

# Расчетливость, рассудительность и логика у Аристотеля

Е.В. ОРЛОВ

Предлагаемая статья посвящена проблеме отношения логики и философии у Аристотеля. Соотношение это рассматривается прежде всего на материалах практической философии Аристотеля, хотя вообще аристотелевская логика не в меньшей, если не в большей степени имеет отношение и к теоретической философии. В статье уделяется внимание анализу целого ряда слов и выражений, которые так или иначе «привлекаются» при комментировании и истолковании соотношения логики и философии у Аристотеля: *без-логосное* (ἄλογον) и *мета-логосное* (μετὰ λόγου), правильность (ὀρθός) и истина (ἀλήθεια), общепринятое (ἔνδοξον) и истина, необходимое и вероятное (εἰκός).

1. Расчетливость (τὸ λογιστικόν) как разумная способность человеческой души .....	1
2. Расчетливость как одна из разумных способностей человеческой души .....	7
3. Рассудительность (ἡ φρόνησις) и расчетливость .....	11
4. Общепризнанное (τὸ ἔνδοξον), вероятное (τὸ εἰκός) и <i>мета-логосные</i> (μετὰ λόγου) способности .....	22
5. Онтология и логика .....	29

## 1. Расчетливость (τὸ λογιστικόν) как разумная способность человеческой души

Аристотель вслед за Платоном называет «рассчитывающей» (λογιστικόν) одну из частей души. Части души он рассматривает прежде всего в трактатах «О душе» и «Никомахова этика». В *De An.* III 9 Аристотель формулирует апорию (432a23):

...Как надо говорить о частях души и сколько [их]?

Аристотель обсуждает эту апорию следующим образом (432a24-432b7):

Ибо каким-то образом кажется, [что части души] беспредельны, и [есть] не только те, о которых говорят, разграничивая рассчитывающую (λογιστικόν), яростную (θυμικόν) и вожделеющую (ἐπιθυμητικόν), или же имеющую *логос* (τὸ λόγον ἔχον) и без *логоса* (τὸ ἄλογον); ибо на основании различий, через которые их отделяют, являются и иные части, в большей степени различающиеся [между собой, чем] указанные, [например] те, о которых мы уже говорили: питательная (τὸ θρεπτικόν), которая присуща растениям и всем животным, осязающая (τὸ αἰσθητικόν), которую нелегко было бы отнести ни к *без-логосной*, ни к имеющей *логос*, далее, способность воображения (τὸ φανταστικόν), которая, [будучи] по бытию другой для всех [остальных частей], [вызывает] серьезную апорию: с какими из них она *та же* или *другая*, если кто-то полагает отделённые части души, – кроме того, способность к стремлению (τὸ ὀρεκτικόν), которая и по *логосу* (λόγω), и по способности мнится *другой* для всех. И нелепо отрывать ее [от других частей души]; ибо желание (ἡ βούλησις) возникает в рассчитывающей [части] (ἐν τῷ λογιστικῷ), вожделение и ярость – в *без-логосной* (ἐν τῷ ἀλόγῳ), а стремление (ὄρεξις) будет в каждой, если душа из трех [частей].<sup>1</sup>

В этом фрагменте Аристотель называет те части души, которые разграничивал Платон: λογιστικόν – *логистическую*, т.е. рассчитывающую (в пер. М.И. Иткина – способность рассуждения); θυμικόν – яростную (в пер. М.И. Иткина – способность страстей); ἐπιθυμητικόν – вожделеющую (в пер. М.И. Иткина – способность желания<sup>2</sup>). *Логистическую* часть души в русскоязычном аристотелеведении обычно называют «разумной». Может быть, в некоторых случаях такой приблизительный перевод и достаточен, но не для нас; ибо нам надо будет выяснить, какое отношение к «логистике» имеют у Аристотеля

<sup>1</sup> Здесь и далее Аристотель цитируется в переводах автора, если не указано иное.

<sup>2</sup> Аристотель. О душе / Пер. П.С. Попова (1937), заново сверенный с греческим оригиналом М.И. Иткиным // Аристотель. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1975-1984. Т.1. С.369-448.

ум (ὁ νοῦς) и разум (ἡ διάνοια), *эпистема* (ἡ ἐπιστήμη), *софия* (мудрость), рассудительность, а также какое отношение имеет «логистика» к «логике».

Греческое слово λογιστικόν с точки зрения словообразования, судя по всему, восходит к глаголу λογίζομαι – считать, рассчитывать. Этот глагол указывает прежде всего на арифметический счет, но не только (вообще в древнегреческом языке есть и другой глагол, указывающий на арифметический счет – ἀριθμέω). Русский глагол «считать» тоже указывает на арифметический счет, но не только; например, по-русски можно сказать: «Я считаю, пора идти», – или даже так: «Я считаю, что это так-то». Русский глагол «считать», начиная с указания на арифметический счет, в конечном итоге может указывать на любое мыслительное действие. То же самое, судя по всему, касается и греческого глагола λογίζομαι. Далее мы будем переводить λογιστικόν как «рассчитывающая» способность души или же как «расчетливость». Аристотель употребляет еще одну лексему, производную от глагола λογίζομαι, а именно ὁ λογισμός, которую мы будем переводить как «расчет». От этой лексемы в свою очередь образуется знаменитое слово ὁ συλλογισμός (силлогизм), которое буквально можно было бы скалькировать на русский как «со-расчет». Отметим также, что в оксфордском переводе *De An.* в рассматриваемом фрагменте λογιστικόν переведено как *calculative*. Английская лексема *calculus*, однокоренная с *calculative*, употребляется в английских названиях таких частей математической логики как «исчисление предикатов» (*predicate calculus*) и «исчисление высказываний» (*propositional calculus*). Получается, что если сводить аристотелевскую «логику» к силлогистике, то она относится скорее к расчету (λογισμός), чем к *логосу*.

Вернемся к фрагменту 432a24-432b4. В этом фрагменте Аристотель называет еще один вариант разделения души: на имеющую *логос* (τὸ λόγον ἔχον) и *без-логосную* (τὸ ἄλογον). М.И. Иткин в своем переводе *De An.* учитывает это разделение как «способности, основывающиеся и не основывающиеся на разуме», а Н.В. Брагинская в переводе *EN* – как «части души, обладающие суждением и не обладающие суждением»<sup>3</sup>. В *Pol.* I 2 Аристотель пишет (1253a9-15):

... Среди животных только человек имеет *логос* (λόγον ἔχει); <...> *логос* же [служит] для выражения (ἐπὶ τῷ δηλοῦν) того, что полезно и вредно, а также справедливо и несправедливо...

В данном фрагменте С.А. Жебелев переводит λόγον ἔχει (имеет *логос*) как «одарен речью»<sup>4</sup>. К этому фрагменту восходит ставшее широко известным в латинской версии определение человека: *homo animal rationale est*. В наших переводах мы оставили λόγον без перевода, ограничившись транслитерацией «логос», ибо нам еще неоднократно будет встречаться упоминание «логоса» в разных контекстах; чтобы сравнивать их, удобнее иметь в виду именно «логос», а не «разум», «суждение», «речь» или еще что-то.

Представляют интерес оксфордские переводы τὸ λόγον ἔχον (имеющее *логос*) и τὸ ἄλογον (*без-логосное*) в *EN* и *Rhet.* как *the rational* и *the irrational*, т.е. рациональное и иррациональное<sup>5</sup>. Аристотель подробно рассматривает разграничение души на имеющую *логос* и *без-логосную* в «Никомаховой этике». Мы еще обратимся к соответствующему содержанию *EN*, а пока лишь отметим, что к *без-логосной* части души Аристотель относит, в частности, питательную способность, которая имеется не только у людей, но и у растений и животных. Если мы будем называть питательную способность «иррациональной», то получится, что растения и животные в определенном смысле «иррациональные». Нам непонятно такое словоупотребление. По-русски мы скорее называли бы растения и животных «бессловесными». Судя по всему, в таком приблизительно смысле соответствующая часть души и называлась у греков *без-логосной*. Вообще, за пределами арис-

<sup>3</sup> Аристотель. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч. ... 1984. Т. 4. С. 53-293, 687-752.

<sup>4</sup> Аристотель. Политика / Пер. С.А. Жебелева // Аристотель. Соч. ... 1984. Т. 4. С. 375-644.

<sup>5</sup> Aristotle. Nicomachean Ethics / Tr. by D.W. Ross // *The works of Aristotle*. Vol. 1-2 // Great Books of Western World. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc. 1952. Vol. 8-9. Vol. 2. Pp. 339-444. Aristotle. Rhetoric / Tr. by W. Rhys Roberts // *The works of Aristotle*... Vol. 2. Pp. 593-675.

тотелеведения, в современных обсуждениях проблем рациональности и на русском, и на английском языках наряду с «иррациональным» (*irrational*) учитываются «внерациональное» (*arational*) и «нерациональное» (*nonrational*). Нам было бы понятнее, если бы на *без-логосную* душу указывали как на *arational* (внерациональную), а не *irrational* (иррациональную).

Отметим также, что если в начале фрагмента (432a24-432b4) Аристотель *без-логосному* дважды противопоставляет *имеющее логос* (432a26, 30-31), то в конце фрагмента *без-логосному* он противопоставляет *логистическое*, т.е. рассчитывающее (432b5-6). Получается, что в *De An.* III он соотносит два варианта разграничения души так: *логистическое* = *имеющее логос*; *яростное и вожделеющее* = *без-логосное*. В *EN* Аристотель вносит существенное уточнение в это соотношение, о чем у нас еще будет речь. Сначала мы рассмотрим, что Аристотель пишет о «рассчетливости» (λογιστικόν) в *De An.* III (в 1-й части статьи), затем что он пишет о «рассчетливости» в связи с разделением души на имеющую *логос* (τὸ λόγον ἔχον) и *без-логосную* (τὸ ἄλογον) в *EN* (во 2-й части статьи), после чего перейдем к рассмотрению «рассудительности» (ἡ φρόνησις) и выясним, какое место занимает «рассчетливость» в составе «рассудительности» (*EN VI*) (в 3-й части статьи).

В *De An.* III 9 Аристотель, приведя два варианта разграничения частей души, которые делались в его время (платоновское и разделение души на имеющую *логос* и *без-логосную*), приводит еще ряд способностей души, которые можно было бы рассматривать как ее части: питательную (τὸ θρεπτικόν), осязающую (τὸ αἰσθητικόν), способность воображения (τὸ φανταστικόν), способность к стремлению (τὸ ὀρεκτικόν). Далее он сосредоточивается на последней способности – способности стремления. Собственно, он и затеял обсуждение частей души в *De An.* III 9 ради этой способности. И мы рассмотрим эту способность, следуя за ним. Однако прежде чем обратиться к аристотелевскому истолкованию «способности к стремлению», мы бы хотели предложить своего рода «рабочую гипотезу». Аристотелевское рассмотрение «способности к стремлению» (а в этом рассмотрении слышны мотивы платоновского *Эроса*) задает в *De An.* особенный контекст, а именно контекст «практического разума» (διάνοια πρακτική). Однако, весьма вероятно, что новация Аристотеля в философии в целом (и в том числе в психологии и антропологии) сводится в конечном итоге к учению о теоретическом разуме (διάνοια θεωρητική), а не практическом. Аристотелевское же учение о практическом разуме можно было бы рассматривать как его перетолкование философии предшественников; не всех, но многих, и в том числе Сократа и Платона. Если это так, то получилось бы, что Аристотель истолковывает философию своих предшественников как философию практического разума, а от себя добавляет философию теоретического разума.

В данном случае Аристотеля интересует, что приводит человека и животных в «движение по месту», т.е. что вызывает, как мы бы сказали сегодня, их пространственные перемещения, или же их деятельность, связанную с пространственными перемещениями: питательная способность не движет, считает Аристотель, ибо растения питаются, не двигаясь (9, 432b14-19); способность осязания не движет, ибо некоторые животные ведут неподвижный образ жизни (432b19-26). А далее Аристотель переходит к «рассчетливости» и «так называемому уму». Остановимся на них подробнее (432b26-433a3):

Но и рассчетливость (τὸ λογιστικόν) и так называемый ум (ὁ καλούμενος νοῦς) не движут; ибо созерцательность (θεωρητικός) не созерцает ничего того, что осуществимо в поступке (πρακτόν), ничего не говорит об избегаемом и преследуемом, а движение всегда есть что-то или избегающее, или преследующее. Но и когда созерцается что-нибудь такое [т.е. осуществимое в поступке, ум] не побуждает тем самым избегать или преследовать <...> Далее, и когда ум (τοῦ νοῦ) предписывает, а разум (τῆς διανοίας) подсказывает что-то избегать или преследовать, не движутся, а поступают, как например невоздержный (ὁ ἀκρατής), на основании вожделения (κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν).

В этом фрагменте Аристотель упоминает рассчетливость и «так называемый ум», но далее говорит только об уме, причем двояко: о созерцающем уме, который не созерцает осуществимое в поступке, и об уме, который созерцает осуществимое в поступке. Далее мы еще встретимся с подобного рода двойственностью в аристотелевском истолковании

ума. Итак, этот фрагмент сообщает нам, что ни расчетливость, ни ум не движут, хотя роль расчетливости остается при этом непроясненной. Наконец, Аристотель пишет, что и стремление – не главное для движения (433a7-8):

...Ибо воздержные [люди, будучи подверженными] стремлению [или влечению?] и вожделению, не поступают согласно стремлению [или влечению?], а следуют уму.

Мы оставляем для ἡ ὄρεξις и τὸ ὀρεκτικόν общепринятые в русском аристотелеведении переводы «стремление» и «способность стремления», хотя данный фрагмент показывает, что может быть лучше были бы переводы «влечение» и «способность к влечению» (при этом надо было бы учитывать разницу между «вожделением» и «влечением»). Отметим, что Н.В. Брагинская иногда употребляет перевод «влечение», например в *EN I xiii 1102b30* (ὀρεκτικόν – подвластное влечению), хотя в большинстве случаев дает перевод «стремление», а как «влечение» в большинстве случаев переводит ἡ ἐπιθυμία (т.е. «вожделение»); и А.В. Кубицкий переводит ὄρεξις как «влечение» (например, в *Met. IX 5, 1048a11*), но не последовательно.

Глава *EN III 9* заканчивается, не дав нам ответа на вопрос, что же движет человека и животных. Ответ на этот вопрос Аристотель дает в следующей главе. В *EN III 10* Аристотель для ответа на этот вопрос прежде всего отчетливо различает ум на практический и теоретический. А далее заявляет (433a13-15):

...Движут по месту обе эти [способности], ум и стремление, а [именно] ум, который ради расчета (τοῦ λογισμοῦ), т.е. практический (ὁ πρακτικός); он различается с созерцающим (τοῦ θεωρητικοῦ) [т.е. теоретическим умом] целью.

Итак, расчетливость Аристотель относит к практическому уму. Человек, согласно Аристотелю, движется благодаря практическому уму («который ради расчета») и стремлению. В дальнейшем Аристотель называет практический ум «критическим» (νοῦν κριτικόν) (в 12, 434b3). Вообще словом κριτική, известным нам сегодня как «критика», во времена Аристотеля называли способность к чувственному восприятию (*An. Post. II 19, 99b35*). С точки зрения словообразования κριτική восходит к глаголу κρίνω (чувственно различать). Отметим, что от этого же глагола образуется и слово ἡ κρίσις, известное нам как современное слово «кризис». Однако и его употребительное значение было иным. Во времена Аристотеля оно означало: распознавание, суждение в смысле распознавания, суд. Практический ум, будучи «критическим», оказывается чем-то близким к чувственному восприятию, он оказывается способностью распознавать предметы. Судя по всему, Аристотель следует здесь за словоупотреблением «древних».

Далее мы конспективно изложим содержание *De An. III 10, 433a9-30*. У животных нет ни расчетливости, ни ума, но у них может быть воображение, поэтому они движутся благодаря воображению и вожделению как стремлению. Некоторые люди тоже иногда движутся за воображением, а не за практическим умом. Практический ум отличается от теоретического телеологичностью, и стремление телеологично. Предмет стремления и цель практического ума совпадают: начало практического ума (т.е. его цель) оказывается и началом *праксиса*. В конечном итоге движет нечто единое, а именно цель практического ума и предмет стремления, а таково благо (ἀγαθόν), причем не любое благо, а осуществимое в поступке, хотя оно может быть как настоящим, так и кажущимся (φαίνόμενον – феноменальным); в 10, 433b5-13 Аристотель добавляет, что предмет стремления неподвижен, т.е. движет неподвижное. Получается, что Аристотель связывает практический ум с благом, а не с истиной. Мы еще вернемся к вопросу об истине применительно к *практике*, а пока отметим, что в связи с практическим умом Аристотель говорит в данном случае о «правильности» (ὀρθός), т.е. о правильности усмотрения блага (433a26-27):

Так, ум всегда – правильный, стремление же и воображение то правильные, то неправильные.

В связи с истолкованием «расчетливости» представляет интерес следующее замечание Аристотеля (433a23-25):

...Ибо желание (βούλησις) есть стремление [или влечение?], когда же [ум] движет на основе расчета (κατὰ τὸν λογισμὸν), движет и на основе желания (κατὰ βούλησιν)...

Итак, сначала Аристотель относит «расчетливость» к практическому уму; с учетом суждений Аристотеля, касающихся «расчетливости», за пределами *De An.* III 10 можно уточнить, что практический ум прежде всего усматривает цель, достойную стремления, а расчетливость прежде всего рассчитывает способы и средства достижения цели, причем рассчитывает их на основе стремления, а стремление Аристотель сводит к желанию; таким образом, расчет, т.е. действие расчетливой части души, в конечном итоге совершается на основе желания.

В связи с тем, что Аристотель связывает «расчетливость» (*логистичность*) с расчетом способов и средств достижения цели, уместно вспомнить, что сегодня среди «управленцев» широко распространился термин «логистика», которым указывают прежде всего на «транспортные схемы», т.е. на расчет наиболее рентабельных и тем самым наиболее оптимальных способов доставки товара из пункта *A* в пункт *B*. Более того, возникла даже отдельная учебная дисциплина – «логистика», цель преподавания которой на одном из «интернет-сайтов» определяют так: «Сформировать у учащихся *логистический* подход к управлению предприятием, *логистическое* мировоззрение, устойчивые знания в области управления материальными потоками и сопутствующими им информационными, финансовыми потоками, их оптимизации на макро- и микроуровне. Суть *логистического* подхода – сквозное управление материальными потоками». В целом, с нашей точки зрения, такое понимание *логистики* «вписывается» в аристотелевское понимание. Другое дело, что он рассматривал «логистику» как некую способность, присущую всем людям, а не только «управленцам», и проявляющуюся во всех жизненных ситуациях: не только экономических, но и политических, и бытовых и т.д.

Итак, получается, что Аристотель истолковывает платоновское разграничение души на рассчитывающую, яростную и вожделеющую части как разграничение души исключительно в контексте *практики*. Аристотель вообще не находит в платоновском разграничении души теоретического разума (как он сам его понимает). Знаменательно и то, что Аристотель оставляет за практическим разумом «благо», о котором так много писал Платон. Приведенные соображения и порождают предположение, что Аристотель истолковывает философию своих предшественников как философию практического разума; сам же он наряду с практическим вводит и теоретический разум.

Вернемся к чтению *De An.* III 10. Аристотель, определившись с началом «движения по месту» людей и животных, вновь возвращается к вопросу о частях души (433b1-4):

У тех же, кто разделяет части души, если их разделяют и отделяют на основе способностей, возникает очень много [таких частей]: питательная, способность ощущения, мыслительная (*νοητικόν*), способность совещаться и принимать решение (*βουλευτικόν*), и далее способность стремления; ибо эти [способности] больше различаются друг с другом, чем вожделе и ярость.

Обратим внимание, *логистическую* часть души Аристотель в данном случае вообще не учитывает, но зато вводит способность принимать решение (*βουλευτικόν*). Если уподобить вожделеющую душу у Платона растительной душе у Аристотеля (растительная душа имеет отношение к питанию и размножению), а яростную у Платона животной (способности ощущения) у Аристотеля, то на место платоновской *логистической* части души Аристотель ставит мыслительную, способность принимать решения и способность к стремлению.

Скажем несколько слов о переводе *βουλευτικόν* (способность принимать решение). Во-первых, надо различать два глагола: *βούλομαι* (хотеть) и *βουλεύω* (совещаться, решать). От первого глагола образуется лексема *βούλησις* (желание), от второго – *βουλευτικόν* (способность совещаться и принимать решение). Переводчики не всегда обращают внимание на эту разницу: так, М.И. Иткин дает один и тот же перевод для *βούλησις* (желание) в вышеприведенном фрагменте (433a23-25) и для *βουλευτικόν* (способность принимать решение) в рассматриваемом фрагменте (433b1-4); и там, и там он дает перевод «воля» (который и для *βούλησις*, с нашей точки зрения, спорен). В дальнейшем он переводит *βουλευτικόν* как «способность рассуждать» (что тоже весьма неопределенно). Греческое

слово βουλευτικόν означает не только «принимать решение», но и «совещаться». Однако для краткости, вслед за Н.В. Брагинской, мы принимаем перевод «способность принимать решение». Н.В. Брагинская в комментарии к своему переводу поясняет: «При переводе этих терминов, к сожалению, исчезает связь их с *boulē* в значении “совет” и “совещание”, тогда как для слушателя Аристотеля было ясно, что *решение принимается* в результате совместного обсуждения, а не уединенного обдумывания-взвешивания»<sup>6</sup>.

Вообще слова ἡ ἐπιθυμία (вожделение), ἡ βούλησις (желание), ἡ ὄρεξις (стремление или влечение) в сочинениях Аристотеля переводят на русский язык «как случится», что свидетельствует о недостаточном осмыслении переводчиками и комментаторами соответствующих определенностей, играющих важнейшую роль в психологии и антропологии Аристотеля, а также в космологиях древних, упоминаемых Аристотелем. Для иллюстрации существующего положения дел мы составили таблицу 1.

Таблица 1.

	ἡ ἐπιθυμία	ἡ βούλησις	ἡ ὄρεξις
<i>De An.</i> III 10	433a25-26	433a23	433a9
Оксфордский пер.	desire	wish	appetite
Хамлин <sup>7</sup>	wanting	wishing	desire
Иткин <sup>8</sup>	желание	воля	стремление
<i>Met.</i>	I 4, 984b24	IX 5, 1048a21: βούληται	XII 7, 1072a26: ὀρεκτικόν
Первов <sup>9</sup>	страсть	–	–
Кубицкий <sup>10</sup>	страсть	хотел	предмет желания
Апостл <sup>11</sup>	<i>desire</i>	wishes	the object of desire
Иткин <sup>12</sup>	вожделение	хотел	предмет желания

В качестве пояснения к таблице 1 отметим, что Г.Г. Апостл различает переводы ἡ ἐπιθυμία (вожделение) и ἡ ὄρεξις (стремление) тем, что первое слово он переводит как *desire* (с курсивом), а второе как desire (без курсива). В своем комментарии он дает полезные ссылки на соответствующие тексты Аристотеля, которые позволяют нам выяснить, что Аристотель рассматривал «вожделение» (ἐπιθυμία), «ярость» (θυμός) и «желание» (βούλησις) как разновидности «стремления» (ὄρεξις) (414b1-6, 700b22): «желание» есть расчетливое стремление к благу; «вожделение», будучи *без-логосным*, есть стремление к приятному (146b36-147a4, 414b5-6, 1369a1-4)<sup>13</sup>. Мы не настаиваем на переводах: ἡ ἐπιθυμία (вожделение), ἡ βούλησις (желание), ἡ ὄρεξις (стремление или влечение), – а используем их как «рабочие». В этом вопросе была бы желательна помощь филологов, ибо для выбора наилучших переводов требуется выход за рамки «Корпуса Аристотеля» и древнегреческой философии вообще в древнегреческие мифологию и поэзию. Требуется специального осмысления и отношение «воли» и «желания» применительно к античности.

Мыслительная способность (νοητικόν), судя по всему, относится Аристотелем и к практическому, и к теоретическому уму; способность принимать решения (βουλευτικόν) и способность к стремлению – к практическому. «Преемницей» расчетливости оказывается у Аристотеля, судя по всему, не мыслительная способность, а способность принимать решение. Так, в дальнейшем он пишет, что нет способности стремления без воображения, а воображение разделяет на чувственное и расчетливое (10, 433b27-29) и уточняет, что чувственное воображение (ἡ αἰσθητικὴ φαντασία) присуще всем животным, а воображение

<sup>6</sup> *Аристотель*. Никомахова этика... С. 707. Прим. 15 к EN III.

<sup>7</sup> *Aristotle. De Anima: Books II and III (with passages from book I) / Tr. and Notes by D.W. Hamlyn. 2-nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1993 (rep. 2001).*

<sup>8</sup> *Аристотель*. О душе...

<sup>9</sup> *Аристотель*. Метафизика / Пер. П.Д. Первова и В.В. Розанова. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.

<sup>10</sup> *Аристотель*. Метафизика / Пер. А.В. Кубицкого. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934.

<sup>11</sup> *Aristotle's Metaphysics / Tr. with Comm. by H.G. Apostle. Grinnell (Iowa): The Peripatetic Press, 1979.*

<sup>12</sup> *Аристотель*. Метафизика / Пер. М.И. Иткина; комм. А.В. Сагадеева // Аристотель. Соч. ... 1975. Т. 1. С. 63-367.

<sup>13</sup> *Aristotle's Metaphysics / Tr. with Comm. by H.G. Apostle... P. 456.*

на основе способности принимать решения – только расчетливым (11, 434a5-7). Далее Аристотель, хотя и неопределенно, но связывает способность принимать решения с силлогизмами, и тем самым (хотя и косвенно) связывает и расчетливость с силлогизмами (11, 434a10-15). В данном случае Аристотель не дает никаких пояснений, о каких силлогизмах речь. Но если исходить из аристотелевской системы мышления в целом, то можно с уверенностью сказать, что речь идет о практических силлогизмах. Более подробно Аристотель рассматривает их в «Никомаховой этике», к которой мы обратимся далее. А сейчас лишь отметим, что в практическом силлогизме одна посылка универсальная, а другая единичная. Именно об этом идет речь в завершении *De An.* III 11, т.е. в 434a16-21.

Итак, в *De An.* Аристотель называет «расчетливыми» фактически все способности души, так или иначе касающиеся практического разума, а в некоторых контекстах и теоретического. В то же время разделение души на основании способностей: питательной, способности ощущения, мыслительной, способности принимать решение и способности стремления, которое Аристотель приводит в *De An.* III 10, 433b1-4, – не последнее у него. Мы еще встретимся с несколько иным разделением души на способности в *EN VI*, а сейчас обратимся к тем главам *EN*, в которых Аристотель ведет речь о душе, имеющей *логос* и не имеющей.

## 2. Расчетливость как одна из разумных способностей человеческой души

Аристотель, в *De An.* лишь упомянув разделение души на имеющую *логос* и *без-логосную*, более подробно рассматривает это разделение в *EN I* xiii 1102a26-1103a10 и VI i. В *EN I* xiii Аристотель пишет (1102a26-28):

Иногда довольно [неплохо] о ней [т.е. душе] сказывается в экзотерических сочинениях (ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις), и ими надо воспользоваться, например, что одно в ней *без-логосное* (τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι), а другое имеет *логос* (τὸ δὲ λόγον ἔχον).

Что касается «экзотерических сочинений», на которые ссылается Аристотель, то Н.В. Брагинская поясняет, что «речь идет либо о несохранившихся “популярных” сочинениях самого Аристотеля (диалоги), либо о широко известных сочинениях других авторов – не перипатетиков»<sup>14</sup>. Далее Аристотель, в соответствии с данным подходом, разделяет три части души: (1) *без-логосную*, а именно питательную (1102a32-1102b12), (2) как-то причастную *логосу* (μετέχουσα μέντοι πη λόγου) (1102b13-1103a1) и (3) имеющую *логос* (1103a1-3). Для нас в данном случае наибольший интерес представляет вторая часть души, которая как-то причастна *логосу*.

Аристотель, приступая к душе как-то причастной *логосу*, прежде всего различает людей воздержных (ἐγκρατοῦς) и невоздержных (ἀκρατοῦς). Он подробно рассматривает воздержность и невоздержность в *EN VII* i-x. Мы сейчас не будем обращаться к этим главам, а ограничимся тем, что Аристотель говорит в *EN I* xiii: в людях по природе есть что-то иное помимо *логоса* (παρὰ τὸν λόγον), что борется и тянет против *логоса*; побуждения невоздержных людей противны *логосу* (1102b14-23); и в душе есть что-то помимо *логоса* (1102b23-25); у воздержных людей это «что-то» повинуетя (πειθαρχεῖ) *логосу*, а у благоразумных (σώφρωνος) и мужественных это «что-то» еще более послушно (εὐηκόωτερον) *логосу*; поэтому это «что-то» как-то согласуется (ὁμοφωνεῖ) с *логосом* (1102b25-28); получается, что *без-логосная* душа двойственна (1102b28-29); и далее Аристотель пишет (1102b29-33):

Ибо растительная [душа] никак не приобщена к *логосу*, воделеющая же и вообще способная к стремлению как-то причастна [логосу], поскольку послушна ему и повинуетя ему; так, когда мы говорим: «имеет *логос* отца и друзей», – [мы имеем в виду] не [такой *логос*] как у математиков.

Итак, в *без-логосной* душе Аристотель разграничивает питательную часть и часть души как-то причастную *логосу*. Наряду с ними есть еще и душа, имеющая *логос*, но пока

<sup>14</sup> Аристотель. Соч. ... 1984. Т. 4. С. 700-701. Прим. 70 к *EN I*.

о ней речи не идет. В вышеприведенном фрагменте Аристотель в связи с душой как-то причастной *логосу* пишет о «*логосе* отца» и отличает его от «*логоса* математиков». Что касается «*логоса* математиков», то имеется в виду *логос*, с которым мы встречаемся в теории пропорций (*пропорция* по греч. - ἀναλογία). В *EN V iii* Аристотель дает такое определение: «Аналогия есть равенство *логосов*» (1131a31), что Н.В. Брагинская переводит как «пропорция есть приравнивание отношений». Евклид излагает учения о пропорциях в V и VII книгах своих «Начал»; в этих книгах мы можем найти и соответствующие определения «*логоса* математиков» как отношения величин (*Euclid, v, HOR 1-6*)<sup>15</sup>. Выше мы уже обращали внимание на то, что в оксфордских переводах «душа имеющая *логос* и без-*логосная*» представлена как «рациональная и иррациональная». В связи с «*логосом* математиков» мы вновь встречаемся во вторичной аристотелеведческой литературе с «рациональностью и иррациональностью». Известно, что древние греки открыли существование несоизмеримых величин. А.В. Ахутин напоминает: «Несоизмеримые величины назвал ἄλογοι [т.е. без-*логосными*. – Е.О.] Теэтет, герой одноименного платоновского диалога. Греческое ἄλογος перевел на латынь словом irrationalis Марциан Капелла (470 г. н.э.)»<sup>16</sup>. В этом смысле отношения (*логосы*) величин стали называть «рациональными» и «иррациональными». Таким образом, если *без-логосность* применительно к душе означает *внерациональность*, то *без-логосность* применительно к отношению величин означает математическую *иррациональность*.

А теперь давайте обратимся к «*логосу* отца». Н.В. Брагинская поясняет: «Среди значений слова “логос” у перипатетиков Теон Смирнский упоминает и логос в смысле *отношения* почитаемого и почитающего: когда кто-то почитает кого-то и подчиняется ему, то о нем говорят, что он *имеет логос* почитаемого <...>; “иметь суждение (логос)” означает тем самым не только “быть разумным, рациональным”, но и “подчиняться чужому разуму”, “слушаться”. Таким образом, “сам язык” подсказывает Аристотелю: “стремящееся” – это часть души, “имеющая суждение” в том смысле, что она подчиняется суждению обладающего суждением в собственном смысле»<sup>17</sup>. Со своей стороны мы бы добавили, что Аристотель, ведя речь о *логосе* отца, имеет в виду не только сыновье послушание, но и сам «*логос* отца», т.е. «правильный *логос*» (ὁ ὀρθὸς λόγος), который сын перенимает от отца и тем самым делает его своим. «Правильный *логос*» – это некое жизненное правило (некая сентенция). Сын, перенимая это жизненное правило от отца, проявляет послушание этому жизненному правилу и тем самым проявляет послушание «*логосу* отца».

До сих пор мы рассматривали те случаи, когда Аристотель пишет о разграничениях души не от своего лица, а ссылается на третьих лиц: «[есть] не только те [части души], о которых говорят» (432a24-25), «у тех же, кто разделяет части души» (433b1), «иногда довольно [неплохо] о ней [т.е. душе] сказывается в экзотерических сочинениях, и ими надо воспользоваться, например, что одно в ней *без-логосное*, а другое имеет *логос*» (1102a26-28). От своего лица Аристотель пишет о разделении души на основании способностей (уже с учетом разделения души на имеющую *логос* и *без-логосную*) в «Никомаховой этике» VI.

В *EN VI i* Аристотель ставит вопрос: *что* есть «правильный логос»? (1138b18-34: ὁ ὀρθὸς λόγος; в переводе Н.В. Брагинской – «верное суждение»<sup>18</sup>), но для начала он вновь вспоминает о частях души (i 1139a3-15):

Прежде уже было сказано, что есть две части души: имеющая *логос* и *без-логосная*; ныне же надо разделить тем же способом ту [часть души], которая имеет *логос*. Положим, [что есть] две [части души], имеющей *логос*: одна та, благодаря которой мы созерцаем такое сущее, начала которого не могут быть иначе (μὴ ἐνδέχονται ἄλλως εἶχειν); другая та, [благодаря которой мы созерцаем такое

<sup>15</sup> *Euclidis elementa*: Vols. 1-4 / Ed. E.S. Stamatis (post J.L. Heiberg). 2nd edn. Leipzig: Teubner, 1969-1973. Рус. пер.: *Евклид*. Начала: В 3 т. / Пер. и комм. Д.Д. Мордухай-Болтовского при участии И.Н. Веселовского. М.-Л.: Гос. изд-во технико-теоретической лит-ры. 1950.

<sup>16</sup> *Ахутин А.В.* Античные начала философии. СПб.: Наука, 2007. С. 303.

<sup>17</sup> *Аристотель*. Никомахова этика... С. 701. Прим. 71 к *EN I*.

<sup>18</sup> *Аристотель*. Никомахова этика...



сущее, начала] которого могут быть [иначе]; ибо относительно другого по роду и части души, относящиеся по природе к каждому из них, другие по роду, если познание присуще им на основании какого-то сходства и свойственности. Скажем, что одна из них *эпистемическая* (ἐπιστημονικόν - понимающая), а другая *логистическая* (λογιστικόν - рассчитывающая); ибо принимать решения (βουλεύεσθαι) и рассчитывать (λογίζεσθαι) – то же, никто не принимает решений касательно того, что не может быть иначе. Так что расчетливость (τὸ λογιστικόν) есть [только] какая-то одна из частей [души], имеющих *логос*.

Если ранее Аристотель разграничил две части *без-логосной* души, то теперь он разграничивает две части души, имеющей *логос*. Для этого раграничения он принимает дистрикцию: сущее, начала которого не могут быть иначе, и сущее, начала которого могут быть иначе. Это – важнейшая для Аристотеля онтологическая дистрикция, восходящая, судя по всему, к парменидовскому разделению «Пути истины» и «Пути мнения». Последнее предложение вышеприведенного фрагмента: «Так что расчетливость есть [только] какая-то одна из частей [души], имеющих *логос*», – можно рассматривать как обращение к тем, кто разделял душу на вожделение, ярость и расчетливость, т.е. рассматривал душу, имеющую *логос*, только как расчетливую. Аристотель же, во-первых, принимает некое *экзотерическое* разделение души на имеющую *логос* и *без-логосную*, а во-вторых, принимает разделение сущего на то, что не может быть иначе, и то, что может быть иначе, что позволяет ему разделить душу, имеющую *логос* на *эпистемическую* и *логистическую*, т.е. разделить теоретический и практический разум. Итак, Аристотель останавливается на четырех частях души, – на двух, имеющих *логос*: *эпистемической* и *логистической*, – и двух *без-логосных*: как-то причастной *логосу* и питательной. Питательную часть души Аристотель в явном виде называет «четвертой» в *EN VI xii 1144a9-10*. Кратко с полемикой по поводу того, сколько частей души учитывал Аристотель, можно познакомиться по комментарию Н.В. Брагинской к *EN*<sup>19</sup>.

Отметим также, что в дальнейшем Аристотель называет *логистическую* часть души *доксастической* (δοξαστική – способной составлять мнения), т.е. той, которая имеет дело с мнениями, т.е. с тем, что может быть иначе (*VI v 1140b25-28, xiii 1144b14*). Именно так учитываются эти две части души в «Аналитиках». В *An. Post. I 33* Аристотель различает два варианта «допущения непосредственных посылок»: допущение того, что может быть иначе, т.е. не-необходимого (мнение, δόξα – 89a2-4), и допущение того, что не может быть иначе, т.е. необходимо (недоказываемая эпистема, ἐπιστήμη ἀναπόδεικτος – 8b30-32, 35-37)<sup>20</sup>. Так что в конечном итоге Аристотель учитывает две части души, имеющей *логос*, как *эпистемическую* и *доксастическую*. Надо еще иметь в виду и то, что в каждую из этих частей души Аристотель включает целый ряд способностей, т.е. он называет «эпистемической» или «доксастической» не одну какую-либо способность, а группы соответствующих способностей. Расчетливость оказывается в этом случае лишь одной из способностей, входящих в *доксастическую* часть души. Так, «шаг за шагом» Аристотель ограничивает «сферу деятельности» расчетливости.

Разделение души человека на четыре части: *эпистемическую*, *доксастическую*, причастную *логосу* и питательную, – представляет собой разделение души на основании способностей. Однако Аристотель не ограничивается разделением души на основании способностей, ибо душа человека, с его точки зрения, не исчерпывается способностями. Он усматривает в душе не только способности (δύναμις), но и состояния (πάθη), и уклады (ἔξις). К состояниям души Аристотель относит страсти, а к укладам – добродетели. Особняком в этом ряду стоит *логос*, ибо *логос* не является ни способностью, ни состоянием, ни укладом. *Логос* представляет собой некое условие возможности некоторых способностей и укладов, а также некую цель деятельности разумных укладов души. Аристотель, исходя из разделения души на имеющую *логос* и *без-логосную* и учитывая ту часть *без-логосной* души, которая как-то причастная *логосу*, разделяет добродетели на *дианоэтические* (δια-

<sup>19</sup> Аристотель. Никомахова этика... С. 700-701; прим. 70 к *EN I*. С. 729; прим. 58 к *EN VI*.

<sup>20</sup> Орлов Е.В. О русских переводах гносеологической терминологии Аристотеля // Интернет-журнал Vox. ([www.vox-journal.ru/](http://www.vox-journal.ru/)). Вып. №2. Май 2007. С. 5.

νοητικός - разумные) и *этические* (ἠθικός - нравственные) (EN I xiii, 1103a3-7), а далее переходит от рассмотрения способностей души к рассмотрению ее укладов (1103a7-10), имея в виду, что есть уклады нравственные и разумные (*дианоэтические*). К последним Аристотель относит искусство, рассудительность, *эпистему*, ум и Софию (но не только). Возникают вопросы: а зачем Аристотель наряду со способностями вводит еще и уклады души? и почему он относит добродетели к укладам, а не к способностям? В качестве первоначального пояснения приведем следующие слова Аристотеля (EN VI xii 1143b21-28):

Если рассудительность касается справедливого [или же правосудного], прекрасного (καλὰ) [т.е. хорошего] и блага для человека, и это практическое дело (πράττειν) благого мужа, мы ведь [будем] ничуть не *практичнее* (πρακτικώτεροι) [т.е. не способнее практически осуществить их], ведая это [т.е. ведая, *что* есть справедливое, прекрасное и благое], если добродетели – уклады; как [не будем] ни здоровыми, ни крепкими, что говорится не в том [смысле], как их сотворить, а в том, что они – уклады; ибо ведая, [*что* есть] здоровье и гимнастика, мы [будем] ничуть не *практичнее* [т.е. не способнее практически осуществить их].

Одно дело – ведать, *что* есть «здоровье»; другое дело – быть здоровым. Аналогично Аристотель подходит и к рассудительности: одно дело – ведать, *что* есть «справедливое», «прекрасное», «благое»; другое дело – осуществлять справедливое, прекрасное, благое в своих поступках и в целом в жизни. Второе в каждом из этих противопоставлений Аристотель называет «укладом», а не «способностью» (в данном случае имеются в виду прежде всего «познавательные» способности). На необходимости для добродетельной жизни осведомленности человека в том, *что* есть та или иная добродетель, акцентировал внимание Сократ. Аристотель же, вводя в рассмотрение уклады, акцентирует тем самым внимание на том, что такой осведомленности для добродетельной жизни недостаточно, нужны еще сами добродетели как уклады души; причем это касается как нравственных добродетелей, так и разумных (имеется в виду, что ведать, *что* есть та или иная добродетель тоже надо, но этого недостаточно).

При рассмотрении способностей и укладов в психологии и антропологии Аристотеля важно не упустить еще один момент. Аристотель пишет как о способностях души, так и о способностях укладов души, т.е. он понимает способности двояко. Применительно к разумению (*эпистеме*) как укладу души Аристотель в явном виде пишет о двух вариантах способностей в *De An.* II 5, 417a21-b1: из этого фрагмента следует, что Аристотель разделяет разумение в возможности (в двух вариантах) и разумение в деятельности. Одно дело, когда человек способен к разумению, потому что он способен приобрести знание; другое дело, когда человек способен к разумению, потому что он способен применить уже приобретенное знание; и третье дело – деятельное разумение, т.е. применение уже приобретенного знания. Добавим, что то же касается и рассудительности: одно дело – способность узнать, *что* есть, например, справедливость, другое дело – быть способным поступать справедливо. Отсюда необходимость не только обучения как сообщения учащимся некоего «содержания», но и воспитания как формирования у них определенных укладов души. Воспитание необходимо не только для формирования у юношества определенных нравственных укладов души, но и разумных; для последних необходимо, по крайней мере, некий *тренинг* в качестве «воспитания». Не случайно в философских школах Древней Греции так много занимались диалектическими беседами, которые не столько «информировали» учащегося, сколько формировали у него соответствующие разумные уклады души.

В статье «О русских переводах гносеологической терминологии Аристотеля» мы уже писали, что Аристотель рассматривает *эпистему* (разумение) в двух отношениях: по отношению к душе (эпистема как уклад души) и по отношению к тому, что разумеется, (эпистема как совокупность пропозиций)<sup>21</sup>. «Логика» как силлогистика в явном виде учитывается при рассмотрении разумения (*эпистемы*) по отношению к тому, что разумеется,

<sup>21</sup> Орлов Е.В. О русских переводах... С. 5.

т.е. *эпистемы* как «совокупности пропозиций». При рассмотрении укладов души силлогистика предполагается (т.е. предполагается, что *эпистема* имеет дело с теоретическими силлогизмами, а рассудительность – с практическими), но не становится предметом самостоятельного изучения.

### 3. Рассудительность (ἡ φρόνησις) и расчетливость

В *EN VI* Аристотель рассматривает пять разумных укладов души: искусство, рассудительность, *эпистему*, ум и софию, но не только. Как мы выше отметили, Аристотель начинает *EN VI* с разговора о «правильном логосе» и пишет, что надо не только рассмотреть «уклады души», но и дать определение «правильного логоса» (i 1138b32-34). А в последней главе этой книги он пишет, что «правильный [логос – логос] на основании рассудительности» (xiii 1144b23-24). Получается, что рассмотрение «рассудительности» (одного из разумных укладов души), занимающее большую часть *EN VI*, проводится не только ради самой рассудительности, но и ради определения «правильного логоса». Напомним, что вообще Аристотель разделяет разум на поэтический, практический и теоретический (*Met.* VI 1, 1025b25). В соответствии с этим разделением в *EN VI* искусство он относит к поэтическому разуму (гл. iv); *эпистему* (гл. iii), ум (гл. vi) и софию (гл. vii, 1141a9-1141b8) – к теоретическому разуму; а рассудительность – к практическому разуму (гл. ii, v, vii 1141b8-24, viii-xiii). В *EN VI* в центре его внимания «рассудительность». Остальные разумные уклады души он рассматривает в этой книге постольку, поскольку это необходимо для рассмотрения «рассудительности».

**Рассудительность и добродетель.** В *EN VI* Аристотель проблематизирует отношение рассудительности и добродетели, в явном виде вступая в полемику с Сократом. Сократ, по свидетельству Аристотеля, думал, во-первых, что рассудительность невозможна без добродетели, а во-вторых, что все добродетели – разновидности рассудительности; Аристотель соглашается с первым, т.е. с тем, что рассудительность невозможна без добродетели, но не соглашается со вторым, т.е. с тем, что все добродетели – разновидности рассудительности (xiii 1144b17-21). Аристотелевский подход к этому вопросу предполагает отчетливое разделение души на имеющую *логос* и *без-логосную*, а также разделение теории и практики, что выливается в отчетливое различие мудрости (*софии*) и рассудительности (*фронесис*); последнее различие занимает главы *EN VI* vii-xi, т.е. пять из тринадцати глав книги.

В xii 1144a1-36 Аристотель, во-первых, относит *рассудительность* к добродетели *доксастической* части души, а *софию* – *эпистемической*, что, судя по всему, не было общепринятым в его время; во-вторых, он полагает, что добродетель «творит» благую цель, а рассудительность – способы и средства достижения этой цели; в-третьих, цели перед собой ставят не только добродетельные люди, и не все люди рассудительные. Что же дает человеку собственно рассудительность? Для ответа на этот вопрос Аристотель вводит в рассмотрение две *доксастические* способности: изобретательность (ἡ δεινότης) и изворотливость (ἡ πανουργία). И та и другая способности – разновидности расчетливости. Если цель похвальна, то расчетливость становится изобретательностью, если же цель дурна, то расчетливость становится изворотливостью. Изобретательность становится рассудительностью при наличии добродетели и «ока (τὸ ὄμμα) души», позволяющего видеть наилучшее, т.е. позволяющее усматривать благие цели как начала поступков. Что собой представляет «око души», мы скажем позднее. Итак, рассудительность невозможна без добродетели, ибо без добродетели мы не можем усмотреть благую цель (ибо порочный человек и цели будет усматривать злые), но рассудительность не сводится к самим добродетелям, а выступает в качестве одной из них, ибо рассудительность лишь находит способы и средства достижения благих целей, устанавливаемых добродетелями.

Более того, в *EN VI* xiii 1144b1-17 Аристотель различает добродетели от природы (ἡ φυσικὴ ἀρετή) и главные добродетели (ἡ κυρία ἀρετή). «Добродетелями от природы» Аристотель называет добродетели «без ума» (ἄνευ νοῦ), те добродетели, которые могут

быть присущи детям, а «главными добродетелями» – те добродетели, какими они становятся «с обретением ума» (ἐὰν λάβῃ νοῦν). При этом он предлагает следующую аналогию:

добродетель от природы : главная добродетель :: изобретательность : рассудительность.

В связи с введением в рассмотрение дистинкции добродетелей «с умом» и «без ума» Аристотель вносит дальнейшее уточнение в разделение души человека. Он пишет в xiii 1144b26-30:

Ибо [добродетель] есть [уклад] не только на основании правильного *логоса* (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον) [ката-орто-логосной], но добродетель есть уклад с правильным *логосом* (μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου) [мета-орто-логосный уклад]; рассудительность же есть правильный *логос* о таких. Так, Сократ думал, что добродетели – *логос* (ибо все [они] суть *эпистемы*), для нас же [добродетели] – *мета-логосные* (μετὰ λόγου).

Обратим внимание на выражение μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου (букв. – с правильным *логосом*). В других местах Аристотель употребляет также выражение μετὰ τοῦ λόγου (с *логосом*, или же *мета-логосное*, без добавления «правильного»). До сих пор мы имели дело с аристотелевскими выражениями «имеющая *логос*» и «без-логосная». Эти выражения Аристотель употребляет в связи с душой в целом, например: «душа, имеющая *логос*». В то же время, когда он говорит не о душе в целом, а об отдельных способностях или укладах души, то он употребляет выражения «мета-логосное» (μετὰ λόγου) и «без-логосное» (ἄνευ λόγου); иногда он употребляет также выражение «не без» (οὐκ ἄνευ), что означает то же, что и «мета», т.е. «с, вместе». Во вторичной литературе выражение «мета-логосное» иногда понимают как указание на «логику». Такое понимание нам представляется спорным. Вообще Аристотель употребляет следующие выражения: страсти – «с телом» (μετὰ σώματος) (403a16-17); чувственно воспринимаемые сущности – «с движением» (μετὰ κινήσεως) (1069a36-b1); способность стремления – «не без воображения» (οὐκ ἄνευ φαντασίας), т.е. воображением (433b28-29). К тому, что «с *логосом*», Аристотель относит практический и поэтический уклады (1140a3-5), добродетель (1144b27), доброе решение (1142b12), *эпистему* (100b10, 1140b33); к тому же, что «без *логоса*» (ἄνευ λόγου) – наитие (εὐστοχία) (1142b2-3). Если бы выражение «с *логосом*» указывало на «логику», то к логике надо было бы отнести и поэзию, и стремления (или же влечения). Все говорит за то, что выражение *мета-логосное* указывает на уклады той части души, которая имеет *логос*. Выражение «на основании *логоса*» (κατὰ τὸν λόγον) имеет более широкое употребление. Аристотель употребляет его не только в рамках психологии и антропологии и вообще не только в практической философии, но и в теоретической, где оно имеет другой смысл. В данном случае, т.е. в контексте фрагмента xiii 1144b26-30, это выражение указывает, судя по всему, на уклады «как-то причастные *логосу*». Таким образом, *мета-логосное* не равно *логосу*. С помощью именно этой дистинкции: *логос* – *мета-логосное*, – Аристотель отличает свою позицию от сократовской.

Как мы уже обращали внимание ранее, в оксфордских переводах душа «имеющая *логос* и без-логосная» представлена как «рациональная и иррациональная». Тогда же мы указали, что при таком употреблении слов «рациональное и иррациональное» получается, что растения и животные в определенном смысле «иррациональные», и предложили уточнение: если уж употреблять латинское слово «рациональное», то на *без-логосную* душу лучше указывать как на *arational* (внерациональную), а не *irrational* (иррациональную). Однако аристотелевское учение о душе как-то причастной *логосу* делает спорным и такое словоупотребление, ибо природные добродетели, будучи укладами *без-логосной* части души, оказались бы *внерациональными*, что спорно. У.Д. Росс, автор Оксфордского перевода «Никомаховой этики», который указывает в своем переводе на душу, имеющую *логос*, и *без-логосную* как на «рациональную и иррациональную», в данном случае не употребляет таких переводов: вообще он переводит «правильный *логос*» как *the right rule* (правильное правило), а в анализируемом нами фрагменте xiii 1144b26-30 переводит «на основании правильного *логоса* (ката-орто-логосное)» как *in accordance with the right rule*

(Н.В. Брагинская дает перевод «согласный с верным суждением»), а «уклад с правильным логосом (*мета-орто-логосный уклад*) как *the state that implies the presence of the right rule, that is virtue* (Н.В. Брагинская дает перевод «склад, причастный ему [т.е., говоря языком ее перевода, причастный *верному суждению*. – Е.О.]»). А как же в этом случае переводилось на английский язык ἄλογον (*без-логосное*) в противоположность *мета-логосному* (*the state that implies the presence of the right rule, that is virtue*)? Во фрагменте xiii 1144b26-30 Аристотель не употребляет слова ἄλογον (*без-логосное*). Ответ на интересующий нас вопрос мы можем найти в английских переводах *Met.* IX 2, где Аристотель в явном виде противопоставляет *мета-логосные* и *без-логосные* способности. В этом случае У.Д. Росс и другие переводчики на английский дают следующие переводы (1046b1-2):

τῶν δυνάμεων αἱ μὲν ἔσονται ἄλογοι αἱ δὲ μετὰ λόγου (среди способностей одни будут *без-логосными*, а другие – *мета-логосными*).

Росс У.Д.: some potencies will be non-rational and some will be accompanied by a rational formula.<sup>22</sup>

Апостл Г.Г.: of the potencies, too, some will be nonrational but others will be with reason.<sup>23</sup>

Ферт М.: some potentialities will be non-rational and some rational [*meta logou*]...<sup>24</sup>

Как видим, αἱ μετὰ λόγου (*мета-логосные*) в этом случае переводят на английский или как *accompanied by a rational formula*, или как *with reason* или как *rational*, а ἄλογοι (*без-логосные*) единодушно переводят как *non-rational* (нерациональные).

Из фрагмента xiii 1144b26-30 следует, что если природные добродетели Аристотель относит к *без-логосной* части души как-то причастной *логосу*, то главные добродетели (добродетели с *умом*) он относит к душе, имеющей *логос* (судя по всему, к *доксастической* части). Итак, Аристотель различает добродетель, как мы бы сказали сегодня, наивного и добродушного человека, прежде всего ребенка (добродетель «без ума»), и добродетель как проявление осознанной нравственной позиции, добродетель умного человека, прежде всего взрослого человека (добродетель «с умом»). Ум привносится в добродетель вместе с рассудительностью и правильным *логосом*.

Вообще проблематика, которую Аристотель рассматривает в *EN VI*, в какой-то мере напоминает проблематику «Логоса» Гераклита (мы имеем в виду *сочинение* Гераклита). Если Аристотель вслед за Парменидом разделяет сущее, которое не может быть иначе (путь истины), и сущее, которое может быть иначе (путь мнения), то, идя «по пути мнения», он, возможно, перетолковывает на свой лад именно Гераклита. В то же время, поскольку Аристотель наряду с практической философией полагает теоретическую, часть гераклитовской проблематики переносится им в теоретическую философию; мы имеем в виду прежде всего такие положения, как, например, «все едино» (в *Met.* X 3 1054b15-16 Аристотель уже на свой лад скажет: «все относительно всего либо *то же*, либо *иное*»).

**Рассудительность и истина.** А теперь мы еще раз обратимся к рассудительности, акцентируя внимание на *истине* рассудительности. В *EN VI iii* Аристотель пишет (1139b 15-18):

Пусть будет пять по числу [способов, какими] душа истинствует (ἀληθεύει), утверждая и отрицая; это – искусство, разумение, рассудительность, софия и ум; ибо в допущениях и мнениях можно обмануться.

Обратим внимание, об истине Аристотель говорит здесь в глагольной форме ἀληθεύει, что буквально можно перевести как «истинствует». Об истине применительно к *эпистеме* (разумению), уму и софии Аристотель пишет в *Met.* VI 4 и IX 10. А вот об истине применительно к рассудительности Аристотель пишет в *EN VI*.

В *EN VI ii* Аристотель начинает разговор о начале способности к *праксису*. Начинает он его с рассмотрения порознь *истины* и *праксиса* (1139a17-18), что вызывает у читателя предположение, что истина относится исключительно к *теории*, но не к *прак-*

<sup>22</sup> Aristotle. *Metaphysics* / Tr. by D.W. Ross // *The works of Aristotle...* Vol. 1. Pp. 499-630.

<sup>23</sup> Aristotle's *Metaphysics* / Tr. with Comm. by H.G. Apostle...

<sup>24</sup> Aristotle. *Metaphysics: Books VII-X* / Tr. by M. Furth. Indianapolis: HPC, 1985.

сису. Однако позиция Аристотеля не так однозначна. Обратимся непосредственно к тому, что пишет сам Аристотель (1139a21-33):

Что для разума – утверждение и отрицание, то для стремления – преследование и избегание; так что если этическая добродетель – уклад, связанный со способностью выбора, то выбор – стремление, связанное с принятием решения; поэтому, если выбор добропорядочен (σπουδαίῳ), и сказывается *то же*, что и преследуется, то *логосу* надо быть истинным (ἀληθῆ), а стремлению правильным (ὀρθῆν). Так, разум и истина, о которых [идет речь], практические; для теоретического разума, но ни практического, ни поэтического, добро (εὖ) и зло (κακῶς) – истина и ложь (ибо это дело всего разумного), а для практической и разумной способностей [добро] – истина, согласующаяся с правильным стремлением (ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῆ). Итак, начало *праксиса* – выбор, но как движущее [начало], а не *чего ради* [т.е. не целевое], [начало] же выбора – стремление и логос *ради чего* [т.е. логос цели].

То, что в этом фрагменте *логос* назван «истинным», скорее исключение, ибо вообще в практической философии Аристотель называет *логос* «правильным», а не «истинным» (ибо истина мнения – правильность); так что к практической истине в данном фрагменте в большей мере относятся слова «истина, согласующаяся с правильным стремлением». В этом фрагменте в качестве наиболее общего противопоставления называются «добро» и «зло». Как «добро» мы перевели с некоторой долей условности греческое слово τὸ εὖ. Аристотель употребляет ряд слов однокоренных с κακῶς (зло): κακός (злой), τὸ κακόν (зло), ἡ κακία (порок), κακῶς (*наречие*: плохо, дурно), – по крайней мере, в трех противопоставлениях: зло и благо (τὸ κακὸν καὶ ἀγαθόν, например в 1100a19), добро и зло (τὸ εὖ καὶ κακῶς, например в ныне рассматриваемом фрагменте), добродетель и порок (ἡ ἀρετὴ καὶ κακία, например в 1105b29). Мы сопоставили, как уже сказали, с некоторой долей условности τὸ εὖ с «добром» для того, чтобы отличать τὸ εὖ (добро) от τὸ ἀγαθόν (блага). Аристотель использует целый ряд лексем, которые включают в себя τὸ εὖ (добро): τὸ εὖ ζῆν – добрая жизнь (в пер. Н.В. Брагинской – благоденствие), τὸ εὖ πράττειν – добрые поступки и дела (в пер. Н.В. Брагинской – благополучие), τὸ εὖβουλία – доброе решение (в пер. Н.В. Брагинской – разумность в решениях), ἡ εὖσυνεσία – доброе, т.е. хорошее, понимание (в пер. Н.В. Брагинской – сообразительность). Отметим, что и греческое слово «счастье» (τὸ εὐδαιμον) включает в себя εὖ (добро); если скалькировать греческое слово τὸ εὐδαιμον (счастье) буквально, то получится – «добрая демоничность», т.е. имеется в виду, что у счастливого человека – «добрый демон». Как известно, в языческие времена древним грекам сопутствовали не ангелы хранители, а «демоны»; на русский язык, по крайней мере у Платона, τὸ δαιμόνιον (демон) переводят как «гений» (см., например «Тэетет» (151a4) / пер. Т.В. Васильевой<sup>25</sup>).

В рассматриваемом нами фрагменте (1139a21-33) Аристотель распределяет «добро и зло» для теоретического и практического разума: для теоретического разума «добро и зло» есть истина и ложь; и для практического разума «добро» есть истина, но какая-то особенная, а именно *практическая* истина: «истина, согласующаяся с правильным стремлением». *Логос* цели Аристотель называет «правильным», а не «истинным»; стремление, принятие решения, выбор Аристотель называет «правильными», а не «истинными». А что же означает «истина, согласующаяся с правильным стремлением»? Фрагмент (1139a21-33) не дает возможности уверенно ответить на этот вопрос. Аристотелевский ответ на наш вопрос мы найдем при дальнейшем чтении *EN VI*.

Человек, подверженный стремлению (или влечению), принимает решение; решение он принимает с оглядкой на «правильный *логос*», который ему, как правило, известен; последует ли он в своем решении за «правильным *логосом*», зависит от нрава человека. Стремление в сопряжении с принятием решения Аристотель называет «выбором» (ἡ προαίρεσις) (1139a21-26). В *Met. VI 1* именно «выбор» Аристотель называет в качестве начала того, что осуществимо в поступке (1025b22-24). Подробно Аристотель рассматривает «выбор» в *EN III ii-iv*. В этих главах он, в частности, уточняет, что собственно «выбору»

<sup>25</sup> Платон. Соч.: В 4 т. 1993. Т. 2. С. 202.

подлежат способы и средства достижения цели, а не сами цели, например, цель – быть здоровым, а как надо для этого жить, что делать – предмет выбора; цель – быть счастливым, а как надо для этого жить, что делать – предмет выбора. Для Аристотеля важно, что выбор связан не только с умом-разумом, но и с нравственным укладом души (VI ii 1139a 33-35), а также стремлениями и желаниями человека. Он даже пишет, что начало человека – стремящийся ум (ὄρετικὸς νοῦς) или же разумное стремление (ὄρεξις διανοητική) (1139b 4-5: фактически это одно из аристотелевских определений «человека»). Аристотель завершает EN VI ii утверждением, что истина – дело обеих мыслительных (νοητικῶν) частей души (1139b12-13), т.е. и *эпистемической*, и *доксастической*; однако пока остается непросьненным, что есть «практическая истина».

В EN VI v Аристотель приступает к рассмотрению собственно «рассудительности». Он так или иначе связывает рассудительных людей со способностью принимать хорошие решения, причем касающиеся не частных целей, к которым он относит в данном случае «здоровье», а «доброй жизни» (τὸ εὖ ζῆν) в целом (1140a25-28). Аристотель связывает рассудительность и с расчетливостью (1140a28-30), т.е. рассудительные люди «добро» (εὖ) рассчитывают способы и средства достижения добропорядочных целей. Таким образом, пишет он: «...Тот, кто способен принимать решения, тот и был бы рассудительным» (1140a30-31). Далее он отмечает, что рассудительность имеет дело с тем, что может быть иначе и не является ни эпистемой, ни искусством (1140a33-b4). После чего дает определение «рассудительности», причем дважды:

1140b4-6: Следовательно, ей [т.е. рассудительности] остается быть истинным *мета-логосным* (μετὰ λόγου) практическим укладом, касающимся блага и зла для человека.

1140b20-21: Таким образом, рассудительности необходимо быть *мета-логосным* истинным практическим укладом, касающимся человеческого блага.

Обратим внимание, «истинным» Аристотель называет сам уклад души. Получается, что рассудительность истинна по определению. Если бы соответствующий уклад души был не истинным, то этот уклад не был бы рассудительностью. И хотя по прежнему непонятно, что это означает (истинный уклад), тем не менее мы получаем дополнительную информацию: практическая истина как согласие логоса с правильным стремлением при-суца самой рассудительности как укладу души.

Когда Аристотель вносит «мета-логосность» в определение «рассудительности», он имеет в виду, что «рассудительность» относится к той части души, которой имеет *логос*, а также связана с *мета-логосной* добродетелью. Когда Аристотель указывает в определении «рассудительности», что это «практический уклад», он имеет в виду, что «рассудительность» относится к *доксастической* части души; а отсюда следует, что рассудительность имеет дело с тем, что может быть иначе. Отметим также, что рассудительность, согласно приведенным определениям, будучи истинной, имеет дело не с добром (εὖ) и злом, а с благом (ἀγαθά) и злом.

Завершается EN VI v следующими словами (1140b28-30):

Однако [рассудительность] не только *мета-логосный* уклад; признак этого: для такого [т.е. *мета-логосного*] уклад есть забвение (λήθη), а для рассудительности нет.

Обратим внимание на лексему λήθη (забвение), которую Аристотель употребляет в этом периоде. Дело в том, что эта лексема – однокоренная с лексемой ἀλήθεια (истина). За справкой относительно этимологии греческого слова ἀλήθεια (истина) мы обратимся к о. Павлу Флоренскому<sup>26</sup>. Слово ἀλήθεια образовано из отрицательной частицы ἀ- и лексемы λήθος. Последнее же слово образуется от лексемы однокоренной с глаголом λανθάνω – *минуя, ускользаю, остаюсь незаметным, остаюсь неизвестным*; в среднем же залоге этот глагол получает значение – *упускаю памятью, для памяти теряю, забываю*; в связи с последним оттенком значения корня λαθ стоит слово λήθη – *забвение, забывчивость*. Вероятно, к первому из значений λανθάνω восходит хайдегерсовское истолкование гре-

<sup>26</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Т. I (1). М.: Правда, 1990. С. 15-22.

ческой ἀλήθεια (истины) как «несокрытости», а ко второму аристотелевское – как «незабвенности». Греки называли именем Λήθη (Лета) дочь Эриды, божество забвения, а также реку в подземном царстве, глоток из которой давал усопшим забвение от земного прошлого. И в русском языке используется выражение «кануть в Лету», восходящее к древнегреческой мифологии и означающее «быть забытым», «бесследно исчезнуть», «быть преданным забвению». Ἀλήθεια же (истина) – то, что не может «кануть в Лету», т.е. не может быть преданным забвению. Когда Аристотель пишет, что для *мета-логосных* укладов есть «забвение», но не для рассудительности, он «обыгрывает» этимологическое значение лексемы ἀλήθεια (истина); ибо рассудительность в отличие от остальных *мета-логосных* укладов – *истинна* по определению; рассудительность не есть некое содержание, которое можно забыть; рассудительность есть нечто иное.

Отметим также, что по контексту получается, что для истинной, например, *эпистемы*, забвение есть, т.е. мы можем забыть *эпистему* (т.е. некое научное содержание), хотя она и истинная. Этот факт лишний раз свидетельствует о том, что этимологические значения той или иной лексемы не являются определяющими для употребительных значений той же лексемы, в данном случае философских смыслов лексемы ἀλήθεια (истина). Аристотель задает философский смысл «теоретической истины», как мы уже писали, в *Met.* VI 4 и IX 10, а «практической истины» – в *EN* VI. В смысл последней он включает этимологические *семы*, в смысл первой – не включает; но это его выбор, а не языковая предопределенность. Отметим и еще один интересный факт: согласно о. Павлу Флоренскому, «русское слово “истина” лингвистами сближается с глаголом “есть” (истина – естина)»; и далее о. Павел отмечает онтологический характер исходного этимологического смысла русского слова «истина»<sup>27</sup>. Получается, как это ни странно, что исходный этимологический смысл русской «истины» соответствует ее пониманию в теоретической философии, а не практической, что могло бы свидетельствовать об исходном первенстве созерцательного отношения к жизни над практическим.

Итак, рассудительность истинна по определению, однако она связана с правильностью: с правильным логосом, правильным стремлением, правильным решением. О «правильности» Аристотель наиболее подробно пишет в *EN* VI ix. В этой главе Аристотель прежде всего разбирает вопрос: *что* есть «доброе решение» ix 1142b1-2:

...Доброе же решение (ἡ εὖβουλία) есть какое-то решение, а принимающий решение ищет (ζητεῖ) и рассчитывает (λογίζετα).

Речь идет не просто о принятии решения, а о принятии именно *доброго* решения, ибо вообще-то человек может принимать и злые решения. Обратим внимание, принятие решения, будь то доброго или злого, предполагает не только расчетливость, но и поиск (ζήτησις). Имеется в виду *практический* поиск; в теоретической философии, а именно в аналитике, Аристотель учитывает также *эпистемический* поиск. Чем же доброе решение отличается от злого? Аристотель пишет в ix 1142b7-15:

Но так как принимающий злое (κακῶς) решение грешит (ἀμαρτάνει), а принимающий доброе решение прав (ὀρθῶς), ясно, что доброе решение есть какая-то правильность (ὀρθότης), но [правильность] не *эпистемы* и не мнения; ибо для *эпистемы* правильности нет (ибо непогрешима), а правильность мнения – истина; вместе [с тем] все, о чем есть мнение, уже определено (ὄρισται), [а решение принимается о том, что еще не определено]. Но доброе решение и не без *логоса*. Остается, следовательно, [правильность] помысла (διανοίας), ибо он [т.е. помысел] еще не утверждающее сказывание (φάσις); ибо мнение не поиск (ζήτησις), но уже какое-то утверждающее сказывание, а принимающий решение, принимается ли решение добро или зло, что-то ищет (ζητεῖ) и рассчитывает (λογίζετα).

Получается, что доброе решение отличается от злого правильностью помысла. Помысел (διάνοια – что можно перевести и как «разум») оказывается чем-то еще не высказанным, еще не ставшим *логосом*, более того, остающимся чем-то неопределенным, ибо решения еще нет, а только идет поиск и расчет возможного решения. Однако указание на правильность помысла в качестве ответа на вопрос: чем же отличается доброе решение от

<sup>27</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины... С. 15-17.



злого, – недостаточен. Ведь злой человек тоже ставит перед собой цели; он тоже может находить правильные с точки зрения его злых целей способы и средства; он тоже может достигать своих злых целей. Почему же его помыслы неправильные? Дополнительные суждения Аристотеля по этому поводу мы находим в ix 1142b17-28:

Так как «правильность» [сказывается] множественно, ясно, что не всякая [правильность присуща доброму решению]; ибо невоздержный и дурной человек предпочитает [пред]видеть по расчету то, что случится, так что он будет правильно принявшим решение, но обретшим великое зло. Мнится (δοκεῖ) же, что принимать доброе решение – какое-то благо; ибо доброе решение – такая правильность решения, которая способна приносить благо. Однако случается, что и этого [т.е. блага, достигают] посредством ложного силлогизма, т.е. случается то, что и должно было быть сотворено, но посредством не [должного], а ложного среднего термина; так что и эта [правильность], на основе которой случается то, что должно, но посредством не того, что должно, не [есть] доброе решение. Далее, есть [люди], принимающие решение долго, а [есть] – быстро. Так вот доброе решение – не она [правильность, т.е. не быстрота принятия решения], а правильность на основе выгоды (ἡ κατὰ τὸ ὠφέλιμον): чего надо, как, когда.

Из этого фрагмента следует, что «доброе решение – такая правильность решения, которая способна приносить благо». Таким образом, Аристотель дважды оценивает решение на правильность: если цель достигнута, принятое решение было правильным; если достижение цели принесло благо, то решение было добрым, и правильность его была правильностью доброго решения; если же достижение цели принесло зло, то решение было правильным в первом смысле, но неправильным во втором смысле. Во фрагменте ix 1142b17-28 речь идет также и о других вариантах правильности. Цель может быть достигнута (получается, что решение правильное), достижение цели может принести благо (получается правильность доброго решения), но достижение цели может оказаться случайным, ибо практический силлогизм, на основании которого достигалась бы цель, был ложным. В этом случае речь идет о правильности силлогизма (со-расчета), лежащего в основе практического осуществления цели.

Расчетливость играет свою роль при любом принятии решения, будь то добром или злом, правильном или неправильном. Расчетливость у Аристотеля нравственно нейтральна; а поскольку речь у Аристотеля идет не только о нравственности, но и об экономической выгоде, и о политической целосообразности, то правильнее, судя по всему, сказать, – аксиологически нейтральна. Аксиологически «нагружена» у Аристотеля рассудительность. Рассудительный человек принимает не просто решения, а добрые решения. Аристотель дает еще одно определение «доброго решения», теперь уже в связи с рассудительностью, в ix 1142b31-33:

А если принимать доброе решение [свойственно] рассудительным, то доброе решение было бы правильностью на основании того, что полезно по отношению к какой-то цели [т.е. что полезно для достижения какой-то цели], истинное допущение чего есть рассудительность.

В этом фрагменте рассудительность вновь названа истинной. Получается, что стремление правильное, *логос* правильный, решение правильное, доброе решение правильное, практический силлогизм правильный, а рассудительность истинная.

Итак, мы считаем, что истина рассудительности у Аристотеля есть согласование правильного стремления с правильным *логосом* на основании правильности доброго решения. Доброе решение, будучи высказанным, само может становиться правильным *логосом* и использоваться впоследствии в практических силлогизмах в качестве первой посылки. Рассудительность не есть способность души, рассудительность есть уклад души (и, следовательно, способность уклада), и не все люди обладают таким укладом. Поэтому, согласно Аристотелю, не все люди могут стать «авторами» правильных *логосов*. Но прежде чем обратиться к вопросу о том, кто же из людей рассудителен, и чьи *логосы* стоит принимать в качестве правильных, мы бы хотели вновь сделать небольшое отступление по поводу рациональности.

Проблематику, аналогичную рассматриваемой нами, современные специалисты часто обсуждают в контексте проблемы рациональности, и этот «контекст» так или иначе

проникает и в аристотелеведение. В качестве образца такого «контекста» приведем следующие суждения:

Действительно, нужно ли ссылаться на какое-либо авторитетное исследование, чтобы всего-навсего констатировать, что рациональным является действие, приводящее к цели при данных условиях, нерациональным – не приводящее, иррациональным – уводящее от цели<sup>28</sup>.

Что получится, если применить эти суждения к философии Аристотеля? С точки зрения Аристотеля в данном фрагменте речь идет о принятии решения и расчетливости. Обратим внимание, если в предыдущих наших обращениях к проблеме рациональности *рацио* употреблялось в качестве эквивалента *логоса*, то здесь *рацио* оказалось бы эквивалентом *расчета* (λογισμός), а не *логоса*. Более того, «рациональным» здесь назывался бы не сам *расчет*, а его *правильность*. В приведенных суждениях о рациональности, с одной стороны, отсутствуют такие оценочные «координаты» как благо и зло (или же добро и зло), а с другой стороны, сама «рациональность» становится оценкой правильности (с точки зрения достижения цели, будь то благой или злой). В этом, судя по всему, и кроется главное словоупотребительное отличие *рацио* от *расчета* и *логоса*. Сначала «рациональным» называют все, что так или иначе относится к *расчету* и *логосу*, а затем придают «рациональности» оценочное значение, в результате чего рациональным оказывается не всякий *расчет* и не всякий *логос*, а только *правильный* (с точки зрения «автора» оценки). У греков, насколько мы ориентируемся, такого не было. Будь расчет правильным или неправильным, он остается расчетом, то же самое касается и *логоса*. Оценка указывается не самими словами «расчет» или «логос», а такими словами как «правильный и неправильный», «добрый и злой», «благой и злой», «истинный и ложный».

Для «полноты картины» отметим, что вообще у Аристотеля встречается употребление слова ἄλογον (*без-логосное*) в оценочном значении. Прежде всего Аристотель употребляет в оценочном значении лексему εὐλόγως, которую буквально можно было бы скалькировать на русский как *добро-логосно*. Эта лексема в философском языке Аристотеля указывает на то, что то или иное высказывание или же положение хорошо обосновано (имеется в виду диалектическое обоснование, а не доказательство), «логично», не вызывает вопросов и сомнений. В качестве противоположной оценки он употребляет как правило лексему ἄτοπον, которую буквально можно было бы скалькировать на русский как *неуместно*; переводят же ее на русский обычно как *нелепо* (на английский – *absurd*, абсурдно). А вот иногда (правда редко) Аристотель употребляет в качестве отрицательной оценки вместо лексем *ἄτοπον* (нелепо) лексему ἄλογον (*без-логосное*), как например в *Met.* III 4, 999b20-246

Кроме того, *что из двух*: сущность будет единой для всех, например людей? Но это нелепо (ἄτοπον), ибо все, сущность чего едина, едино. Или [будет] много и различных [сущностей]? Однако и это *без-логосно* (ἄλογον).

*Без-логосное* в данном фрагменте в английских переводах представлено как *unreasonable*. Итак, ἄλογον (*без-логосное*) в разных контекстах может указывать на внерациональное (например, растения и животные), нерациональное (*без-логосные* части души как-то причастные *логосу*; хотя возникает вопрос: стоит ли называть такие части души нерациональными?), иррациональное (в математике) и необоснованное (в диалектических рассуждениях).

А теперь обратимся к вопросу, кто же из людей рассудителен и чьи *логосы* стоит принимать в качестве правильных? В *EN VI xi* Аристотель пишет (1143b6-14):

... Есть мнение, что [все] это природное, и [если] никто не мудр от природы, то *гноме*, понимание и ум имеют [от природы]. Признак: мы думаем, что [эти способности] следуют возрасту, и вот такой-то возраст имеет ум и *гноме*, как [если] причина в природе. <...> Так что недоказанным утверждающим сказываниям (ταῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι) и мнениям опытных и старших (πρεσβυτέρων -

<sup>28</sup> Пружинин Б.И. Рациональность и единство знания // Рациональность как предмет философского исследования. М., 1995. С. 121-142.

*пресвитеров*), или же рассудительных, надо уделять внимание не меньше, чем доказательствам; ибо они, благодаря тому, что опыт дал им «око», видят [все] правильно.

Наименование «гномической» способности мы оставили без перевода, поскольку этот перевод вызывает затруднение (возможные переводы наименования этой способности подробно рассматривает А.В. Ахутин<sup>29</sup>). Итак, получается, что рассудительность приходит к людям с возрастом и опытом, и не ко всем людям, а добродетельным (ранее мы уже выяснили, что рассудительным, согласно Аристотелю, может быть только добродетельный человек). «Утверждающие сказывания» таких людей, хотя и недоказанные, принимаются остальными людьми в качестве правильных *логосов*. Получается, что остальным людям подобает признавать авторитет рассудительных *пресвитеров* (т.е. старших, опытных и добродетельных людей), и проявлять послушание их *логосам*. А где гарантия, что *логосы* пресвитеров правильные? и что практическое осуществление их *логосов* приведет нас к благу? Рассудительность истинна по определению, но где гарантия, что рассудительность присуща именно данному *пресвитеру*? Аристотель допускает, что те или иные *логосы*, признаваемые кем-либо как правильные, могут оказаться ошибочными. Это следует из его трактовки возможных ошибок при практических «умозаключениях».

Вообще Аристотель рассматривает «практические силлогизмы» в *EN VII iii, De An. III 11* и *MA 7*. Практический силлогизм отличается от теоретического силлогизма прежде всего тем, что вместо заключения он предполагает поступок (*праксис*). По общему правилу в практическом силлогизме большая посылка универсальная (правильный *логос*), меньшая – единичная (касающаяся единичной ситуации, к которой применяется правильный *логос*), а вместо заключения – поступок. Разумеется, посылки практического силлогизма влекут тот или иной поступок не необходимо, а лишь вероятно. Поэтому «практический силлогизм» называется «силлогизмом» с некоторой степенью условности, ибо он не соответствует в полной мере определениям силлогизма, которые Аристотель дает в *An. Pr. I 1, 24b18-22, Top. I 1, 100a25-27* и *Soph. 1, 164b27-165a3*. Согласно этим определениям заключение силлогизма должно сопутствовать посылкам с необходимостью (какими бы ни были сами посылки, необходимыми или не-необходимыми). Отметим также, что некоторые комментаторы считают, что в трактате «О движении животных» (*MA*) Аристотель несколько иначе трактует посылки практического силлогизма<sup>30</sup>. Мы не будем сейчас вступать в эти «дебаты» и ограничимся тем, что Аристотель пишет о практическом силлогизме в *De An.* и *EN*. Отметим, что практические силлогизмы обсуждаются и современными логиками и философами<sup>31</sup>.

В *EN VI vii-xi* при сравнении рассудительности с *софией* Аристотель уделяет большое внимание связи рассудительности с единичным или же с *крайним* (τὸ ἔσχατον), «ибо таково то, что осуществимо в поступке» (viii 1142a25). А в *EN VI vii* Аристотель пишет (1141b14-22):

Рассудительность [имеет отношение] не только к *кафолическим* [предметам], но должна быть знакома и с единичными; ибо [рассудительность] практическая, а *праксис* касается единичных [предметов]. Вот почему некоторые, не ведая [*кафолическое*, но] ведая другое [т.е. единичное] – практичнее, т.е. [оказываются] опытными (οἱ ἔμπειροί) в иных [случаях]; ибо если ведать, что легкое мясо хорошо переваривается и [полезно] для здоровья, но не ведать, какое [мясо] легкое, здоровья не сотворишь; а кому ведомо, что легкое и [полезное] для здоровья – [это мясо] птиц, скорее сотворит [здоровье]. Рассудительность – практическая, так что надо обладать [ведением] и того и другого, причем этого [т.е. единичного, даже] в большей степени.

А теперь обратимся к вопросу о возможных ошибках практических силлогизмов. Аристотель пишет в viii 1142a20-23:

<sup>29</sup> Ахутин А.В. Античные начала... С. 405-408.

<sup>30</sup> Nussbaum M.C. Essay 4: Practical Syllogism and Practical Science // Nussbaum M.C. Aristotle's *De Motu Animalium*. Princeton: Princeton University Press, 1978. Pp. 165-220.

<sup>31</sup> См. например: Wright, G.H. von. Practical Inference // *Philosophical Review* 72 (1963): 154-79. Wright, G.H. von. *The Varieties of Goodness*. London: 1971. Wright, G.H. von. *Explanation and Understanding*. London: 1971.

Далее, погрешность в принятии решения касается или *кафолического*, или единичного: ибо [можно погрешить] или [в том], что всякая «тяжелая» вода плоха, или [в том], что *вот эта* [вода] – «тяжелая».

«Тяжелой» водой здесь называется вода с примесями. «Всякая “тяжелая” вода плоха», т.е. вредна для здоровья, – правильный *логос*, выступающий бóльшей посылкой практического силлогизма. «Не всякая “тяжелая” вода плоха», с точки зрения Аристотеля, неправильный *логос*. Если кто-то примет его, то погрешит в принятии решения (пить эту воду или нет). Но возможна и другая погрешность. Человеку ведом правильный *логос*, но ему показалось, что *вот эта* вода не «тяжелая», т.е. что она без примесей, хотя на самом деле она содержит примеси. Это погрешность при узнавании единичного, т.е. погрешность меньшей посылки практического силлогизма. В этом случае человек также совершает погрешность при принятии решения.

Итак, погрешность в принятии решения может быть связана с погрешностью расчета, а именно с погрешностью практического силлогизма, причем ошибочной может оказаться первая посылка, т.е. *логос*, признаваемый данным человеком правильным. Отметим, что сам по себе практический силлогизм, с точки зрения его формы, здесь ни при чем. Так что никакая логика (понятая как формальная силлогистика) здесь не поможет. Ошибка состоит в признании правильным неправильного *логоса*; а если этот *логос* – *логос* того или иного *пресвитера*, то ошибка состоит в признании рассудительным безрассудного человека. Истина рассудительности оказывается своего рода «ходячей истиной», т.е. она оказывается человеком, которому присуща рассудительность. Отметим, что людей, претендующих на статус «ходячей истины» было немало, и ситуация «на рынке» правильных *логосов* была непростой (как непростой она остается и сегодня). Наряду с Гомером и Гесиодом свои «правильные *логосы*» предлагали не только рядовые *пресвитеры*, но и общепризнанные поэты, софисты, риторы и философы.

Обратим внимание на следующий факт. Аристотель – Отец логики, человек, внесший решающий вклад в создание теории доказательства, человек, показавший в «Метафизике» прекрасные образцы диалектических обоснований своих онтологических предпочтений, когда речь идет о правильных *логосах*, призванных позволить человеку достичь в своей жизни блага, или попросту быть счастливым, или же когда речь идет о принятии добрых решений, – не апеллирует к какой-либо системе аргументации, а апеллирует к некоему «оку души», позволяющему видеть наилучшее. В «Никомаховой этике» можно найти немало диалектических рассуждений, которые можно было бы рассматривать как некие обоснования, но все они касаются *определений* добродетелей, дружбы, счастья и так далее, а не принятия того или иного жизненно важного решения. Знания же *логосов* добродетелей, согласно Аристотелю, недостаточно для того, чтобы быть добродетельным, о чем говорилось ранее.

Вообще, правильные *логосы* можно обосновывать, но об этом Аристотель пишет не в «Никомаховой этике», а в «Риторике». Ритор для того, чтобы убедить аудиторию, будь то суд, или народное собрание, в правильности того или иного решения или же в правильности того или иного «правильного *логоса*», прибегает к риторическому силлогизму, т.е. *энтимеме*. Получается, что рассудительный человек находит и рассчитывает доброе решение с помощью «ока души», а для других предлагает их или без всяких обоснований, или посредством *энтимем*. Но даже если «правильные *логосы*» предлагаются в качестве недоказанных, Аристотель не называет их *без-логосными* (в смысле – необоснованными); их обоснование не необходимо, ибо они открываются рассудительному человеку благодаря «оку души».

«*Око души*». За «оком души», о котором заговаривает Аристотель в связи с рассудительностью, так или иначе стоят ум, добродетельный нрав, жизненный опыт и рассудительность. И все-таки остаются вопросы: а зачем Аристотель вводит еще и «око души»? почему ему не хватает тех пяти разумных укладов души, которые он рассматривает в *EN VI*?

Дело в том, что Аристотель различает два варианта *праксиса*, или же *движение* и собственно *праксис*. Он рассматривает это различие в *Met.* IX б: с одной стороны, есть *праксисы* с внешней для себя целью; цель в данном случае выступает в качестве предела движения, посредством которого осуществляется данный *праксис*; например цель похудения – худоба (худоба – предел похудения как движения), цель обучения – обученность (обученность – предел обучения как движения); с другой стороны, есть *праксисы*, которым внутренне присуща цель, и которым не присущ предел, например: человек смотрит и вместе с тем видит; поступает рассудительно и вместе с тем рассудителен; мыслит и вместе с тем помыслил (1048b18-35). В этих случаях сам *праксис* выступает в качестве цели; для таких *праксисов* нет предела. Именно их Аристотель называет собственно *праксисами*, а *праксисы*, направленные на внешнюю цель, т.е. *праксисы*, имеющие для своего движения предел, он иногда называет «праксисами», а иногда говорит, что это не *праксисы*, а «движения». В конечном итоге Аристотель называет *праксисы*, сами выступающие в качестве цели, «деятельностью» (ἐνέργεια) и тем самым противопоставляет «деятельность» и «движение». В связи с этим последним противопоставлением напомним, что вообще Аристотель говорит о «деятельности» или же «осуществлении» (ἐνέργεια) в нескольких смыслах: в случае отношения материи и сущности материя – возможность (δύναμις), сущность – осуществление (ἐνέργεια) возможности; в случае отношения способности к тому или иному движению и самого движения способность к движению – возможность (δύναμις), само движение – осуществление или деятельность (ἐνέργεια); в случае беспредельности (бесконечности) бесконечная делимость – осуществление (ἐνέργεια) возможности; в случае же собственно *праксиса* деятельность противоположна движению.

В *De An.* III, материалы которой мы рассматривали в первой части статьи, Аристотель ведет речь о движениях людей и животных (а именно, о движениях *по месту*); такие движения имеют цель как предел. А в *EN VI*, материалы которой мы рассматриваем во второй и третьей частях статьи, Аристотель ведет речь именно о *праксисах* как деятельности человека, т.е. о таких *праксисах*, которые сами выступают в качестве цели. В качестве цели человеческой деятельности в конечном итоге выступают добрая жизнь и счастье. В *Met.* IX б Аристотель называет именно их целями *праксисов* как деятельности: у человека в данный момент жизнь складывается добро, и тем самым он ведет в данный момент добрую жизнь, т.е. благоденствует; человек в данный момент испытывает счастье, и тем самым он счастлив (1048b25-26). Вот здесь и встает вопрос о том, как и чем (какой способностью или укладом души) мы познаем цель *праксиса*. В случае *движений* мы усматриваем цель с помощью практического ума (цель в данном случае должна совпадать с предметом стремления), – а в случае *деятельности* чем мы познаем внутренне присущую ей цель? Аристотель, во-первых, говорит, что цели для *праксиса-деятельности* ставит добродетель, а во-вторых, обращается к такой метафоре как «око души», наличие которого и позволяет человеку понимать и усматривать цель *праксиса-деятельности* в самой добродетельной *деятельности*: поступая рассудительно, человек тем самым становится (или продолжает быть) рассудительным; это и есть наилучшее, т.е. цель рассудительности.

Получается, что истина рассудительности, т.е. практическая истина, не соотнесена с чем-то внешним для себя (в отличие от теоретической истины), она не имеет референта или же корреспонденции, она не относится к истинам корреспондентного типа. При всем при том рассудительность так или иначе сопряжена и с добрыми решениями, и с расчетливостью, поэтому так или иначе она связана и с некими движениями. Например: цель – быть счастливым; одно из условий счастливой жизни – здоровье; чтобы быть здоровым, надо пить чистую воду и питаться, например, легким мясом; утоление жажды или утоление голода – движения, имеющие цель как свой предел. Человек не стал пить грязную воду, поступил рассудительно и тем самым стал (или остался) рассудительным. Однако при этом он так или иначе применил «практический силлогизм». Правильность практи-

ческого силлогизма предполагает и правильное узнавание чистой воды, т.е. единичного по числу. Таким образом, рассудительность исходит из некоего «ока души», но им не ограничивается.

Что касается расчетливости, то она в антропологии и практической философии Аристотеля остается, но роль ее существенно снижается. Рассудительность предполагает хорошие решения, а хорошие решения предполагают как минимум правильные решения, которые в свою очередь включают в том числе и правильность практического силлогизма. Таким образом, расчетливость оказывается в конечном итоге лишь одним из аспектов рассудительности.

#### 4. Общеизвестное (τὸ ἔνδοξον), вероятное (τὸ εἰκός) и мета-логосные (μετὰ λόγου) способности

«Общеизвестным» мы называем то, что Аристотель называл словом ἔνδοξος. Существующие переводы этого слова у Аристотеля мы привели в таблице 2.

Таблица 2.

τὸ ἔνδοξος – общеизвестное				
	<i>Top.</i> I 1, 100b21	<i>An. Pr.</i> II 27, 70a4	<i>Rhet.</i> I 1, 1355a17, 1356b34, 1357a10, 13; II 25, 1402a33	<i>Rhet.</i> I 1, 1368a21
Платонова <sup>32</sup>	–	–	правдоподобное; вероятные положения	знаменитые люди
Пикард-Кэмбридж <sup>33</sup>	opinions are 'generally accepted'	–	–	–
Рис Робертс <sup>34</sup>	–	–	probabilities; what seems probable; accepted; generally believed; the ordinary opinions of men	famous men
Фохт <sup>35</sup>	–	посылка, выражающая [ходячее] мнение	–	–
Иткин <sup>36</sup>	правдоподобно	–	–	–
Микеладзе <sup>37</sup>	–	правдоподобная посылка	–	–
Смит <sup>38</sup>	–	an accepted premise	–	–
Цыбенко <sup>39</sup>	–	–	общеизвестное; что характерно; правдоподобное; вероятные положения	знаменитые люди

Сам Аристотель об «общеизвестном» (τὸ ἔνδοξον) пишет следующее (*Top.* I 1, 100b21-23):

...Общеизвестно (ἔνδοξα) то, что мнится (τὰ δοκοῦντα) всем, или большинству, или мудрым, и среди последних или всем, или большинству, или самым известным и общеизвестным (ἔνδοξοις).

«То, что мнится», указывает на мнение (δόξα), которого придерживаются те или иные люди. Мнение же, будучи «продуктом» доксамической части души, относится к

<sup>32</sup> *Аристотель. Риторика* / Пер. Н. Платоновой // *Аристотель. Этика: Политика: Риторика: Поэтика: Категории*. Минск: Литература, 1998. С. 739-1012.

<sup>33</sup> *Aristotle. Topics* / Tr. by W. A. Pickard-Cambridge // *The works of Aristotle...* Vol. 1. Pp. 143-226.

<sup>34</sup> *Aristotle. Rhetoric* / Tr. by W. Rhys Roberts...

<sup>35</sup> *Аристотель. Аналитики первая и вторая* / Пер. Б. А. Фохт. М.: Госполитиздат, 1952.

<sup>36</sup> *Аристотель. Топика* / Пер. М. И. Иткина // *Аристотель. Соч. ...* 1978. Т. 2. С. 347-531.

<sup>37</sup> *Аристотель. Первая аналитика* / Пер. З. Н. Микеладзе // *Аристотель. Соч. ...* 1978. Т. 2. С. 117-254.

<sup>38</sup> *Aristotle. Prior Analytics* / Tr. with Comm. by R. Smith. Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989.

<sup>39</sup> *Аристотель. Риторика* / Пер. О. П. Цыбенко // *Аристотель. Риторика: Поэтика...* С. 5-148, 181-189.

тому, что «может быть иначе», тем самым «общеизвестное» включает в свое определение «то, что может быть иначе». При обсуждении диалектики Аристотеля во вторичной русскоязычной литературе авторы, имея в виду τὸ ἔνδοξον, обычно говорят о «правдоподобном» и «вероятном». В оксфордском переводе «Тоики» У. А. Пикард-Кэмбридж переводит τὸ ἔνδοξον как «opinions that are generally accepted», т.е. как «общеизвестные мнения» или же «общеизвестные мнения». Перевод «общеизвестное» употребляет и О.П. Цыбенко (см. табл. 2). Именно этот перевод с нашей точки зрения в наибольшей степени соответствует тому, что Аристотель пишет о τὸ ἔνδοξον в вышеприведенном фрагменте (100b21-23). Поэтому мы будем переводить τὸ ἔνδοξον как «общеизвестное», хотя и переводы «правдоподобное» и «общеизвестное» допустимы. Перевод же «вероятное» нам представляется спорным, ибо Аристотель, с нашей точки зрения, различает общеизвестное (τὸ ἔνδοξον) и вероятное (τὸ εἰκός), что мы покажем в дальнейшем. Отметим также следующее: во-первых, во фрагменте (100b21-23) Аристотель называет «общеизвестным» не только то, что мнится, но и людей (речь идет о людях, чья мудрость общеизвестна); поэтому лучше давать перевод именно «общеизвестное», а не «общеизвестное». Во-вторых, речь у Аристотеля и в (100b21-23), и во многих других случаях идет не о мнениях, а о том, что мнится, т.е. о предметах мнений, о чем-то *сущем*; поэтому в переводах не надо повсюду к «общеизвестному» добавлять «мнение».

Если попытаться скалькировать греческое слово τὸ ἔνδοξον на русский язык буквально, то получилось бы – *то, что во-мнении*. Это слово, судя по всему, указывает или на то, что *вошло во мнение*, или же *согласуется с существующим мнением*. Противоположно для ἔνδοξον (общеизвестного) παράδοξος (парадоксальное). Так, Аристотель, определяя «диалектическую пропозицию» (πρότασις διαλεκτική) как «общеизвестный вопрос» (ἐρώτησις ἔνδοξος), пишет (*Top.* I 10, 104a8-12):

Диалектическая пропозиция есть вопрос, – общеизвестный (ἔνδοξος) или для всех, или для большинства, или для мудрых, а среди последних или для всех, или для большинства, или для самых известных, – не парадоксальный (μὴ παράδοξος); ибо кто-то полагал бы то, что мнится мудрым, если бы оно [т.е. то, что мнится мудрым] не было противно (ἐναντίον) мнениям большинства.

А в «Риторике» Аристотель пишет о «парадоксальном» следующее (1412a24-28):

По той же самой причине приятны хорошо составленные загадки, ибо они – урок и метафора, а также то, что Феодор называет «говорить новое» (τὸ καινὰ λέγειν). Последнее бывает в том случае, когда мысль парадоксальна (παράδοξον) и, как говорит Феодор, не согласуется с прежним мнением (μὴ πρὸς τὴν ἔμπροσθεν δόξαν) ... (Пер. О.П. Цыбенко<sup>40</sup>).

Таким образом, как пишет А.В. Ахутин, имея в виду два вышеприведенных фрагмента: «Аристотель определяет парадокс не только как “высказывание вопреки общему мнению” (λόγος ἐναντίος ταῖς δόξαις), но также и как высказывание, “противоречащее прежде пробужденному ожиданию” (ἔμπροσθεν δόξα)»<sup>41</sup>.

Аристотель вводит в *Top.* «общеизвестное» прежде всего для того, чтобы различить аподиктические и диалектические силлогизмы, т.е. доказательства и диалектические рассуждения: доказательство есть силлогизм из истинных и первых посылок, а диалектический силлогизм – из общеизвестных посылок (I 1, 100a27-30). Для нас здесь важно то, что Аристотель в данном случае, различая аподиктические и диалектические посылки, в явном виде противопоставляет истину (ἀλήθεια) и общеизвестное (ἔνδοξον).

Согласно вышеприведенному фрагменту *Top.* I 1, 100b21-23, Аристотель относит «общеизвестное» к тому, что мнится, т.е. так или иначе относит к мнению и *доксастической* части души. В «Никомаховой этике» Аристотель пишет, что истина мнения – правильность, т.е. в некотором смысле противопоставляет истине «правильность», а в «Тоике» он пишет об общеизвестности мнений, а не истинности, тем самым противопоставляя истине «общеизвестность». Диалектика не ограничивается ни практикой, ни теорией; диалектика, будучи путем к любому методу, относится и к тому, и к другому. В

<sup>40</sup> Аристотель. Риторика / Пер. О. П. Цыбенко...

<sup>41</sup> Ахутин А.В. Античные начала... С. 532.

предыдущей части статьи мы рассматривали *доксастическую* часть души прежде всего в связи с *практичностью* человека, однако, благодаря диалектике, «сфера ответственности» этой части души шире. Мы считаем, что есть основание рассматривать «правильные *логосы*», о которых Аристотель ведет речь в этике, как частный случай «общепризнанного». В качестве свидетельства того, что общепризнанные мнения соответствуют «правильным *логосам*», можно привести примеры общепризнанного, которые рассматривает сам Аристотель в *Тор.*, например: друзьям надо творить добро; друзьям не надо творить зло (I 10, 104a22-23).

В *NE* Аристотель ведет речь главным образом о рассудительности, а не о софии, т.е. не о мудрости. В *Тор.* же Аристотель, имея в виду диалектику, пишет о мудрых людях, а не рассудительных. Но в данном случае, поскольку диалектика равно относится и к теории, и к практике, противопоставление софии и рассудительности, судя по всему, не так строго, и рассудительный человек оказывается «частным случаем» мудрого человека. Аристотель и в связи с рассудительностью, и в связи с общепризнанным предполагает необходимость «авторитета»: в одном случае рассудительны не все, а только добродетельные и опытные *пресвитеры*, в другом случае общепризнанно то, что мнится мудрым людям; и в том, и в другом случае простому человеку остается выбирать, мнение кого из «авторитетов» принять как свое. Когда мы говорим об «общепризнанном», надо иметь в виду, что хотя в принятом русском эквиваленте греческого *ἔνδοξον* и присутствует «общее», что должно было бы указывать на «общее» признание, на самом деле то или иное положение может быть признанным не всеми. И сам Аристотель пишет, что общепризнанно то, с чем согласны или все люди, или только мудрые, а даже среди последних могут быть согласны с тем или иным положением не все мудрые люди, а только самые мудрые. А кто – самый мудрый, остается решать человеку, ищущему «правильный *логос*». Общепризнанное оказывается общепризнанным, как мы бы сказали сегодня, в рамках «референтной группы» того или иного мудреца, т.е. общепризнанным среди тех, для кого тот или иной мудрец – авторитет.

Итак, Аристотель различает истину и общепризнанное. Возникает вопрос: а почему одно мы принимаем как истину, а другое – лишь как общепризнанное? Определенный ответ на этот вопрос мы можем найти у В.Ф. Асмуса. В.Ф. Асмус различает у Аристотеля знание достоверное и вероятное<sup>42</sup>. Фактически разделение В.Ф. Асмуса соответствует аристотелевскому разделению силлогизмов на доказывающие и диалектические. «Вероятным» у Аристотеля В.Ф. Асмус называет то, что мы называем «общепризнанным». В.Ф. Асмус, относя аристотелевское «вероятное знание» к диалектике, пишет:

Предмет Аристотелевской “диалектики” – не сама *истина*, не соответствие знания его предмету, а только отсутствие формального противоречия между терминами обсуждаемого вопроса, а также между положениями, высказанными участниками спора<sup>43</sup>.

Мы исходим из того, что В.Ф. Асмус поясняет здесь «общепризнанное» в отличие от «истины». Вообще в философии различают корреспондентную, когерентную и прагматическую теории истины. Фактически В.Ф. Асмус пишет, что собственно «истиной» Аристотель называет корреспондентную истину, а «общепризнанным» – когерентную истину. Если ограничиться теоретическим разумом, и более того, ограничиться сравнением аподиктики и диалектики, то с этим можно было бы согласиться. Но если иметь в виду также и практический разум, то возникает осложнение. Мы лично не готовы признать истину рассудительности, как ее трактует Аристотель, когерентной; скорее ее надо было бы отнести к прагматической. Конечно, знатоки Ч. Пирса, У. Джеймса и Дж. Дьюи найдут, вероятно, множество отличий практической истины Аристотеля от прагматической истины вышеназванных философов, и тем не менее сравнивать практическую истину Аристотеля следовало бы именно с прагматической истиной, а не с корреспондентной или когерентной. В то же время мы согласны с тем, что «истинность» чистой диалектики у Аристотеля

<sup>42</sup> Асмус В. Ф. Античная философия. М.: Высш. шк., 2001. С. 234-237.

<sup>43</sup> Асмус В. Ф. Античная философия... С. 235.



когерентная, собственно когерентную истинность он и называет в первую очередь общепризнанным, а не истинным. Однако он называет общепризнанным не только когерентно истинное. С нашей точки зрения, различие корреспондентной и когерентной истинности имеет отношение к аристотелевскому различению истины и общепризнанности, но не тождественно ему.

Итак, Аристотель называет «общепризнанным» то, что вообще-то может быть иначе, но всеми людьми, или большинством, или мудрыми, и среди последних или всеми, или большинством, или самыми известными и общепризнанными признано, что это «так-то».

**Вероятное.** У нас уже шла речь о том, что Аристотель принял деление сущего на то, что не может быть иначе, и то, что может быть иначе, т.е. деление, которое можно было бы соотнести с делением Парменидом «пути истины» и «пути мнения». Однако Аристотель на этом делении не останавливается и принимает еще и деление сущего на необходимое, бывающее в большинстве случаев (*ὡς ἐπὶ τὸ πλὸν*) и случайное. Отметим, что С.Я. Лурье и В.П. Горан возводят это деление к Демокриту<sup>44</sup>.

Для нас наибольший интерес представляет «то, что бывает в большинстве случаев», введение которого в рассмотрение существенно осложняет отношение того, что не может быть иначе, и того, что может быть иначе. Аристотель усматривает «то, что бывает в большинстве случаев» и в природе, и жизни человека, при этом он различает эти два варианта «того, что бывает в большинстве случаев». «То, что бывает в большинстве случаев» в поступках и жизни человека, он называет «вероятным» (*τὸ εἰκός*), а для природы оставляет выражение «бывающее в большинстве случаев» (*ὡς ἐπὶ τὸ πλὸν*). Мы привели существующие переводы *τὸ εἰκός* (вероятность) в таблице 3.

Таблица 3.

	<i>τὸ εἰκός</i> - вероятное		<i>εἰκότως</i> - вероятно
	<i>An. Pr.</i> II 27, 70a3	<i>Rhet.</i> 1357a34, 1367b31, 1371a13	<i>Rhet.</i> 1370b28
Платонова <sup>45</sup>	–	вероятное, естественно, основание считать	справедливо
Рис Робертс <sup>46</sup>	–	a probability, likely	we can well believe
Фохт <sup>47</sup>	вероятное	–	–
Микеладзе <sup>48</sup>	вероятное	–	–
Смит <sup>49</sup>	a likelihood	–	–
Цыбенко <sup>50</sup>	–	вероятное, естественно, принято считать	справедливо

Аристотель определяет «вероятное» дважды: в «Первой аналитике» и «Риторике». В *An. Pr.* II 27 он определяет его так (70a3-6):

... Вероятное (*τὸ εἰκός*) есть общепризнанное (*ἔνδοξος*) положение; ибо то, о чем ведаем, что оно в большинстве случаев (*ὡς ἐπὶ τὸ πλὸν*) возникает или не возникает, есть или нет, это и есть вероятное, например ненависть у завистливых или любовь у возлюбленных.

А в *Rhet.* I 2 Аристотель дает такое определение (1357a34-1357b1):

... Вероятное (*τὸ εἰκός*) есть то, что возникает в большинстве случаев (*ὡς ἐπὶ τὸ πλὸν*), и не просто, как определяется некоторыми, а касающееся того, что может быть иначе (*τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν*); оно так относится к тому, относительно чего оно вероятно, как кафолическое относится к частному.

В определении «вероятного», которое дается в *An. Pr.* II 27, в явном виде говорится, что вероятное есть общепризнанное. Однако в том же определении Аристотель продолжает: вероятное есть «то, о чем ведаем, что оно в большинстве случаев возникает или не возникает, есть или нет». Получается, что вероятное есть общепризнанное, но не любое общепризнанное, а только то, что бывает в большинстве случаев. Например, если обще-

<sup>44</sup> Горан В.П. Необходимость и случайность у Демокрита. Новосибирск: Наука, 1984. С. 78-81.

<sup>45</sup> Аристотель. Риторика / Пер. Н. Платоновой...

<sup>46</sup> Aristotle. Rhetoric...

<sup>47</sup> Аристотель. Аналитики первая и вторая...

<sup>48</sup> Аристотель. Первая аналитика ...

<sup>49</sup> Aristotle. Prior Analytics ...

<sup>50</sup> Аристотель. Риторика / Пер. О. П. Цыбенко...

признанно, что «о противных та же эпистема» (пример взят из *Top.* I 10), из этого не следует, что правомерно сказать, что «в большинстве случаев о противных та же эпистема», ибо «о противных та же эпистема» всегда, а не в большинстве случаев. А в качестве вероятного положения приведем пример энтимемы, т.е. риторического силлогизма, из *Rhet.* II 21, 1394a29-30, 33-34:

Благоразумным кто рожден, тому не следует  
 Детей чрезмерно мудрыми воспитывать.  
 Таким присуща праздность, кроме этого  
 Сограждан зависть возбуждают лютую. (Пер. О. Цыбенко<sup>51</sup>)

О.П. Цыбенко указывает, что эти строки являются цитатой из «Медеи» Еврипида<sup>52</sup>. Еврипид был общепризнанным авторитетом для древних греков. Уже поэтому, если мыслить по-аристотелевски, эти высказывания – общепризнанны. Мы можем сказать: «В большинстве случаев чрезмерно мудрые возбуждают лютую зависть сограждан». Поэтому это положение, согласно Аристотелю, вероятное. То, что «детей чрезмерно мудрыми воспитывать не надо» подается здесь как общепризнанный правильный *логос*, а в качестве обосновывающего довода приводится еще одно вероятное положение: «чрезмерно мудрым людям присуща праздность и зависть сограждан», – это положение подается как общепризнанное, и в то же время оно выражает то, что бывает в большинстве случаев, а не всегда.

То, что общепризнанное и бывающее в большинстве случаев – не одно и то же, подчеркивается и во втором определении «вероятного» в *Rhet.* I 21: вероятное есть, во-первых, бывающее в большинстве случаев, а во-вторых, то, что может быть иначе. Дело в том, что Аристотель принимает «бывающее в большинстве случаев» и для природы, а то, что происходит согласно природе, будь то всегда или в большинстве случаев, он относит к тому, что не может быть иначе. Получается два варианта «бывающего в большинстве случаев»: то, что в большинстве случаев не может быть иначе (в природе), и то, что может быть иначе, но в большинстве случаев происходит так-то (в жизни человека). Последний из этих вариантов Аристотель и называет «вероятным». Более подробное рассмотрение разницы между двумя вариантами «бывающего в большинстве случаев» увело бы нас в проблематику модальной логики, к рассмотрению которой в данной статье мы не будем обращаться.

В *Rhet.* I 21 в конце фрагмента, в котором дается определение «вероятного», Аристотель в качестве пояснения предлагает аналогию:

вероятное : то, относительно чего оно вероятно :: кафолическое : единичное

В качестве пояснения этой аналогии мы напомним известные положения Аристотеля из 9-й книги «Поэтики» (1451a36-1451b7): поэзия философичнее истории, потому что история повествует нам скорее о единичном, а поэзия о *кафолическом* (т.е. универсальном); история повествует нам о том, что стало, а поэзия о том, что могло бы стать на основании вероятности или необходимости.

Итак, в мире природы Аристотель рассматривает необходимое, бывающее в большинстве случаев и случайное, а в мире человека – необходимое, вероятное и случайное. Проблематика «необходимости и вероятности» представляет собой аристотелевский вариант проблематики «необходимости и свободы». Эту проблематику Аристотель рассматривает в *Rhet.* I 10, а также в *EN* III i-v. Рассматривается им эта проблематика прежде всего в юридическом ключе. *Rhet.* I 10 посвящена судебным речам (обвинителей и защитников), связанным с противозаконными поступками людей. Согласно этой главе, люди совершают поступки по семи причинам (1369a5-7): (1) случайно (*διὰ τύχην*), (2) естественно (*διὰ φύσιν*), (3) принудительно (*διὰ βίαν*), (4) по привычке (*δι' ἔθος*), (5) по расчету (*διὰ λογισμόν*), (6) в ярости (*διὰ θυμόν*) и (7) из-за вожделения (*δι' ἐπιθυμίαν*). Эти семь вариантов поступков Аристотель разделяет (1368b32-1369a5) на независимые от человека

<sup>51</sup> Аристотель. Риторика / Пер. О. П. Цыбенко...

<sup>52</sup> Аристотель. Риторика / Пер. О. П. Цыбенко... С. 184.

(μὴ δι' αὐτοῦς) (1-3), и зависящие (δι' αὐτοῦς) (4-7). Если учесть, что естественные и насильственные поступки Аристотель относит к необходимым (1368b33-37), то получится, что все человеческие поступки он делит на случайные, необходимые и зависящие от человека. А если учесть, что он называет добровольным (1368b9-10: ἐκόντες) все то, что люди творят без необходимости (μὴ ἀναγκάζομενοι), но ведая, что творят, то все поступки людей делятся на необходимые, добровольные и случайные. Аристотель пишет в *Rhet.* I 2, 1357a22-33, что совещания и суды касаются прежде всего поступков людей, а поступки людей редко бывают необходимыми, чаще они относятся к тому, что может быть и иначе, но в большинстве случаев бывает так-то. С учетом этих суждений аристотелевское деление поступков на необходимые, добровольные и случайные можно представить и так: необходимые, вероятные и случайные.

**Способности мета-логосные и без-логосные.** Аристотель наряду с уже упоминавшимися онтологическими разделениями вводит в свою онтологию еще и деление сущего на основании возможности и действительности (κατὰ δύναμιν καὶ ἐντελέχειαν), а также на основании способности (κατὰ δύναμιν) и деятельности, или же осуществления (κατὰ τὸ ἔργον, ἢ ἐνέργεια). Но и на этих делениях он не останавливается. В *Met.* IX 2, 5 Аристотель различает возможности разумные и неразумные, т.е. возможности, сопряженные с поступками людей, и все остальные возможности. Он пишет в IX 2, 1046a36-1046b4:

А так как одни такие начала [т.е. начала изменения] внутренне присущи неодушевленным [сущностям], а другие одушевленным, [причем присущи] в душе, а [именно] в [той части] души, в которой имеется *логос* (ἐν τῷ λόγον ἔχοντι); ясно, что и среди способностей одни будут *без-логосными* (ἄλογοι), а другие – *мета-логосными* (μετὰ λόγου); поэтому всякое искусство, т.е. творческая эпистема, есть способность, ибо оно есть начало способности изменять в ином или поскольку иное.

Отметим сразу, что в *Met.* IX 2 Аристотель ведет речь не о практических поступках как в *EN* и *Rhet.*, а об искусствах, т.е. о продуктивной, созидательной деятельности; но при этом он имеет в виду то же деление души, что и в «Никомаховой этике»: душа, имеющая *логос*, и *без-логосная*. А вот деление способностей на *мета-логосные* и *без-логосные*, судя по всему, отличается от аналогичного деления в *EN*. На первый взгляд речь идет о том же делении: Аристотель называет в *Met.* как и в *EN* *мета-логосными* способностями те, которые относятся к душе, имеющей *логос*, и противопоставляет им *без-логосные* способности. Однако, если в этике (*EN*) это деление касалось исключительно души, то в первой философии (*Met.*) речь идет о сущем, а не о душе, и соответственно о любых способностях (возможностях), а не только о способностях души. Поэтому к *без-логосным* способностям будут относиться не только способности *без-логосной* части души, но и все способности неодушевленных существ. В первой философии Аристотель противопоставляет способности души, имеющей *логос*, всем остальным способностям как одушевленных, так и неодушевленных существ. Об этом свидетельствует фрагмент, следующий за вышеприведенным (IX 2, 1046b4-7):

А все *мета-логосные* [способности] – те же для противных (τῶν ἐναντίων), *без-логосные* же единые для единого, например теплое только нагревает, а искусство врача [приводит и] к болезни, и к здоровью.

В этом фрагменте в качестве примера *без-логосной* способности Аристотель называет «теплое», которое способно нагревать, а эта способность присуща не только одушевленным существам, например огонь способен нагревать. Позднее в *Met.* IX 5 Аристотель в явном виде говорит, что *без-логосные* способности относятся как к одушевленному, так и неодушевленному (1048a4-5). Таким образом, Аристотель вводит в первую философию дистрикцию *мета-логосных* и *без-логосных* способностей как онтологическую дистрикцию, а не психологическую или антропологическую, как дистрикцию, касающуюся всего сущего, которому присущи способности.

Отметим, что У.Д. Росс, который переводит ἄλογον (без-логосное) в *EN* как *irrational* (иррациональное), в *Met.* IX, как мы уже отмечали, дает перевод *non-rational* (нерациональное). Если при переводе ἄλογον (без-логосное) в *EN* как «иррациональное» иррациональными оказывались растения и животные, то при переводе этого слова в *Met.* IX

как «нерациональное» нерациональным оказывается, например, огонь (способный нагревать) и лед (способный охлаждать). Нам опять же не совсем понятно такое словоупотребление. Как и в *EN*, нам был бы понятней перевод ἄλογον (без-логосного) как *arational* (внерациональное). Вообще, с учетом наших предыдущих замечаний по поводу «рациональности» применительно к философии Аристотеля, мы склоняемся к тому, что употребление латинского слова «рациональное» в качестве эквивалента греческого *логоса*, по крайней мере в русскоязычном аристотелеведении, нежелательно, ибо «смысловые объемы» *рацио* и *логоса* не совпадают; исключение могла бы составить «математическая иррациональность».

В чем разница *мета-логосных* и *без-логосных* способностей? Аристотель начинает отвечать на этот вопрос в вышеприведенном фрагменте 1046b4-7: «все *мета-логосные* [способности] – те же для противных (τῶν ἐναντίων), *без-логосные* же единые для единого». Речь идет о том, что одни и те же *мета-логосные* способности способны к противным (контрарным) осуществлениям, а *без-логосные* способности способны только к единому осуществлению; так, если теплое способно только нагревать, то врач способен как вылечить больного, так и навредить ему. А почему такое возможно? Аристотель дает объяснение в IX 2, 1046b7-15:

Причина этого в том, что *эпистема* есть *логос*, а тот же *логос* проясняет вещь и ее лишенность, только не таким же образом, но [в одном смысле проясняет] как бы обе [стороны, т.е. вещь и ее лишенность], а [другом смысле] скорее присущее [т.е. вещь]; так что и таким *эпистемам* необходимо быть о противных, об одном же быть самими по себе, о другой не самими по себе; ибо в одном случае *логос* самого по себе, в другом каким-то способом того, что по совпадению; ибо противности прояснялись бы отрицанием и удалением; ибо лишенность – первая противность, она же – удаление другого.

Аристотель имеет в виду уже упоминавшееся нами общепризнанное мнение, которое он принимает в качестве онтологического допущения: «о противных та же *эпистема*». Может вызвать некоторое недоумение положение Аристотеля: *эпистема* есть *логос*. При рассмотрении рассудительности Аристотель подчеркивал, что *мета-логосное* и *логос* не одно и то же; главные добродетели, т.е. добродетели «с умом», – *мета-логосные*, но не *логосы*. А вот *эпистема* оказывается у Аристотеля и *мета-логосной*, и *логосом*. В каком смысле «*эпистема* есть *логос*»? Речь идет об *эпистеме* как укладе души или *эпистеме* как соотношенности с тем, что разумеется? Скорее речь идет о втором смысле; *эпистема* как соотношенность в конечном итоге так или иначе представляет собой совокупность пропозиций, которые можно назвать *логосами*. В данном случае Аристотель имеет в виду не столько теоретическую *эпистему*, сколько поэтическую, т.е. искусство, например, *эпистему* врача. Если врачу ведомо какое-либо заболевание, то ему ведомо и то, от чего это заболевание возникает, и то, чем оно лечится.

Итак, Аристотель итожит: вообще-то противное не происходит в том же, а вот в случае *мета-логосных* способностей – происходит, ибо противное объемлется единым началом, а именно *логосом* (1046b15-24).

В *Met.* IX 5 Аристотель вновь обращается к дистинкции способностей *без-логосных* и *мета-логосных*. Введение онтологической дистинкции возможного и действительного вызывает вопрос: каким образом происходит переход от возможности к действительности, а также от способности к деятельности, и наоборот? – необходимо, не необходимо или как-то иначе? Вообще ответы на эти вопросы Аристотель дает в «Метафизике», «Физике», «Риторике», «Никомаховой этике» и других работах. Нас же в данном случае интересует прежде всего *Met.* IX 5. В этой главе Аристотель, учитывая дистинкцию способностей *без-логосных* и *мета-логосных*, полагает, что *без-логосные* способности при определенных условиях осуществляются с необходимостью, а вот осуществление *мета-логосных* способностей не необходимо. Таким образом Аристотель, вводя дистинкцию *без-логосных* и *мета-логосных* способностей, выделяет особую онтологическую область, которой присущи *мета-логосные* способности; так он выделяет в своей онтологии область человеческого бытия.

Далее в *Met.* IX 5, 1048a10-11 Аристотель пишет, что поскольку *мета-логосные* способности могут осуществляться противным (контрарным) образом, необходимо бытие чего-то другого, а именно необходимы стремление (*ὄρεξις*) и выбор (*προσίρεσις*), известные уже нам по рассмотрению *De An.* и *EN.* И вот здесь возникает некоторое отличие аристотелевского подхода к *праксисам* человека в *EN* и *Rhet.*, с одной стороны, и творческим действиям в *Met.*, с другой. Если в *Rhet.* Аристотель рассматривает не необходимость человеческих поступков как вероятность, то в *Met.* он пишет несколько иначе, а именно, что наличие у человека определенного стремления делает его творческое действие в определенных условиях необходимым (5, 1048a11-24). Прямого противоречия здесь, судя по всему, нет, ибо при желании можно подчеркнуть тот факт, что само стремление человека вероятное, а значит даже если за вероятным стремлением при определенных условиях следует необходимый поступок, этот поступок в конечном итоге вероятный. Однако некоторые вопросы остаются.

Хотя речь в *Met.* IX 2 и 5, как мы уже отметили, идет об *искусствах*, а не *праксисах*, сведение Аристотелем *эпистемы* к *логосу* позволяет отнести это содержание и к тому, что осуществимо в поступке. Ибо «правильный *логос*» так же сам по себе указывает на благое, а по совпадению – на злое, ибо ведая, что есть благо, человек тем самым ведает и противное. Поэтому человек, ведая правильный *логос*, может поступить по-разному в зависимости от своего нрава, особенностей переживаемого им момента жизни, исключительности обстоятельств и т.д. Исключения составляют случаи насилия или же некие «форс-мажорные» обстоятельства, о чем идет речь в «Риторике», где Аристотель в юридическом ключе рассматривает случаи, когда поступки человека необходимы и, следовательно, не подлежат судебному осуждению. Получается, что Аристотель так или иначе учитывает ту проблематику человеческого бытия, которая известна нам по романам Ф.М. Достоевского: разные люди или даже один и тот же человек в одних и тех же условиях способны поступать «с точностью до наоборот», и только насилие может принудить поступать человека определенным образом.

## 5. Онтология и логика

Итак, Аристотель принимает целый ряд разделений сущего; если ограничиться теми из них, которые упоминались в нашей статье, то он разделяет сущее на то, что не может быть иначе, и то, что может быть иначе, а также на необходимое, бывающее в большинстве случаев или вероятное и случайное; все эти разделения дополняются разделением сущих способностей на *без-логосные* и *мета-логосные*. Пересечения этих разделений дает нам ряд онтологических областей, или же предметных областей, в том числе области диалектики, риторики, аподиктики и практики. Во всех четырех упомянутых областях Аристотель использует силлогизмы: диалектические, риторические (энтимемы), аподиктические и практические. В одном случае мы, умозаклячая, рассуждаем, в другом – убеждаем, в третьем – доказываем, в четвертом – поступаем. Возникает вопрос: в чем разница между всеми этими силлогизмами?

Современные логики различают логические формализмы и их интерпретацию на тех или иных предметных областях. У Аристотеля мы встречаемся с тем же положением дел. Формальная силлогистика, как она изложена в *An. Pr.*, остается одной и той же; разница возникает при ее интерпретации на той или иной предметной области; разница эта касается содержательных характеристик тех или иных посылок и силлогизмов, а не их формы; исключения составляют практические силлогизмы, ибо, во-первых, их вторые посылки могут быть единичными, что не соответствует правильной силлогистике, а во-вторых, их заключения (т.е. поступки) сопутствуют принятым посылкам не необходимо.

В *Top.* I 1 Аристотель различает диалектические и аподиктические силлогизмы тем, что в первом случае мы принимаем в качестве посылок силлогизма общепризнанные положения, а во втором случае – истинные. «По умолчанию» имеется в виду, что сами силлогизмы (с формальной точки зрения) – одни и те же. Согласно правильной сил-

логистике, в одном случае общепризнанным посылкам с необходимостью сопутствует общепризнанное заключение; в другом случае истинным посылкам с необходимостью сопутствует истинное заключение. В *An. Pr. I 1* Аристотель различает доказывающие и диалектические посылки несколько иначе. Диалектическая посылка – вопрос, содержащий обе части противоречия, например: следует ли, что начала всего универсальные или нет? В данном случае частями противоречия выступают высказывания: (1) начала всего суть универсальные, (2) начала всего не суть универсальные. А доказывающая посылка – принятие одной из частей противоречия. Например, из противоречия: сумма внутренних углов треугольника равна развернутому углу, и сумма внутренних углов треугольника не равна развернутому углу, мы принимаем только одну часть, а именно: сумма внутренних углов треугольника равна развернутому углу, – причем принимаем ее как утверждение, а не как вопрос (24a22-25). При этом в *An. Pr. I 1* Аристотель в явном виде говорит, что эти силлогизмы сами по себе, т.е. с формальной точки зрения, не различаются (24a25-28), различия их ограничиваются содержательными особенностями посылок (24a28-24b12).

О том, что формальная силлогистика, представленная в *An. Pr.*, применяется и в риторике, Аристотель пишет в *An. Pr. II 23-27*. Непосредственно о риторических силлогизмах (энтимемах) он пишет в *An. Pr. II 27*. Эта глава вместе с главами II 23-26 представляет собой своего рода «риторическую вставку» в «Аналитику». Смысл этой вставки в том, чтобы показать, что правильная силлогистика (т.е. совокупность правильных фигур и модусов силлогизмов) имеют равную силу как для доказывающих и диалектических силлогизмов, так и для всех способов риторических уверений (πίστις): риторической индукции (примеров), риторических силлогизмов (энтимем) и т.д. Аристотель в явном виде заявляет об этом в *An. Pr. II 23*, 68b9-13:

...Ныне надо бы сказать, что не только диалектические и доказывающие силлогизмы возникают через указанные фигуры [т.е. через правильные фигуры силлогизмов], но и риторические, и вообще любое уверение (πίστις) каким бы то ни было методом.

Риторические силлогизмы отличаются от диалектических и аподиктических опять же содержательными особенностями своих посылок. В *An. Pr. II 27*, 70a9-11 Аристотель пишет:

...Энтимема <...> есть силлогизм из вероятного или признаков...

И в *Rhet. I 3*, 1359a8 Аристотель пишет:

...Вероятности и признаки – риторические посылки...

«Признаки» (σημείον), которые имеет в виду Аристотель, не надо смешивать с признаками в современной логике. Аристотель противопоставляет признак причине, например, мы можем установить причину бытия или признак бытия чего-либо, или же причину возникновения и признак возникновения чего-либо; признак указывает на бытие или возникновение чего-нибудь, но не на их причину. В качестве признаков аристотелевского типа можно было бы рассматривать медицинские симптомы того или иного заболевания. По общему правилу признаки свидетельствуют о бытии или возникновении чего-либо не необходимо. При аподиктических умозаключениях нам надо подставлять на место среднего термина причину, а при риторических умозаключениях достаточно подстановки признака. При аподиктических умозаключениях нам надо принимать в качестве посылок необходимые положения, а при риторических достаточно вероятных.

Современная, т.е. математическая логика в значительной степени сводит свой предмет к проблематике логического следования и прежде всего вывода, а также создания различных формализмов для логических следований и выводов. Первым логический вывод в виде силлогизма ввел в научное рассмотрение именно Аристотель. И вообще, если понимать аристотелевскую логику как силлогистику, то она близка к современной логике в понимании соотношения формального и содержательного. Однако традиционная логика не ограничивала свой предмет силлогистикой и проблематикой логических выводов. А.В. Ахутин пишет:

Имя «логики» говорит, что она как-то коренится в «логосе». Однако эта школьная дисциплина, обособившись во времена Аристотеля (вместе с «физикой» и «этикой»), представляет собой поздний продукт ряда расщеплений и переформулировок, в результате которых первичный смысл «логоса» был прочно забыт. Традиционный смысл логики вовсе не сводится к формальной логике, т.е. к *силлогистике* в смысле Аристотеля. К ней относится все, что входит в так называемый «органон» Аристотеля: и онтология в смысле учения о категориях, и логика «апофантического логоса», т.е. высказывания (или суждения), и аподиктическая логика и эпистемо-логика.<sup>53</sup>

От себя скажем, что если понимать аристотелевскую логику исключительно как силлогистику, то она восходит скорее к *логизму* (ὁ λογισμός, *calculus*), т.е. расчету, а не к *логосу* (ὁ λόγος), о чем у нас отчасти уже шла речь в первой части статьи. Добавим также, что если *расчет* (ὁ λογισμός) Аристотель рассматривает в основном в связи с практическим разумом, то *со-расчет* (ὁ συλλογισμός) он распространяет и на теоретический разум. И современные математические логики называют крупнейшие разделы своей дисциплины «исчислениями»: исчисление предикатов (*predicate calculus*) и исчисление пропозиций (*propositional calculus*), – тем самым возводя свой предмет к *расчету*, а не *логосу*. Проблематика аристотелевского «Органона» соответствует сегодня проблематике такой отрасли философского знания как *логика и методология науки*, а не только *логики*. Что касается «онтологии в смысле учения о категориях», то надо иметь в виду, что вообще-то онтологию Аристотеля следует изучать по «Метафизике», а не трактату «Категории», который традиционно включают в «Органон». Если же мы ограничимся в понимании онтологии (в том числе аристотелевской) «онтологией в смысле учения о категориях», то у нас возникнет множество трудноразрешимых или вообще неразрешимых проблем. Так, А.В. Ахутин пишет:

Трудность в том, что этот поздний «продукт» – традиционная логика – оказывается решающей инстанцией и в толковании ее собственно истока, раннего «логоса». Понимание «логоса» как высказывания (*statement, discourse, речь*) предполагает, что *бытие* сущего, о котором говорится, уже как-то «дано» – в опыте, в представлении, в поступке.<sup>54</sup>

От себя опять же скажем, что если бы мы захотели создать некое всеобъемлющее учение о *логосе*, то нам не хватило бы не только предмета математической логики, но и традиционной. В этом случае «логикой» оказалась бы изрядная часть философии, включая онтологию. Пример такого словоупотребления показал никто иной как сам Гегель, назвавший свою фактически онтологию «Наукой логики». В «Науке логики» к логике в некотором смысле можно было бы отнести только третью часть, т.е. «Учение о понятии»; две первые части: «Учение о бытии» и «Учение о сущности», – представляют собой чистую онтологию. Для нас лично проблема носит в значительной степени «терминологический» характер, т.е. представляет собой, что называется, «спор о словах»: следует ли диалектическое постижение первоначал и построение на основе принятых первоначал онтологии называть «логикой»?

Аристотель – общепризнанный Отец логики, однако слово «логика» (ἡ λογική) он не употреблял. Слово «логика» вошло в философское употребление уже после него. Это обстоятельство приводит к тому, что комментаторы и истолкователи философии Аристотеля в зависимости от того, как они сами понимают предмет логики, могут относить к аристотелевской «логике» самое разное содержание из «Корпуса Аристотеля». В то же время никто не отрицает того факта, что Отцом логики Аристотель стал прежде всего благодаря созданию силлогистики, ибо остальной проблематикой, которую некоторые авторы хотели бы включить в предмет «логики», занимались и другие философы.

Занятия философией предполагают диалог. Если мы ведем речь о логике, правомерно в качестве своих «собеседников» иметь в виду и современных логиков, а значит надо учитывать и их словоупотребление. Если в разговоре с современным логиком мы говорим о «логике», наш собеседник имеет в виду прежде всего проблематику логического вывода и в лучшем случае проблематику обоснования логического вывода (в рамках

<sup>53</sup> Ахутин А.В. Античные начала... С. 438.

<sup>54</sup> Ахутин А.В. Античные начала... С. 438.

самой же логики). Если же мы начнем говорить ему о необходимости в рамках логики размышлений по поводу первоначал бытия и мышления, то он скорее всего скажет, что «метафизикой не занимается». Если мы действительно хотим вести диалог с современным логиком и действительно хотим достичь в этом диалоге взаимопонимания, то с нашей точки зрения не следует навязывать ему какое-либо иное, не свойственное ему, понимание предмета логики. Корректнее вести речь о необходимости для логики онтологии. Ибо в рамках именно онтологии, а не логики, создаются учения об истине; в рамках именно онтологии, а не логики, создаются учения о началах, в том числе и логики; в рамках именно онтологии, а не логики, предлагается та или иная типологизация предметности, имеющая решающее значение при интерпретации логических формализмов. И вот тут нас поджидает очередная серия «спора о словах», ибо современные логики называют онтологией, как правило, логические теории существования. Вот здесь философ, с нашей точки зрения, вправе настаивать именно на своем, философском, понимании онтологии, отчетливо различая ее с логическими теориями существования. Вообще мы придерживаемся мнения, что логика, будучи онтологически несамодостаточной, представляет собой относительно самостоятельную подсистему философского знания.

Прекрасный образец именно такого понимания соотношения «логики» и онтологии, а точнее соотношения *силлогистики* и аналитики, аналитики и первой философии, первой философии как философии теоретической и философии практической и поэтической, и в конечном итоге соотношения *силлогистики* и философии в целом, представил нам Отец логики – Аристотель. Мы считаем, что «логику» Аристотеля следует понимать прежде всего и главным образом именно как *силлогистику*, восходящую к *расчетливости*, а не к *логосу*. В этом случае получается, что «логика» у Аристотеля представляет собою только часть мудрости и рассудительности, только одну из их составляющих: «логика» как *силлогистика* присуща мудрости и рассудительности в той мере, в какой им присуща *расчетливость* и *со-расчетливость*: более того, *силлогистика* представляет собой лишь одну из составляющих *расчетливости*.

Приведенные доводы в пользу раздельного философского употребления слов «логика» и «онтология» или же шире, «логика» и «философия», носят преимущественно прагматический характер. Для некоторых философов они могут оказаться недостаточными, ибо за этим, казалось бы, «спором о словах» стоит одна очень серьезная историко-философская проблема. Мы имеем в виду проблему понимания аристотелевской онтологии, ибо в истории философии, с нашей точки зрения, она была понята слишком «усеченно»; она была понята именно «в смысле учения о категориях», а не как учение о едином и сущем, поскольку они единое и сущее, и о самом по себе присущем им. Так, В.С. Библер пишет:

... Уже у Аристотеля происходит как бы расщепление единой логики – и как учения о бытии, и как учения о мышлении – на отдельную метафизику и отдельную логику, учение о бытии и учение о мышлении, взятых сами по себе. И тут-то начинают работать категории: вопрос о том, что значит «быть», «что есть бытие?», подменяется, замещается вопросом «как быть?», каким образом *осуществляется* бытие. Аристотель говорит (гл. 4 «Категорий», 1b25): «Из сказанного без какой-либо связи каждое означает или сущность, или “сколько”, или “какое”, или “по отношению к чему”, или “где”, или “когда”, или “находиться в каком-то положении”, или “обладать”, или “действовать”, или “претерпевать”. Сущность, коротко говоря, – это, например, человек, лошадь; “сколько” – это, например, длиною в два локтя...»<sup>55</sup>. <...> Так развивается понятие категорий как некое определение того, «каким образом осуществляется бытие». В метафизике продолжает обсуждаться вопрос о том, что есть бытие. В его началах, в его первых началах и причинах. В логике же – все более открыто, все более разветвленно – осуществляется движение самой мысли, взятой по отношению к самой себе. Таким образом в Античности происходит своеобразное расщепление исходного тождества – в логике диалога и в логике бытия – на отдельное понимание метафизических определений бытия и логических определений (в “Аналитиках”, в “Категориях” и т.п.). И так это расщепление продолжается вплоть до Нового времени, по сути дела вплоть до Гегеля.<sup>56</sup>

<sup>55</sup> *Cat.* 4, 1b25-28. Пер. З.Н. Микеладзе // *Аристотель*. Соч. ... 1978. Т. 2.

<sup>56</sup> Цит. по кн.: *Ахутин А.В.* Античные начала... С. 439-440.



О какой «единой логике» до Аристотеля ведет речь В.С. Библер? Логика начинает свою историю именно с Аристотеля. Вероятно, В.С. Библер исходит из того, что логика есть некое философское учение о мышлении, а поэтому все философы до Аристотеля, которые так или иначе затрагивали проблематику мышления, занимались логикой. Дело в том, что именно так понимала свой предмет традиционная логика: логика – это философская наука о формах и законах человеческого мышления. С нашей точки зрения Аристотель «не подписался» бы под таким определением, да и современные логики, судя по всему, сомневаются в правомерности подобного определения предмета логики. Мышлением так или иначе занимается вся философия, а не только логика.

В истории философии действительно произошло «как бы расщепление» логоса и бытия, но сделал это не Аристотель. Это сделали те люди, которые стали рассматривать онтологию Аристотеля исключительно «в смысле учения о категориях», и тем самым исключили из рассмотрения собственно аристотелевскую онтологию. Наше понимание аристотелевской онтологии, т.е. аристотелевского учения о сущем и едином, поскольку они сущее и единое, и о самом по себе присущем им, мы представили в книге «Кафолическое в теоретической философии Аристотеля»<sup>57</sup>. Если мы хотим восстановить в философии единство бытия и мышления, и тем самым восстановить онтологические основания логики, то нам надо просто восстановить в правах онтологию как она понималась Аристотелем, а не его «последователя». И здесь вновь встает вопрос: а надо ли при этом называть ее «логикой», как сделал Гегель? Мы считаем, что не надо. Ибо такое словоупотребление, во-первых, спорно по существу, во-вторых, осложняет диалог собственно с логиками. Достаточно слова «онтология». При этом «по умолчанию» имеется в виду, что онтология имеет отношение не только к сущему, поскольку оно сущее, но и к мышлению сущего, поскольку оно сущее. Отметим, что в нашей книге «Кафолическое...» мы назвали раздел, в котором обсуждаем предмет первой философии Аристотеля, т.е. его онтологию, «ноэтикой» (имея в виду «эпистему уму»). Это название мы приняли по аналогии с названиями таких разделов как «эстетика» (учение о чувственном восприятии), «диалектика», «аналитика». Мы не настаиваем на употреблении именно этого названия, но оно, по крайней мере, позволяет указать на роль мышления в ее предмете и в то же время не смешивать онтологию ни с аналитикой, ни с силлогистикой, ни с диалектикой.

При излишне широком понимании предмета логики происходит не только смешение логики с онтологией, но и логики с диалектикой в античном смысле, что крайне нежелательно при истолковании философии Аристотеля. Он начинает свою «Метафизику» с формулировки и обсуждения исходных диалектических проблем, касающихся бытия и мышления. И только разрешив определенным образом эти проблемы и тем самым приняв целый ряд исходных диалектических допущений, приступает к построению собственной своей онтологии. Если иметь в виду *диа-логику* или же *онто-логику*, о которых ведут речь такие авторы как В.С. Библер и А.В. Ахутин (выступающие за самое широкое понимание предмета логики), то применительно к философии Аристотеля получилось бы, что они признают правомерность обсуждений исключительно исходных диалектических проблем учения о бытии и мышлении, но не построенной на основе определенного решения этих проблем онтологии. Самих же по себе диалектических допущений (без построенной на их основании онтологии) в качестве оснований логики как силлогистики (и как современной логики) недостаточно. В этом случае логика, как ее понимают современные логики, останется не обоснованной.

<sup>57</sup> Орлов Е.В. Кафолическое в теоретической философии Аристотеля. Новосибирск: Наука, 1996.