности предшествует сущему в возможности в трёх смыслах, Аристотель тем самым доказывает, что именно действительное служит причиной осуществления возможного и как форма (или сущность), и как цель, и как то, откуда начало изменения.

## Божественный Ум как перводвижитель мира

Присутствие в мире вечных сущностей является для Аристотеля далеко не очевидным. Ведь если вечным может быть только сущее в действительности, не содержащее в себе ничего возможного, а одним из значений возможного является материя, то отсюда следует, что вечным может быть только нематериальное. Однако ничто нематериальное, поскольку оно – чистая форма, не может быть сущностью и обладать реальным существованием. Чистая форма не может становиться собой в акте бытия, поскольку уже целиком и полностью осуществилась. Допустить существование вечных сущностей можно было бы только в том случае, если бы акт бытия представлял собой не переход из сущего в возможности в сущее в действительности, а чистую действительность, которая тем не менее продолжала бы оставаться неким изменением, несмотря на свою завершённость и законченность. Таким образом, вопрос о существовании вечных сущностей упирается для Аристотеля в вопрос о существовании вечного изменения, ответ на который философ даёт в XII книге «Метафизики» и VIII книге «Физики».

Отталкиваясь от определения изменения (κίνησις) как «осуществлённости возможного, поскольку оно возможно», Аристотель приходит к выводу, что всякое изменение существует благодаря вещам, обладающим способностью меняться. Так, качественное превращение существует благодаря вещам, которые могут изменить своё качество, перемещение – благодаря телам, способным переходить из одного места в другое, и т.д. Если предположить, что изменение некогда началось, то тогда до его начала должны были появиться вещи, обладающие способностью к изменению. Однако такого рода вещи сами могли бы возникнуть только в результате некоего изменения. Следовательно, прежде рассматриваемого изменения должно было существовать другое изменение, в результате которого появлялось бы способное меняться. Однако это невозможно, и, следовательно, изменение существовало всегда [Физ. VIII 1, 251a 10–20; Мет. XII 6, 1071b 8]. Ещё одним доказательством вечности изменения служит вечность времени, которое есть «или то же самое, что изменение, или некоторое свойство изменения» [Мет., XII 6, 1071b 11]. Поэтому если вечно время, то вечно и изменение. Но время существует всегда, поскольку в противном случае оно имело бы начало и конец, а значит, существовало бы время, когда-то времени не было, и время, когда его не станет. И тогда помимо основного времени имело бы место некое другое время, в котором существовало бы первое. Поскольку это также невозможно, то время вечно, а значит, вечно и изменение.

Из всех возможных видов изменения вечным может быть только изменение местоположения, или перемещение, а из перемещений – движение по кругу, поскольку только оно может продолжаться до бесконечности, и только у него конец совпадает с началом, так что круговое движение

в любой момент оказывается законченным. Что же касается движения по прямой, то оно не может быть вечным из-за конечности мира и наличия в нём так называемых «естественных» мест, достигнув которых прямолинейно движущиеся тела по необходимости останавливаются. Поскольку круговое движение является простым, то простым должно быть и тело, которое совершает его естественным образом, т.е. в силу своей природы. Но простыми телами являются элементы – огонь, воздух, вода и земля, ни один из которых, очевидно, не может двигаться по кругу, поскольку от природы совершает прямолинейное движение. Отсюда Аристотель делает вывод, что помимо традиционных четырёх элементов должен существовать ещё один элемент, «эфир» (αἰθήρ), который составляет субстанцию неба и звёзд и «которому свойственно перемещаться по кругу в соответствии с его собственной природой» [О небе I, 2, 269 а 7].

Если в трактатах «О небе» и «Метеорологика» Аристотель называет причиной кругового движения эфира его особую природу (φύσις), то в «Метафизике» он исходит из того, что всякое тело, в том числе и содержащее в себе начало собственного изменения, всегда приводится в движение неким двигателем [Физ. VIII 4, 255b 31–256a 3; Met. XII 7, 1072a 22–23]. Отсюда следует, что у круговращения эфира тоже будет двигатель, который будет не только вечным, как и само вызываемое им круговращение, но и единым по числу. Единство мирового двигателя Аристотель обосновывает тем, что движение неба не только вечно, но и непрерывно, поскольку непрерывно время, числом которого оно является.

Но каким образом вечный двигатель будет приводить в движение эфир? По словам Аристотеля, он может делать это двумя способами – либо сам находясь в движении, либо оставаясь неподвижным. Если вечный двигатель сам находится в движении, то либо потому, что его привело в движение что-то иное, либо потому, что он движет себя сам. Но если он приводится в движение чем-то иным, то тогда будет существовать ещё один вечный двигатель, который будет приводить в движение первый, а прежде него – ещё один и т.д. Чтобы исключить возможность ухода в бесконечность, необходимо допустить существование Первого вечного двигателя мира, от которого зависят все остальные. И поскольку такой Перводвигатель, в силу самого своего определения, не приводится в движение ничем иным, то может показаться, что он является чем-то неподвижным. Однако во всём самодвижном, говорит Аристотель, можно выделить ту часть, которая движется, и ту, которая движет. Если последняя тоже будет двигаться, то и в ней можно будет выделить те же самые части, и тогда, чтобы не уйти в бесконечность, нам придётся признать, что движущая часть самодвижного является неподвижной, а значит, Первым двигателем вечного мирового движения может быть только нечто неподвижное.

Обосновав таким образом существование неподвижного Перводвигателя мира, Аристотель приступает к выяснению того, что он собой представляет. Из всех родов бытия Перводвигатель может быть только сущностью,



потому что «сущности (οὐσίαι) суть первые среди сущего, и если все они преходящи, то и всё преходяще, что невозможно» [Мет. XII 6, 1071b 6–8]. Поскольку Перводвигатель вечен, он представляет собой чистую действительность (ἐνέργεια), потому что только сущее в действительности может быть вечным и потому что, обладай Перводвигатель всего лишь возможностью приводить небеса в движение, эта возможность могла бы и не осуществиться, в результате чего вечное круговращение неба прекратилось бы, что невозможно. Но если Перводвигатель не содержит в себе ничего сущего в возможности, то в нём нет и материи, а значит, он представляет собой чистую форму (εἶδος), т.е. вечную нематериальную сущность, существование которой Аристотель как раз и намеревался доказать.

Но как неподвижная нематериальная форма может приводить в движение небеса? На этот вопрос Аристотель отвечает следующим образом: «Она движет так, как предмет желания и предмет мысли, ведь они движут, не будучи сами приведены в движение» [Мет. XII 7, 1072a 26–27]. Но предмет желания и предмет мысли совпадают, поскольку все мы обычно желаем того, что кажется благим и прекрасным уму. Следовательно, если Перводвигатель движет как предмет желания и цель, то он есть такая действительность, которая представляется благой и прекрасной уму. Но такой действительностью может быть только мышление, а значит, Перводвигатель есть не что иное, как Ум, погружённый в деятельность созерцания. И поскольку наиболее совершенная мысль должна иметь наилучший предмет мышления, а самым совершенным предметом мышления является сам Ум, то мысль такого Ума должна быть направлена на познание не чего-то внешнего, но его самого:

Мышление, каково оно само по себе, обращено на само по себе лучшее, и высшее мышление – на высшее. А Ум через причастность предмету мышления мыслит сам себя: он становится предметом мысли, касаясь его и мысля его, так что ум и предмет его мышления – одно и то же [Мет. XII 7, 1072b 19–22].

Так Аристотель приходит к выводу, что Перводвигатель мира представляет собой вечную нематериальную деятельность Ума, познающего самого себя. И поскольку такая деятельность есть жизнь, причём жизнь наилучшая, то обладающую ей сущность правильно будет считать Богом, т.е. вечным и наилучшим живым существом, которому присущи жизнь и непрерывное вечное существование:

Так вот от какого начала зависят небеса и вся природа. И жизнь его самая лучшая, какая у нас бывает очень короткое время. <...> Если же Богу всегда так хорошо, как нам иногда, то это достойно удивления... И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность Ума – это жизнь, а Бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь [Мет. XII 7, 1072b 15–30].

Так, в поисках ответа на вопрос, что представляет собой сущее, поскольку оно сущее, первая философия Аристотеля приходит в конечном итоге к учению о божественном Уме как вечной, неизменной и нематериальной сущности, смыкаясь таким образом с теологией.

## Список литературы

### Источники:

1. *Аристотель. Метафизика* / Пер. и примеч. А.В. Кубицкого. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934. 348 с.
2. *Аристотель. Метафизика* / Пер. П.Д. Первова и В.В. Розанова. М.: Институт теологии св. Фомы, 2006. 232 с.
3. *Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1: Метафизика, О душе.* М.: Мысль, 1976. С. 63–368.
4. *Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1: Метафизика, О душе.* М.: Мысль, 1976. 550 с.
5. *Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 2: Категории, Об истолковании, Первая и Вторая Аналитики, Топика, О софистических опровержениях.* М.: Мысль, 1978. 687 с.
6. *Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 3: Физика, О небе, О возникновении и уничтожении, Метеорологика.* М.: Мысль, 1981. 613 с.
7. *Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4: Никомахова этика, Большая этика, Политика, Поэтика.* М.: Мысль, 1983. 830 с.
8. *Alexander of Aphrodisias. Commentary on Aristotle, Metaphysics Books I–III / Critical Edition with Introduction and notes by P. Golitsis.* Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2022. 302 p.
9. *Alexandri Aphrodisiensis.* In *Aristotelis metaphysica commentaria* / Ed. M. Hayduck. Berlin: Reimer, 1891. 837 p.
10. *Ammonius.* In *Aristotelis categorias commentarius* / Ed. A. Busse. Berlin: Reimer, 1895. 106 p.
11. *Aristote. La Métaphysique. T. I–II / Trad. et comment Par J. Tricot.* Paris: J. Vrin, 1981.
12. *Aristote. Métaphysique. Livre Delta / Introd., trad. et comm. par R. Bodéüs et A. Stevens.* Paris: J. Vrin, 2014. 235 p.
13. *Aristotele. Metafisica / Introduzione, traduzione, note et apparati di G. Reale.* Milano: Rusconi, 1993. 824 p.
14. *Aristoteles. Metaphysik / Übers. von H. Bonitz; Herausg. von E. Wellman.* Berlin: Reimer Verlag, 1890. 328 S.
15. *Aristoteles. Metaphysik / Übers. von H. Bonitz (ed. Wellman); Herausg. von H. Carvallo und E. Grassi.* München: Rowohlt, 1966. 366 S.
16. *Aristoteles. Metaphysik Z / Text, Übersetzung und Kommentar von M. Frede und G. Patzig.* München: Verlag C.H. Beck, 1988. 466 S.
17. *Aristoteles. Metaphysik. Bd. I–II / Neubearbeitung der Übers. von H. Bonitz mit Einleitung und Kommentar von H. Seidl.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991.
18. *Aristoteles. Metaphysik. Bücher VII und VIII / Kommentar von W. Detel.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009. 779 S.
19. *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung / Hrsg. H. Flashar and Ch. Rapp.* Berlin: Akademie Verlag, W. de Gruyter, 1965–2019.

20. Aristotelis. *Metaphysica* / Recognovit et enarravit H. Bonitz. Bonn: A.D. Marcus, 1848. 299 p.
21. Aristotelis. *Metaphysica* / Recognovit W. Jaeger. Oxford: Clarendon Press, 1957. 336 p.
22. Aristotelis. *Opera* / Eds. I. Bekker et al. Berlin: Reimer, 1831–1870.
23. *Aristotle*. *Metaphysics*. Book  $\Theta$  / Trans. with a commentary by S. Makin. Oxford: Clarendon Press, 2006. 332 p.
24. *Aristotle*. *Metaphysics*. Books M and N / Trans. with a commentary by J. Annas. Oxford: Clarendon Press, 1988. 240 p.
25. *Aristotle*. *Metaphysics*. Books Z and H / Trans. with a commentary by D. Bostock. Oxford: Clarendon Press, 1994. 318 p.
26. *Aristotle*. *Metaphysics*. Books  $\Gamma$ ,  $\Delta$  and E / Trans. with notes by Ch. Kirwan. Oxford: Clarendon Press, 1993. 206 p.
27. *Aristotle*. *The Complete Works of Aristotle*. Vols. I and II / Ed. J. Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.
28. *Aristotle's Metaphysics Lambda* / Annotated Critical Edition based upon a Systematic Investigation of Greek, Latin, Arabic and Hebrew Sources by S. Alexandru. Leiden, Boston: Brill, 2014. 306 p.
29. *Aristotle's Metaphysics*. Vols. I–II / A revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1975.
30. *Ibn Rushd's Metaphysics* / Trans. with Introduction by Ch. Genequand. Leiden: Brill, 1986. 220 p.
31. *Simplicius*. *In de Caelo commentaria* / Ed. J.L. Heiberg. Berlin: Reimer, 1894. 731 p.
32. *Suárez Francisco*. *A Commentary on Aristotle's Metaphysics or "A most Ample Index to the Metaphysics of Aristotle"* / Trans. with Introduction and notes by J.P. Doyle. Milwaukee: Marquette University Press, 2004. 425 p.
33. *Syrianus*. *In Aristotelis metaphysica commentaria* / Ed. W. Kroll. Berlin: Reimer, 1902. 195 p.

### Исследования:

1. *Бибихин В.В.* Слово и событие. М.: Эдиториал УРСС, 2001. 280 с.
2. *Бородай Т.Ю.* Энтелехия // *Античная философия: энциклопедический словарь* / Отв. ред. М.А. Солопова. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 808–810.
3. *Брэдишоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: метафизика и разделение христианского мира. М.: ЯСК, 2012. 383 с.
4. *Доватур А.И.* Платон об Аристотеле // *Вопросы античной литературы и классической филологии* / Отв. ред. М.Е. Грабарь-Пассек. М.: Наука, 1966. С. 137–144.
5. *Зубов В.П.* Аристотель: человек, наука, судьба наследия. М.: Изд. Академии наук СССР, 1963. 366 с.
6. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: в 8 т. Т. 4: Аристотель и поздняя классика. М.: АСТ, 2000. 878 с.
7. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 959 с.
8. *Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.* Аристотель: В поисках смысла. М.: Молодая гвардия, 2014. 296 с.
9. *Орлов Е.В.* Аристотель о началах человеческого разума. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2013. 302 с.

10. Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. 316 с.
11. Рабинович Е.Г. Несколько замечаний о библиотеке Аристотеля // Восток и Запад в балканской картине мира. Памяти Владимира Николаевича Топорова / Ред. колл.: Т.Н. Свешникова, И.А. Седакова, Т.В. Цивьян. М.: Индрик, 2007. С. 153–158.
12. Ackrill J. Aristotle the Philosopher. Oxford: Oxford University Press, 1981. 160 p.
13. Amerini F., Galluzzo G. (eds.) A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics. Leiden, Boston: Brill, 2014. 695 p.
14. Arpe C. Das ti ēn einai by Aristoteles. Hamburg: Friederichsen, de Gruyter & Co, 1938. 59 S.
15. Bolton R. Science and the Science of Substance in Aristotle's Metaphysics Z // Pacific Philosophical Quarterly. 1995. No. 76. P. 419–469.
16. Bolton R., Lennox J.G. (eds.) Being, Nature and Life in Aristotle. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 289 p.
17. Bonitz H. Index Aristotelicus. Berlin: Reimer, 1870. 878 p.
18. Broadie S. Aristotle and Beyond: Essays on Metaphysics and Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 214 p.
19. Caujolle-Zaslavsky F. Aristote: Sur quelques traductions récentes de ti ēn einai // Revue de Théologie et de Philosophie. 1981. No. 113. P. 61–75.
20. Charles D. Aristotle on Meaning and Essence. Oxford: Carendon Press, 2000. 410 p.
21. Chroust A.-H. Aristotle. New light on his life and some of his lost works. Vol. 1. L.: Routledge, 1973. 466 p.
22. Chroust A.-H. Aristotle. New light on his life and some of his lost works. Vol. 2. L.: Routledge, 1973. 522 p.
23. Chroust A.-H. The Miraculous Disappearance and Recovery of the Corpus Aristotelicum // Classica et Mediaevalia. 1962. No. 23. P. 50–67.
24. Dorandi T. La Vita Hesychii d' Aristote // Studi classici e orientali. 2006. No. 52. P. 87–106.
25. Düring I. Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg: Winter, 1966. 670 S.
26. Düring I. Notes on the History of the Transmission of Aristotle's Writings // Symbolae Philologiae Gotoburgenses. 1955. No. 66. P. 37–71.
27. Ferejohn M.T. Formal causes. Definition, Explanation, and Primacy in Socratic and Aristotelian Thought. Oxford: Oxford University Press, 2013. 211 p.
28. Frede M., Charles D. (eds.) Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum. Oxford: Oxford University Press, 2000. 366 p.
29. Goulet R. et al. Aristote de Stagire // Dictionnaire des philosophes antiques, publié sous la direction de Richard Goulet. T. I. Paris: CNRS, 1989. P. 413–590.
30. Graeser A. Die Philosophie der Antike 2: Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles // Geschichte der Philosophie. Bd. II. München: Beck, 1983. 389 S.
31. Grayeff F. The Problem of the Genesis of Aristotle's Text // Phronesis. 1956. No. 1. P. 105–122.
32. Heidegger M. Aristotle's Metaphysics  $\Theta$  1–3. On the Essence and Actuality of Force. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1995. 203 p.
33. Hein Ch. Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie. Frankfurt-am-Mein, Bern, New York: Lang, 1985. 482 S.
34. Höffe O. (Hrsg.) Aristoteles-Lexikon. Stuttgart: Kröner, 2005. 640 S.

35. *Jaeger W.* Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1923. 438 S.
36. *Kirby J.* Aristotle's Metaphysics: Form, Matter and Identity. London; New York: Continuum, 2008. 163 p.
37. *Kosman A.* Aristotle's Definition of Motion // *Phronesis*. 1969. T. XIV. P. 40–62.
38. *Lacks A., Grubellier M. (eds.)* Aristotle's Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum. Oxford: Oxford University Press, 2009. 305 p.
39. *Lord C.* On the Early History of the Aristotelian Corpus // *The American Journal of Philology*. 1986. Vol. 107. No. 2. P. 137–161.
40. *Moraux P.* Das Schicksal der Bibliothek des Aristoteles // *Der Aristotelismus bei den Griechen*. Berlin: W. de Gruyter, 1973. S. 3–94.
41. *Moraux P.* Les listes anciennes des ouvrages d' Aristote. Louvain: Éditions Universitaires, 1951. 391 p.
42. *Perl E.D.* Thinking Being. Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition. Leiden; Boston: Brill, 2014. 216 p.
43. *Politis V.* Aristotle and the Metaphysics. London; New York: Routledge, 2004. 344 p.
44. *Rist J.M.* The Mind of Aristotle: A Study in Philosophical Growth. Toronto; Buffalo, London: University of Toronto Press, 1989. 384 p.
45. *Ross W.D.* Aristotle. London: Methuen and Co., 1923. 300 p.
46. *Shields C.* Aristotle. London: Routledge, 2014. 528 p.
47. *Sonderegger E.* Zur Bildung des Ausdrucks τὸ τί ἦν εἶναι durch Aristoteles // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1983. No. 65. S. 18–39.
48. *Sorabji R. (ed.)* Aristotle Reinterpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators. London; Oxford; New York: Bloomsbury, 2020. 688 p.
49. *Sorabji R. (ed.)* Aristotle Transformed. Ancient Commentators and their Influence. Ithaca, New York: Cornell Univ. Pr.; First Edition, 1990. 545 p.
50. *Steel C., Primavesi O. (eds.)* Aristotle's Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum. Oxford: Oxford University Press, 2012. 552 p.
51. *Trendelenburg F.A.* Das τὸ ἐνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθὸν εἶναι etc. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles // *Rhein*. 1828. Mus. 2. S. 457–483.
52. *Trendelenburg A.* Geschichte der Kategorienlehre. Zwei Abhandlungen. Berlin: Verlag von G. Bethge, 1846. 385 S.
53. *Wedin M.V.* Aristotle's theory of Substance. The Categories and Metaphysics Z. Oxford: Oxford University Press, 2000. 496 p.

# ENCYCLOPEDIC SEARCH

## Svetlana Mesyats

PhD in Philosophy,  
Senior Research Fellow. RAS Institute of Philosophy.  
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;  
e-mail: messyats@mail.ru

## ARISTOTLE'S METAPHYSICS

The article offers a new reconstruction of Aristotle's metaphysics, showing what place metaphysics occupies in the Aristotelian system of scientific knowledge, what its subject matter is, and into what parts it naturally divides. The author discusses in detail the Aristotelian doctrine of categories; his theory of essence; the doctrine of potential and actual being; explanatory model of four causes and the doctrine of the divine Intellect, in which metaphysics meets theology. In expounding the Aristotelian doctrine of essence, the author challenges the traditional view that the theory of essence in the *Categories*, where concrete things are recognized as essences in the strict and proper sense of the word, is radically different from the theory of essence in *Metaphysics* VII (Z), where essence is identified with form. The author shows that in both treatises Aristotle regards essence as identical with the concrete thing, but only in so far as it is taken without its accidental properties and reduced solely to the substantive ones.

**Keywords:** Aristotle, metaphysics, theoretical science, substance, categories, potential and actual being, entelechy, causes, theology, the unmoved mover

### References

#### Sources:

1. Alexander of Aphrodisias. *Commentary on Aristotle, Metaphysics Books I-III*, Critical Edition with Introduction and notes by P. Golitsis. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2022. 302 pp.
2. Alexandri Aphrodisiensis. In *Aristotelis metaphysica commentaria*, ed. M. Hayduck. Berlin: Reimer, 1891. 837 pp.
3. Ammonius. In *Aristotelis categorias commentaries*, ed. A. Busse. Berlin: Reimer, 1895. 106 pp.
4. Aristote. *La Métaphysique*. T. I-II, trad. et comment Par J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1981.
5. Aristote. *Métaphysique*. Livre Delta, introd., trad. et comm. par R. Bodéüs et A. Stevens. Paris: J. Vrin, 2014. 235 pp.

6. Aristotele. *Metafisica*, introduzione, traduzione, note et apparati di G. Reale. Milano: Rusconi, 1993. 824 pp.
7. Aristoteles. *Metaphysik Z*, Text, Übersetzung und Kommentar von M. Frede und G. Patzig. München: Verlag C.H. Beck, 1988. 466 S.
8. Aristoteles. *Metaphysik*, Übers. von H. Bonitz (ed. Wellman); Herausg. von H. Carvallo und E. Grassi. München: Rowohlt, 1966. 366 S.
9. Aristoteles. *Metaphysik*, Übers. von H. Bonitz; Herausg. von E. Wellman. Berlin: Reimer Verlag, 1890. 328 S.
10. Aristoteles. *Metaphysik*. Bd. I-II, Neubearbeitung der Übers. von H. Bonitz mit Einleitung und Kommentar von H. Seidl. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991.
11. Aristoteles. *Metaphysik*. Bücher VII und VIII, Kommentar von W. Detel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009. 779 S.
12. Aristoteles. *Werke in deutscher Übersetzung*, Hrsg. H. Flashar and Ch. Rapp, Berlin: Akademie Verlag, W. de Gryuter, 1965–2019.
13. Aristotelis. *Metaphysica*, recognovit et enarravit H. Bonitz. Bonn: A.D. Marcus, 1848. 299 pp.
14. Aristotelis. *Metaphysica*, recognovit W. Jaeger. Oxford: Clarendon Press, 1957. 336 pp.
15. Aristotelis. *Opera*, eds. I. Bekker et al. Berlin: Reimer, 1831–1870.
16. Aristotle. *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976. 550 pp. (In Russian)
17. Aristotle. *Sochineniya* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., Aristotle. 1978. 687 pp. (In Russian)
18. Aristotle. *Sochineniya* [Works], Vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1981. 613 pp. (In Russian)
19. Aristotle. *Sochineniya* [Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983. 830 pp. (In Russian)
20. Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics], in: Aristotle, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976, pp. 63–368. (In Russian)
21. Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics], trans. A.V. Kubitsky. Moscow, Leningrad: Sotsehgiz Publ., 1934. 348 pp. (In Russian)
22. Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics], trans. P.D. Pervov, V.V. Rozanov. Moscow: St. Thomas Theological Institute Publ., 2006. 232 pp. (In Russian)
23. Aristotle. *Metaphysics. Book Θ*, trans. with a commentary by S. Makin. Oxford: Clarendon Press, 2006. 332 pp.
24. Aristotle. *Metaphysics. Books M and N*, trans. with a commentary by J. Annas. Oxford: Clarendon Press, 1988. 240 pp.
25. Aristotle. *Metaphysics. Books Z and H*, trans. with a commentary by D. Bostock. Oxford: Clarendon Press, 1994. 318 pp.
26. Aristotle. *Metaphysics. Books Γ, Δ and E*, trans. with notes by Ch. Kirwan. Oxford: Clarendon Press, 1993. 206 pp.
27. Aristotle. *The Complete Works of Aristotle*. Vols. I and II, ed. J. Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.
28. *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Annotated Critical Edition based upon a Systematic Investigation of Greek, Latin, Arabic and Hebrew Sources by S. Alexandru. Leiden, Boston: Brill, 2014. 306 pp.
29. *Aristotle's Metaphysics*. Vols. I–II, a revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1975.
30. *Ibn Rushd's Metaphysics*, trans. with Introduction by Ch. Genequand. Leiden: Brill, 1986. 220 pp.
31. Simplicius. *In de Caelo commentaria*, ed. J.L. Heiberg, Berlin: Reimer, 1894. 731 pp.

32. Suárez, Francisco. *A Commentary on Aristotle's Metaphysics or "A most Ample Index to the Metaphysics of Aristotle"*, trans. with Introduction and notes by J.P. Doyle. Milwaukee: Marquette University Press, 2004. 425 pp.

33. Syrianus. *In Aristotelis metaphysica commentaria*, ed. W. Kroll. Berlin: Reimer, 1902. 195 pp.

## Researches:

1. Ackrill, J. *Aristotle the Philosopher*. Oxford: Oxford University Press, 1981. 160 pp.
2. Amerini, F., Galluzzo, G. (eds.) *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*. Leiden, Boston: Brill, 2014. 695 pp.
3. Arpe, C. *Das ti ên einai by Aristoteles*. Hamburg: Friederichsen, de Gruyter & Co, 1938. 59 S.
4. Bibikhin, V.V. *Slovo i sobytie* [Word and Event]. Moscow: Ehditorial URSS Publ., 2001. 280 pp. (In Russian)
5. Bolton, R. "Science and the Science of Substance in Aristotle's Metaphysics Z", *Pacific Philosophical Quarterly*, 1995, No. 76, pp. 419–469.
6. Bolton, R., Lennox, J.G. (eds.) *Being, Nature and Life in Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 289 pp.
7. Bonitz, H. *Index Aristotelicus*. Berlin: Reimer, 1870. 878 pp.
8. Borodai, T.Yu. "Ehntelekhiya" [Entelechy], *Antichnaya filosofiya: ehntsiklopedicheskii slovar'* [Ancient Philosophy: Encyclopedic Dictionary], ed. M.A. Solopova. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2008, pp. 808–810. (In Russian)
9. Bradshaw, G. *Aristotel' na Vostoke i na Zapade: metafizika i razdelenie khristianskogo mira* [Aristotle in East and West: Metaphysics and the Division of Christendom]. Moscow: YaSK Publ., 2012. 383 pp. (In Russian)
10. Broadie, S. *Aristotle and Beyond: Essays on Metaphysics and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 214 pp.
11. Caujolle-Zaslavsky, F. "Aristote: Sur quelques traductions récentes de to ti ên einai", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1981, No. 113, pp. 61–75.
12. Charles, D. *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford: Carendon Press, 2000. 410 pp.
13. Chroust, A.-H. "The Miraculous Disappearance and Recovery of the Corpus Aristotelicum", *Classica et Mediaevalia*, 1962, No. 23, pp. 50–67.
14. Chroust, A.-H. *Aristotle. New light on his life and some of his lost works*. Vol. 1. L.: Routledge, 1973. 466 pp.
15. Chroust, A.-H. *Aristotle. New light on his life and some of his lost works*. Vol. 2. L.: Routledge, 1973. 522 pp.
16. Dorandi, T. "La Vita Hesychii d' Aristote", *Studi classici e orientali*, 2006, No. 52, pp. 87–106.
17. Dovatur, A.I. "Platon ob Aristotele" [Plato on Aristotle], *Voprosy antichnoi literatury i klassicheskoi filologii* [Issues in Ancient Literature and Classical Philology], ed. M.E. Grabar-Passek. Moscow: Nauka Publ., 1966, pp. 137–144. (In Russian)
18. Düring, I. "Notes on the History of the Transmission of Aristotle's Writings", *Symbolae Philologiae Gotoburgenses*, 1955, No. 66, pp. 37–71.
19. Düring, I. *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg: Winter, 1966. 670 S.



20. Ferejohn, M.T. *Formal causes. Definition, Explanation, and Primacy in Socratic and Aristotelian Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2013. 211 pp.
21. Frede, M., Charles, D. (eds.) *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2000. 366 pp.
22. Goulet, R. et al. "Aristote de Stagire", *Dictionnaire des philosophes antiques, publié sous la direction de Richard Goulet, T.I.* Paris: CNRS, 1989, pp. 413–590.
23. Graeser, A. *Die Philosophie der Antike 2: Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles*. München: Beck, 1983. 389 S. (Geschichte der Philosophie. Bd. II)
24. Grayeff, F. "The Problem of the Genesis of Aristotle's Text", *Phronesis*, 1956, No. 1, pp. 105–122.
25. Heidegger, M. *Aristotle's Metaphysics  $\Theta$  1–3. On the Essence and Actuality of Force*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1995. 203 pp.
26. Hein, Ch. *Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*. Frankfurt am Main, Bern, New York: Lang, 1985. 482 S.
27. Höffe, O. (Hrsg.) *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart: Kröner, 2005. 640 S.
28. Jaeger, W. *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1923. 438 S.
29. Kirby, J. *Aristotle's Metaphysics: Form, Matter and Identity*. London, New York: Continuum, 2008. 163 pp.
30. Kosman, A. "Aristotle's Definition of Motion", *Phronesis*, 1969, XIV, pp. 40–62.
31. Lacks, A., Grubellier M. (eds.) *Aristotle's Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2009. 305 pp.
32. Lord, C. "On the Early History of the Aristotelian Corpus", *The American Journal of Philology*, 1986, Vol. 107, No. 2, pp. 137–161.
33. Losev, A.F. *Istoriya antichnoi ehstetiki* [The History of Ancient Aesthetics], Vol. 4. Moscow: AST Publ., 2000. 878 pp. (In Russian)
34. Losev, A.F. *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* [Essays in Ancient Symbolism and Mythology]. Moscow: Mysl' Publ., 1993. 959 pp. (In Russian)
35. Losev, A.F., Takho-Godi, A.A. *Aristotel': V poiskakh smysla* [Aristotle: In Search of Meaning]. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 2014. 296 pp. (In Russian)
36. Moraux, P. "Das Schicksal der Bibliothek des Aristoteles", *Der Aristotelismus bei den Griechen*. Berlin: W. de Gruyter, 1973, S. 3–94.
37. Moraux, P. *Les listes anciennes des ouvrages d' Aristote*. Louvain: Éditions Universitaires, 1951. 391 pp.
38. Orlov, E.V. *Aristotel' o nachalakh chelovecheskogo razumeniya* [Aristotle on the Origins of Human Reasoning]. Novosibirsk: SB RAS Publ., 2013. 302 pp. (In Russian)
39. Orlov, E.V. *Filosofskii yazyk Aristotelya* [Aristotle's Philosophical Language]. Novosibirsk: SB RAS Publ., 2011. 316 pp. (In Russian)
40. Perl, E.D. *Thinking Being. Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*. Leiden, Boston: Brill, 2014. 216 pp.
41. Politis, V. *Aristotle and the Metaphysics*. London, New York: Routledge, 2004. 344 pp.
42. Rabinovich, E.G. "Neskol'ko zamechaniy o biblioteke Aristotelya" [A Few Notes on Aristotle's Library], *Vostok i Zapad v balkanskoj kartine mira. Pamyati Vladimira Nikolae-vicha Toporova* [East and West in the Balkan World Picture. In Memory of Vladimir Nikolayevich Toporov], eds. T.N. Sveshnikova, I.A. Sedakova, T.V. Tsiv'yan. Moscow: Indrik Publ., 2007, pp. 153–158. (In Russian)
43. Rist, J.M. *The Mind of Aristotle: A Study in Philosophical Growth*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1989. 384 pp.

44. Ross, W.D. *Aristotle*. London: Methuen and Co., 1923. 300 pp.
45. Shields, C. *Aristotle*. London: Routledge, 2014. 528 pp.
46. Sonderegger, E. “Zur Bildung des Ausdrucks τὸ τί ἦν εἶναι durch Aristoteles”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1983, No. 65, S. 18–39.
47. Sorabji, R. (ed.) *Aristotle Reinterpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*. London, Oxford, New York: Bloomsbury, 2020. 688 pp.
48. Sorabji, R. (ed.) *Aristotle Transformed. Ancient Commentators and their Influence*. Ithaca, New York: Cornell Univ. Pr.; First Edition, 1990. 545 pp.
49. Steel, C., Primavesi, O. (eds.) *Aristotle's Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2012. 552 pp.
50. Trendelenburg, F.A. “Das τὸ ἐνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθὸν εἶναι etc. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles”, *Rhein*, 1828, Mus. 2, S. 457–483.
51. Trendelenburg, A. *Geschichte der Kategorienlehre. Zwei Abhandlungen*. Berlin: Verlag von G. Bethge, 1846. 385 S.
52. Wedin, M.V. *Aristotle's theory of Substance. The Categories and Metaphysics Z*. Oxford: Oxford University Press, 2000. 496 pp.
53. Zubov, V.P. *Aristotel': chelovek, nauka, sud'ba naslediya* [Aristotle: Man, Science, and the Fate of the Legacy]. Moscow: The USSR Academy of Sciences Publ., 1963. 366 pp. (In Russian)