Аристотель. О философии : книга третья / пер. с древнегреч., с лат., примеч. и вступ. ст. И. В. Макаровой // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2025. — Т. 9, № 1. — С. 349–393.

Аристотель о душе, космосе и эфире в диалоге «О философии»*

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-349-393.

Сочинение «О философии» (Περὶ φιλοσοφίας) относится к группе текстов Аристотеля, которую он сам — а затем и последующая традиция — аттестовал как ἐξωτερικοὶ λόγοι — «внешние» сочинения, предназначенные для более широкого круга читателей, необязательно искушенных в философии, но имеющих интерес к философским проблемам. Эти произведения (первые 19 наименований по списку Диогена Лаэртского) были подготовлены для распространения самим Аристотелем, и именно по ним он был известен своим античным читателям. Большая часть из них была написана, предположительно, в виде диалогов: Аристотель, скорее всего, работал над ними еще в Академии, подражая Платону или воспроизводя сложившийся в Академии жанр философского диалога. Можно допустить, что он возвращался к этим текстам и позже, редактируя и дорабатывая их[1]. Несмотря на свою популярность, эти сочинения были почти полностью утрачены еще в поздней античности. О них мы знаем благодаря упоминаниям, сделанным самим Аристотелем в его сохранившихся «эсотерических» сочинениях[2], а также благодаря сочинениям более поздних авторов, где содержатся цитаты, парафразы из «эксотерических» текстов или же упоминания о них[3].

*Вступительная статья и перевод подготовлены по результатам проекта «Цифровая античность» при поддержке фонда «Гуманитарные исследования» факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ в 2023–2024 гг.

[1] В. Йегер считал диалоги Аристотеля «ранними» и «подражательными» сочинениями, полагая, что Аристотель писал их только в Академии и в первые годы после ухода из нее (Jaeger, 1923: 27–29). Я. Бернайс (Bernays, 1863: 2–3) и О. Жигон (Aristoteles, Gigon, 1987: 230–231) не отрицали, что диалоги восходят к академическому периоду, но допускали, что Аристотель мог возвращаться к ним, дополняя и исправляя их. И. Дюринг утверждает, что Аристотель писал диалоги в Академии параллельно с первыми редакциями своих эсотерических текстов, таких как «Категории», «Об истолковании», 12-я книга «Метафизики» и др. (Düring, Donini, 1976: 62), снимая таким образом дихотомию «ранних»/подражательных и «поздних» / самостоятельных сочинений Аристотеля.

[2] Аристотель упоминает об ἐξωτερικοὶ λόγοι в этих сочинениях (Ar. Eth. Nic. 1140a3; Ar. Eth. Eud. 1217b22, 1218b34; Ar. Pol. 1278b31, 1323a22; Ar. Met. 1076a28).

[3] Cic. Fin. 5.5.12, Elias. In Ar. Cat. 114.15.

Время появления «О философии» точно неизвестно; предположительно, оно было написано в период 357–347 гг. до н. э. (Düring, Donini, 1976: 62; Chroust, 1973: 61). «О философии» было, по всей видимости, одним из самых популярных экзотерических сочинений: и в списке Диогена Лаэртского, и в списке Гесихия это сочинение стоит под номером 3, что характеризует его как весьма популярное и бывшее, что называется, у всех на слуху. Примечательно, что помимо цитирования его поздними авторами[4] и самоцитирования Аристотелем[5], исследователи вычленяют в эсотерических сочинениях («О небе», «О душе», «Метеорологика») довольно объемные вставки из переработанных фрагментов «О философии»[6]. Но, несмотря на свою популярность, этот текст, как и другие экзотерические сочинения Аристотеля, уже ко времени жизни Цицерона утратил свою целостность, а на излете античности и вовсе представлял собой скорее сборник цитат и парафраз, чем единый текст.

Сочинение «О философии», как уже было сказано выше, написано в жанре диалога. Следовательно, помимо философской ценности этот текст обладал и художественными достоинствами: «золотой поток речи» Аристотеля (fr. 20), которым восхищается Цицерон, свидетельствует о риторическом совершенстве этого сочинения. Неоплатоник Элий также отмечает, что в своих диалогах Аристотель очень ясен, а его литературный стиль «полон Афродиты и [...] изящества»[7]. Впрочем, исследователи предполагают, что композиционно диалоги Аристотеля отличались от платоновских. В частности, О. Жигон замечает, что у Аристотеля вряд ли была так точно и изящно выстроена драматическая экспозиция, как у Платона, ввиду того что он «слишком хорошо осознавал литературную искусность своего учителя, чтобы отказаться искушения соревноваться с ним» (Aristoteles, Gigon, 1987: 248). Хотя, на наш взгляд,

[4]Simp. in Cael. 288.31–289.2, Cic. N. D. 1.13.33 и др.

[5]Сам Аристотель ссылается на «О философии» дважды (Ar. De An. 404b19 и Ar. Phys. 194a27–36).

[6]Жигон, в частности, отмечает, что отголосками или видоизмененными вставками из диалогов являются так называемые проэмии — предваряющие философский дискурс Аристотеля пояснения о предмете исследования, проблемах, с ним связанных, и возможных способах их решения. Они представляют большое значение, предполагает он, скорее для читателей диалогов, нежели читателей прагматий (Aristoteles, Gigon, 1987: 248). Культивирование этой манеры Цицероном с упоминанием Аристотеля как примера для подражания делает предположение Жигона весьма правдоподобным: «Я пишу вступление к каждой книге, как Аристотель в сочинениях, которые он называет эксотерическими» (Cic. Att. 4.16.2; пер. В. О. Горенштейна).

[7]Elias. In Ar. Cat. 124, 3–6.

вряд ли это обстоятельство могло охладить соревновательный и полемический пыл Аристотеля. Скорее всего, композиционные особенности его диалогов вызваны уже сформировавшимся стилем исследования: Аристотель намерен с самого начала вводить читателя в курс дела относительно содержания предстоящего философского обсуждения. Вероятно, поэтому он предпочитал сразу переходить к философской проблеме, которая формулировалась в предваряющем философский диспут проэмии. Эта важная для аристотелевских диалогов деталь сохраняется, как отмечают исследователи, и в его эсотерических сочинениях[8]. Похоже, по тем же соображениям и персонажам Аристотеля отведена роль не драматических героев с выразительной индивидуализированной речью, но рупоров той или иной философской доктрины. Их выступления были не столько выстроены в виде изящных реплик-суждений, которыми у Платона персонажи мастерски атакуют друг друга, сколько в виде последовательных убеждающих речей. Важна была и роль модератора беседы (по единодушному признанию исследователей, эту функцию Аристотель отводил самому себе): в проэмии-вступлении он задавал тему обсуждения, которое затем и направлял в нужное русло.

Какие персонажи присутствовали в диалоге «О философии» и сколько вообще их было — отдельный увлекательный и «больной» вопрос. Судя по обсуждаемым философским проблемам — а здесь в острой полемической форме обсуждаются платоновские идеи-числа и вопрос о природе космоса (вечной или преходящей), — в этом диалоге должны были быть и персонажи, которые отстаивали бы положения платоновской онтологии и космологии, и персонажи, представляющие критический взгляд Аристотеля. Можно только догадываться, с кем полемизирует условный аристотелик — с самим Платоном или с кем-то из его пифагорействующих учеников (скорее всего, с Ксенократом). Унтерштайнер считает Платона и Аристотеля главными действующими героями этого диалога (Aristotele, Untersteiner, 1963: 223), мотивируя это тем, что «О философии» выполняет роль своего рода манифеста самостоятельного аристотелевского учения. Хруст же пишет (Chroust, 1973: 554–555), что, как бы ни хотелось видеть среди действующих лиц самих Платона и Аристотеля, эта версия остается все же сколь соблазнительной, столь и недоказуемой. Жигон также полагает, что у нас нет никакой информации об участниках аристотелевских диалогов и нет никакой возможности когда-нибудь узнать об этом точно.

[8]См. Ar. Eth. Nic. 1, 1; Ar. Eth. Eud. 1, 1–6; Ar. Met. 1, 1–2; Ar. De An. 402a1–22.

По всей видимости, «О философии» было довольно объемным сочинением: судя по списку Диогена Лаэртского, восходящего к списку Гермиппа, диалог состоял из трех книг. Порядок расположения фрагментов, а также их количество и объем в доступных ныне реконструкциях не идентичны (самые объемные и «оптимистичные»[9] реконструкции принадлежат М. Унтерштайнеру и К. Мехино-Родригесу, самая краткая и «скептичная»[10] — О. Жигону). Мы предлагаем перевод реконструкции Росса, занимающего умеренную позицию между оптимизмом Унтерштайнера и строгим скептицизмом Жигона.

В *первой книге* диалога Аристотель ставит вопросы о том, что такое мудрость и философия (fr. 8). В поисках начал философии Аристотель подробно разбирает общеизвестные изречения поэтов, мудрецов и первых философов (fr. 1–7), уточняя при этом, к кому все же восходит то или иное философски важное высказывание — к богу или человеку. Изречения, легшие в основание этического «кодекса благочестия» грека («познай самого себя», «ничего сверх меры», «поручительство ведет к беде» и др.), Аристотель рассматривает как весьма древние и последовательно ведет к тому, что у этих «первин мудрости» была своя продолжительная предыстория. Ее он раскрывает в свете своей теории о «природных циклах», согласно которой периодически случающиеся природные катастрофы почти полностью уничтожают человечество вместе с его материальными и интеллектуальными достижениями[11]. Мудрые же изречения Аристотель в этом свете интерпретирует не как результат «устного народного творчества» или «божьего откровения», но как «остатки» и «обломки» утраченных культурных достижений и былой мудрости (fr. 8). Это рассуждение о смене культурных циклов должно обосновать главную мысль Аристотеля о том, что человеческая мудрость вечна и на протяжении бесконечной человеческой истории одни и те же учения бесконечно же повторяются через пики и спады культурного развития человечества.

[9] «Оптимистичные» в отношении связи представленного фрагмента с его утраченной первоосновой.

[10] Жигон рассматривает как относительно подлинные фрагменты, где упоминается название аристотелевского сочинения, которое они представляют. Фрагменты без такой атрибуции выносятся им в список «Fragmente ohne Buchangabe» (Aristoteles, Gigon, 1987: 217).

[11] О неоднократной реконструкции утраченных человеческих знаний см. также: Ar. Cael. 270b16–20, Ar. Mete. 339b19–22, 27–30 и максимально полно — Ar. Met. 1074a38–b3, b10–13 и Ar. Pol. 1329b25–27.

Если при чтении первой книги «Метафизики» возникает впечатление, что Аристотель высказывается об эксклюзивности греческой философии как особой интеллектуальной деятельности, то в сочинении «О философии», а также «О небе» и «Метеорологике» видно, что он интересовался интеллектуальными традициями «варварских народов» как своего рода «этапом развития» мудрости. По словам Диогена Лаэртского (DL. 1.1), Аристотель — сторонник «варварского» происхождения философии, поскольку видит ее истоки уже в учениях «более древних» египтян. Дуалистические и астрономические учения «варварских софистов» (египетских жрецов, персидских магов и халдеев) Аристотель рассматривает как предшествующие и подготавливающие греческую мудрость. Здесь же он впервые дает свое понимание философии как самого достойного для человека занятия: наука, выявляющая божественные начала (fr. 8). В «О философии» (fr. 8) мы видим подмеченный и раскрытый позже в «Метафизике» и «Физике» естественный алгоритм поиска первоначал (от более ясного и первого для нас — к более ясному и первому по природе)[12], а также необходимость его применения, ибо, не зная первых причин, мы не знаем ничего. Таким образом, для Аристотеля обретение мудрости имеет не только практический смысл, но и экзистенциальный: с ее обретением достигает полноты и человеческая природа.

Путь к новому обретению знания и мудрости Аристотелем тоже осмысляется как последовательный переход с одной «ступени развития» на другую (fr. 8): сначала уцелевшие люди снова открывают для себя искусства, удовлетворяющие первичные нужды (сельское хозяйство и сопутствующие ему навыки и ремесла). Их они нарекают «мудростью», а того, кто их измыслил, — «мудрым мастером». Затем изобретают «искусства», способствующие появлению «красивого». На третьем этапе люди приобретают опытность и прозорливость в политических делах, после этого обращают свой взор на космос и природу в целом, где оказываются способными подметить красоту и упорядоченность. Наконец, пройдя все эти четыре этапа, люди достигают высшего, пятого — постижения универсальных причин сущего («начал надкосмических и неизменных»), то есть бога. Это открывшееся на высшем этапе знание божественного и будет истинной мудростью, а обладающий им — мудрецом.

[12]Ср. с Ar. Met. 981b28–30, 983a4–10, 1026a10–30, 1059a18. Также с: Ar. Phys. 184a10–23 и Ar. An. Pr. 68b35–36; Ar. An. Post. 71b33–34; Ar. Top. 141b1–25.

Аристотелю недостаточно проследить «внешнюю историю» интеллектуального взросления человеческого рода, как недостаточно прояснить и природу первоначал: для него очень важно понять, как и в силу чего умопостигаемые первоначала могут быть открыты человеческому знанию. Поэтому поиск «первого основания», сделавшего человеческому уму ясным видение первоначал, неизбежно приводит к вопросу о боге. Природа первых причин рассматривается и оспаривается Аристотелем во второй книге, а вопрос о боге как единственном подлинном первоначале и способах его познания — через чувственное знание и созерцание — в третьей.

Вторая книга (fr. 9–11), где Аристотель рассуждает о первых началах, представлена наименьшим количеством фрагментов, что становится источником большого сожаления для многих ученых-платоноведов. Предположительно, именно в этом диалоге (fr. 11) Аристотель в полемической манере воспроизводит внутриакадемический дискурс о первоначалах и, в частности, так называемое платоновское «неписаное учение» (ἄγραφα δόγματα)[13]: о Благе, а также эйдетических числах, отстаиваемых Платоном и его пифагорействующими учениками. Сжатые упоминания об этой дискуссии разбросаны по «Метафизике» (I, XIII и XIV книги) и «Физике» (Ar. Phys. 453, 28–31)[14]. Сама же дискуссия со всеми подробностями и во всей красе была воспроизведена в диалоге «О философии». Сохранившиеся фрагменты, к сожалению, дают минимальное представление об этой фундаментальной битве. Едва ли не больше они свидетельствуют о «неподобающем» поведении Аристотеля, который, по мнению своих поздних читателей, преимущественно философов-неоплатоников, спорит не ради истины, а ради спора: Аристотель здесь подступается к критике платоновских идей и идеи Блага. Но максимально свой пыл спорщика, как можно понять из этих кратких и немногочисленных фрагментов, он обращает на «эйдетические числа» (τοῖς εἰδητικοῖς ἀριθμοῖς). Он выступает и против их отождествления с числами математическими (то есть разложимыми на единицы), и против их существования вообще.

Числа, согласно Аристотелю, можно мыслить только как математические объекты (fr. 11), то есть «как неподвижные и не существующие

[13]Об этом же Аристотель упоминает как в своих «эсотерических» трактатах (Ar. Phys. 209b; Ar. Met. 987b10), так и в не сохранившемся сочинении «О Благе».

[14]Подробную реконструкцию учения об идеях-числах см. в: Месяц, 2010.

отдельно». Эйдетические числа, которые у позднего Платона базируются на принципах «единого» и «большого и малого» и выступают как принципы математических чисел, по Аристотелю, немыслимы, непознаваемы и поэтому не существуют (fr. 11).

Неясно, кто именно был оппонентом Аристотеля — сам Платон, Ксенократ или Спевсипп, в любом случае это были члены Академии. Сама дискуссия, воспроизводимая Аристотелем, могла иметь место как внутри Академии, когда Аристотель был ее членом, так и позже, когда он покинул ее. Расправившись с противниками, Аристотель формулирует собственную позицию, практически идентичную изложенной в «Метафизике»: первоначала сущего нельзя мыслить как трансцендентные принципы, поскольку это ничего не сообщает о самом сущем.

В *третьей книге* Аристотель возвращается к вопросам о мире, его природе и божественном основании мира, а также о том, как и благодаря чему все это познается. Аристотель сразу дает понять, что как законченное и прекрасное целое мир не предоставлен самому себе, но находится «в божественном попечении» (fr. 12). Человек познает и мир, и его «божественного попечителя» с помощью души, которая у Аристотеля, как и у Платона, выступает принципом жизни, движения и познания. Если мир дан нам в чувствах, то о божественной причине душа как живой и разумный принцип способна заключать двумя способами: через «особое состояние души», то есть внутренним интуитивным созерцанием (fr. 12), и через чувства и умозаключения, то есть созерцанием внешним (fr. 12 и 12b).

Как «особые» состояния души Аристотель квалифицирует предвидение, исступление, «озарение» или «божественное наитие», возникающие во сне, при обмороке или в предсмертный час (fr. 12, 15), а именно когда связь души с телом минимизирована. Вследствие этого человеку открывается непосредственное созерцание божества. Эти состояния, по словам Аристотеля, сродни мистериальному переживанию (fr. 12, 15), которое трудно назвать познанием в собственном смысле, ибо душа в нем не «научается» чему-то, но, озаряясь божественным светом, «претерпевает и обретает определенное состояние ума» (fr. 15). Здесь видно, что Аристотель в вопросе о душе еще не слишком отошел от Платона: отделенность души от тела рассматривается им как более приоритетное и приличествующее ей по природе состояние. Не похоже,

что и человеческая душа мыслится им здесь как смертная сущность[15]. Однако, в отличие от Платона, Аристотель не считает такое постижение «собственным делом» человеческой души, ибо в таком отделенном от тела состоянии она не помнит и не осознает себя, но слепо возвещает, как возвещают и у Гомера уже не помнящие себя души людей, находящихся на краю гибели или уже погибших.

Второй способ — через внешние чувства и интеллект — Аристотель уже рассматривает как «более человеческий» способ постижения. Наблюдая упорядоченный и прекрасный мир, пребывающий в мерном вечном движении, человек *сам* делает вывод о необходимости существования упорядочивающего мир божественного начала (fr. 12, 13). Сравнивая прекрасный мировой порядок с прекрасно устроенным домом или городом, строем военных кораблей или пешим воинством, невозможно не помыслить о его устроителе и том, кто поддерживает в нем порядок, иными словами, невозможно отказаться от мысли, что к этому имеет отношение высшая разумная и благая причина. Сам порядок, как парафразирует Цицерон Аристотеля, есть дело богов (fr. 13, 22).

Некоторые исследователи выражают сомнение, что эти высказывания имеют отношение к «О философии» и оригинальной аристотелевской космологии, видя в промыслительной и творческой деятельности божественного начала проявление скорее стоической или платонической космологии, нежели аристотелевской. Здесь, однако, не следует делать поспешных выводов, поскольку позднеантичные читатели диалогов Аристотеля, чьими цитатами и упоминаниями мы пользуемся, были по преимуществу причастны стоической или платонической традиции, а потому напластования этих учений на оригинальную аристотелевскую мысль неизбежны. Тем не менее их внимательное прочтение позволяет установить соответствие с пассажами сохранившихся аристотелевских текстов, в частности, с трактатом «О небе», написанным примерно в то же время, что и «О философии», а также «Метафизикой», «Метеорологикой», «О душе» и другими.

Порядок, о котором упоминает Аристотель (или явленная наблюдателю регулярность движений тел в космосе), и «созидание» (ποίησις)

[15]Интересным свидетельством является замечание Ипполита Римского, который, комментируя уже зрелое учение Аристотеля о душе-форме, неспособной к дальнейшему существованию после смерти человека, утверждает, что душа тем не менее не исчезает бесследно, а сливается с высшей природой так называемого «первого тела» — эфира (Hipp. Haer. I.20).

говорят не о боге-творце и божьем промысле, а скорее об иерархически устроенной онтологической системе: в центре мира (а точнее, в его глубине) располагается шарообразная земля — самый тяжелый и неподвижный элемент, он «обнимается» более подвижной и менее тяжелой водой, которая, в свою очередь, охватывается более совершенными и подвижными элементами — воздухом и огнем (fr. 13, 27). Вся эта «многослойная» конструкция, наконец, покрывается «простым» или «первым» телом, которое Аристотель также называет эфиром и за которым больше уже ничего нет. В силу своей простоты эфир вечен и не дает мировому целому распасться на части. Такой же порядок устройства вселенной транслируется Аристотелем в «Физике» (Ar. Phys. 212b35–213a5), «Метеорологике» (Ar. Mete. 340b20) и «О небе» (Ar. Cael. 287b20), что свидетельствует о том, что Цицерон и Филон в целом бережно и с большим знанием дела передают соответствующие пассажи из «О философии».

Как из фрагментов «О философии», так и из упомянутых эсотерических текстов видно, что из двух типов знания Аристотель более сосредоточен на втором типе как находящемся в большей степени в распоряжении человека. Здесь проявляется еще один пункт расхождения Аристотеля с Платоном, поскольку Аристотель намеревается реабилитировать чувственное знание, без которого, как он скажет позже, человек ничему не научится и ничего не поймет. Чувственное и ментальное знание должны поддерживать друг друга: теория — подтверждать опыт, опыт — теорию (Ar. Cael. 270b5). Из переданного Цицероном аристотелевского «мифа о пещере» (fr. 13) следует, что выход из нее возможен для всех «подземных жителей», а не для немногих «избранных», ибо, по Аристотелю, все люди «по природе стремятся к знанию», не ущербны для него, а потому в силах его обрести, если упорядочат свой познавательный опыт. Подземные жители аристотелевского мифа о пещере, как и платоновские, поначалу довольствуются «молвой, слухами, отзвуками истины», но, постепенно анализируя свой субъективный чувственный опыт, совершенствуя его техническими средствами (через искусство и ремесло), оказываются в силах совершить переход от практической деятельности к теоретической, от созерцания опекаемого богом мира — к самому богу. Аристотель, в отличие от Платона, оправдывает чувственный опыт, которым от рождения располагает человек, как необходимое начало долгого пути познания, ведущего к постижению первых причин. Здесь отчетливо проступают очертания аристотелевского представления о том, что наше познание движется от «первого

для нас» (чувственного единичного) к «первому по природе» (первым принципам сущего, недоступным нам сразу и непосредственно)[16].

Однако ни то, ни другое знание о божественной причине не способно до конца удержать нас от ошибочных суждений или, как говорит Сенека, от «невольной лжи» знатока (fr. 14). Именно поэтому рассуждение о мире и боге не требует спешки, но предполагает вдумчивые размышления. Аристотель демонстрирует, как очевидное часто приводит к ложным выводам: техноморфная метафора, сравнивающая мир с прекрасной и разумно сотворенной вещью (домом или храмом), невольно и незаконно сеет подозрение, а затем и уверенность в том, что мир, имея божественного попечителя, является его творением. Однако, говорит Аристотель, хотя мир своим порядком свидетельствует о том, что бог есть, и мир существует, потому что бог есть, из этого вовсе не следует, что мир сотворен богом и имеет начало во времени.

Здесь — в утверждении нетварности и нетленности чувственного мира — мы видим еще один пункт, где Аристотель особенно сильно дистанцируется от Платона (fr. 13, 14). Мир, сферообразное и единственное в своем роде материальное тело, неразрушим и вечно пребывает в совершенном — круговом — движении, причиной которого является сам бог, неподвижная бестелесная сущность (fr. 18). Это место в «О философии» можно рассматривать как манифест собственной аристотелевской космологии и физики. Рассуждение о вечности мира, по всей видимости, сопровождалось разбором и опровержением альтернативных концепций, согласно которым мир либо имеет начало и конец бытия (досократики: Эмпедокл и Анаксагор), либо имеет начало, но не имеет конца (Платон). Пример подобного разбора доступен нам в трактате «О небе» (Ar. Cael. 387b25). Очевидно, что острие аристотелевской критики было направлено на платоновскую космологию, в соответствии с которой мир создан богом-демиургом разумным образом и наделен им вечным бытием (Pl. Ti. 30b, c). Аристотелю одинаково абсурдными кажутся представления как о возникшем и преходящем мире, так и о возникшем и непреходящем. Все эти объяснения, говорит он, лишь умаляли бы достоинство божественного творца, который, создавая нечто, либо претерпевал бы изменения в собственной простой природе, что невозможно, либо же обесценил бы свое творчество, разрушив мир и создав новый (fr. 19c).

[16]Об этом см. у Аристотеля в: Ar. An. Pr. 68b35–36; Ar. An. Post. 71b33–34; Ar. Top. 141b1–25; Ar. Phys. 184a16–b10; Ar. Met. 1018b32.

Иную техноморфную метафору о связи бога и мира, более сдержанную, но не менее наглядную, Аристотель приводит в «О небе», рассуждая о шарообразности и гладкости космоса, а именно его высшей — эфирной — сферы: космос *выточен* (ἐστιν ὁ κόσμος [...] κατ'ἀκρίβειαν ἔντορνος) (Ar. Cael. 387b15–20) и закруглен с такой высочайшей точностью, какая неведома ни одной рукотворной вещи. Из этого образа очевидно, что мир, действительно, есть дело бога, находится в его ведении, движется и направляется им (fr. 22, 27). Неудивительно, что столь совершенное существо, как мир, Аристотель называет «видимым богом», переняв такое название, как можно догадаться, от Платона (Pl. Ti. 40d).

Оправдание вечности мира у Аристотеля выстраивается через доказательства простоты и неизменности божественного начала (fr. 16): как наилучшее, оно не имеет тенденции изменяться ни к худшему, ни к лучшему, но, не испытывая изменений, задает наилучший порядок для прочих начал (fr. 17). В свете этого Аристотель вынужден заключить, что единственной не умаляющей достоинство бога является лишь его концепция о невозникшем и неуничтожимом мире.

Несотворенность и вечность мира, понимаемого как простое и совершенное тело, также получает свои рациональные обоснования. Всякая материальная вещь, возникнув, имеет внутреннюю и внешнюю причину своей гибели (fr. 19a). Будучи временным композитом из четырех элементов, живое существо при нарушении связи, удерживающей их вместе, может погибнуть, как от внутренних причин (болезни или старости), так и от внешних (несчастный случай или убийство). Мир же неуязвим для внешней опасности, поскольку за его пределами ничего нет. Этого доказательства было бы достаточно, ибо неуязвимое извне должно быть неуязвимым и изнутри. Однако Аристотель готов продемонстрировать и второе, «излишнее», доказательство: все элементы находятся внутри мира в строго отведенном им природой месте и под его контролем. И если в теле подлунного составного существа, человека или животного, образующие его тело элементы движутся, стремясь занять свое природное место (земля и вода — вниз, воздух и огонь — наверх), то в мировом теле они уже «на своем месте», то есть в состоянии покоя, и не стремятся вырваться за его пределы. Кроме того, каждый из элементов космоса — это часть целого, сильнее которого она быть не может и, следовательно, не может нанести ему вред изнутри (fr. 19a, 19c, 20).

Но что позволяет миру сохранять целостность, коль скоро он включает в себя противоположные друг другу пары элементов (земля — воздух,

вода — огонь)? Чем поддерживается в мире вечный и неизменный порядок? Даже если мир состоит из многих начал, они с необходимостью должны быть упорядоченными, иначе космос как целое не существовал бы. Коль скоро они упорядочены, то причину порядка имеют либо извне (от бога), либо благодаря самим себе, а точнее — тому общему, что их объединяет. Это «объединяющее» начало и будет первым по отношению к ним, то есть превосходящим и главенствующим над ними (fr. 17). Таким статусом Аристотель наделяет особый элемент внутри космоса, который более поздняя философская традиция назовет «пятым элементом» (πέμπτον σῶμα или *quinta essentia*). Некоторые читатели Аристотеля (например, Цицерон) упоминают о нежелании Аристотеля составлять мир из четырех элементов и намеренном введении этого «нового», неподобного четырем другим элемента (fr. 21, 27). Это нежелание сам Аристотель объясняет в «О небе» (Ar. Cael. 270a15–20) и «Метеорологике» (Ar. Mete. 339a35–b5) в почти одних и тех же словах: четыре внутрикосмических элемента неустойчивы, имеют тенденцию переходить в свою противоположность, стало быть, как бы «возникают и разрушаются», что не может быть прочным основанием для космоса[17]. Пятый же элемент, который Аристотель называет то «первым телом», то «простым телом», то «эфиром», ничему не противоположен, а потому может считаться «невозникшим, неуничтожимым и не подверженным ни росту, ни [качественному] изменению», то есть вечной природой и прочным основанием вечности мира (Ar. Cael. 270a20–270b1). Собственно, эфир и есть собственная, имманентная причина вечности и порядка мира, которая также удостаивается от Аристотеля эпитета «божественной» как наделенная высшим совершенством.

Обычно говорят, что Аристотель первым ввел в философию эфир, что на самом деле не совсем так: об эфире упоминает Гомер и другие поэты, среди философов о нем говорят Анаксагор и Платон, подразумевая под ним особый — чистый — вид огня. Аристотель считает, что они ошибаются, но при этом авторства в изобретении эфира он себе не приписывает. И само имя этого элемента, и адекватное знание о нем (воспринятое через «божественное наитие» и полученное собственными усилиями) известно людям, по словам Аристотеля, «с незапамятных времен». В «О небе» он даже заручается поддержкой «пращуров»

[17]См. в «Метеорологике» (Ar. Mete. 339a35–b5): «мы утверждаем, что огонь, воздух, вода и земля превращаются друг в друга и что в возможности каждый [элемент] содержится в каждом из них» (пер. Н. В. Брагинской).

(τῶν ἀρχαίων), когда говорит, что и они, и он «придерживаются одних и тех же воззрений» об эфире как совершенном и вечном элементе космоса, которому уделено в универсуме самое высшее место (Ar. Cael. 270b5–30). В соответствии с изложенным в первой части «О философии» представлением о том, что бесконечное количество раз одни и те же мнения достигаются, утрачиваются и восстанавливаются (fr. 8), Аристотель в трактате «О небе» говорит, что и об эфире он не утверждает ничего нового, но лишь излагает то, что находится в согласии с древними учениями, «завещанными пращурами» (Ar. Cael. 270b20).

Что представляет собой этот элемент? Сопоставление фрагментов «О философии», посвященных эфиру, с сохранившимися трактатами Аристотеля (прежде всего, «О небе», «Метеорологика», «О движении животных» и «О частях животных») показывает, что в общем и целом они соответствуют друг другу и, что немаловажно, даже взаимно друг друга проясняют.

Цицерон и Немесий Эмесский, ссылаясь на «О философии», свидетельствуют о том, что у Аристотеля нет собственного специального названия для этого элемента в силу его непознаваемости и невыразимости. Действительно, и здесь, и в сохранившихся текстах Аристотель называет его «первым» (то есть главным, основным), «простым» (совершенным) и «окружным» (охватывающим космос) телом. Что касается названия «эфир» (αἰθήρ), то, как видно из сохранившихся трактатов, его Аристотель перенимает из естественного языка, находя в этимологическом отношении удачным для объяснения его природы — «всегда бегущего» (θεῖν ἀεὶ, ἀεὶ θέον) (Ar. Cael. 270b24) и потому «божественного» (καὶ θεῖόν τι) (Ar. Mete. 339b25). Пребывающий в вечном круговом движении эфир заполняет собой верхнюю — самую почетную — часть неба. Эфирной природой обладают все надлунные сущности: небесные планеты, звезды, их орбиты и сама небесная сфера, которые также захвачены круговым движением, присущим эфиру.

Ранее уже говорилось, что для Аристотеля отождествление огня и эфира на том основании, что оба они являются источником тепла и света, ошибочно: во-первых, движение огня прямолинейно и направлено вверх, во-вторых, свет его неровен и невечен, поскольку огонь имеет противоположную себе пару — воду, с которой они находятся в состоянии взаимного перехода, в-третьих, огонь не только согревает, но обжигает и сжигает. В «Метеорологике» Аристотель замечает, что если бы надлунная сфера была наполнена огнем, то он попросту уничтожил бы другие элементы (Ar. Mete. 340a3). Огонь не является источником

внутреннего тепла и для живых подлунных существ, а кто так утверждает, ошибается, говорит Аристотель, ибо путает одно с другим ввиду «близкого отношения при производстве работы»[18]. Таким образом, эфир пребывает в круговом движении, не имеет противоположного себе, не изменяется, светит, но не ослепляет, является источником внутреннего тепла (пневмы), греет, но не обжигает и не сжигает. Столь же ошибочной является попытка отождествить эфир и с воздухом: если бы воздух заполнял межзвездные пространства, тогда воздух «значительно нарушил бы равенство в общей пропорции рядоположных элементов» (Ar. Mete. 340a5–10). В отличие от всех четырех элементов, эфир не обладает ни тяжестью, ни легкостью (Ar. Cael. 269b30) и потому является первым, то есть лучшим или «божественным» телом космоса — существа, лучшего после бога.

Из эфира состоит крайний предел неба, небесные светила, их сферы, промежутки между которыми также заполнены эфиром. Нет нужды говорить, что именно поэтому все «насельники» верхней части космоса пребывают в вечном движении и являются вечными и неразрушимыми сущностями. Говоря о круговом движении, которым охвачена надлунная часть космоса, Аристотель, со слов Цицерона (fr. 21), характеризует его как добровольное и не подверженное внешнему принуждению. Этому можно увидеть соответствие и в «О небе»: движение эфирной сферы свободно от труда и принуждения и потому «причастно высшему совершенству» (Ar. Cael. 284a15), что выражается в его равномерности и максимальной скорости.

Эфирная субстанция, будучи вечно движущейся, является причиной жизни и связанных с ней порождающих и когнитивных способностей. В «О философии» Аристотель, со слов Цицерона, недоумевает: как в месте, максимально приспособленном для появления всего живого, можно даже предполагать отсутствие жизни (fr. 21)? Именно поэтому небесные светила — не просто вечно движущиеся сущности, но сущности живые и разумные, как и сам космос — живой и разумный. Этому находится подтверждение в «О небе» (Ar. Cael. 292a25), где Аристотель кается, что, дескать, раньше думал о звездах «всего лишь как о телах и единицах, имеющих порядок, но совершенно неодушевленных (ἀψύχων

[18] «Утверждать, что душа есть огонь, то же, что называть пилу или бурав плотником или плотничьим искусством» (Ar. PA. 652b15). Также в «О возникновении животных»: «В семени всех существ пребывает [...] так называемое тепло. Это ни в коем случае не огонь или подобного рода сила, но заключенная в семени [...] пневма и природа пневмы, аналогичная элементу светил» (Ar. GA. 736b35–737a1).

δὲ πάμπαν), а надо представлять их себе как [существа], причастные жизни и деятельности (μετεχόντων πράξεως καὶ ζωῆς)». В «О философии» упоминается о каких-то описанных Аристотелем загадочных людях, которым для поддержания жизни, кроме «солнцеподобных лучей», не требовалось ни еды, ни питья, ни сна (fr. 23). Велик соблазн увидеть в них каких-нибудь завезенных из Индии йогов-аскетов или хотя бы легендарных аскетов-чудотворцев, как Эпименид или Абарид, но, скорее всего, под этими «людьми», то есть живыми, разумными и ощущающими существами, Аристотель имел в виду разумные и живые небесные светила, которые без устали и потребности в сне и пище вечно совершают свои круговые обороты (fr. 23, 24). Жизнь им Аристотель приписывает самую блаженную: не лишенную «острейших чувств» (зрения и слуха), памяти и размышления (fr. 24, 27).

Эти живые светила и, прежде всего, самое большое из них — солнце — способны делиться своей животворящей эфирной природой и с некоторыми существами подлунного мира — людьми, животными и растениями. То, что источник жизни и связанных с ней внутреннего тепла (пневмы), способности движения, размножения, чувства, желания и размышления — совершенный или «божественный» эфир, Аристотель озвучивает не только в «О философии», но и других своих более поздних трактатах. В «О возникновении животных» Аристотель замечает: «Так как одни существа — вечны и божественны, другие же могут быть и не быть, и прекрасное и божественное всегда по своей природе является причиной лучшего в предметах случайных» (Ar. GA. 731b25–27). Там же, в «О возникновении животных», жизненным теплом (или пневмой), передающимся через семя, называется не огонь, а «аналогичная» элементу светил теплота (Ar. GA. 731a1). «Теплота солнца и живых существ» имеют в себе одно и то же «оживляющее начало» (Ar. GA. 737a5). Это проясняет фразу из «Физики» (Ar. Phys. 194b15): ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ καὶ ἥλιος («Ведь человека порождает человек, а также солнце»). Солнце, даруя свет и тепло, которые, как теперь ясно, эфирной природы, является важнейшей сопутствующей причиной для порождения человека человеком, ибо, как уточняется уже в «Метафизике», «не только материя (материальные элементы) и форма причина появления человека, но и внешняя движущая причина — отец, а помимо него и солнце» (Ar. Met. 1071a15). Зольмзен считает, что сопоставление пневмы, семени и эфира как начала жизни является своего рода открытием Аристотеля (Solmsen, 1957: 121). В. Карпов более скептичен, ибо «вещество, аналогичное элементу светил» Аристотель не называет напрямую эфиром,

хотя мог бы, если бы захотел[19]. Но, поскольку Аристотель имеет обыкновение называть «пятый элемент» по-разному, а не исключительно эфиром, это сомнение Карпова кажется немного надуманным.

Не только ум и душа, но и высшие ощущения — причастные постижению гармонии зрение и слух — имеют «небесную» и «божественную природу»: зрение способно постигать ее как в красоте видимого чувственного мира, так и в умопостигаемых математических объектах, а слух — через гармонические музыкальные построения. Через интеллект, память и эти высшие чувства человек способен постигать и вечный мир в его полноте, и его божественную причину (fr. 25). Приобщенность ума и души, происхождение которых «на земле не найти» (fr. 27), к высшей божественной реальности все еще делает возможным сохранение у Аристотеля вполне платоновского учения о бессмертии души и ума. Оба они, будучи небесной, божественной природы, после расставания с телом не прекращают свое бытие, но, вероятно, воссоединяются с произведшей их бессмертной природой «божественного» первоэлемента.

***

Итак, диалог «О философии», написанный Аристотелем в его последние годы в Академии Платона, свидетельствует не только об интеллектуальном климате внутри Академии и предметах наиболее острых дискуссий среди ее членов, но и показывает, как формируется оригинальная аристотелевская философия с ее особым методом и особым кругом проблем. Именно в это время в философии Аристотеля происходит усиление телеологических тенденций. Специфика его философского поиска (точная формулировка проблемы и ее дотошный анализ у предшествующих философов) складывается тогда же. Несмотря на острый полемический настрой в отношении платоновской традиции, несогласие с решением онтологических и космологических проблем (возражение против тварной природы мира и критика теории идей и эйдетических чисел как начал бытия и познания), связь аристотелевского учения с платонизмом остается достаточно прочной. Во всяком случае, решение вопроса о природе души пока еще находится в согласии с платоновским.

Ирина Макарова
к. филос. н., доцент НИУ ВШЭ (Москва)

[19]См.: Аристотель, Карпов, 1940: 231.

Аристотель

О философии*

книга третья

12a (R^2. 12, R^3. 10, W. 12a)

S. E. Math. 3. (Phys. 1) : 20–23: Аристотель говорил, что знание о богах у людей возникло от двух начал: от того, что происходит с душой, и от [созерцания] астрономических явлений. От происходящего с душой значит от исступлений и пророческих способностей, которые проявляются во время сна[1]. Ибо, говорит он, когда душа во время сна предоставлена самой себе, тогда, обретя свою собственную природу, она пророчествует и предсказывает будущее. То же самое с душой случается и в момент смерти, когда она отделяется от тела. Поэтому он одобряет поэта Гомера, заметившего это: ибо Гомер изобразил Патрокла предсказывающим в момент своей гибели и [скорую] гибель Гектора, а Гектора — [предсказывающим] гибель Ахилла[2]. Из этого, говорит он, люди и заключили, что существует нечто божественное, по природе своей родственное душе и в высшей степени преисполненное знания обо всем.

А от небесных явлений [знания о богах возникают вот каким образом]: созерцая днем движущееся по кругу солнце, а ночью — упорядоченное движение других небесных тел, [люди] сочли, что существует некий бог, являющийся причиной такого движения и упорядоченности[3].

*© Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод: © Макарова Ирина Владимировна (ORCID: 0000–0002–5784–8710). Оригинал: Aristotelis Fragmenta selecta / ed. W. D. Ross. — Oxford : Clarendon Press, 1955. — P. 79–96.

[1] Ср. «О небе»: здесь Аристотель замечает, что представление о боге или божественном как высшем существе — естественная особенность человеческого рода: «все люди имеют представление о богах, и при этом все, кто только верит в существование богов, — и варвары и эллины отводят самое верхнее место божеству» (Ar. Cael. 270b5–10), «мы можем высказать взгляды, согласующиеся с общим всем людям интуитивным представлением (*manteia*) о боге» (Ar. Cael. 284b5; пер. А. Лебедева). Также в «Евдемовой этике» источник всех движений в душе — бог, а способность предвидения у мудреца может быть как основана на расчете, так и происходить от бога (Ar. Eth. Eud. 1248a22–48b). У Платона также упоминается о пророческих способностях души в состоянии сна, болезни или одержимости как имеющих отношение к божественной природе (Pl. Ti. 71e).

[2] Hom. Il. XVI, 851–854.

[3] Над диалогом «О философии» Аристотель работает еще в Академии в интервале 357–347 гг. до н. э. (Düring, Donini, 1976: 62; Chroust, 1973: 61) — в то же время, когда сам он работал над первой книгой «Метафизики» и «Категориями», а Платон над

Cic. Div. ad Brut. 1.30.63: Когда же во сне душа освобождается от связи с телом и от помышления о нем, тогда она вспоминает о прошлом, созерцает настоящее и провидит будущее; ибо тело спящего лежит словно мертвое, а душа полна сил и живет. Поэтому, когда приближается смерть, [душа] гораздо более божественна [...]. 64. А умирающие обладают даром прорицания, что Посидоний подтверждает примером[4] [...]. 65. Отсюда же и это предсказание Калана[5], о котором я говорил ранее, а также Гектора, который у Гомера, умирая, возвестил Ахиллу скорую смерть[6].

12b (R². 13, R³. II, W. 12b)

S. E. Math. 9 (Phys. 1) 26–27: Некоторые [философы], наблюдая за непрекращающимся и упорядоченным движением небесных тел (τῶν οὐρανίων), утверждают, что от этого [занятия] возникло и первоначальное знание о богах. Как если бы, например, некто, восседая на троянской горе Иде, взирал бы на воинство греков, приближающееся к равнинам в совершенном порядке и стройности: «Сначала всадников с конями и колесницами, затем пеших воинов»[7] — именно это и пришло бы на ум: что существует некто, устанавливающий этот порядок и отдающий приказы выстроенным в строй воинам, подобно Нестору или какому-то иному герою, умеющему «командовать конями и мужами-щитоносцами»[8]. Подобным образом и человек, знакомый с устройством корабля, едва завидев вдали корабль, идущий с попутным ветром и под хорошо поставленными парусами, понимает, что существует некто, кто ведет

«Законами» (Pl. Lg. XII 966d–967a; диалог написан Платоном предположительно в 354 г. до н. э., а «опубликован» после его смерти Филиппом Опунтским). Считают также, что несколько фрагментов из «О философии» вошло в переработанном виде и в трактат «О небе». Вероятно, вопросы о способах познания божества, о пограничных состояниях души и мире как чувственной демонстрации замысла благого божественного творца активно обсуждалась среди членов Академии.

[4]Цицерон в этом же фрагменте приводит пример из опыта философа-стоика Посидония, согласно которому некий родосец предсказал своим шести родичам, когда и в какой последовательности они умрут (Cic. Div. 1.30.64–65).

[5]Калан — индийский мудрец-гимнософист, примкнувший к Александру. Смертельно заболев, он пожелал покончить с собой через самосожжение. На костре он возвестил о скорой встрече с Александром, намекая тем самым на скорую смерть царя. Этот случай рассматривается как пример пророческих способностей души.

[6]Hom. Il. XXII, 355–360.

[7]Hom. Il. IV, 297–298 (здесь, как и в цитате ниже, говорится о Несторе как о причине стройного и рационального порядка греческого войска).

[8]Hom. Il. II, 554.

корабль в предлежащие гавани[9]. Так и люди, сначала взирая на небо и видя солнце, пробегающее путь от восхода к закату, и упорядоченные хороводы звезд, пытались познать творца этого прекрасного миропорядка, предполагая, что последний возникает не случайно, а благодаря самой совершенной и бессмертной природе, а именно богу.

13 (R^2. 14, R^3. 12, W. 13)

Cic. N. D. 2.37.95–96: Следовательно, прекрасно говорит Аристотель:

> Если бы существовали [люди], которые всегда обитали под землей в хороших и освещенных жилищах, украшенных статуями и картинами, и располагали всеми теми вещами, которыми в изобилии обладают те, кого считают счастливыми, и, однако, никогда не выходили бы на поверхность, но довольствовались бы какими-то разговорами и слухами о том, что существует некое божество и могущественная сила. А затем, после того как недра земли однажды разверзлась, они смогли бы выбраться из нее, из своих скрытых жилищ и достичь тех [мест], что населяем мы, когда бы они вдруг увидели землю, море и небо, когда бы они узнали о величии облаков и силе ветра, увидели бы солнце, его величие и красоту, тогда бы они узнали о его силе — о том, что это оно творит день, наполняя все небо светом; когда же ночь омрачила бы землю, тогда они увидели бы небо, усеянное и украшенное звездами, и разнообразие света луны, то растущей, то убывающей, и восход, и закат, и вечное движение этих небесных тел, строгое и неизменное — увидев это, они, несомненно, сочли бы, что бог существуют и что все эти [вещи] суть дела богов[10].

Вот что, стало быть, говорит он[11].

[9]Аргумент строится на аналогии между космическим порядком и человеческим искусством (войско, корабль), что ведет к идее бога-устроителя. Подобная аналогия между космическим порядком и порядком в войске встречается и в «Метафизике» (Ar. Met. 1075a11–15).

[10]Ср. с «Метафизикой», где простое пространственное движение мирового целого, равно как и другие пространственные движения (вечные круговые движения звезд и планет), вызваны первой и неподвижной сущностью, то есть богом (Ar. Met. 1073a30). Вероятно, пассажи, сходные с приведенными из «Метафизики», Цицерон встречал в «О философии».

[11]Исследователи не единодушны в вопросе о том, разрабатывал ли Аристотель, подобно Платону, свой «миф о пещере», поскольку упоминание о ней встречается только у Цицерона, остальные же комментаторы упоминают об уподоблении чувственного мира храму, дому или полису. Не исключено, что Цицерон для большего эффекта сам приписывает Аристотелю платоновский образ. Но все же еще более вероятным представляется, что здесь Цицерон с большим знанием дела воспроизводит не только аристотелевскую доктрину о мире, но и элементы аристотелевской критики, направленной против платоновской космологии. Для Аристотеля мир не пещера-тюрьма, не искусное подобие

Ph. Leg. alleg. 3.32.97–99 Cohn: Первые [мыслители] исследовали, как [люди] пришли к мысли о божестве. Самые прославленные философы говорили, что мы составили представление о [божественной] причине, размышляя о космосе, его частях и присущих ему силах[12]. Действительно, если бы кто-то увидел искусно построенный дом — с пропилеями, портиками, с андроном и гинекеем, другими строениями, то он непременно подумал бы и о [его] творце, поскольку не мог бы счесть, что дом появился без искусства и без творца. То же самое [происходит] и в отношении города, корабля и всех тех или иных творений. Точно таким же образом, если бы кто-то, войдя в этот мир, словно в большой дом или город, и увидев небо, вращающееся в круговом движении и охватившее собой все — планеты и неподвижные звезды, движущиеся так слаженно, гармонично и с пользой для всех, землю, получившую в удел срединное место, потоки воды и воздуха, ограничивающие ее, а также живых существ, смертных и бессмертных, разные виды растений и плодов, он наверняка придет к выводу, что все это не было бы создано без [участия] самого совершенного искусства, но что был и есть бог, создавший все это[13]. И те, кто так думает, познают бога через тень, так как они постигают творца через его дела.

умопостигаемого мира, некогда возникшее как результат замысла благого Демиурга, а вечное, живое и разумное существо, находящееся в ведении благого бога. Мир не только предоставляет человеку обиталище, но сам через присущую ему красоту и порядок предстает и как предмет философского созерцания, и как средство интеллектуального приобщения к богу. Таким образом, Аристотель разворачивает свою исследовательскую оптику в сторону чувственного мира, последовательное постижение которого приведет и к постижению высшей причины — бога. Подробнее об интерпретации этого сюжета у Цицерона см. в моей статье: Макарова, 2017.

[12]Ср. в «Метафизике»: сперва люди удивлялись простым вещам, вызывавшим недоумение, а затем задавались более сложными вопросами: сменой положения луны, солнца, звезд и происхождением Вселенной (Ar. Met. 982b15).

[13]Почти в тех же самых словах Цицерон излагает космологическое доказательство бытия бога, восходящее к Аристотелю и Платону, устами стоика Клеанфа: «...равномерность движений и круговращений неба, Солнца, Луны, звезд, их различие и разнообразие, красота и порядок. Созерцание этих вещей само в достаточной мере указывает, что все это не случайно. Ведь если кто придет в какой-то дом, или в гимнасий, или на форум и увидит во всем разумность, соразмерность, порядок, тот, конечно, рассудит, что это не могло произойти без причины, и поймет, что есть некто, стоящий во главе всего этого, которому все повинуется» (Cic. N. D. 2.5.15). М. Унтерштайнер (Aristotele, Untersteiner, 1963: 187) говорит, что хотя этот образ и восходит к Клеанфу, он все же более ранний и вполне может иметь отношение к Аристотелю, который в «О философии» соотносил философское созерцание мира с обрядом посвящения. Это не расходится с его более поздним представлением о созерцательном образе жизни как максимально подобном божественному (Ar. Eth. Nic. 1177b25–30), о мудреце, через созерцание уподоблявшемся

Ph. Praem. 7.41–43: Если [некоторые люди] благодаря научному знанию оказались в состоянии составить представление о творце и владыке всего, то они продвигались, как говорится, снизу вверх[14]. Ибо войдя в этот мир, словно в хорошо устроенный город, и узрев землю с ее горами, равнинами, изобилующую семенами, деревьями, плодами, а также всевозможными животными, а на ней — раскинувшиеся моря, озера и реки, появляющиеся из подземных источников и талых вод, [ощутив] тепло воздуха и ветров, мерные смены времен года, а над всеми ними — солнце, луну, планеты и неподвижные звезды — все небо с его небесным воинством[15], выстроенным в строгом порядке, [то есть весь] подлинный мир[16], находящийся в мерном вращении, то, восхитившись и поразившись [всему увиденному], они пришли к мысли, согласующейся с увиденным: что столь прекрасные и столь превосходно устроенные вещи не появились самопроизвольно, но [созданы] неким творцом-мироустроителем, и что необходимо существует промысел, ибо закон природы [повелевает], чтобы произведшее заботилось о возникшем. Но все эти проницательные мужи, превосходившие прочих людей, как я уже сказал, продвигались снизу вверх, словно по некой небесной лестнице[17], постигая вероятным умозаключением (εἰκότι λογισμῷ) через творения их творца.

14 (R^2. 44, R^3. 14, W. 14)

Sen. Q. N. 7.30: Замечательно говорит Аристотель: «мы должны выказывать величайшую почтительность, когда идет речь о богах». Если мы входим в храмы сосредоточенными, если мы, намереваясь подойти к жертвеннику, склоняем голову, если подбираем тогу, если во всем подражаем скромности, то насколько же сильнее пристало нам делать

богу (Ar. Eth. Nic. 1179a25–30), и боге как устроителе космического порядка, который есть «дело божественной силы, скрепляющей единство этой Вселенной» (Ar. Pol. 1326a30–35).

[14]У Платона и Аристотеля путь наверх — к созерцанию — выстраивается по-разному. У Платона в «Федоне», «Теэтете», «Государстве» через отрицание и бегство «поднимаются наверх» (небесные узоры не должны затмевать их первопричину). Аристотель через созерцание видимого внешнего порядка Вселенной возвышается к мысли о боге как первой причине.

[15]Совмещение греческой философской и иудейской религиозной символики подчеркивает здесь строгость онтологической иерархии в мироздании.

[16]Подобный строгий порядок Вселенной отражен и в «Физике»: «земля в воде, вода в воздухе, воздух в эфире, эфир в Небе» (Ar. Phys. 212b15–20).

[17]Также аллюзия на библейскую лестницу пророка Иакова (Быт. 28:10–22), помимо очевидной отсылки к выходу из пещеры у Платона.

это, когда мы рассуждаем о светилах, звездах, о природе богов, дабы по незнанию не сказать ничего опрометчиво или, зная, не солгать[18].

Plu. Mor. (De Tr.) 477c: Мир и правда является самым священным и наиболее приличествующим богу храмом: в него человек вступает через рождение созерцателем не искусно изготовленных и неподвижных изваяний[19], а [тех существ], что, по словам Платона[20], божественный ум [сделал] чувственным подобием умопостигаемых вещей, имеющих врожденное начало[21] жизни и движения — и солнца, и луны, и звезд, и рек, всегда изливающих все новые воды, и земли, дарующей питание растениям и животным. Жизнь [наша], являясь таинством и [одновременно] самым совершенным обрядом посвящения, должна быть преисполненной душевного спокойствия и радости [...] стало быть, воздерживаясь от неподобающих слов[22], мы благопристойно участвуем в таинствах: ведь никто не горюет, когда его посвящают в таинства, и не поет скорбных песен, присутствуя на Пифийских играх или пируя на Кронииях[23]: бог устраивает эти празднества и [через них] посвящает в таинства нас, мы же их оскверняем, ибо большинство [людей] погружено в стенания и несет тяжкое бремя трудов и забот.

[18]Близкое рассуждение имеется у Цицерона в «О законах» (Cic. De legg. 2.11): мир подобен совершенному храму, в котором бог присутствует через царящий в нем порядок. Осознание этого делает людей более благочестивыми. Подобное соображение развивается и у Плутарха. Позитивное представление о мире, через видимое совершенство которого постигается разумная природа бога, дает возможность предполагать, что эти фрагменты, а также предыдущий фрагмент из Сенеки, восходят к общему источнику, а именно к «О философии» Аристотеля.

[19]Возможно, здесь противопоставление изваяний и статуй как атрибутов «народной» религии (искаженного знания о богах) — философскому постижению как истинной «религии», или же намек на то, что любая реальная вещь без разумного постижения остается истуканом.

[20]Pl. Ti. 92c; Pl. Epin. 984a.

[21]То есть душа.

[22]То есть в которых выражено наше незнание. Производится отождествление знания с благочестием и незнания с неблагочестием. Ср. с платоновским «Федром», где философ правильно пользуется воспоминанием о дотелесном опыте души и потому всегда посвящаем в совершенные таинства (Pl. Phdr. 246c).

[23]Пифийские игры — общегреческие спортивные и музыкальные состязания, организованные по приказу Зевса в память об убитом Пифоне и проводившиеся в Дельфах каждые восемь лет (позже — каждые четыре года). Последний раз проводились в 394 г. н. э. Кронии — праздники урожая, справлявшиеся в честь Крона (Кроноса) и Реи. В обоих случаях речь идет о веселых праздниках.

15 (R². 45, R³. 15, W. 15)

Syn. Dio. 10.48a: Аристотель полагает, что [люди], которых посвящают в таинства, должны не научиться чему-то[24], но испытать и обрести определенное состояние [ума] (παθεῖν καὶ διατεθῆναι), когда они, очевидно, к этому готовы.

Mich. Psell. Sch. 30.2.7–17: Я обещал вас научить тому, чему я обучился, а не тому, что испытал... ибо все Писание разделено на две [части]: на боговдохновенное и иное — привходящее, на обучающее (τὸ διδακτικόν) и на посвящающее в таинства (τὸ τελεστικόν). Первое, конечно, появляется у людей благодаря слуху, а второе — через озарение самого претерпевающего ума: это состояние Аристотель называл «тайным» и уподобил Элевсинским мистериям, ибо посвящаемый в них переживал образы, созерцая их, но не обучаясь[25].

16 (R². 15, R³. 16, W. 16)

Simp. in Cael. 288.28–289.15: То, что божество вечно, подтверждается, как говорит сам Аристотель, и в его общедоступных философских сочинениях, а именно в представленных там доводах (λόγοις): божество, будучи первым и высшим началом, необходимо должно быть всецело неизменным, ибо если оно неизменно, то и вечно. («Общими философскими» Аристотель называет сочинения, которые с самого начала предназначались для многих [неискушенных читателей] в определенном порядке и которые мы привыкли называть экзотерическими, в отличие от более серьезных акроаматических и синтагматических текстов[26].)

[24]Приближаясь в таинстве к священному, человек испытывает особое эмоционально-духовное преображающее переживание, а не постигает интеллектуально. Претерпевание (παθεῖν, πάθος) предполагает очищение, а через него — изменение и приобретение впечатления (διάθεσις). Подлинное преображение происходит через переживание мистериального опыта, а не через рациональное обучение. Впрочем, Аристотель вряд ли здесь проявляет свой мистицизм. Скорее лишь сравнивает состояние завороженности и восторга, которые испытывает человек, наблюдающий красоту и порядок чувственного космоса, с переживаниями посвящаемого в мистерии.

[25]Очевидно, что оба фрагмента восходят к одному источнику («О философии»). Аристотель, вероятно, не имеет в виду посвящение в мистерии как таковые, а через сравнение с ними проясняет особый тип созерцательного опыта от зрелища небесного порядка.

[26]Симпликий Киликийский (ок. 490–560) — философ-неоплатоник и комментатор Аристотеля. В отличие от Аристотеля, который упоминает о своих сочинениях «общего характера», но не поясняет, что это, Симпликий, основываясь на сложившийся в неоплатонической традиции порядок систематизации аристотелевских текстов, дает определение так называемых экзотерических сочинений (ἐξωτερικά) как общедоступных и популяр-

Так вот, о том, [что божество вечно], он говорит в сочинении «О философии». Ибо во всем, где есть нечто лучшее, там же есть и наилучшее. Поскольку же среди всего существующего одно [бывает] лучше другого, то, следовательно, существует и нечто наилучшее, а им должно быть божество. Если же [существует нечто] изменяющееся, то оно изменяется либо под воздействием другого, [либо] само по себе. Если оно меняется под воздействием другого, то либо лучшего, либо худшего. А если само по себе, то [становится] либо хуже [в отношении самого себя], либо лучше. Божество же не имеет ничего лучше себя, под воздействием чего оно бы изменялось, ибо тогда оно стало бы более божественным, что невозможно. К тому же лучшее не может испытывать воздействие и со стороны худшего: нет такого закона, чтобы лучшее страдало от худшего, ибо очевидно, что если бы [нечто изменялось] от [воздействия] более слабого, то оно стало бы порочным, в то время как в нем нет зла. Но при этом оно и само не изменяется, стремясь к чему-то более прекрасному, ибо у него самого нет недостатка в совершенствах. Не изменяется [божество] и к худшему, ибо даже человек не творит зло самому себе добровольно, а в [божестве] нет какого-либо зла, что могло бы возникнуть от изменения к худшему. Это доказательство Аристотель взял из второй книги «Государства» Платона[27].

17 (R². 16, R³. 17, W. 17)

Schol. in Proverb. Salomonis, cod. Paris. gr. 174, fol. 46a: Аристотель говорит: существует либо одно [начало], либо много начал. Если начало одно, то мы имеем искомое. Если начал много, то они или упорядочены, или неупорядочены (ἄτακτοι). Но если они неупорядочены, то происходящее из них будет еще более неупорядоченным, а космос, следовательно, будет не порядком, а беспорядком (οὐκ ἐστὶ κόσμος ὁ κόσμος ἀλλ'ἀκοσμία). Противное же природе относится к тому, что по природе не существует. Если же начала упорядочены, то они упорядочены или

ных, предназначенных для широкой аудитории, которая не имеет глубокой философской подготовки. Экзотерические сочинения имеют, как правило, форму диалога (διαλογικὰ ἢ ἐξωτερικά), которая лучше воспринимается читателем, отличаются хорошо проработанным и законченным сюжетом, написаны ярким и образным языком.

[27]См. Pl. R. 380d–381e. Также Берти (Berti, 1997: 287) и Мехино-Родригес (Megino Rodríguez, 2015: 225–226) отмечают, что четвертый аргумент о невозможности добровольного изменения к худшему заимствован Аристотелем у Платона, а ссылка на позаимствованный Аристотелем довод из «Государства» Платона косвенно воспроизводит драматическую канву диалога и отражает рассуждения Аристотеля и возможное согласие с Платоном в ряде доводов в пользу вечности мира.

сами по себе, или некой внешней причиной, но если они упорядочились благодаря самим себе, то они имеют нечто общее, что их объединяет, а это и есть [одно первое] начало.

18 (R². 17, R³. 18, W. 18)

Ph. Aet. 3.10–11 Cohn: Аристотель едва ли возражал праведно и благочестиво, когда говорил, что мир не рожден и не подвержен гибели[28], и обвинял в ужасном безбожии тех, кто утверждал противоположное, полагавших, будто столь великий видимый бог[29] — этот поистине храм всех божеств (ἀληθῶς περιέχοντα πάνθειον), обнимающий солнце, луну, остальные планеты и неподвижные звезды, ничем не отличается от искусственно созданных вещей. Как известно, он и говорил с насмешкой, что

> ...прежде боялся за свой дом, как бы тот [не разрушился] от сильных ветров, или ужасных холодов, или от времени, или из-за нерадивости в уходе, а вот теперь [над ним] нависает еще больший страх из-за тех [философов], которые в своих учениях обрушивают весь мир.

19a (R³. 19, W. 19a)

Ph. Aet. 5.20–24 Cohn: Аргументы, в соответствии с которыми [мир] нерожден и неразрушим, из уважения к видимому богу следует рассматривать в первую очередь как самоочевидные. Для всех [существ], подверженных гибели, существуют две причины разрушения — внутренняя и внешняя. Любой может обнаружить, что железо, медь и подобное им уничтожаются изнутри, когда, например, ржавчина, едва проникнув в них, пожирает их, словно разъедающая болезнь. А внешняя причина гибели — когда, например, при поджоге до́ма или го́рода [находящиеся в них вещи] воспламеняются и [затем] разрушаются под жестоким натиском огня. Подобным образом и к живым существам приходит смерть: либо «изнутри», когда они заболевают, либо «извне», когда их зарежут, побьют камнями, сожгут или когда они претерпят нечистую смерть через удавление.

Если же [предположить], что космос разрушим, то необходимо, чтобы он разрушился или по каким-то внешним причинам, или же из-за какой-то [причины], содержащейся в нем самом. Однако невозможно ни

[28] Здесь Филон, будучи иудеем и платоником, очевидно, не согласен с принципами «аристотелевского благочестия», в соответствии с которыми мир несотворен и неразрушим.

[29] То есть чувственный космос.

то, ни другое. Ведь вне космоса ничего не существует, ибо в его полноте уже содержится все. Так что пусть он остается единым, целостным и не стареющим. Единым — потому что, если бы что-то осталось вне его, появился бы другой [космос], подобный существующему. Целостным — поскольку на него была израсходована вся сущность[30]. Нестареющим и не подверженным болезни, поскольку тела, уязвимые для болезней и старости, разрушаются от воздействия жара, холода и прочих противоположных [сил], жестоко обрушивающихся [на них] извне. Но ни одна из этих сил не может отклониться, окружить и охватить [космос], ибо все они целиком заключены внутри космоса. Если бы нечто подобное существовало снаружи, то непременно существовала бы пустота или бесстрастная природа, которая [однако же] не способна ни претерпевать, ни делать что-то. Космос к тому же не может разрушиться ни от какой бы то ни было внутренней причины: ведь тогда, во-первых, часть оказалась бы больше и сильнее целого, а это в высшей степени нелепо, ибо именно космос, обладая безмерной силой, управляет всеми частями, сам не будучи управляем ни одной из них. Далее, поскольку для разрушения существуют две причины, внутренняя и внешняя, то вещи, которые испытывают на себе [воздействие] одной [причины], непременно [должны быть] подвержены и [воздействию] другой. Например, бык, конь, человек и другие подобного рода живые существа, будучи по природе уязвимыми для гибели от железа, могут умереть и от болезни. При этом трудно и даже невозможно найти существо, по природе уязвимое для гибели от внешней причины, но полностью неуязвимое для внутренней.

Следовательно, очевидно, что мир неразрушим ни снаружи, ибо вне его ничего нет, ни изнутри, как следует из изложенного ранее доказательства, в соответствии с которым подверженное разрушению одной из причин необходимо восприимчиво к воздействию и другой причины.

19b (R³. 20, W. 19b)

Ph. Aet. 6.28–7.34 Cohn: Об этом можно сказать и по-другому: все, что относится к составным сущностям (τῶν συνθέτων)[31], разрушимо

[30] То есть материя. Очевидные платонические аллюзии Филона, безусловно, инспирированы пиететом, который он испытывает к Платону, но нельзя исключать и того, что здесь отражается и аристотелевское рассуждение о реальности физических сущностей, чье бытие всегда обусловлено определенным характером движения.

[31] Узнаваемая аристотелевская терминология: в «О небе» он упоминает о делении тел на «простые» (ἁπλᾶ), то есть элементы, и «составленные из простых» (σύνθετα) (Ar. Cael.

и распадается на те [элементы], из которых состоит. Распад (διάλυσις) же есть не что иное, как возвращение каждого из [элементов] к своему естественному состоянию, тогда как к соединению (σύνθεσις) составляющие [элементы] принуждаются насильно и вопреки своей природе. И это, пожалуй, выглядит в высшей степени правдоподобно. Ведь и мы, люди, смешались из четырех принадлежащих всему космосу элементов — земли, <воды>, воздуха и огня, взяв их небольшую часть взаймы. Но, перемешавшись, элементы лишились своего естественного места: теплота, которая по природе поднималась вверх, теперь оказалась внизу, а землеподобная и тяжелая сущность, став легче, получила место сверху — у нас такое место заняла голова как самая «земная» и самая тяжелая из наших частей[32]. Худшими из [такого рода] уз являются те, что удерживаются силой: они слабы и непродолжительны, ибо быстро рвутся под напором связанных ими [элементов], которые как будто вследствие тоски по своему естественному движению спешно устремляются к нему. Как говорится у одного трагического поэта:

> Вновь из земли произросшее возвращается в землю,
> Что от эфира взошло — вернется в небесную сферу:
> Ничто из рожденных не гибнет,
> Но, отделяясь одно от другого,
> Являет особый свой облик[33].

Для всех подверженных разрушению существ установлены такие закон и правило: когда все [элементы] удерживаются в смешении, они пребывают в беспорядке, противоположном их естественному порядку, и занимают чуждые им места, словно находясь в изгнании, когда же они разойдутся, то каждый возвратится в свое естественное местопребывание. Космос же не причастен беспорядку, о котором сказано выше. Давайте взглянем [на него]. Если бы это были части смертного [космоса], то каждая из них была бы помещена в противоестественную [ей] область. Но это предположение неверно, ибо все части космоса

268b27–30). В зрелой аристотелевской философии составной (ὐσία σύνθετος) называется сущность, состоящая из материи и формы (Ar. Met. 1043b30). Среди составных сущностей надлунные (небесные светила и сам космос) — вечны и неразрушимы, подлунные же сущности (одушевленые и неодушевленные) — разрушимы и преходящи. Несоставной же сущностью именуется сам бог — чистая форма без материи (Ar. Met. 1069a30–1069b1).

[32]Имеется в виду, что в человеческом теле печень и сердце как самые «теплые» органы тела находятся ниже головы, где находится самый холодный и тяжелый орган тела — головной мозг (Ar. PA. 650a–b, 670a).

[33]Предположительно, фрагмент из утраченной трагедии Еврипида «Хрисипп».

получили в удел [самое] лучшее расположение и гармоничный порядок, так что каждая [часть], словно пребывая в родном отечестве, не ищет изменения к лучшему. Вследствие этого центральное место отведено земле, куда устремляется все, имеющее природу земли, даже если его подбросить вверх. Это и есть признак [его] естественного местоположения, ибо там, где оно не удерживается силой и находится в состоянии покоя, там оно и обрело свой естественный удел. Вода, растекшись по земле, занимает следующее после нее место. Воздух и огонь движутся от центра вверх, [так что] воздух [занял] пограничную зону между водой и огнем, а огонь устремился к высочайшей сфере. Поэтому даже если зажженный факел направить к земле, то пламя, не ослабевая, будет сопротивляться и возвращаться к своему естественному движению. Если причина разрушения у прочих живых существ заключается в противоестественном порядке [их элементов], а в космосе каждая из [его] частей располагается в своих собственных областях, будучи отделенной одна [от другой] естественным образом, то справедливо будет заключить, что космос неразрушим.

19c (R³. 21, W. 19c)

Ph. Aet. 8.39–43 Cohn: Но самым убедительным доводом является тот, который, как мне известно, многие [философы] превозносят как самый точный и абсолютно неопровержимый. И в самом деле, они спрашивают: зачем богу разрушать космос? — Либо чтобы вообще больше не заниматься космотворением, либо чтобы создать другой [космос]. Первое предположение, конечно, чуждо богу, ибо ему подобает приводить беспорядок в порядок, а не порядок к беспорядку, ведь тогда бы он проявил переменчивость, страсть и недуг души. А [это значит, что] ему либо вовсе не следовало творить космос, либо, если он оценивает [это] дело как подобающее, он должен радоваться произведенному им. Второе предположение заслуживает немалого исследования. Ибо если бог сотворит другой [космос] вместо нынешнего, то, определенно, созданный [космос] будет или хуже [существующего], или же подобным [ему], или лучше. Любой из этих [вариантов] уязвим. Ибо если [новый] космос окажется хуже [существующего], то хуже [будет] и его устроитель. Однако дела бога безукоризненны, бесспорны и непревзойденны, поскольку сотворены совершеннейшим искусством и знанием. Ведь, как говорят [поэты], «даже женщине хватит ума не предпочесть худшее при наличии лучшего». Подобающее же богу [дело] — бесформенному придавать форму, а самое безобразное украшать дивной красотой. Если

же [новый космос будет] подобен [существующему], то выходит, что [божественный] творец потрудился напрасно и ничем не отличается от неразумных детей, которые, играя на морском берегу, возводят башни из песка, а затем, хватая руками, снова разрушают их: ибо гораздо лучше было бы оставить однажды созданное в его изначальном виде, ничего не убирая и не добавляя, не изменяя к лучшему или худшему. А если бог создаст космос лучше [нынешнего], то и [сам он как] устроитель тоже должен стать лучше. Тогда получается, что, когда он создавал прежний [космос], он был менее совершенен в своем искусстве и знании. Но даже помыслить это недопустимо, поскольку бог равен и подобен себе самому и не допускает ни ослабления к худшему, ни усиления к лучшему.

20 (R². 18, R³. 22, W. 20)

Cic. Luc. 38.119 Plasberg: Едва твой мудрый стоик изложит тебе все это по слогам, как тут же явится Аристотель, изливающий золотой поток красноречия, и скажет, что стоик безумен: ведь мир никогда не возникал, потому что не было никакого нового замысла, положившего начало столь прекрасному произведению, [к тому же] он так исключительно со всех сторон устроен, что никакая сила не была бы способна произвести столь мощное движение и изменение, и никакая старость от долготы времен не в силах привести к тому, чтобы эта красота когда-либо пала, рассыпавшись.

Lact. Inst. 2.10.24–25: Если [мир] может погибнуть целиком, в силу того что погибают его части, то очевидно, что он некогда возник, а его хрупкость [лишь] подтверждает, что он имеет начало и конец[34]. Если это так, то Аристотель не сможет обосновать свое соображение о том, будто бы мир не имеет начала. Если Платон с Эпикуром добьются от Аристотеля признания этого [факта][35], то и у Платона с Аристотелем,

[34]Христианский апологет Лактанций (250–325), руководствуясь принципом «если разрушимы части, разрушимо и целое» (следовательно, целое, будучи разрушимым, необходимо должно иметь и начало существования), демонстрирует неопровержимость христианского учения о тварности и разрушимости мира. В сконструированной им ситуации философского спора, где представлены три философские позиции, он последовательно показывает, как подкрепленные верой доводы опровергают изощренные и красноречивые языческие доктрины — Аристотеля (мир вечен и не имеет ни начала, ни конца), Платона (мир имеет начало, но как творение благого бога остается вечным), Эпикура (миры возникают случайно и имеют предел существования).

[35]То есть что мир имеет начало. Согласно Унтерштайнеру (Aristotele, Untersteiner, 1963: 228), Лактанций транслирует здесь дискуссию о вечности мира между Платоном

считавших мир вечным, какими бы красноречивыми они при этом ни были, тот же Эпикур тем не менее насильно вырвет [отказ от этого мнения], ибо из [признания, что у мира есть начало], следует, что он должен иметь и конец.

21 (R². 19–20, R³. 23–24, W. 21)

Cic. N. D. 2.15.42: Поскольку одни живые существа рождаются на земле, другие — в воде, третьи — в воздухе, то, по мнению Аристотеля, было бы нелепым полагать, что в той части [мироздания][36], которая наиболее пригодна для порождения живых существ, ничто [живое] не рождается. Небесные же светила (*sidera*) пребывают в эфирной сфере (*aetherium locum*). А поскольку эфир — тончайшая [стихия], вечно движущаяся и полная силы, то необходимо, чтобы любое живое существо, рожденное в нем, обладало наиострейшими чувствами и предельной быстротой движения. Следовательно, раз звезды рождаются в эфире, логично предположить, что им тоже присущи чувство и размышление. А из этого следует, что звезды должны быть причислены к сонму богов.

Cic. N. D. 2.16.44: И в самом деле, нельзя не похвалить Аристотеля за то, что он считал, что все движущееся движется или по [своей] природе, или внешней силой, или по [своей] воле. Движутся же и солнце, и луна, и все светила. Но движущееся по природе или устремляется вниз из-за своей тяжести, или уносится вверх из-за своей легкости. Однако ни то, ни другое не имеет отношения к звездам, поскольку их движение совершается по круговой орбите. И неправильно было бы утверждать, что звезды движутся против своей природы под влиянием некоей большей силы. Ибо что может быть больше? Следовательно, остается [признать], что движение звезд добровольное. Тот, кто их видит, но все же отрицает существование богов, поступает не только невежественно, но и неблагочестиво.

и Аристотелем, имевшую место в диалоге «О философии», которая, в свою очередь, была отголоском реальной дискуссии в Академии.

[36]Подразумевается высшая сфера, состоящая из особого элемента (эфира, αἰθήρ), обладающего совершенным — круговым — движением, что является не только свидетельством его вечной, непреходящей природы, но и нетленности живого и разумного космоса, состоящего преимущественно из эфира (поскольку эфирная «оболочка» сохраняет целостность космоса), а также жизненного (не обжигающего) тепла и когнитивных функций разумной души. В отличие от Платона (Pl. Phd. 11b), который полагал эфир особой — более чистой — формой огня, Аристотель видит в эфире отдельный элемент. В отличие от четырех «подлунных» элементов, представляющих собой пары противоположностей (огонь — вода, земля — воздух), эфиру ничто не противоположно.

Nem. De nat. hom. 5.165 (Morani): Однако Аристотель, отвергая [соображение], будто небо составлено из четырех элементов, вводит пятое тело — эфирной природы и движущееся по кругу. Он называет пятое тело «движущимся по кругу», потому что оно движется по круговой орбите вокруг самого себя[37].

22 (W. 22)

Stob. I 43 (37).1 = Plu. Mor. (De pl.) 908f: Платон и Аристотель [утверждают], что существует четыре рода животных — наземные, водные, крылатые и небесные. Ведь и звезды зовутся живыми существами, и сам космос — боговдохновенным, живым, разумным и бессмертным [существом][38].

Olymp. in Phd. 180.22–23 (Norvin)[39]: Поэтому Аристотель и приписывает небесным живым существам все созидание (τὴν ποίησιν ὅλην)[40].

23 (R². 37, R³. 42, W. 23)

Olymp. in Phd. 200.3–6 (Norvin): А что должен существовать и целый род людей, который бы питался таким образом[41], очевидно из примера [человека], питающегося исключительно солнечными лучами[42], которого Аристотель сам увидел и описал.

Olymp. in Phd. 239.19–21: Если Аристотель описал здесь на земле (ἐνταῦθα) человека, который бодрствует и питается лишь солнцеподоб-

[37]Ср. Ar. Met. 1073a30–35; Ar. Phys. 261b27–30, 266a9; Ar. Cael. 269a20.

[38]Аристотель, по всей видимости, разделяет платоновское учение (см. Pl. Phd. 111b и Pl. Ti. 39e–40a), что надлунная часть космоса населена более совершенными разумными существами: планеты и звезды, обладающие эфирной природой и в силу этого совершенным (круговым) движением.

[39]Комментарий к «Федону» долгое время считался принадлежащим неоплатонику Олимпиодору-младшему, однако в настоящее время считают, что автором его является ученик Олимпиодора Дамаский.

[40]Рассматривая τοῖς οὐρανίοις ζῴοις как разумные существа более высокого порядка, Аристотель приписывает им «творение», то есть созидательное действие, имеющее на подлунную сферу космоса благое и упорядочивающее влияние. Здесь также заметны пересечения с платоновским пассажем о деятельности младших богов, создавших человеческие души (Pl. Ti. 41e, 43a–c).

[41]Под таким «родом людей» понимается род живых и разумных существ, обретающихся в надлунном мире. Совершенство их телесной природы не предполагает обычной пищи и сна: они всегда бодрствуют, созерцая истину, и этим созерцанием поддерживают свое бытие. Ср. с Pl. Phdr. 247c–e, где боги питаются созерцанием занебесной области — сферы умопостигаемого бытия.

[42]Ταῖς ἡλιακαῖς ἀκτῖσιν μόναις («лишь солнечными лучами») и ниже ἡλιοειδεῖ ἀέρι — («солнцеподобным воздухом»), то есть той же природы, что и солнце, — эфиром.

ным воздухом[43], то что же следует думать о [тех, кто пребывает] там (τῶν ἐκεῖ)[44].

24 (R². 39, R³. 48, W. 24)

Olymp. in Phd. 26.22–27.4: Прокл, так же, как и Аристотель, считает, что небесные живые существа (τὰ οὐράνια)[45] обладают лишь зрением и слухом[46], поскольку из [всех] чувств только они содействуют совершенному бытию, а не обычному бытию, тогда как другие чувства содействуют [обычному] бытию. И поэт подтверждает то же самое, когда говорит:

Солнце, ты, которое все видишь и слышишь[47],

— как если бы [небесные существа] обладали лишь зрением и слухом. Ведь именно эти чувства, [по мнению Прокла], в большей мере познают через деятельность (ἐν τῷ ἐνεργεῖν), чем через претерпевание (ἐν τῷ πάσχειν), и именно они в большей степени соответствуют [небесным существам] как неизменным[48]. Дамаский же утверждает, что [небесные существа] обладают и другими чувствами[49].

[43]Здесь, как и в предыдущем фрагменте, очевидна аллюзия на божественных живых существ из надлунной области (планеты и звезды), обладающих эфирной природой, но также возможно, что Аристотель под «питающимися солнечными лучами» подразумевает мудрецов-чудотворцев, таких как Эпименид или Абарид, о которых известно, что они подолгу не пили и не ели, а также обходились без сна. Что же касается утверждения, что Аристотель подобного человека «видел и описал» (ἱστόρησεν Ἀριστοτέλης ἰδὼν αὐτός), возможно, это следует понимать как то, что его интересовали способности упомянутых чудотворцев, что он и делает в своем утраченном сочинении «О пифагорейцах».

[44]То есть в надлунном мире.

[45]Τὰ οὐράνια — небесные существа: боги или небесные умы в неоплатонизме. Неоплатоник Прокл (v в. н. э.) развивал идею о том, что божественные сущности, поскольку они не подвержены физическим изменениям, не нуждаются в низших чувствах, как вкус и осязание.

[46]Помимо иерархии сущностей, Аристотель выстраивает иерархию познавательных способностей (осязание, вкус, обоняние, слух и зрение): чем совершеннее существо, тем меньше надобности оно испытывает в низших чувствах. Аристотель в «О душе» называл зрение и слух «высшими» чувствами, так как они максимально связаны с разумом. Интересно, что там же, в «О душе», Аристотель выстраивает другую иерархию: без менее совершенного невозможно более совершенное, ибо «в последующем всегда придерживается в возможности предшествующее» (Ar. De An. 415b30).

[47]Hom. Il. III, 277; Hom. Od. XII, 323.

[48]Ср. Ar. Cael. 279a20.

[49]Этот фрагмент иллюстрирует «неоплатоническую полемику» между Проклом (v в. н. э.) и Дамаскием (vi в. н. э.), последним главой платоновской Академии, о том, как боги соотносятся с миром. Для Прокла и Аристотеля божественное познание выражается

25 (R². 43, R³. 47, W. 25)

Plu. Mor. (De M.) 1138c: Поскольку уже было показано, что Платон отвергал прочие [музыкальные лады][50] не по невежеству или неопытности, а как неподобающие для такого государственного устройства, то далее мы докажем, что он был сведущ в гармонии. По крайней мере, в учении о возникновении души в «Тимее»...

Plu. Mor. (De M.) 1139b–1140b: О том, что гармония священна, божественна и величественна, Аристотель, ученик Платона, говорит следующее:

> Гармония есть [нечто] небесное, обладающее божественной, прекрасной и демонической природой. Будучи четырехчастной, она содержит два средних [члена] — арифметический и гармонический[51]. А ее члены, величины и избытки проявляются согласно числу и равномерности, ибо мелодии упорядочиваются двумя тетрахордами.

Таковы его слова.

Он также говорил, что основа ее (αὐτῆς τὸ σῶμα) составлена из неподобных, но все же согласующихся друг с другом членов, а ее средние [члены] согласуются в числовом и [гармоническом] отношении. Ибо [звук] нэты, [сопряженный] со [звуком] гипаты в двойном отношении, образует созвучие октавы (τὴν διὰ πασῶν συμφωνίαν). Как уже было сказано ранее, нэта (наивысший звук) содержит двенадцать единиц, а гипата (низший звук) — шесть. Парамеса же, созвучная гипате в полуторном отношении (ἡμιόλιον λόγον, 3 : 2), имеет девять единиц, а меса — восемь. Благодаря им образуются важнейшие музыкальные интервалы: кварта, соответствующая отношению 4 : 3, квинта — 3 : 2, октава — 2 : 1. Кроме того, сохраняется и отношение 9 : 8, соответствующее целому тону. Получается, что [крайние] члены гармонии, как и средние, превышают друг друга и превышаются на одни и те же избытки в соответствии с арифметической и геометрической пропорцией.

Аристотель отмечает, что эти [звуки] обладают следующими свойствами: нэта (12) превосходит месу (8) на треть своей величины (4), а парамеса (9) превосходит гипату (6) аналогичным образом (3). Тогда

в созерцании (θεωρία) и не предполагает физических чувств. Дамаский же расширяет эту модель, допуская, что боги могут «воспринимать» мир во всей его полноте, оставаясь трансцендентными по отношению к нему.

[50] За исключением дорийского и фригийского.

[51] Подразумеваются числа 6, 8, 9, 12, где 6 : 8 : 12 — гармоническая пропорция, а 6 : 9 : 12 — арифметическая.

получается, что избытки (то есть 4 и 3) [этих членов] взаимосвязаны, ибо [последние] и превышают [друг друга], и превышаются равными частями[52]. А такого рода избыток и есть гармонический [интервал].

Но в соответствии с арифметической пропорцией Аристотель показывает, что нэта (12) превышает парамесу (9) на равную часть, как и парамеса (9) — гипату (6). Крайние [члены] превышают месу и парамесу, а также превышаются ими, в тех же самых пропорциях — на треть (4 : 3) и на полтора (3:2). Парамеса превосходит месу в отношении 9 : 8, нэта же вдвое выше гипаты (12 : 6 = 2 : 1), тогда как парамеса в полтора раза выше гипаты (9 : 6 = 3 : 2), а меса соотносится с гипатой в отношении 4 : 3 (8 : 6 = 4 : 3). Такова, согласно Аристотелю, гармония в отношении своих членов, величин и избытков.

[Гармония] — и сама она, и ее члены — естественным образом состоит из природы четного, нечетного и четно-нечетного. Сама по себе она, будучи четырехчастной, является четной, а ее части и пропорции — четными, нечетными и четно-нечетными. Ибо нэта, состоящая из двенадцати единиц, — четна, парамеса, состоящая из девяти единиц, — нечетна, меса, состоящая из восьми единиц — четна, а гипата, будучи составлена из шести единиц, — четно-нечетна. Таким образом, через избытки и пропорции устроены и сама гармония, и ее члены: а гармония как в целом, так и со своими частями являет созвучие[53].

Более того, и ощущения, которые возникают в телах через гармонию, [тоже] небесной и божественной природы, ибо с помощью божества (μετὰ θεοῦ) они предоставляют людям ощущение [гармонии]: [таковы] зрение и слух, ибо через звук и свет они выявляют гармонию. Сопутствующие зрению и слуху прочие ощущения, через которые мы воспринимаем, [тоже] устроены согласно гармонии, ибо они осуществляются не без [участия] гармонии. И хотя они уступают первым [двум ощущениям], но не отделены от них. А те [два высших ощущения], возникающие в телах при участии бога, согласно разумению обладают сильной и прекрасной природой.

Из этого очевидно, что древние эллины справедливо более всех заботились о воспитании через музыку.

[52]То есть на треть.

[53]Имеются в виду отношения 12 : 12, 12 : 9, 12 : 8, 12 : 6, 9 : 8, 9 : 6, 6 : 8, первое из которых («гармонии к самой себе») не образует интервала, а остальные образуют интервалы консонансов (в пределах октавы) и тона (Цыпин, 2019: 91).

26 (R². 21, R³. 26, W. 26)

Cic. N. D. 1.13.33: Аристотель же в 3-й книге «О философии», расходясь со своим учителем Платоном, вносит много путаницы. То наделяет всей полнотой божественной природы ум, то говорит, что и сам мир является богом, то ставит над миром некое иное [начало] и наделяет его обязанностью направлять и сохранять движение мира неким круговращением. Затем он объявляет богом небесный огонь, не понимая, что небо — это часть мира, который он сам же в другом месте именует богом. Но каким образом этот божественный небесный ум может сохраняться при такой стремительности [движения]? Где же тогда место всем этим многочисленным богам, если мы причисляем к богам и небо? Когда же Аристотель желает представить бога бестелесным, он лишает его всякого чувства, в том числе и мудрости. Но как же тогда мир может двигаться, если он лишен тела, или каким же образом он, всегда находящийся в движении, может быть спокойным и блаженным?

27 (W. 27)

Cic. Luc. 1.7.26: Итак, воздух (*aer*) — это слово и мы используем как латинское[54] — а также огонь, вода и земля являются первичными [началами]; из них же возникают виды живых существ и всё, что рождается из земли. Потому они называются первоначалами, или, если перевести с греческого, «элементами»[55]. Из них воздух и огонь имеют силу двигать и производить действие, тогда как остальные части — я говорю о воде и земле — принимать и как бы претерпевать. Аристотель полагал, что существует и некий пятый род, из которого состоят звезды и умы, отличный от тех четырех родов, о которых я сказал выше, и неподобный им.

Cic. Tusc. 1.10.22: Аристотель, далеко всех превосходящий (исключая, правда, Платона) как одаренностью, так и усердием, обозначив те известные четыре рода первоначал, из которых все возникает, полагает, что существует и некая пятая природа, от которой происходит ум. Ибо мыслить, предвидеть, учиться и учить, открывать что-то, помнить столь многое, а так же любить и ненавидеть, желать и бояться, тревожиться и веселиться — все эти и подобные им [действия], считает он, невозможно отнести ни к одному из этих четырех родов: [поэтому] он

[54]Цицерон обращает внимание на то, что *aer* — это заимствованный греческий ἀήρ. Его вероятные синонимы в латинском языке — *ventus*, *spiritus*, *animus*.

[55]Στοιχεῖον — *elementum*.

и вводит пятый, не имеющий имени род, а душу называет новым именем — энделехией (ἐνδελέχειαν)[56], которое как бы [обозначает] движение непрерывное и вечное.

Cic. Tusc. 1.17.41: Если и в самом деле душа есть либо некое число, что утверждается скорее мудрено, нежели ясно, либо та пятая природа, которую невозможно ни назвать, ни постичь, то насколько же они[57] более цельной и чистой природы, раз возносятся от земли выше всех.

Cic. Tusc. 1.26.65–27.66: Но если существует некая пятая природа, впервые введенная Аристотелем, то она присуща и богам, и душам. Придерживаясь этого мнения, мы выразили его такими словами в «Утешении»[58]:

> Происхождение душ невозможно найти на земле. Ведь в душах нет ничего смешанного или плотного, как и [нет ничего] того, что могло бы показаться рожденным или вылепленным из земли, а также ничего влажного, воздушного или огненного. Ведь в этих элементах нет того, что обладало бы способностью памяти, ума, размышления и тем, что удерживало бы прошлое, предвидело будущее и постигало настоящее, ибо [эти способности] — исключительно божественной природы. И не найти никогда [начал], откуда они могли бы прийти к человеку, кроме как от бога. Следовательно, эта природа и способность души суть нечто отдельное и не имеющее ничего общего с обычными известными природами. Таким образом, все, что чувствует, мыслит, живет и действует, должно быть небесным и божественным, а потому — вечным. Да и сам бог, как мы его постигаем, может быть постигнут не иначе, как некий ум, отдельный и свободный, лишенный всякой смертности, все чувствующий и движущий и также сам пребывающий в вечном движении. И человеческий ум принадлежит к этому роду [сущих] и [обладает] такой же природой.

[56]Здесь очевидное терминологическое затруднение. Некоторые переводчики предполагают, что в данном месте Цицерон сделал ошибку, написав вместо ἐντελέχεια (осуществленность) ἐνδελέχεια (непрерывность). Однако пояснение термина «энделехия», которое сразу приводит Цицерон («вечное и непрерывное движение»), не соответствует аристотелевскому пониманию энтелехии (как «имеющего в себе цель»). С другой стороны, Аристотель в других доступных нам текстах определяет душу как энтелехию. Кроме того, «энтелехия» считается неологизмом Аристотеля; возможно, это словотворчество Аристотеля Цицерон имеет в виду, когда пишет, что душу Аристотель называет «новым именем». Но также возможно, что в период написания «О философии» Аристотель, как и Платон, еще рассматривал душу как самодвижную сущность и в ее непреходящем движении видел причину ее совершенства. В более раннем диалоге «Евдем» (fr. 2, Ross) Аристотель прямо называет душу αὐτοκίνητον, что выступает доводом в пользу ее бессмертия. Следовательно, можно допустить, что здесь Цицерон приводит более раннюю версию аристотелевского учения о душе как вечной сущности.

[57]То есть сущности эфирной природы — планеты, звезды и души.

[58]«Утешение» (*Consolatio*) — несохранившееся сочинение Цицерона 45 г. до н. э.

Clem. Rom. Recogn. 8.15[59]**:** Аристотель также вводит пятый элемент, который он назвал ἀκατονόμαστον, то есть «неименуемый», что, несомненно, указывает на того, кто, сведя четыре элемента воедино, создал мир[60].

28 (W. 30)

Ar. Phys. II 2, 194a27–36: Кроме того, «то, ради чего» (οὗ ἕνεκα) и цель (τέλος) принадлежат к тому же[61], что и существующее ради них[62]. Природа есть цель или «то, ради чего»: ведь у пребывающего непрерывно в движении есть некая цель, а это последнее и есть «то, ради чего». Вот почему и поэт дошел до того, что сказал нелепость: «он обретает кончину (τελευτήν), ради которой родился», ибо не любое последнее есть цель, но — наилучшее. Подобно тому как ремесла обрабатывают материю — одни просто, другие же тщательно ее отделывая, так и мы пользуемся всеми [сущими вещами] словно существующим ради нас. Да мы и сами в некотором отношении являемся целью, ибо «то, ради чего» [понимается] двояко[63], о чем и говорится в сочинении «О философии».

[59]Rufin. Rec. S. Cl. 8.15.

[60]Вероятно, имеется в виду, что Аристотель первым заговорил об этом элементе и именно поэтому он не имеет пока имени. Впрочем, в «О небе» Аристотель показывает, что его видение пятой природы соответствует традиции, которая нарекает эфиром («вечно бегущим») небесные тела, пребывающие в вечном движении. Аристотеля, похоже, интересует и этимологический потенциал этого термина («вечно бегущий» / *aei thein*), который он сближает с одним из названий души ἐνδελέχεια (непрерывность), имея в виду ее непрерывное и вечное движение. В «О философии», следовательно, выстраивается такая картина: постоянство и вечность космоса поддерживаются его эфирной (вечной) оболочкой, а целостность и функциональность живых тел — вечно движущейся эфирной душой, временно скрепляющей четыре подлунных элемента, из которых состоят живые тела. Ипполит Римский приводит суждение о связи души и эфира у Аристотеля, которое, вероятно, имеет источником «О философии»: когда человек умирает, душа «затем сама исчезает в такое тело, которое он (Аристотель) полагает сверх других четырех — огня, земли, воды и воздуха, только оно тончайшее [среди] них, как бы дух» (Hipp. Haer. I.20).

[61]Области сущего и области знания.

[62]То есть средства достижения цели.

[63]То есть цель, которая по ее достижении применяется ради достижения другой цели (субъективная), цель как заключительный момент движения (объективная) (Ar. De An. 405a15). И наконец, высшая «конечная цель», — ради которой все находится в деятельности, предполагает сохранение существа (или природы) и совпадает с благом (как целью всякого стремления). Бог — цель и благо всего сущего. Телеологизм философии Аристотеля оформляется еще в Академии.

Сокращения

Ar. An. Post.	*Aristoteles.* Analytica posteriora // Aristotelis Analytica priora et posteriora / ed. by W. D. Ross. — Oxford : Clarendon Press, 1964a.
Ar. An. Pr.	*Aristoteles.* Analytica priora // Aristotelis Analytica priora et posteriora / ed. by W. D. Ross. — Oxford : Clarendon Press, 1964b.
Ar. Cael.	*Aristoteles.* De caelo // Aristotelis: De caelo libri quattuor / ed. D. J. Allan. — Oxford : Clarendon Press, 1936.
Ar. De An.	*Aristotle.* De anima // Aristotelis De anima / ed. W. D. Ross. — Oxford : Clarendon Press, 1956.
Ar. Eth. Eud.	*Aristoteles.* Ethica Eudemia // [Aristotelis Ethica Eudemia]. Eudemi Rhodii Ethica. Adiecto De virtutibus et vitiis libello / hrsg. von F. Susemihl. — Leipzig : Teubner, 1884.
Ar. Eth. Nic.	*Aristoteles.* Ethica Nicomachea // Aristotelis: Ethica Nicomachea / ed. I. Bywater. — Oxford : Clarendon Press, 1894.
Ar. GA.	*Aristoteles.* Aristotelis: De generatione animalium / ed. by H. J. Drossaart Lulofs. — Oxford : Oxford University Press, 1965.
Ar. Met.	*Aristotle.* Aristotle's Metaphysics : in 2 vols. / ed. by W. D. Ross. — Oxford : Clarendon Press, 1924.
Ar. Mete.	*Aristoteles.* Meteorologica // Aristotelis Meteorologicorum Libri Quattuor / ed. by F. H. Fobes. — Cambridge, MA : Harvard University Press, 1919.
Ar. PA	*Aristoteles.* De partibus animalium : libri quattuor / hrsg. von I. Bekker. — Berolini : Reimer, 1826.
Ar. Phys.	*Aristoteles.* Physica // Aristotelis: Physica / ed. W. D. Ross. — Oxford : Clarendon Press, 1950.
Ar. Pol.	*Aristotle.* Politics / ed. by T. E. Page ; trans. from the Ancient Greek by H. Racham. — Cambridge : Harvard University Press, 1959. — (Loeb Classical Library ; 264).
Ar. Top.	*Aristoteles.* Topica // Posterior Analytics. Topica / Aristotle ; ed. by T. E. Page. — London, Cambridge, MA : Harvard University Press, 1960.
Cic. Att.	*Cicero Marcus Tullius.* Epistulae ad Atticum // Letters to Atticus. In 3 vols. / Cicero. — London, New York : W. Heinemann, G. P. Putnam's Sons, 1919.
Cic. De legg.	*Cicero Marcus Tullius.* De legibus / sous la dir. de G. de Plinval. — Paris : Belles Lettres, 1959.

Cic. Div. — *Cicero Marcus Tullius*. De divinatione libri duo // M. Tulli Ciceronis De divinatione libri duo / hrsg. von A. S. Pease. — Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

Cic. Fin. — *Cicero Marcus Tullius*. De finibus bonorum et malorum / ed. by T. E. Page. — London, New York : W. Heinemann, G. P. Putnam's Sons, 1931.

Cic. Luc. — *Cicero Marcus Tullius*. Academicorum reliquiae cum Lucullo // M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 42 / hrsg. von O. Plasberg. — Leipzig : Teubner, 1922.

Cic. N. D. — *Cicero Marcus Tullius*. De natura deorum // M. Tulli Ciceronis De natura deorum. Libri III. Liber Primus / hrsg. von A. S. Pease. — Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958.

Cic. Tusc. — *Cicero Marcus Tullius*. Tusculanae disputationes // M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 44 / hrsg. von M. Pohlenz. — Berlin : De Gruyter, 1982.

DL — *Diogenes Laertius*. Diogenis Laertii Vitae philosophorum. In 3 Bde. Bd. 1. Books I–X. — Stuttgart, Lipsia : Teubner, 2008.

Elias. In Ar. Cat. — *Elias*. In Aristotelis Categorias commentaria // Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis categorias commentaria. Commentaria in Aristotelem Graeca. Bd. XVIII. T. 1 / hrsg. von B. Busse. — Berolini : Reimer, 1926.

Hipp. Haer. — *Hippolytus*. Refutatio omnium haeresium / ed. by M. Markovic. — Berlin, New York : de Gruyter, 1986.

Hom. Il. — *Homerus*. Homeri opera. In 5 vols. Vol. 1/2. Ilias / ed. by D. B. Monro, T. W. Allen. — Oxford : Oxford University Press, 1920a.

Hom. Od. — *Homerus*. Homeri opera. In 5 vols. Vol. 3. Odyssea / ed. by D. B. Monro, T. W. Allen. — Oxford : Oxford University Press, 1920b.

Lact. Inst. — *Lactantius*. Institutions divines. Livre II / sous la dir. de P. Monat. — Paris : Éditions du Cerf, 1987.

Mich. Psell. Sch. — *Michael Psellus*. Michaelis Pselli Theologica. Bd. 1 / hrsg. von P. Gautier. — Leipzig : Teubner, 1989.

Nem. De nat. hom. — *Nemesius*. De natura hominis / hrsg. von M. Morani. — Leipzig : Teubner, 1987.

Olymp. in Phd. — *Olympiodorus*. Olympiodori philosophi in Platonis Phaedonem commentaria / hrsg. von W. Norvin. — Leipzig : Teubner, 1913.

Ph. Aet.	*Philo Alexandrinus.* De aeternitate mundi // Philonis Alexandrini opera quae supersunt. In 6 Bde. / P. Alexandrinus ; hrsg. von L. Cohn, S. Reiter. — Berlin : Reimer, 1915.
Ph. Leg. alleg.	*Philo Alexandrinus.* Legum allegoriarum libri // Philonis Alexandrini opera quae supersunt. In 1 Bde. / hrsg. von L. Cohn. — Berlin : Reimer, 1896.
Ph. Praem.	*Philo Alexandrinus.* De praemiis atque poenis // Philonis Alexandrini opera quae supersunt. In 5 Bde. / hrsg. von L. Cohn, P. Wendland. — Berlin : Reimer, 1906.
Pl. Epin.	*Plato.* Epinomis // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 5 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1907.
Pl. Lg.	*Plato.* Leges // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 5 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1907.
Pl. Phd.	*Plato.* Phaedo // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 1 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1900.
Pl. Phdr.	*Plato.* Phaedrus // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 2 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1902.
Pl. R.	*Plato.* Res publica // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 4 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1902.
Pl. Ti.	*Plato.* Timaeus // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 4 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1902.
Plu. Mor. (De M.)	*Plutarchus.* De musica // Plutarchi moralia. Vol. XIV / ed. by B. Einarson, P. H. Lacy. — Cambridge, MA : Harvard University Press, 1967.
Plu. Mor. (De Tr.)	*Plutarchus.* De tranquillitate // Plutarchi moralia. In 7 Bde. Bd. 3 / hrsg. von M. Pohlenz, W. Sieveking. — Leipzig : Teubner, 1972.
R^2	*Rose V.* Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta // Aristotelis Opera. Vol. V. — Berlin : Academia Regia Borussica, 1870. — P. 1535–1571.
R^3	*Rose V.* Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta. — Leipzig : Teubner, 1886.
Rufin. Rec. S. Cl.	*Rufinus Aquileiensis.* Recognitiones S. Clementis // Patrologiae graecae. Tomus 1 / ed. by J.-P. Migne. — Turnhout : Brepols, 1969.
S. E. Math.	*Sextus Empiricus.* Sexti Empirici opera. In 4 Bde. Bd. 2. Adversus dogmaticos libros quinque (Adv. math. VII–XI) / hrsg. von H. Mutschmann, J. Mau. — Leipzig : Teubner, 1914.
Sen. Q. N.	*Seneca, L. Annaeus.* Naturalium quaestionum libros / hrsg. von H. M. Hine. — Stuttgart, Leipzig : Teubner, 1996.

Simp. in Cael. *Simplicius.* Simplicii in Aristotelis De caelo commentaria // Commentaria in Aristotelem Graeca. In 23 Bde. Bd. 7 / hrsg. von I. L. Heiberg. — Berlin : Reimer, 1894.

Stob. *Stobaeus Ioannes.* Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores (Eclogae physicae et ethicae). Bd. 1 / hrsg. von C. Wachsmuth. — Berlin : Weidmann, 1884.

Syn. Dio. *Synesius Cyrenensis.* Dio, vel de suo ipsius vitae instituto // Dion Chrysostomos oder Vom Leben nach seinem Vorbild / Synesios von Kyrene ; hrsg. von K. von Treu. — Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959.

W *Walzer R.* Aristotelis dialogorum fragmenta : in usum scholarum. — Firenze : Ed. Sansoni, 1934.

Литература

Аристотель. О возникновении животных / пер. с древнегреч. В. П. Карпова. — М., Л. : Академия наук СССР, 1940.

Макарова И. В. Аристотелевский миф о пещере // Платоновские исследования. — 2017. — Т. 7, № 2. — С. 127–146.

Месяц С. В. Учение Платона об идеях-числах // Космос и душа. Учения о Вселенной и человеке в Античности и в Средние века. — М. : Прогресс-Традиция, 2010. — С. 29–82.

Цыпин В. Г. Музыкальные писатели античной Греции. — М. : Московская консерватория, 2019.

Aristotele. Della Filosofia / a cura di M. Untersteiner. — Roma : Edizioni di Storia e Letteratura, 1963.

Aristoteles. Aristotelis opera : Librorum deperditorum fragmenta. Bd. 3 / hrsg. von O. Gigon. — Berlin : De Gruyter, 1987.

Aristotelis Fragmenta selecta / ed. W. D. Ross. — Oxford : Clarendon Press, 1955.

Bernays J. Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken. — Berlin : Wilhelm Hertz, 1863.

Berti E. La filosofia del «primo» Aristotele. — Milano : Vita e Pensiero, 1997.

Chroust A.-H. Aristotle : New Light on His Life and On Some of His Lost Works. In 2 vols. Vol. 2. — London : Routledge & Kegan, 1973.

Düring I. Aristotele / trad. dal tedesco da P. Donini. — Milano : Ugo Mursia Editore, 1976.

Jaeger W. Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. — Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1923.

Megino Rodríguez C. Edición crítica, traducción y comentario del diálogo «Sobre la filosofía» de Aristóteles : Tesis doctoral / Megino Rodríguez C. — Madrid : Universidad Complutense de Madrid, 2015.

Solmsen F. The Vital Heat, the Inborn Pneuma and the Aether // The Journal of Hellenic Studies. — 1957. — Vol. 77, no. 1. — P. 119–123.

Aristotle. 2025. "O filosofii [On Philosophy]: kniga tret'ya [Book 3]" [in Russian], trans. from the Ancient Greek and from the Latin and annot., with an introd., by I. V. Makarova. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (1), 349–393.

ARISTOTLE

On Philosophy

Book 3

Translation of: Ross, W. D., ed. 1955. *Aristotelis Fragmenta selecta* [in Ancient Greek and Latin]. Oxford: Clarendon Press. P. 79–96.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-1-349-393.

REFERENCES

Aristotele. 1963. *Della Filosofia* [in Italian and Ancient Greek]. Ed. by M. Untersteiner. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

Aristoteles. 1826. *De partibus animalium: libri quattuor* [in Ancient Greek]. Ed. by I. Bekker. Berolini: Reimer.

——— . 1884. *Ethica Eudemia* [in Ancient Greek]. In *[Aristotelis Ethica Eudemia]. Eudemi Rhodii Ethica. Adiecto De virtutibus et vitiis libello*, ed. by F. Susemihl. Leipzig: Teubner.

——— . 1894. *Ethica Nicomachea* [in Ancient Greek]. In *Aristotelis: Ethica Nicomachea*, ed. by I. Bywater. Oxford: Clarendon Press.

——— . 1919. *Meteorologica* [in Ancient Greek]. In *Aristotelis Meteorologicorum Libri Quattuor*, ed. by F. H. Fobes. Cambridge, MA: Harvard University Press.

——— . 1936. *De caelo* [in Latin and Ancient Greek]. In *Aristotelis: De caelo libri quattuor*, ed. by D. J. Allan. Oxford: Clarendon Press.

——— . 1950. *Physica* [in Ancient Greek]. In *Aristotelis: Physica*, ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

——— . 1960. *Topica* [in Ancient Greek]. In *Posterior Analytics. Topica*, by Aristotle, ed. by T. E. Page. London and Cambridge, MA: Harvard University Press.

——— . 1964a. *Analytica posteriora* [in Ancient Greek]. In *Aristotelis Analytica priora et posteriora*, ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

——— . 1964b. *Analytica priora*. In *Aristotelis Analytica priora et posteriora*, ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

——— . 1965. *Aristotelis: De generatione animalium* [in Ancient Greek]. Ed. by H. J. Drossaart Lulofs. Oxford: Oxford University Press.

——— . 1987. *Aristotelis opera: Librorum deperditorum fragmenta* [in Latin and Ancient Greek]. Ed. by O. Gigon. Vol. 3. Berlin: De Gruyter.

Aristotle. 1924. *Aristotle's Metaphysics* [in Ancient Greek and English]. Ed. by W. D. Ross. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.

——— . 1940. *O vozniknovenii zhivotnykh [De generatione animalium]* [in Russian]. Trans. from the Ancient Greek by V. P. Karpov. Moskva [Moscow] and Leningrad: Akademiya nauk SSSR [USSR Academy of Sciences].
——— . 1956. *De anima* [in Ancient Greek and Latin]. In *Aristotelis De anima*, ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
——— . 1959. *Politics* [in Ancient Greek and English]. Ed. by T. E. Page. Trans. from the Ancient Greek by H. Racham. Loeb Classical Library 264. Cambridge: Harvard University Press.
Bernays, J. 1863. *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken* [in German]. Berlin: Wilhelm Hertz.
Berti, E. 1997. *La filosofia del "primo" Aristotele* [in Italian]. Milano: Vita e Pensiero.
Chroust, A.-H. 1973. Vol. 2 of *Aristotle : New Light on His Life and On Some of His Lost Works*. 2 vols. London: Routledge & Kegan.
Cicero Marcus Tullius. 1919. *Epistulae ad Atticum* [in Latin and English]. In *Letters to Atticus*, by Cicero. 3 vols. London and New York: W. Heinemann / G. P. Putnam's Sons.
——— . 1922. *Academicorum reliquiae cum Lucullo* [in Latin]. In *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 42*, ed. by O. Plasberg. Leipzig: Teubner.
——— . 1931. *De finibus bonorum et malorum* [in Latin and English]. Ed. by T. E. Page. London and New York: W. Heinemann / G. P. Putnam's Sons.
——— . 1958. *De natura deorum* [in Latin]. In *M. Tulli Ciceronis De natura deorum. Libri III. Liber Primus*, ed. by A. S. Pease. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
——— . 1959. *De legibus* [in Latin]. Ed. by G. de Plinval. Paris: Belles Lettres.
——— . 1963. *De divinatione libri duo* [in Latin and English]. In *M. Tulli Ciceronis De divinatione libri duo*, ed. by A. S. Pease. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
——— . 1982. *Tusculanae disputationes* [in Latin]. In *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 44*, ed. by M. Pohlenz. Berlin: De Gruyter.
Diogenes Laertius. 2008. *Books I–X* [in Ancient Greek]. Vol. 1 of *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*. 3 vols. Stuttgart and Lipsia: Teubner.
Düring, I. 1976. *Aristotele* [in Italian]. Trans. from the German by P. Donini. Milano: Ugo Mursia Editore.
Elias. 1926. *In Aristotelis Categorias commentaria* [in Ancient Greek]. In *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis categorias commentaria. Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. by B. Busse, vol. XVIII, bk. 1. Berolini: Reimer.
Hippolytus. 1986. *Refutatio omnium haeresium* [in Ancient Greek]. Ed. by M. Markovic. Berlin and New York: de Gruyter.
Homerus. 1920a. *Ilias* [in Ancient Greek]. Vol. 1–2 of *Homeri opera*, ed. by D. B. Monro and T. W. Allen. 5 vols. Oxford: Oxford University Press.
——— . 1920b. *Odyssea* [in Ancient Greek]. Vol. 3 of *Homeri opera*, ed. by D. B. Monro and T. W. Allen. 5 vols. Oxford: Oxford University Press.
Jaeger, W. 1923. *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* [in German]. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
Lactantius. 1987. *Institutions divines. Livre II* [in Latin and French]. Ed. by P. Monat. Paris: Éditions du Cerf.
Makarova, I. V. 2017. "Aristotelevskiy mif o peshchere [Aristotle's Myth of the Cave]" [in Russian]. *Platonovskiye issledovaniya [Platonic Investigations]* 7 (2): 127–146.
Megino Rodríguez, C. 2015. "Edición crítica, traducción y comentario del diálogo 'Sobre la filosofía' de Aristóteles" [in Spanish]. PhD diss., Universidad Complutense de Madrid.
Mesyats, S. V. 2010. "Ucheniye Platona ob ideyakh-chislakh [Plato's Doctrine of Ideas-Numbers]" [in Russian]. In *Kosmos i dusha. Ucheniya o Vselennoy i cheloveke v Antichnosti*

i v Srednіye veka [Cosmos and Soul. Teachings on the Universe and Man in Antiquity and the Middle Ages], 29–82. Moskva [Moscow]: Progress-Traditsiya.

Michael Psellus. 1989. *Michaelis Pselli Theologica* [in Ancient Greek]. Ed. by P. Gautier. Vol. 1. Leipzig: Teubner.

Nemesius. 1987. *De natura hominis* [in Ancient Greek]. Ed. by M. Morani. Leipzig: Teubner.

Olympiodorus. 1913. *Olympiodori philosophi in Platonis Phaedonem commentaria* [in Ancient Greek]. Ed. by W. Norvin. Leipzig: Teubner.

Philo Alexandrinus. 1896. *Legum allegoriarum libri* [in Ancient Greek and Latin]. In *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, ed. by L. Cohn. 1 vols. Berlin: Reimer.

———. 1906. *De praemiis atque poenis* [in Ancient Greek and Latin]. In *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, ed. by L. Cohn and P. Wendland. 5 vols. Berlin: Reimer.

———. 1915. *De aeternitate mundi* [in Ancient Greek and Latin]. In *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, by Philo Alexandrinus, ed. by L. Cohn and S. Reiter. 6 vols. Berlin: Reimer.

Plato. 1900. *Phaedo* [in Ancient Greek]. In vol. 1 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.

———. 1902. *Phaedrus* [in Ancient Greek]. In vol. 2 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.

———. 1902. *Res publica* [in Ancient Greek]. In vol. 4 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.

———. 1902. *Timaeus* [in Ancient Greek]. In vol. 4 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.

———. 1907. *Epinomis* [in Ancient Greek]. In vol. 5 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.

———. 1907. *Leges* [in Ancient Greek]. In vol. 5 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.

Plutarchus. 1967. *De musica* [in Ancient Greek and English]. In *Plutarchi moralia*, ed. by B. Einarson and Ph. H. Lacy, vol. XIV. Cambridge, MA: Harvard University Press.

———. 1972. *De tranquillitate* [in Ancient Greek and Latin]. In vol. 3 of *Plutarchi moralia*, ed. by M. Pohlenz and W. Sieveking. 7 vols. Leipzig: Teubner.

Rose, V. 1870. "Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta" [in Latin]. In *Aristotelis Opera*, V:1535–1571. Berlin: Academia Regia Borussica.

———. 1886. *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta* [in Latin]. Leipzig: Teubner.

Ross, W. D., ed. 1964. *Aristotelis Analytica priora et posteriora*. Oxford: Clarendon Press.

Rufinus Aquileiensis. 1969. *Recognitiones S. Clementis* [in Ancient Greek and Latin]. In *Patrologiae graecae. Tomus 1*, ed. by J.-P. Migne. Turnhout: Brepols.

Seneca, L. Annaeus. 1996. *Naturalium quaestionum libros* [in Latin]. Ed. by H. M. Hine. Stuttgart and Leipzig: Teubner.

Sextus Empiricus. 1914. *Adversus dogmaticos libros quinque (Adv. math. VII–XI)* [in Ancient Greek]. Vol. 2 of *Sexti Empirici opera*, ed. by H. Mutschmann and J. Mau. 4 vols. Leipzig: Teubner.

Simplicius. 1894. *Simplicii in Aristotelis De caelo commentaria* [in Ancient Greek and Latin]. In vol. 7 of *Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. by I. L. Heiberg. 23 vols. Berlin: Reimer.

Solmsen, F. 1957. "The Vital Heat, the Inborn Pneuma and the Aether." *The Journal of Hellenic Studies* 77 (1): 119–123.

Stobaeus Ioannes. 1884. *Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores (Eclogae physicae et ethicae)* [in Latin and Ancient Greek]. Ed. by C. Wachsmuth. Vol. 1. Berlin: Weidmann.

Synesius Cyrenensis. 1959. *Dio, vel de suo ipsius vitae instituto* [in Latin]. In *Dion Chrysostomos oder Vom Leben nach seinem Vorbild*, by Synesios von Kyrene, ed. by K. von Treu. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Tsypin, V. G. 2019. *Muzykal'nyye pisateli antichnoy Gretsii [Music Writers of Ancient Greece]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Moskovskaya konservatoriya.

Walzer, R. 1934. *Aristotelis dialogorum fragmenta: in usum scholarum* [in Latin and Ancient Greek]. Firenze: Ed. Sansoni.