

# МУДРЕЙШЕГО И СЛАВНЕЙШЕГО МИХАИЛА ПСЕЛЛА КРАТКОЕ И ТОЧНЕЙШЕЕ ТОЛКОВАНИЕ НА «ФИЗИКУ» АРИСТОТЕЛЯ\*

«ФИЗИКА»<sup>1</sup>, КНИГА А

**Р**анее мы с тобой, лучший из учеников, разобрали, насколько возможно, в кратком обзоре книгу Органон<sup>2</sup>. Поскольку ты говоришь, чтобы мы не останавливались, пока не представим содержание «Физики» удобным для твоего понимания, снабдив нашими пояснениями, давай возьмемся за дело побуждаемые твоими предложениями и положившись на виновника природы — Бога. И пусть всякий, кто столкнется с этой книгой, припишет авторство ее тебе.

Итак, настоящая книга, к которой мы с Божьей помощью приступаем, относится к физической части философии, [части,] которая восходит к теоретической [как к целому]<sup>3</sup>, и скорее является началом физических [книг], поскольку исследует природные начала. [Книга] написана Аристотелем и озаглавлена «Физическое слушание», потому что, хотя все его физические [трактаты], как и прочие его сочинения, рассчитаны на слушание, требуя, что называется, погружения в глубину, она оказалась особенно сложной для изложения. Вообще начала более всего трудны [для понимания], и уж конечно, [трудны начала] физических [вещей].

Но нужно исследовать, что в данном случае является предметом исследования философа: начала физических вещей или начала знания о физических вещах<sup>4</sup>. И то и другое — так, надо сказать, обстоит дело<sup>5</sup>. Потому что знания (γνώσεις), находясь в отношении к познаваемому (γνώστῳ), принадлежат к чис-

\* Перевод осуществлен при финансовой поддержке гранта Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 17-03-00329 «Природа и движение в “Комментарии на ‘Физику’ Аристотеля” Михаила Пселла. Исследование влияния позднеантичной традиции, взаимосвязи с православным богословием и рецепции в позднейшей перипатетической физике».

1 В оригинале: «Физические слушания» (Φυσικῆς Ἀκροάσεως), поскольку «Физика» — это не трактат и не книга, но текст лекций Аристотеля.

2 Пселл написал комментарий на «Органон» Аристотеля, из которого до нас дошли комментарии на «Первую аналитику» и «Об истолковании».

3 У Аристотеля к первой науке, предметом которой является сущее как таковое, восходят все остальные науки, которые занимаются родами сущего. Во введении к своему комментарию на «Физику» Филопон утверждает, что теоретическая философия разделяется на три части: философия природы, теология и математика (Philop. In Phys. 1.5–8).

4 В своем комментарии Филопон утверждает, что мы знаем вещи, когда знаем их начала (Philop. In Phys. 3.24–25).

5 Для Аристотеля начала сущего одновременно являются началами знания или доказательства. См., напр.: Arist. An. Post. 99b15–22.

лу соотнесенных вещей (τῶν πρὸς τῇ)<sup>6</sup>, наука (ἐπιστήμη) о которых по необходимости одна и та же. Действительно, [он строит] силлогизм о том, что [исследуется] само начало знания физических вещей, — хотя [в нем] в первом модусе первой фигуры недостает меньшей посылки,<sup>7</sup> — следующим образом: физика есть наука и метод; всякая наука и метод познаются, если познаются ее начала; физические наука и метод познаются, если познаются ее начала<sup>8</sup>. Двигаясь же далее, он рассуждает о началах физических вещей. Обрати же внимание и на то, что он произнес не вывод, а то, что следует из вывода: «ясно, что и в науке о природе надо попытаться определить» не [только] начала, но и то, что сопутствует началам. Ибо о началах говорили и предшественники. Он же исследует — хорошо ли, дурно [они это делали], полно или неполно.<sup>9</sup>

*184 a10 Так как знание и научное познание...*

Познавать же (εἰδέναι) и научно познавать (ἐπιστάσθαι) он или при сопоставлении называет одним и тем же (τὸ αὐτό) (ведь познание (εἶδησις) — это более общее [понятие], чем наука), или [говорит], что познание (τὸ εἰδέναι) [сказывается] о познаваемом и знаниях вообще (τῶν ἀπλῶς γνωστῶν καὶ γνωσέων), а научное познание (τὸ ἐπιστάσθαι) — о всегда тождественных и неизменных<sup>10</sup>. Различая, он говорит: «которые простираются на начала» (ἀρχαί)<sup>11</sup> (называя началами материальное и формальное) или «причины» (αἰτία) (творческую и целевую)<sup>12</sup>, [материальное он особо назвал элементом — *глосса*], — их и самих следовало бы назвать началами, с одной стороны, как то, от чего [началось движение], с другой — как то, что первым двинуло. Ибо мы действуем, смотря на цель<sup>13</sup>. На чем, в конце концов, он строит различие? На том, что не все методы обладают началами. Скорее практические [методы] обладают ясными началами, но вместе с тем некоторые из теоретических [методов], поскольку они не материальны и ничем не владеют, существующие

6 Ср.: Arist. Phys. 219, 4b, Met. 1020b26.

7 Arist. Anal. Pr. 26b33.

8 Ср. описание Филопона (In Phys. 3.25–4.2). Филопон так же утверждает, что Аристотель опускает большую посылку, — о том, что любая наука познается, если познаются ее начала, — и приводит только меньшую.

9 Обсуждение мнений предшествующих философов о началах в данной публикации выпущено.

10 О различии τὸ εἰδέναι и τὸ ἐπιστάσθαι см. Philop. In Phys. 7.16–19, где он определяет последнее как познание с демонстрацией.

11 Ср.: Arist. An. Post. 72b18–30, 84a29–b1 и 90b24–7, а также 90b26.

12 Ср. с комментарием Филопона (In Phys. 6.10–18): он утверждает, что Аристотель называет форму, материю, движущее и цель и началами, и причинами, хотя материю и форму скорее можно назвать началами или элементами, а движущее и цель — причинами. Филопон считает, что «причина» больше подходит к началу, которое отделено от вещи, т. е. к движущему и целевому, а началом следует назвать форму и материю как элементы вещи (In Phys. 8.1–5). Аристотель не различал так отчетливо начала и причины: и материя, и форма понимаются и как начала сущего, и как причины движения.

13 Ср.: Arist. Met. 996a26.

сами по себе (τὰ καθ' αὐτὰ) и видотворящие, начал не имеют, но в то же время ум обращается к ним, познает их и помимо заранее определенных начал.

Подобно учителю<sup>14</sup>, он начинает [рассмотрение] (ποιεῖται τὴν ἀρχὴν) с известных нам и сложных (συνθέτων) [вещей]<sup>15</sup>, которые он называет и «слитными» (συσκεχυμένα), поскольку и чувство и знание просто устремляются к ним<sup>16</sup>. Более же раннее по природе и простое становится ясным позднее, поскольку природа прежде всего знает<sup>17</sup> эти вещи как начала и причины. Способ [рассмотрения] (τρόπος) — аналитический<sup>18</sup>.

*184 a23 Поэтому... от вещей, [воспринимаемых] в общем...*

Создав пригодный для своего преподавания (διδασκαλίας) метод<sup>19</sup>, он начинает с вещей для нас первичных и в большей степени известных, желая обратиться к первичным по природе, то есть началам и причинам. Он, конечно, говорит, что сложное и для нас первичное также есть общее (καθόλου), [т. е. говорит] иным способом, чем прежде говорил в иных [трактатах]<sup>20</sup>. Ибо животное и человек — это общее, а Сократ — единичное (καθέκαστον). Здесь он говорит, что сложное есть общее, как сложенное из многого, а простые суть единичности, из которых при сложении получается сложное. О том, как лучше понять такое общее, он строит силлогизм: «общее есть нечто целое (так как общее охватывает многое)»; «целое лучше воспринимается чувством»; а чувство знает огрубленно и воспринимает целокупно, а природа охватывает простые вещи<sup>21</sup>.

«То же самое некоторым образом», говорит он, «происходит и с именем в отношении к логосу». Ибо имя (ὄνομα) — это свернутое определение (ὀρισμός), а логос — это развернутое имя. «Некоторым образом» он говорит, потому что в собственном смысле не имя сложено из частей определения, а проясняемая с помощью имени вещь. Ибо части определений — это вторые сущности<sup>22</sup>,

14 То есть подобно преподавателю философии.

15 Имеются в виду вещи, сложенные из материи и формы.

16 Для нашего познания первично то, что явно в чувстве, ср.: Themist. In Phys. 1.11–2.3.

17 Ср.: Philop. In Phys. 12.20 Речь идет о том, что, хотя природа не обладает знанием о вещах в том же смысле, что и душа, т. е. не имеет науки о вещах, она знает вещи, поскольку содержит в себе логос того, что производит. Прокл также считал, что природа содержит в себе логос природных тел (Lernould 2012, 79–80).

18 Фемистий в парафразе на «физику» утверждает, что от слитных вещей к простым и первым по природе мы переходим путем анализа (Themist. In Phys. 1.17–20).

19 То есть дидактический метод, который отличается от демонстративного. Ср.: Philop. In Phys. 9.19–21. Во вторых аналитиках Аристотель различает демонстративный метод (Arist. An. Post. 71a5–11, 71b20) и метод наведения (An. Post. 71a6, ср.: Top. 105a10–15), который он использует как дидактическим.

20 Ср.: Arist. De int. 17a33.

21 Ср. разбор Филопона (Philop. In Phys. 10.20–11.32). Филопон утверждает, что природа не производит общее, но только единичное (Philop. In Phys. 12.18–22).

22 Ср.: Arist. Cat. 2a14 и далее.

а имя [существует] по соглашению, как он говорит в иных [книгах]<sup>23</sup>. И как «козлоолень» — сложное имя, так «человек» — имя простое, и хотя именуется и не сущие, определения получают только сущие. В то же время имя «“круг” неопределенным образом обозначает нечто целое». А части его определения — единичны.

Подобным образом он приводит еще одно доказательство этого рассуждения, [беря его] из частных и домашних [обстоятельств], что само по себе соответствует привычке Аристотеля, [говоря], что и дети поступают именно так, сначала мысля и называя [всех людей] слитно, а затем выделяя в особенности родителей.

<...>

189 b30 Так вот, мы скажем...

Философ, с одной стороны, поддерживает Платона, говорящего о форме (τὸ εἶδος) и материи, но отвергает в свою очередь ту мысль (τὸν λόγον), что двоица, — большое и малое — является подлежащим, а форма [пребывает] в нем. Поэтому он проверяет, делает ли рассуждение [Платона] материю и подлежащее единым, и [полагает ли] двоицу в ней в качестве противоположностей. Он же приводит общее рассуждение о «всякого рода возникновении», чтобы далее перейти и к тому, о чем рассуждает, и показать материю обладающей лишенностью. И он использует две эпихейремы<sup>24</sup>: если относительно подлежащего лишенность и материя тождественны, то по смыслу (τῷ λόγῳ) они весьма различаются.

Итак, [в рассуждении] о всякого рода возникновении он приступает к простым и составным вещам, говоря о простом, что «человек стал образованным» и «необразованное стало образованным», а о сложном «чуждый образования человек стал образованным человеком» или «необразованный человек стал образованным человеком»<sup>25</sup>, ибо «простое» — это «становящееся». Становящимся он называет «человека» и материю, сложным «становящееся» и «возникшее», а «возникшим» образованное или состояние. В данном случае эти [имена он использует] так, но в дальнейшем переменит их и скажет, что материя есть возникшее, а состояние — становящееся.

После этого строится первая эпихейрема, дабы показать, что материя одно, а лишенность — другое. Ибо тебе следовало взять человека в качестве материи, а необразованное — в качестве лишенности. Если бы человек и необразованное были одним, то не говорилось бы, что из одного [нечто происходит] только одним способом, а из другого — двумя. Но именно это обнаруживается теперь в них: лишенность обладает *вот этим*, и о ней говорят [что нечто происходит] из *вот этого*. Ведь мы говорим: «необразованное стало образованным»

23 Arist. De int. 16a19 и далее.

24 Эпихейрма — диалектическое умозаключение (Arist. Top. 162a15–16)

25 Человек как подлежащее прост, необразованный человек — это сложение подлежащего и лишенности, поэтому о нем речь идет как о сложном.

и «из необразованного произошло образованное». Подобным образом обстоит дело и со сложными вещами: «необразованный человек стал образованным человеком» и «из необразованного человека произошел образованный человек». Материя же обладает единством как *вот это*, но не как *то, что из вот этого*. [Ты говоришь], что «человек стал образованным», но не говоришь, что «нечто из человека стало образованным».

*190 а9 Из становящегося, которое мы называем простым...*

Становящимся он и ранее называл подлежащее, какого-то человека, когда мы говорим [о нем] просто, и «образованного человека», когда [говорим] используя сочетания (συμπεπλεγμένως)<sup>26</sup>. Далее следует вторая эпихейрема о том, что одно, когда нечто является материей и подлежащим, а другое — когда [нечто является] лишенностью в нем. И прежде он исходя из говоримого в обыденной речи, умозаключал к тому, что лишенность может выражаться и через именительный и через родительный падеж, с предлогом из (ἐκ) (ибо необразованное становится образованным и из необразованного становится образованное, но «подлежащее» употребляется только в именительном падеже: «человек становится образованным», но не «из человека»)<sup>27</sup>, а теперь говорит, что подлежащее в становлении (γινόμενον) остается (ὑπομένει), а лишенность не остается. Да что там лишенность, и форма не остается<sup>28</sup>. Таким образом, материя — это одно, а лишенность — другое.

Двоица по числу едина, по виду же двойственна. Потому что не только лишенность не остается, но не остается и составное (συνθετικόν)<sup>29</sup>. И он говорит не то, что и само подлежащее не остается (ибо подлежащее всегда остается), а то, что сказываемое вместе с ним не получает поддержки, чтобы остаться. Ведь когда необразованный человек становится образованным, необразованность не остается, хотя человек и остается. И это справедливо: ведь «то, что не является противоположным» чему-либо, «остается». Если бы человек имел противоположащее, то переменялся бы в него согласно подлежащему, но подлежащее не имеет противоположащего (ведь нет ничего противоположного сущности), а противоположащее не остается. Ибо оно устремляется к противоположащему, поскольку не обладает природой, чтобы сосуществовать с противоположащим. И «сложное, [состоящее] из обоих» не остается. Но он говорит не о сложном (τὸ κατ' ἄμψω) а только о противоположащем, как мы и говорили выше, так что вследствие этого необразованное не получит

26 Имеется в виду сочетание материи и формы.

27 Нечто возникает из лишенности либо из подлежащего, которое сложено с лишенностью, но не из подлежащего самого по себе.

28 Необразованность — это лишенность по отношению к образованности, но сама по себе необразованность — это форма, которая сменяется другой формой — образованностью. Поэтому можно сказать, что при возникновении форма не остается.

29 Не остается то составное, которое было сочетанием человека и необразованности.

поддержки в том, чтобы остаться, хотя бы оно было соединено с подлежащим, обладающим природой, которая всегда остается<sup>30</sup>.

Еще и другое в качестве третьей эпихейремы он выдвигает: выражение «возникать из чего-нибудь» несколько больше подходит «к тому, что не остается», чем выражение «становиться чем-нибудь», хотя он использует и то и другое. Ведь и из «необразованного образованное» возникает и из необразованного человека образованный человек. В отношении же того, что остается, не говорится, что оно возникло из чего-то, ведь не говорится же, что образованный произошел из человека. Ибо человек остается.

*190 а24 Впрочем, и по отношению к остающемуся...*

Исследуя выражение «возникать из чего-нибудь», которое, как говорилось, куда больше подходит к тому, что не остается, чем выражение «становиться чем-нибудь» (и он прилагает к подлежащему отличия, поскольку [выражения «становиться чем-нибудь»] и «возникать из чего-нибудь» не обладают тождеством<sup>31</sup>), Аристотель обнаруживает, что выражение «возникать из чего-нибудь» очень часто говорится и по отношению к тому, что остается. Так что же, поэтому эпихейрема не сработает, и остающееся будет тождественным не остающемуся? Ничуть. Но напротив настолько большое отличие обнаруживается между ними, что хотя выражение «возникать из чего-нибудь» говорится применительно к тому, что остается, как мы говорим «из меди возникла статуя», но не «медь стала статуей», однако если в случае того, что не остается, и то и другое, и выражение «становиться чем-нибудь» и выражение «возникать из чего-нибудь», одновременно говорится применительно к одному и тому же, то в случае того, что остается, попеременно (ἀνὰ μέρος). Ибо когда есть выражение «становиться чем-нибудь», выражению «возникать из чего-нибудь» не находится места. А когда есть выражение «возникать из чего-нибудь», то нет места для выражения «становиться чем-нибудь». Поэтому он говорит: «мы говорим “из меди возникает статуя”, а не “медь становится статуей”». Почему же он так говорит? Потому что, даже если ты говоришь, что «медь стала статуей», ты имеешь в виду, что медь прекратила [существование]<sup>32</sup>. Но вместе с тем и статуя паронимически называется медью.

«Так как [слово] “возникать” сказывается многими способами», а именно двумя: «возникать просто» и «становиться чем-то» (то, что не очищается (ἐλούσατο) [от признаков] с тех пор как возникло, [возникает] просто; то, что обогащается [качественно] (ἐγένετο πλούσιος), [возникает] как нечто), то у того, что возникает согласно чему-то (κατά τι), во всех категориях, за исключением сущности, «очевидно, что» есть некое подлежащее, сущность, подлежащая приводящим [свойствам], а «возникать просто», что свойственно только

30 В процессе изменения остается подлежащее как сущность, о которой предцируются различные свойства.

31 Становится чем-то подлежащее, а возникает из чего-то форма (из лишенности).

32 Медь сама по себе прекратила существование и стала материей статуи.

сущностям, предполагает неявное подлежащее (*ἀφανὲς τὸ ὑποκείμενον*), если только оно не познается как-то, говоря словами Тимея, с помощью «незаконного умозаключения», потому что она познается не прямо, а по аналогии. Ибо существуют три: форма, материя и порожденное из них. Но материя познается таким [т. е. вышеописанным] образом, чувственное познается чувством и мнением, а форма —умом согласно науке, или вернее разумением. Разумение развивается через определения, и его движение порождает через неделимые определения: человек [есть] животное, животное [есть] сущность, человек [есть] сущность. Физическое же изменение никогда [не происходит] через определения, чтобы не имеющее частей (*ἀμερές*) не соприкасалось с не имеющим частей<sup>33</sup>.

*190 a35 Так как одна только сущность...*

Поскольку сущность не есть в некоем подлежащем (ибо это он и называет [тут «сказывается»] «о подлежащем»), а иные [есть] в ней, то ее достаточно, чтобы подлежать (иным) в качестве подлежащего, но сложно [помыслить], чтобы иное оказалось подлежащим для нее. Хотя он должен был назвать это [подлежащее] общей всем и бесформенной материей, но он все же называет нечто более чувственное и материальное, [говоря,] что «растения и животные из семени», и пусть семя выступает для животных и растений, которые являются сущностями, в качестве подлежащего<sup>34</sup>.

Далее он переходит в рассуждении [к другому] и всеобщим образом говорит о возникающих [сущих], что «просто возникающие» возникают множеством способов, «путем изменения вида, как статуя из меди», «путем прибавления», как приставляемое и прилаживаемое, «путем отнятия», как статуи Гермеса (ибо они возникают «из камня», высеченного в скале), «путем составления, как дома, или же путем качественного изменения, как [вещи], изменяющиеся в отношении своей материи», как из воды воздух или из воздуха вода или огонь. Так что вообще все вещи (потому что [так возникают] не возникающие согласно чему-то, а возникающие просто; ибо так это здесь изложено) возникают из неких подлежащих. И говоря обо всем этом, он отказывается говорить об общей и бесформенной материи. Из-за чего? Потому, что он исследует [вопрос] о ней и не желает делать предмет исследования признанным и потому, что и [первая] материя должна быть познана по аналогии со всеми такими [подлежащими]. Ибо это и есть познание материи с помощью «незаконного умозаключения»<sup>35</sup>.

33 Форма сама по себе не имеет частей, определение же, в котором выражена форма или сущность, имеет части.

34 Первая материя, поскольку она может воспринимать любую форму, имеет смысл первого подлежащего или начала. Но подлежащим каждой отдельной вещи должна быть не материя как таковая, но чувственная материя, из которой возникает эта вещь.

35 Аристотель не предполагает первую материю как общее начало в начале рассуждения, но приходит к необходимости такого начала в выводе.

И «ясно, что все возникающее всегда бывает составным: есть нечто возникающее и есть то, что им становится». Возникающим же он ранее называл подлежащее, а то, что становится — состоянием, теперь же он называет состояние возникающим, а то, что им становится, в свою очередь, разделяет на подлежащее и противолежащее<sup>36</sup>. Действительно, можно называть подлежащее возникающим, как изменяющееся, а противолежащее возникающим, как завершающееся и оформляемое. И наоборот, тем, что становится, [можно называть] и подлежащее, как воспринимающее оформление, и противолежащее, например, необразованное, как сосуществующее, когда оно есть, и как не выделившееся [в качестве противолежащего], когда его нет. Ибо оно есть лишенность, но тотчас же с именем (ἔξως) свойства становится оформленным, однако не само по себе, но как материя.

И даже то, что становится, обладает [свойством] согласно подлежащему, а возникновение по совпадению бывает, когда мы говорим, что из теплого возникло образованное. Ибо многожды нечто вот такое с чем-нибудь может сойтись, но не само по себе, тогда как необразованное [становится] образованным сам по себе<sup>37</sup>.

*190 b19 что все возникает...*

Пожалуй, «образованный человек слагается из человека и из образованного». Поскольку одно остается, а другое не остается, он прибавляет «некоторым образом». Ибо каким образом из того, что не остается, возникнет нечто, да так, что оно будет составлено. Ибо этот смысл (τὸν λόγον τοῦτον) подтверждается смыслами (ἐκ τῶν λόγων) итога и другого, и простых и из которых составлен образованный человек. Конечно, если смысл того и другого разделяется «на смыслы» каждого, следовало бы сказать, что все сложное [складывается] из них. Например, смысл человека и иной смысл белого при сложении произведут смысл белого человека. Ведь он говорит, «ты сможешь разложить» не смысл сложного, а «смыслы», потому что, хотя его смысл и един, но и он сам является сложным, и смысл — это скорее смыслы. Ибо как подлежащее является сложным, так сложным является и его смысл, и если сложное будет разложено на те [простые смыслы], из них оно по необходимости и возникнет.

36 В данном случае возникает образованное, а становится образованным человек, который может быть обозначен через подлежащее и противолежащее — как необразованный человек.

37 Поскольку любое подлежащее обладает многими свойствами, мы всегда можем указать, что теплое/белое/обладающее определенным ростом и весом и т. д. становится образованным, однако теплое становится образованным лишь постольку, поскольку оба свойства сопутствуют одному подлежащему — человеку. Необразованное становится образованным само по себе, поскольку оба эти свойства относятся к одной форме, точнее, образованное и есть форма, необразованное же — лишенность этой формы.



Еще он говорит, что «подлежащее по числу едино» вместе со свойством, а двойственно по форме, [представляя собой] подлежащее и единое из него. Ибо ясно, что подлежащее — это «нечто, и из него возникает возникающее, но не по совпадению», как в случае лишенности. Мы, таким образом, имеем материю вместе с лишенностью или свойством, единую по числу, и двойственную по форме, или вернее по смыслу<sup>38</sup>. «Форма же, с другой стороны, едина, как, например, порядок», или фигура или соразмерность «или что-либо иное из такого рода предикатов» материи в отношении бытия (πρὸς ὑπάρξιν).

И «можно говорить, что имеются два начала», когда мы мыслим материю вместе с лишенностью, единую по подлежащему и числу, «а можно — что три», когда мы имеем по смыслу с одной стороны материю, с другой лишенность в ней. Или скорее, как он сам добавляет, можно говорить, что есть два [начала], как только противоположности (ибо они и были предъявлены ранее), а можно, что три, так как «противоположности не могут воздействовать друг на друга», что и выходит, поскольку подлежащее далеко отстоит от того, что изменяется согласно им [т. е. противоположностям].

*190 b33 Разрешается же это...*

Объясняя высказывание «с другой же — нет», он говорит: «разрешается же это» — то, что начала не два — «тем, что подлежащее» противоположностей лишенности и обладания [свойством] «есть нечто иное». Ибо он говорит, что они противоположны. Как же от них отличается подлежащее? Тем, что оно не противоположность, в то время как они являются противоположностями. Так что они будут названы двумя началами «некоторым образом». Ибо по числу их два (ибо подлежащее вместе с лишенностью по числу одно, а форма — другое), или опять-таки три, поскольку подлежащее является иным по отношению к лишенности в нем. «Ведь это разные вещи» — быть человеком и быть необразованным, «быть бесформенным и быть медью».

«Итак, сколько начал», каким образом их два и каким образом три, «сказано». «Ясно также» отсюда, что некая природа «должна лежать в основе противоположностей», чтобы противоположности не воздействовали друг на друга, но при изменении этой [природы] они переменялись друг в друга.

Необходимо же, чтобы и «некоторым образом противоположностей было две», однако, согласно другому слову, «не необходимо», чтобы было два [начала]. Ему достаточно «одной из противоположностей» и при отсутствии одной или другой. Ибо при наличии противоположности есть одно, а при ее отсутствии, напротив, вводится другое, как во сне. Потому что сон, присутствуя, делает спящим, а отсутствуя, — пробуждающимся, отчего и Гомер называет бессоницу сном, говоря «истомленным трудом и сном», то есть бессонницей.

38 Лишенность отделима от материи только как начало, потому в подлежащем материя и лишенность едины.

«Лежащая в основе природа», очевидно, материя — заметить, что у эллинов одно природа, а именно материя, другое сущность, то есть форма<sup>39</sup> — хотя сама лежащая в основе природа «познаваема», однако по преимуществу познаваема форма (ибо постигалась умом с помощью науки), а материя познаваема не просто и непосредственно, а по аналогии. Ибо она постигается аналогично с теми, что принимают форму при отсутствии формы. Ведь когда из статуи отвлекается форма статуи, остается медь, а когда из огня отвлекается огненная форма, с помощью незаконного умозаключения постигается материя<sup>40</sup>.

*191 a11 Так и она относится к сущности...*

«Сущностью» он называет форму, порожденное из самого себя, чувствуемое, это-вот и сущее. В то время как материю он предпочитает называть природой. Если же сущность сказывается от бытия (ἐκ τοῦ εἶναι), то как она [материя], будучи не-сущим, будет названа сущностью? В то же время мы рассмотрели, как по аналогии с требующими формы и с помощью незаконного умозаключения материя называется познаваемой.

«Итак, одно — это начало» как подлежащее, хотя оно не так едино, как едино «это-вот»<sup>41</sup>. Ибо оно имеет в себе самом и лишенность. Второе же [начало] — это *логос* (ὁ λόγος) (надлежащим образом он приставляет два артикля: ἡ κ' ἀρχή, ὁ κ' λόγος), логосом же он называет форму. Потому что логос существующего и есть форма. Есть еще «противоположное ему», которое проявляется в материи, то есть «лишенность».

Потому и два начала и некоторым образом три. Ибо так продвинулось исследование. «Прежде всего было сказано, что началами могут быть только противоположности, затем, что должно» быть нечто и третье, им подлежащее.

39 Здесь и ниже Пселл определяет материю как природу и форму как сущность, противопоставляя сущность и природу. Скорее всего, речь идет не о природе вообще, но о природе материи. У Аристотеля подлежащее определяется двойственным образом: с одной стороны, подлежащее есть материя, поскольку подлежит форме, с другой — подлежащее есть определенное сущее, и потому — сущность (в «Категориях» Аристотель определяет сущность как подлежащее (Arist. Cat. 2a12–14)). Аристотель указывает, что в первую очередь природа определяется как сущность и форма (Arist. Phys. 193b3–8; Met. 1015a13–15), а не как материю. Античные комментаторы, вслед за Аристотелем, обсуждали материю как природу, подлежащую противоположностям и также обсуждали природу материи, благодаря которой она лишена формы (например, Philop. In Phys. 182.19–21; Simpl. In Phys. 252.26–30; Themist. In Phys. 33.17–21), но не противопоставляли природу сущности.

40 Филопон, ссылаясь на Платона, описывает два способа познания первой материи: отвлечение (ἀφαίρεσις) и аналогия (ἀναλογία) (Philop. In Phys. 162.5–30). Через отвлечение мы можем познать материю как то, что не является чем-то определенным, но подлежит любой определенности. Второй способ — проведение аналогии между, например, бронзой и вещами из бронзы или деревом и вещами из дерева и материей и всеми вещами в универсуме, поскольку они состоят из материи и формы. Отвлечение представляет собой негативный способ познания, указывающий на то, что не принадлежит к материи, а аналогия — позитивный; но оба способа дают знание о материи только как о начале, соотношенном с формой.

41 Здесь под подлежащим имеется в виду «то, из чего», т. е. материя.

Итак, из этого стало «ясно, что такое различие противоположностей», что есть вид и форма (μορφή), лишенность и созерцаемое в материи, а также нечто подлежащее. «Прежде всего», является ли сущностью форма или материя «еще не ясно», но об этом речь впереди<sup>42</sup>.

Сейчас «мы покажем, что только таким образом разрешается и апория древних». Потому что они «в поисках природы существующего уклонились по неопытности» на другой путь, отвергли всякое возникновение и уничтожение и «говорили, что ничто не возникает и не уничтожается». Ведь они говорили, что «возникающий» по необходимости «или из существующего, или из не существующего». Конечно, они единодушно отвергли и нисколько не принимали то, что из не существующего. Ведь они полагали, что ничто не возникает из не существующего. С другой стороны и [возникновение] из существующего они почитали за нелепость. Ибо каким образом существующее возникает? И если оно возникает из существующего, то ужн должно быть существующим.

Разрешая апорию, он говорит, что хотя нечто возникает из существующего, с одной стороны, к существующему относится нечто иное и не то, что является возникающим, а с другой существует общая всем единая материя. Ибо эта материя, явившись, разрешила апорию древних. Ибо материя есть существующее само по себе, и не существующее из-за лишенности, лишенность же есть не существующее само по себе, в силу чего и совпала с материей по бытию и является существующим по совпадению<sup>43</sup>. Конечно, все, что есть — из материи: и существующее и не существующее, существующее само по себе, не существующее по совпадению, и существующее в возможности, и не существующее в действительности. И в данном случае не нарушается принцип противоречия, чтобы одно и то же было и существующим и не существующим.

*191 a30 Ибо оно уже есть...*

Он полагал, что ничто не возникает из не-сущего, но [он здесь имел в виду] совсем никоим образом не сущее<sup>44</sup>. Не-сущее же многозначно. Ибо не является ли [таковым] сверхсущественное, божественное и превышающее бытие<sup>45</sup>? Является и то, что хуже бытия, материя, которую и причастной они назвали, поскольку она ниже бытия. Является нечто, не-сущее согласно инаковости, но сущее как нечто иное, которое едино, существующая, и беспредельно, не существующая<sup>46</sup>. Является ложь, которую создает фантазия, среднее между чувством и

42 Это обсуждается во второй книге «Физики», см.: Arist. Phys. 193a28–193b7.

43 Лишенность может существовать только по совпадению, поскольку сама по себе она есть не-сущее.

44 Ср.: Philop. In Phys. 174.30–175.3.

45 Дионисий Ареопагит в 5 главе трактата «О божественных именах» указывает, что божественное не является сущим в том же смысле, в каком сущим называются подвижные вещи, поскольку божественное превышает всякое сущее и не имеет собственной формы (Dion. Ar. DN 5; PG 3, 816B, 824A–C).

46 Ср.: Plato Soph. 258b.

мнением (ведь весло в воде мнение видит прямым, а чувство представляет преломленным)<sup>47</sup>. К этим причисляется и невыразимое не-сущее, вернее совсем никоим образом не сущее, которое ничем не называется, как то, что вообще не существует.

Конечно, на основании этого у всех сложилось общее мнение, что ничто не возникает. Не распознав различия между [различными смыслами] не-сущего, они просто утверждали, что из не-сущего ничто не возникает. Однако Философ разбирает термины (*διαίτη τοῖς λόγοις*) и твердо заявляет, что, по его мнению, следует говорить, что нечто и возникает из не-сущего и не возникает из не-сущего, согласно тому или другому способу. Впрочем, создавая общий логос, он заявляет и о сущем и о не-сущем.

И прежде всего он говорит, что «нет никакого различается» в том, чтобы говорить «то-то возникает из того-то» и говорить «то-то создает или испытывает то-то». Ибо из врача, говорит он, возникает здоровье и врач творит здоровье. «Так что если» в таком случае одно и то же «говорится в двояком смысле», и смысл не нарушается, ясно, что «из сущего возникает нечто» и «сущее творит нечто» он нисколько не различит в плане понимания смысла. И это он делает, потому что после этого ему легче умозаключать об установленном, чем говорить на основании того, что из чего бы то ни было [нечто происходит].

И сперва он разбирает возникшее из чего-либо по совпадению, заменяя то, что само из чего-либо, на «делание». «Ведь врач строит дом» по совпадению (ибо совпало, что врач является строителем) и [по совпадению] становится седым или брюнетом. Это образец того, что относится к претерпеванию. «Лечит же» врач, как делающий, «и становится не-врачом», как испытывающий, поскольку он врач. «Врач делает», поскольку он врач, и «врач испытывает», поскольку он врач, или «из врача возникает», поскольку оно само по себе принадлежит врачу.

*191 b9 То ясно, что и «возникать из не существующего»...*

Как «возникать из врача» двояко: или строительство дома [возникает] по совпадению, или здоровье само по себе (то, что он предложил как более ясное: «врач строит» и «врач лечит»), так и «возникать из не-сущего» нечто может и «из не-сущего как не-сущее» (как человек из семени: ибо он возникает как не-сущий и не возникает как сущий), а может и из не-сущего по совпадению (ибо случилось семени не быть человеком, которым оно стало впоследствии)<sup>48</sup>.

Так что не [только некое] сущее возникает, но и не-сущее, за исключением совсем никоим образом не сущего, которое и называется невыразимым, и которого «не умея различать, они [прежние философы]» и уклонились от того,

47 Arist. Met. 1027b18–29, 1051b34–1052a3.

48 Человек, которого еще нет, возникает из семени как не-сущее, семя же, которое еще не человек, будет для возникшего человека не-сущим по совпадению, поскольку оно не-человек.

чтобы о нем говорить, и свернули на другой путь, так «что стали думать, будто ничто прочее не возникает и не существует», кроме самого сущего.

«Мы же утверждаем», говорит, «что ничто прямо не возникает из не-сущего; однако, конечно, возникновение из не-сущего» бывает согласно чему-то, которое сказывается согласно инаковости, когда к сущему относится единое, а к не-сущему — беспредельное. Ибо из не-сущего возникает нечто, «например, по совпадению». Ведь из лишенности, которая есть не-сущее само по себе, поскольку не является внутренне присущим (в отличие от материи — ведь сама [материя] внутренне присуща), возникает нечто. Ибо случилось семени не быть человеком, будучи семенем. Поэтому когда мы говорим, что человек возник из семени, то говорим, что он [возник как] сущее не из сущего, а, стало быть, — из не-сущего. Ибо [семя] не есть человек. Поэтому не-сущее возникает: ведь случилось семени не быть человеком, и [потому] он возник из лишенности.

Почему, говоря, что лишенность есть не-сущее по совпадению, он в то же время выше называет ее не-сущим самим по себе? Потому, надо сказать, что он называет не-сущим по совпадению не лишенность, а семя, обладательницу лишенности человека, а саму лишенность он называет не-сущим не по совпадению, но самим по себе. Так что если человек возникает из семени, то возникает из не-сущего по совпадению. Если же из не-человека, то из не-сущего самого по себе.

Так обстоят дела с «возникать из сущего» или со «становиться чем-либо». Ибо случилось не-сущему человеку быть сущим как семя. Так что то, что имеется как семя, есть сущее само по себе, а семя через человека — сущее по совпадению. «Как, например, из животного возникает животное», вернее из лошади лошадь, не та же самая, но другая. И [скорее] из сущего будет животное, чем из [некоего] существующего животного родится животное. И возникает из головы быка пчела, как из лошади — оса (он отверг [это] и привел [в пример] собаку), но следует [говорить] так, что пчела и оса возникли из существующего животного, но животного по совпадению. Ибо так совпало, что те, из которых они возникли, являются животными<sup>49</sup>.

*191 b23 Если же некое животное должно...*

«Если определенное животное должно» скорее возникнуть из животного, поскольку оно животное, и «не по совпадению, то оно возникнет не из животного» вообще, но из некоего животного, которое с ним одного рода и племени (ὁμογενοῦς καὶ ὁμοφύλου αὐτῷ)<sup>50</sup>. Исходя из этого, следует рассмотреть и установленное: каким образом «сущее возникает не из сущего» самого по себе (ибо оно возникает не как сущее, но постольку ему сопутствует не быть тем иным сущим, которое впоследствии возникает) «и не из не-сущего»

49 Ср.: Simpl. In Phys. 239.11–30; Philop. In Phys. 179.1–11.

50 Род животного не является причиной возникновения. Животное, например собака, возникает не из рода животного вообще, но от другой собаки.

просто (ибо не из не-сущего, а из того, что в одном отношении не есть, а в другом отношении есть). Тем самым не нарушается принцип противоречия, что [нечто] или есть или не есть. Ибо в одном отношении есть тождество, а в другом отношении нет, и поэтому смысл противоречия не нарушается.

«Это один из способов» эпихейремы о том, что нечто возникает из существующего или, напротив, не сущего, «другой же состоит в том», что сущее «в возможности» «может рассматриваться» как не-сущее в действительности, о чем более подробно он говорит в «Метафизике»<sup>51</sup>. Конечно, что удивительного, если из сущего в возможности, возникает нечто действительное, и из не-сущего в действительности возникает нечто действительное. Так что и из сущего [возникает] сущее и из не-сущего — сущее.

Так и «разрешаются апории, вынуждавшие отрицать» «возникновение и уничтожение и вообще всякое изменение», почитая неподвижность. «Если бы указанная природа», то есть материя, «была ими замечена, она устранила бы все их незнание». Ибо материя, из которой порождается все, является и существующим и не существующим, не существующим по совпадению (благодаря заключающейся в ней лишенности и не сама по себе; ибо будь она не существующей сама по себе, она была бы абсолютно никоим образом [не существующей]), существующим же в возможности. Ведь она способна воспринять форму и стать существующим, потому она называется и воском и кормилицей, как принимающая отпечаток форм и как имеющая логос матери и женского начала по отношению к формам.

Этой материи «коснулись» и последователи Платона, «но не в достаточной мере». Прежде всего, поскольку они принимают Парменида, говорящего, что помимо существующего [только] не существующее, и что не существующего нет, они, кажется, принимают «прямое возникновение чего-либо из не-сущего» (τὸ ἐκ μὴ ὄντος ἀλλῶς γίνεσθαι τι). Потому, поскольку материя совместно с лишенностью одна по числу, она считается единой и в возможности.

*192 а5 Близка к сущности и в некотором смысле...*

Материя вместе с лишенностью едина по числу, [она] является не-сущим, но не сама по себе, а через лишенность, лишенность же является не-сущим «сама по себе». Называет он и иное различие материи и лишенности: материя «близка» [к сущности] «и есть сущность» (ибо пребывая и воспринимая форму, она становится действительностью и сущностью; ибо возможность и способность (ἐπιτηδεϊότητι) близка к существующему и сущности и вообще к действительности), а лишенность «ни в коем случае» не станет сущностью (ибо не пребывает).

Последователи Платона эту материю называли и «большим» и «малым», а форму иным, иначе, чем физики, говоря о триаде. Ибо физики говорили, что подлежащее одно, а противоположностей две: например, есть вода или

51 Arist. Met. 1089a28–31.

воздух или среднее, а рыхлое и плотное — противоположности. Платоники же двоицу [мыслили] как подлежащее, очевидно, как «большое» и «малое», а единое — как форму в ней. Он говорит «или то и другое вместе, или порознь каждое», понося и высмеивая (τέρσιῶρων καὶ καταψικώμενος) их, потому что называя материю единой и единственной, они все же создают двоицу. «И то и другое вместе», потому что они ее называют единой, а «порознь», потому что вводят двоицу.

Пока что все согласны с тем, что существует подлежащее и единая материя, и хотя некоторые и называют ее двоицей, но не замечая одного, а именно лишенности, одним называют подлежащее. Ведь они вместе не видят различия материи и лишенности, потому что «пребывающая материя» становится «сопричиной, наряду с образом» (как мать называется сопричиной, вместе с отцом, в то время как причиной является отец), а лишенность не пребывает. Поэтому «тому, кто обращает внимание на причиняемое ею зло, может показаться и вовсе не существующей».

Какое же причиняемое зло он имеет в виду? Такое, что как форма, будучи созидающей добро, формирует, так, напротив, [лишенность] причиняет зло материи и делает ее, подобно себе, не существующей<sup>52</sup>. Ибо форма является благой и желанной (ἐφέτων), материя стремящейся (ἐφετικόν), и, конечно, она стремится к форме из-за лишенности<sup>53</sup>. Действительно, если [материя стремится] не из-за нее, а сама по себе, как допускают полагающие, что лишенность есть одно с материей, то выходит, что материя стремится к собственному уничтожению<sup>54</sup>. «И однако» ни форма не является стремящейся, ни лишенность. Одна потому, что не испытывает недостатка, другая потому что является противоположностью, а «противоположности уничтожают друг друга». Так что материя [стремится к форме] из-за лишенности.

*192 a25 Что же касается уничтожения и возникновения...*

Далее он философствует о материи, что в одном смысле она не возникает, в другом возникает, и в одном смысле не уничтожается, в другом уничтожается. Он, конечно, говорит, что материя и возникает и уничтожается не сама по себе, а по совпадению, ибо семя, не будучи человеком, вырастает в человека. Хотя семя уничтожается, но не материя семени, а само бытие семенем (αὐτὸ τὸ σπέρμα εἶναι). И возникает человек, но не материя человека, ибо она тождественна [материи] семени.

52 Ср. с утверждением Филопона о том, что бытие это благо, а небытие — зло, и лишенность как причина небытия причиняет зло (Philop. In Phys. 187.10–14).

53 Фемистий пишет, что материя стремится к форме так, как уродливое стремится к красоте, но материя уродлива не сама по себе, а из-за лишенности (Themist. In Phys. 33.23–28).

54 Речь идет о том, что если материя содержит лишенность в своей природе, то стремление к форме было бы уничтожением материи, см. похожее рассуждение у Фемистия (Themist. In Phys. 33.17–25) и у Филопона (Philop. In Phys. 187.27–188,9).

Хотя он говорит, что материя принимает возникновение и уничтожение по совпадению (ибо и лишенность уничтожается не сама по себе<sup>55</sup>, и [материя] становится оформляемой не сама по себе), она сама по себе и по присущей ей возможности она не уничтожается и не возникает. Ибо если бы она уничтожалась, то в саму себя «должна была бы прийти» в конце концов. Конечно, «она окажется исчезнувшей еще до своего исчезновения». И «если бы она возникла», «в ее основе должна была бы лежать первичная» иная материя, из которой она бы возникла. Ибо «в ее основе должно было бы лежать нечто, из которого», содержащегося в ней, [она возникла]. Так что поскольку именно такова «сама природа»<sup>56</sup>, она «существовала бы прежде возникновения».

«Не по совпадению» же прибавляется из-за сказанного ранее, потому что из не белого возникает белое, и не случайно, но потому что [белое] само по себе противостоит не белому, и уничтожается белое в не белое также не случайно. Ибо и из врача может возникнуть дом, но не поскольку он врач, а поскольку врачу случилось быть строителем. Поэтому прибавляется «не по совпадению». Ибо материя, не будучи человеком, не от человека получает возникновение человеком.

Первая книга посвящена материи. Он рассуждает о формах во второй книге, где обсуждаются вещи, более свойственные «Метафизике», и там он об этом говорит. И в двух последних книгах [«Метафизики»], 13 и 14, он сражается против [представления о] видах/формах самих по себе, которые были бы подлежащими<sup>57</sup> и являлись бы неуничтожимыми<sup>58</sup>. «О природных же формах», то есть материальных и «преходящих» (φθαρτῶν), по его словам, будет сказано в главах, следующих за первой книгой, которые являются главами второй книги.

55 Лишенности самой по себе нет, поэтому она сама по себе не может ни возникнуть, ни уничтожаться. Симпликий, напротив, считает что лишенность уничтожается сама по себе (Simpl. In Phys. 252.22–24).

56 Пселл считает, что по Аристотелю природа материи и заключается в том, что она не возникает и не уничтожается сама по себе, а потенциальность материи он понимает как лишенность формы (т. е. действительности), похожим образом рассуждает Фемистий (Themist. In Phys. 33.27–31). В комментариях Филопона и Симпликия акцент смещен с лишенности на возможность: они понимают природу материи через возможность принимать любую форму, становиться чем угодно (Philop. In Phys. 192.19–21; Simpl. In Phys. 252.26–35), эта возможность материи понимается как стремление к форме и имеет место в силу лишенности.

57 Для Аристотеля «быть подлежащим» означает «существовать отдельно».

58 В XIII и XIV книгах «Метафизики» Аристотель доказывает, что ни математические формы, ни идеи не могут существовать в отдельности от физических тел.



## COMMENTARY ON ARISTOTLES "PHYSICS" I.1, I.7–9

Michael Psellos

Transl. by Timur Shchukin, comment. by Maria Varlamova.

Timur Shchukin

*Associate-research fellow at the Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences.*

**Address:** 25/14 7-ya Krasnoarmeyskaya str., St. Petersburg 190005, Russia.

**E-mail:** tim\_ibif@mail.ru

Maria Varlamova

*PhD in Philosophy, research fellow at the Research and Education Center for Religion, Philosophy, and Culture Studies at St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, associate research fellow at the Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences.*

**Address:** 67 Bolshaya Morskaia str., Saint-Petersburg, 190000, Russia.

**E-mail:** boat.mary@gmail.com

*The present study is a part of the project № 16-03-00047, "Nature and movement in the 'Commentary on the Physics of Aristotle' by Michael Psellos. Study of the influence of the late antique tradition, of the correlation between physics and the Orthodox theology, and of the reception in the later Peripatetic physics", implemented with a financial support of the Russian Foundation for Basic Research.*

ESSE: Studies in philosophy and theology. Vol. 2. No. 1/2. 2017. P. 458–474.

© Timur Shchukin, transl., 2017 © Maria Varlamova, comment., 2017