

# ИСТОРИЯ ИДЕЙ И УЧЕНИЙ

---

---

В.М. Розин

## ЛУЧШЕ ПОНЯТЬ АРИСТОТЕЛЯ (ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ)

---

---

**Аннотация:** в статье рассматривается эволюция идей и творчества Аристотеля. Характеризуются два этапа. На первом Стагирит, полемизируя с Платоном, вводит характеристику категорий, а также понятия первой и второй сущности, истолковывая их отношение по аналогии с речевыми высказываниями. На втором он создает правила рассуждения и познания и отказывается от языковой концептуализации в пользу мыслительной. В начале статьи обсуждаются принципы философско-методологической реконструкции творчества и мышления.

**Ключевые слова:** философия, вещь, знание, истина, предмет, реальность, рассуждение, познание, определение, норма.

Существуют разные и очень неплохие исследования и интерпретации творчества и работ великого философа. Что же меня тогда не устраивает? По меньшей мере, две вещи. Во-первых, все равно остается много вопросов, во-вторых, исследователи Аристотеля, как правило, не фиксируют свой подход, не рассказывают о методе реконструкции работ Стагирита. Я же считаю, что современное философское знание должно включать в себя указание на подход и методологию, в рамках которых это знание получено. Именно с этого я и начну.

Приступая к изучению того или иного автора, я имею перед собой его тексты, в которых зафиксировано (отразилось) творчество данного автора. Кроме того, нередко имеются тексты, описывающие те или иные факты и перипетии жизни этого автора. Подчеркиваю, не сами по себе факты, а описания, то есть определенные интерпретации исследователей творчества автора. Именно на эти два типа текстов, являющихся для меня эмпирическим материалом, можно опираться. В теоретическом и методологическом отношении я использую все свои представления о мышлении и творчестве и способах их исследования.

Например, я считаю, что, с одной стороны, автору нужно доверять, в том смысле, что объяснению, или может быть описанию, подлежат его собственные представления и убеждения (то есть авторское видение). С другой — поскольку я

не автор и решаю свои задачи, находясь в другой ситуации (и поэтому, по выражению М. Бахтина, в отличие от автора обладаю позицией «внеаходимости»), то обязан выявить (реконструировать) объективную или истинную интеллектуальную ситуацию, показать, что на самом деле делал автор. Опять же не надо заблуждаться по поводу «объективности» и «истинности» и того, что «на самом деле». И я тоже осуществляю всего лишь реконструкцию, однако по отношению к автору в рамках гуманитарной коммуникации обязан утверждать, что хотя автор понимал то, что он делал, так-то, но на самом деле действовал иначе. Еще одно убеждение, вынесенное из практики моих исследований творчества самых разных мыслителей, состоит в том, что характер и особенности творчества определяются, по меньшей мере, двумя обстоятельствами: как бы внешними, независимыми от мыслителя факторами (влиянием на него культуры, образования, других мыслителей, ситуации, в которой он находится, доступным материалом и т.п.) и сугубо внутренними факторами (присущими ему ценностями, пониманием способов решения проблем, особенностью реализации его личности и прочее).

По методу я обычно начинаю с гуманитарной проблематизации текстов, выявляя в них то, что мне непонятно, а также различные странности, противоречия и проблемы. Затем, чтобы объяснить все эти моменты, я, с одной стороны, веду объективный анализ творчества автора, а, с другой, — пытаюсь встать по отно-

шению к нему в заимствованную позицию, понять его видение и представления как моменты этого творчества.

При этом с самого начала я решаю две связанных между собой задачи: стараюсь понять (осмыслить, объяснить) интересующего меня автора, его творческий и жизненный путь (для меня творчество автора — это неотъемлемый момент его жизненного пути) и лучше понять самого себя, разрешить какие-то свои проблемы. Последнее не менее важно. Во-первых, сразу показывает мою позицию — я стараюсь в исследовании реализовать гуманитарный подход. Во-вторых, задает ту «рамку» (ценностный взгляд), внутри которой я веду объективное исследование. Объективное в том смысле, что стараюсь осуществить обычные стандартные процедуры научного познания: рассуждать без противоречий, мыслить понятийно, описывать эмпирический материал (тексты), критически относиться к собственным построениям, тем самым укрепляя их, и т.п. К тому же задание «рамки» (то есть формулирование собственного интереса и проблем) нельзя считать чисто субъективным обстоятельством в том случае, если я рассматриваю свои интерес и проблемы как одну из возможных (и в этом смысле объективных) культурных позиций.

Представления, которые я получаю в ходе изучения автора о его творчестве, в зависимости от употребления можно рассмотреть, с одной стороны, как схемы, помогающие мне организовать собственное сознание (это есть необходимое условие понимания автора), с другой — как особые средства решения своих проблем (на примере автора я могу лучше понять свои проблемы и ходы мысли), с третьей стороны, как исходные, пока еще гипотетические знания о творчестве самого автора. На основе этих гипотетических знаний в дальнейшем могут быть получены уже истинные (в гуманитарном смысле слова) знания о мышлении и творчестве автора; для этого гипотетические знания нуждаются в дополнительном осмыслении, эмпирическом подтверждении, понятийном обосновании. В качестве схем и средств решения собственных проблем полученные представления должны быть правдоподобными и эффективными, причем главным образом для меня, но как гипотетические знания они должны быть общезначимыми и истинными.

Имеет смысл указать также две центральные задачи, которые я подразумеваю, анализируя

уже конкретно философские произведения. Во-первых, хочу понять эти произведения. Не вообще, а с точки зрения *проблем*, поставленных в ходе методологического осмысления произведения (выше я говорил об этом как о «гуманитарной проблематизации»). Например, при анализе «Пира» Платона я поставил следующие проблемы. О чем, собственно говоря, «Пир», каково его основное содержание: *о любви, о понятии предел* (точка зрения одного из комментаторов этого произведения А.Ф. Лосева), *о жизни философа* (так считает известный историк античной философии П. Адо)? Почему Платон устами своих героев наделяет любовь такими странными характеристиками: платоническая любовь сближается с дружбой, разумной деятельностью, духовными поисками («вынашиванием духовных плодов»), противопоставляется обычной чувственной любви, браку и семье? Каким образом Платон получает о любви новые знания, ведь рассуждений и доказательств в «Пире» практически нет, вместо них Платон создает, как он сам говорит, «правдоподобные мифы», на основе которых герои диалога и дают определения любви<sup>1</sup>.

Во-вторых, анализируя философские произведения, я пытаюсь понять, что собой представляет философия, стараюсь реконструировать ход философской мысли, ее эволюцию. Так анализ «Пира» помог мне уяснить, что Платон отвечал на два основных вызова своего времени. Он создавал представления о любви для становящейся античной личности, которая уже как самостоятельное лицо не могла любить по-старому (следуя воле богов любви, страсти и традиции). При этом знания о любви Платон понимал нетрадиционно: они должны быть непротиворечивыми и согласованными между собой. Платон в «Пире» создает первый образец построения таких знаний, закладывая тем самым фундамент античной философии и науки. Одновременно, данная реконструкция позволила высказать гипотезу, что одна из целей философского творчества — деконструкция (критика) реальности, которую философ считает исчерпавшей себя, и задание (обсуждение) новой реальности, отвечающей вызовам времени.

<sup>1</sup> Розин В.М. Методология: становление и современное состояние. М., 2005. С. 126-132; Розин В.М. Наука: происхождение, развитие, типология, новая концептуализация. М.-Воронеж, 2008. С. 176-181.

Как методолога меня интересуют и методы реконструкции философских произведений. Поэтому собственный опыт реконструкции (но, естественно, и чужой) я периодически делаю методом методологической рефлексии.

Но формулирование проблем и вызовов времени, на которые отвечал автор, создавая философское произведение, — только одна сторона реконструкции. Другая — анализ *вменностей* (априорных представления, ценностей, видения), характерных для автора как творца данного произведения. Следующий шаг — анализ того, как автор мог отвечать на вызовы своего времени, решать, стоявшие перед ним проблемы, с какими новыми проблемами он при этом сталкивался, какое решение их находил и т.д. и т.п.<sup>2</sup> В результате я возвращаюсь с новым видением и пониманием к объяснению особенностей анализируемого произведения.

Если говорить о критериях истинности (точнее, эффективности) реконструкции подобного типа, то можно сказать следующее. Реконструкцию можно считать достаточно эффективной, если: стали понятными особенности философского произведения (т.е. были разрешены основные проблемы, поставленные в ходе его анализа); удалось реализовать свой подход в плане изучения; были получены знания и представления, необходимые для реконструкции следующего этапа развития философской мысли; в ходе реконструкции возникли новые проблемы, заставляющие двигаться дальше. Например, проведенный мною анализ платоновского «Пира» создал предпосылки для понимания более поздних работ самого Платона, а также некоторых особенностей творчества Аристотеля. Перейдем

<sup>2</sup> И вызовы времени и проблемы — продукты методологической реконструкции. В первом случае речь идет о социокультурном истолковании, во втором о мыслительном. Так, отсутствие для становящейся античной личности социальных условий, поскольку полисное общество на ранних стадиях своего развития не допускало самостоятельное поведение человека (история с Сократом), может считаться вызовом времени. Возможность любить по-новому, самому, выбирая возлюбленную как свою половину — одно из таких условий. В то же время получение о любви непротиворечивых знаний, выражающих одновременно сущность новой любви, выступало для Платона как проблема. Если же эту проблему рассматривать в социокультурном плане, то она тоже представляет собой вызов времени. Понятно, что один и тот же исторический материал может быть истолкован и как вызов времени и как проблема.

теперь непосредственно к анализу творчества Стагирита. Начнем с вопросов.

Как известно, Аристотель, обсуждая, что существует на самом деле, различает: «сущее», «сущность» и «суть бытия». «Сущность, — пишет А.Н. Чанышев, — ключ к сущему (VI, 1, с. 144)... Проблеме сущности посвящено ядро «Метафизики» — VII и частично VIII книги. В понимании сущности Аристотель уже весьма далек от первых «физиологов», сводивших сущность к той или иной форме вещества, как Фалес к воде. Он не согласен и с пифагорейцами, которые сущность находили в числах. Он разошелся уже и с академиком и не считал, что сущность — это идея или их совокупность<...>

У Аристотеля два критерия сущности: 1) мыслимость, или познаваемость в понятии, и 2) «способность к отдельному существованию» (VII, 3, с. 115). Однако, строго говоря, эти два критерия несовместимы, потому что лишь единичное «обладает самостоятельным существованием безоговорочно» (VIII, 1, с. 140-141), однако единичное не удовлетворяет первому критерию, оно не постигается умом, не выражается понятием, ему нельзя дать определения. Аристотелю приходится искать компромисс между двумя критериями». «Но Аристотель не согласен с убеждением обыденного наивного реализма, утверждавшего, что сущее исчерпывается его чувственной картиной. В своем доказательстве сверхчувственного бытия, сущего Аристотель отталкивается от факта существования науки о мире, науки, конечно, еще сугубо умозрительной (другой наукой эпоха Аристотеля не знала). Философ говорит: «Если помимо единичных вещей ничего не существует, тогда, можно сказать, нет ничего, что постигалось бы умом, а все подлежит восприятию через чувства, и нет науки ни о чем, если только не называть наукой чувственное восприятие» (III, 4, с. 51).

Другое доказательство наличия в бытии сверхчувственного уровня исходит из предположения наличия в мире вечных и неподвижных сущностей как основы порядка (XI, 2, с. 183), что, конечно, вовсе не обязательно, так как только метафизический порядок нуждается в вечном и неподвижном. Так или иначе, *всякое единичное имеет свою суть*, которая постигается умом, а не чувствами и является предметом науки. Такая суть вечна и в себе неизменна, неподвижна; совокупность этих сущностей образует высший, сверхчувственный уровень бытия, на котором бытия

больше, чем на уровне чувственных, единичных вещей, на уровне природы. Эти два уровня не внешни, напротив, второй уровень существует внутри первого. Поэтому уровень сущей — совсем не потусторонний идеальный мир Платона. Иначе говоря, это не уровень потусторонних идей Платона, а уровень сущностей явлений и вещей самой все же природы»<sup>3</sup>.

Здесь встает ряд вопросов. В чем различие сущего и сущности, не одно ли это и то же? Как суть бытия в качестве сущности может совпадать с единичной вещью, или находится «внутри её»? Что значит способность к отдельному существованию и мыслимость? Не прав ли больше Платон, разводя идеи и вещи, чем Стагирит, помещающий сверхчувственное (суть бытия) в то, что дано лишь нашим чувствам (в вещи)? Может ли мир состоять из столь противоположных начал?

В «Категориях» Аристотель утверждает, что нужно различать два типа сущностей: «первая сущность» — «вот это нечто», единичная вещь, свойства которой мы еще не знаем («Сущность в самом основном, первичном и безусловном смысле — это та, которая не сказывается ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь»<sup>4</sup>) и «вторая сущность» — это свойства вещей, принадлежащие родовидовому уровню бытия («Вторыми сущностями называются те, к которым как видам принадлежат сущности, называемые так в первичном смысле»<sup>5</sup>). «В этом учении о различии «первых сущностей» («субстанций») и «вторых сущностей» (родов и видов, или родовых и видовых свойств), — пишет В.Ф. Асмус, — отчетливо отразилось убеждение Аристотеля в первичности единичных вещей природы и вторичности знания о них, выражаемого в общих понятиях. В одном месте «Физики» Аристотель прямо утверждает: «Подлежащее есть начало и, по-видимому, первее сказуемого» («Физика» I 6, 189 а 31-32). Именно поэтому он утверждает, что начало «не должно быть сказуемым для какого-либо подлежащего» («Физика» I 6, 189 а 30). В отличие от «первой

сущности» «вторая сущность» может быть предикатом суждения»<sup>6</sup>.

Как здесь понять выражение, что первая сущность «не сказывается», она что может говорить? Аналогично там же Аристотель употребляет безличное выражение «сказываются» («вид есть подлежащее для рода, ведь роды сказываются о видах, виды же не сказываются о родах»)<sup>7</sup>, а в «Аналитиках» — «приписываются». «Одно и то же слово “усия”, — замечает С.С.Неретина, — употребляемое для указания на нечто и для пояснения его, требуется не оттого, что у него, Аристотеля, плохой тезаурус, а оттого, что и речь об одном и том же. Указание на первую усию, на саму вещь, и на вторую как на высказывание о ней свидетельствуют одно и то же и не одно и то же, ибо вещь ускользает из высказывания о ней, иначе, будучи полностью охваченной определением, высказывание бы было, с одной стороны, ни о чем, а с другой, ничего не осталось бы, как самой вещи приписать вещание. Высказывание в полном соответствии с предположением Кожева раздвоилось: оно говорило бы **о чем-то**, будучи **им же**. Можно оцепенеть вполне в духе Сократа. Аристотель находит выход, называя первую усию ипостасью, подлежащим, а вторую высказыванием-сказуемым, но суть дела от увеличения слов не меняется...» Аристотель в этом, несмотря на стилистические различия, вполне солидарен с Платоновым Сократом, считающим себя ведомым «голосом», а не рациональными суждениями»<sup>8</sup>.

Здесь встает еще один вопрос: что собой представляет вещь, которая является одновременно знанием о данной вещи, и не включает ли она тогда и собственное познание. И чем является последнее, если, с одной стороны, познание задается как ощущение, а, с другой — как мышление, причем связь между ними у Аристотеля не ясна. «В аристотелевском сочинении “О душе”, — пишет Чанышев, — имеется такое замечательное место: “Существо, не имеющее ощущений, ничему не научится и ничего не поймет. Когда созерцают умом, необходимо, чтобы в то же время созерцали в представлениях” (III, 8, с. 440). Это означает, что реальное познание невозможно

<sup>3</sup> Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии: Учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. М.: Высш. школа, 1981. Лекция XXIV, тема 59 // <http://philosophy.ru/edu/ref/chanyshv1.html>

<sup>4</sup> Аристотель. Категории. 5, 2а 11-14.

<sup>5</sup> Там же. 5, 2а, 14-15.

<sup>6</sup> Асмус В.М. Метафизика Аристотеля. М., 1976. [http://sbiblio.com/biblio/archive/asmus\\_metafisika/](http://sbiblio.com/biblio/archive/asmus_metafisika/)

<sup>7</sup> Аристотель. Категории. Соч. в 4-х тт. Т. 2. М., 1978. С. 57.

<sup>8</sup> Неретина С.С., Огурцов А.П. Реабилитация вещи. СПб: Мир, 2010. С. 61.

без чувственной ступени познания. Человек познает общее лишь посредством соответствующих представлений. Но представления не перерабатываются в понятия, а только способствуют тому, чтобы заложенные в душе формы бытия перешли из состояния потенции в состояние акта. Перехода же от представления к понятию у Аристотеля нет»<sup>9</sup>.

Чтобы ответить на поставленные вопросы, а также и некоторые другие, сформулированные комментаторами Аристотеля, вспомним, что Стагирит сначала 20 лет был «умом платоновской академии», а позднее, создав свою академию, много лет выступал против концепции идей Платона. В своих работах, Аристотель показывает, что принятие идей в качестве нормы рассуждений создает массу проблем. Идей оказывается больше, чем вещей, поскольку относительно одной вещи можно дать много разных определений; действительность приходится удваивать (различая неподлинный мир вещей и подлинный мир идей); непонятно, как на основе идей упорядочиваются вещи и что они такое (как понимать, что вещи существуют по «приобщению к идеям»). Вообще, идеи, считает Аристотель, возникают из-за незаконной объективации общих понятий и определений.

«Теория относительно идей, — пишет Стагирит в «Метафизике», — получилась у высказывающих ее вследствие того, что они насчет истины прониклись гераклитовскими взглядами, согласно которым все чувственные вещи находятся в постоянном течении; поэтому если знание и разумная мысль будут иметь какой-нибудь предмет, то должны существовать другие реальности, <устойчиво> пребывающие за пределами чувственности: о вещах текучих знания не бывает. С другой стороны, Сократ занимался вопросом о нравственных добродетелях и впервые пытался устанавливать в их области общие определения (из физиков только Демокрит слегка подошел к этому и некоторым образом дал определения для теплого и для холодного; а пифагорейцы — раньше его делали это для немногих отдельных вещей, понятия которых они приводили в связь с числами, указывая например, что есть удача, или справедливость, или брак). Между тем Сократ правомерно искал существо вещи, так как он стремился делать логические умозаключения, а началом для умозаключений является существо

вещи<...> Но только Сократ общим сторонам вещи не приписывал обособленного существования, и определениям — также; между тем сторонники теории идей эти стороны обособили и подобного рода реальности назвали идеями»<sup>10</sup>.

Не устраивала Аристотеля, если говорить языком XX столетия, и *сильная проектная установка* Платона. Замышляя правильную любовь или идеальное государство, Платон пытается реализовать прежде всего методологические соображения (построить непротиворечивое знание, упорядочить реальность, реализовать свои идеалы), игнорируя, как бы сказали современные феноменологи, само явление. В отличие от Платона Аристотель считал, что нужно идти от вещей, выяснять сущность явления, и лишь затем на основе полученных знаний судить, что подлежит изменению.

Кроме того, вероятно, Аристотель вообще не верил в существование подлинного мира идей, параллельного обычному миру, который при таком эзотерическом истолковании становился мерцающим и даже иллюзорным (миром «теней»). Во «Второй аналитике» он пишет, что «с идеями нужно распротиться: ведь это только пустые звуки»<sup>11</sup>. Но подобная позиция естественно приводила к постановке сакраментального вопроса: *а какова реальность, что существует на самом деле?* Отвечая на этот вопрос, Аристотель возвращается к программе Парменида, который в поэме «О природе» утверждал, что реальность, если иметь в виду правильную мысль, — это сущее.

*Без сущего мысль не найти — она изрекается в сущем,  
Иного не будет и нет: ему же положено роком —  
Быть неподвижным и целым. Все прочее — только  
названья:  
Смертные их сочинили, истиной их почитая»<sup>12</sup>.*

Поэтому на первый вопрос я отвечаю так: *сущее для Аристотеля — реальность как таковая, что существует на самом деле; в современном же языке философии сущее — это скорее методологическое указание на реальность* (то, что еще нужно конституировать).

Но что такое это сущее, нетрудно предположить, спрашивал себя Аристотель. И отвечал на этот вопрос двояко. С одной стороны, су-

<sup>9</sup> Чанышев А.Н. Цит. соч. Тема 70.

<sup>10</sup> Аристотель. Метафизика. М., 1934. С. 29, 223.

<sup>11</sup> Аристотель. Аналитики. М., 1952. С. 224.

<sup>12</sup> Ахманов А.С. Логическое учение Аристотеля. М., 1960.

щее — это то, что существует на самом деле, *что очевидно*. Очевидным же для Аристотеля, судя по его высказываниям, был единый мир, включающий, с одной стороны, вещи и природу, с другой — Небо и разум, под которым Аристотель понимал бога и мышление одновременно<sup>13</sup>. Это только современным комментаторам кажется, что обычный мир и Небо несовместимы, поскольку первое профанно, а второе сакрально; для античного же человека эти реальности скорее дополняли друг друга (например, по Аристотелю источником движений, и обычных на земле и планет, является божественный перводвигатель).

С другой стороны, Аристотель, следуя традиции Парменид — Сократ — Платон, считал, что сущее задает правильная мысль, а следовательно, оно состоит из единиц, заданных определениями, или из идей (но идеи, как я говорил, Аристотель отрицал).

Действительно, уже Сократ показал, что ошибки в рассуждениях возникают потому, что рассуждающий по ходу мысли меняет или исходное представление или же переходит от одного предмета мысли к другому, нарушая, так сказать, предметные связи. Вот, пример элементарного софистического рассуждения: «у человека есть козел, у которого есть рога, следовательно, у человека есть рога». Здесь в первой посылке связка

---

<sup>13</sup> Объясняя, почему небесные тела движутся, не останавливаясь, и, какая сила их движет, Аристотель, во-первых, полагает, что есть «перводвигатель», во-вторых, что — это «живой разум» (божество), мысль которого и есть причина вечного движения неба. «Существует что-то, что вечно движется безостановочным движением, а таково движение круговое; и это ясно — не только как логический вывод, но и как реальный факт, а потому первое небо (то есть замыкающая вселенную крайняя сфера. — В.Р.) обладает, можно считать, вечным бытием. Следовательно, существует и нечто, что его приводит в движение. А так как то, что движется и вместе движет, занимает промежуточное положение, поэтому есть нечто, что движет, не находясь в движении, нечто вечное и являющее собой сущность и реальную активность. Но движет так предмет желаний и предмет мысли: они движут, сами не находясь в движении<...> При этом разум, в силу причастности своей к предмету мысли, мыслит самого себя: он становится мыслимым, соприкасаясь со своим предметом и мысля его, так что одно и то же есть разум и то, что мыслится им<...> И жизнь без сомнения присуща ему: ибо деятельность разума есть жизнь<...> и деятельность его, как она есть сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь» (Аристотель. *Метафизика*. М., 1934. С. 211).

«есть» — это одно отношение (имущественной принадлежности, то есть козел принадлежит человеку), а во второй — другое отношение (рога козла — это не его имущество, а часть его тела). Чтобы при подобных подменах и отождествлениях не возникали парадоксы, Сократ стал требовать, во-первых, определения исходных представлений (в данном случае нужно определить, что такое человек, козел и рога), во-вторых, сохранения (неизменности) в рассуждении заданных в определении характеристик предмета<sup>14</sup>.

Однако, как эти требования могли выглядеть для античного человека, вглядывающегося в реальность, пытающегося схватить сущность явлений? Вероятно, как выявление в действительности твердых, неизменных оснований вещей. Но это как раз и есть платоновская идея, то есть Платон сузил сущее Парменида до идеального объекта, заданного в определении. С одной стороны, идея — это неизменная сущность, предмет мысли, сохраняющийся неизменным в ходе рассуждения, с другой — это то, что задано определением. Хотя мысль Платона вращается вокруг вещей и идей, мы должны сказать, что он пытается построить нормы рассуждений. Но решение его онтологическое, ему кажется, что человек будет правильно рассуждать, именно это он и называет размышлением, если будет знать, как устроена подлинная реальность (мир идей), и затем в рассуждении будет исходить из этого знания. Хотя, фактически Сократ показал, что все наоборот: правильное рассуждение, следующее определениям (а позднее правилам логики), задает реальность, однако, не эмпирическую, а мир *идеальных объектов*. Другими словами, начиная с Сократа и Платона, *эмпирические явления в познании стали заменяться идеальными построениями*. Отсюда, правда, возникла

---

<sup>14</sup> Если сравнить предмет, заданный в определении, с эмпирическим предметом (например, козу как собственность и козу как таковую), то легко заметить, что первый предмет — это идеальное построение. У эмпирической козы почти бесконечное число свойств (коза — это животное, существо с четырьмя ногами, дающее молоко, приплод, шерсть и т.д. и т.п.), а у козы как собственности свойств несколько. Кроме того, в природе, вообще-то говоря, такой козы не существует, хотя она начинает существовать в рассуждении и мысли человека. Иначе говоря, создавая определение, человек именно приписывает козе определенные контролируемые в рассуждении свойства, то есть конструирует идеальный объект. Трудно переоценить заслугу Пифагора, Сократа и Платона, запустивших указанный процесс идеализации.

проблема — как связаны между собой первые и вторые. Платон отвечает, что главное — это идеальные построения, а Аристотель, как мы знаем, колебался, то, становясь на сторону вещей, то идеальных построений.

Рассматривая в диалоге Парменид отношения между единым и многим, Платон одновременно решает важную задачу нормирования рассуждений, разворачивающихся по поводу какого-нибудь явления явления (предмета). До изобретения рассуждений знания, относящиеся к определенному предмету, например любви, объединялись на схемах, задающих этот предмет, чаще же просто относились к этому предмету. Например, в античной мифологии любовь истолковывалась как действие богов любви — Афродиты и Эроса, а также как страсть (умопомрачение). С формированием рассуждений возникла сложная проблема: знания о предмете получались в разных рассуждениях и часто выглядели совершенно различными, спрашивается, как же их объединять, чтобы не получались противоречия? Вот здесь и потребовалась особая норма. С точки зрения Платона, предмет задается как единое, а отдельные его характеристики — это многое, причем «единое есть многое». В данном случае задача нормирования рассуждения и нормирования деятельности познания, ведь единое — это и есть своеобразная норма познаваемого предмета (например, любви) еще не разошлись. У Аристотеля такая дифференциация уже налицо. В первой «Аналитике» он дает нормы для рассуждений, во второй — для познания.

Одной из первых удачных попыток формирования научного предмета можно считать «Пир» Платона. В этой работе Платон конструирует любовь как идеальный объект, приписывая любви такие свойства как «поиск своей половины», «стремление к целостности», «разумное поведение», «вынашивание духовных плодов» (стремление к прекрасному, благу, бессмертию), «медиативное положение» между людьми и богами. При этом Платон решает три задачи: создает новое понимание любви для становящейся античной личности, строит о любви непротиворечивое знание, реализует в отношении любви ряд собственных идеалов<sup>15</sup>.

Осознает он только вторую задачу, ее условно можно назвать «логической». Поясняя в диалоге «Федр» примененный им метод познания любви, включающий два вида мыслительных способностей, Платон пишет, что одна — «это способность, охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение каждому, сделать ясным предмет поучения». Рассуждая об Эроте, Платон именно так и поступил: «сперва определил, что он такое, а затем, худо ли, хорошо ли, стал рассуждать; поэтому-то рассуждение, — говорит Платон, — вышло ясным и не противоречило само себе»<sup>16</sup>.

Если «логический» аспект своих построений, как мы видим, Платон четко осознает, то два других, назовем их условно «вызовами времени» (в данном случае, это необходимость создать представления о любви для становящейся античной личности) и «персоналистический» (убеждение Платона, что для любви необязательна чувственная сторона дела, семья, брак и даже женщина) им не обсуждаются как норма философской работы, хотя обсуждаются по содержанию (иначе, откуда бы я их взял). Вряд ли осознает Платон и то, что большую роль в его построениях сыграло разъяснение Платоном новых представлений о любви для непонимающих слушателей, то есть процесс коммуникации. Эти моменты (процесс коммуникации, вызовы времени и персоналистические характеристики) выявил именно я, Вадим Розин из далека современности, решая свои задачи, придерживаясь новоевропейского видения действительности.

С точки зрения самого Платона, свойства любви он извлекает из двух источников — «логического» и, условно говоря, «феноменологического» (припоминания идеи любви), с моей же — ситуация значительно более сложная. Создавая новое понимание любви, Платон действует под давлением культурной ситуации, отвечая на вызовы времени, старается мыслить непротиворечиво, стремится реализовать свои идеалы, разъяснить свои взгляды для аудитории слушателей и скептиков, вовлечь их в новое видение и понимание. При этом я допускаю, что какие-то важные стороны дела я еще не увидел.

Если спросить теперь, что объективно представляло собой истинное знание, созданное

<sup>15</sup> Розин В.М. Наука: происхождение, развитие, типология, новая концептуализация. М.-Воронеж, 2008. С. 176-181.

<sup>16</sup> Платон. Федр. Соч. в 4-х т. Т. 2. М., 1993. С. 176.

Платоном, то приходится ответить следующим образом: не только непротиворечивость (она-то как раз в «Пире» меньше всего проработана), но и возможность выразить в знании указанные вызовы времени, персоналистические ценности и требования коммуникации (естественно, это наша трактовка, а не Платона). Кроме того, приходится по-новому взглянуть на объект полученного знания (платоническую любовь). Этот объект не существовал до «Пира», ведь любовь как действие богов и страсть, не устраивала Платона; *платоническая любовь задавалась платоновским знанием о любви*. В этом смысле такое знание выступало и как своеобразный проект новой любви.

Аристотель принципиально меняет подход к нормированию рассуждений и процедур познания, которое технически тоже опиралось на рассуждения (такие рассуждения получили название «доказательства»). Нормы — это не система идей, а, говоря современным языком, система правил, законов человеческой деятельности, дополненных категориями.

Воспроизведем основные этапы поисков Аристотеля. Сначала он заменяет идеи Платона понятием *сущность*, дифференцируя сущности по видам (в современной философии это категории): качество, количество, вид, род и другие. Одновременно, чтобы преодолеть платоновский эзотеризм, Аристотель помещает сущности в единичные вещи; *это построение — кентавра, состоящего из идеального объекта и вещи — он и называет «сутью бытия»*. Когда же Стагирит объясняет связь сути бытия с тем, что он называет *episteme* (сегодня мы термин «эпистема» переводим как «знание», «наука»; но лучше переводить как те *утверждения*, которые получаются в результате познания, если человек *правильно мыслит*), то суть бытия он называет «первой сущностью». Роды же и виды, регулирующие получение знаний в рассуждении или познании, Аристотель относит ко «вторым сущностям». Саму же связь между первой и второй сущностями Стагирит трактует, так сказать, грамматически как получение сказуемого. Сходство категорий с идеями состояло в том, что и те и другие задавали характеристики идеальных объектов. Но в отличие от идей категории были дифференцированы, задавая латентные правила для типовых видов рассуждений или познания.

Аристотель, вероятно, чувствовал, что сущности — это не только «кирпичики» сущего (бытия), но, главным образом *правильного бытия*, которое выявляется с помощью *действий познающего*. Именно чувствовал, средств для осознания этих моментов он не имел. Вот, например, как Аристотель определяет в «Категориях», что такое «род» и «вид». «И так же как первые сущности, — пишет он, — относятся ко всему остальному, так и вид относится к роду: вид есть подлежащее для рода, ведь роды сказываются о видах, виды же не сказываются о родах. Значит, еще и по этой причине вид в большей мере сущность, чем род»<sup>17</sup>. Однако ведь не сами роды сказываются о видах, а рассуждающий человек, который, если он не хочет получить противоречий, размышляя, переносит признаки от рода к виду, но не наоборот (например, люди — это род, а Сократ — вид; можно сказать, что поскольку люди рождаются, болеют, умирают, то и Сократ — тоже, но нельзя сказать, что, так как Сократ мудр и лыс, и люди — мудры и лысы). Но тогда и получается (с современной точки зрения), что условием существования правильных родов и видов является деятельность человека, а также то, что категории — это латентные правила, существующие в онтологической форме?

Мы видим здесь два построения. Первое — латентное правило, относящееся к рассуждению, требующее при его построении использовать понятия род и вид. Второе — *объяснение* этого правила посредством схемы «первая сущность — подлежащее, вторая — сказуемое». Почему Аристотель таким образом характеризует познание? Не потому ли, что ему на этом первом этапе кажется, что получение знание — это речевое построение? (Оно, действительно, речевое, но особое: *здесь речь является инструментом мысли, подчинена ей*). Понятно и почему первая сущность ни о чем не сказывается, а вторая сущность сказывается о первой. Если сущности помещаются в единичные вещи, то в них (точнее в сути бытия) потенциально содержатся все эпистемы о данных вещах, ведь именно сущности выступают источниками *episteme*. Но содержатся только потенциально, актуально же *episteme* появляется, когда строится рассуждение (или познание). В грамматическом языке это выглядит таким образом, что, когда рассуждения или познания еще нет, суть бытия (первая сущность) молчит,

<sup>17</sup> Аристотель. Категории. Соч. в 4-х тт. Т. 2. М., 1978. С. 57.



«ни о чем не сказывается», а когда, то или другое уже состоялось, вторая сущность сказывается о первой.

Особо стоит обратить внимание на понимание Аристотелем сущего (бытия). Это одновременно то, что существует, то, что правильно устроено (в чем скрыты правила и *episteme*), то, что выявляется с помощью рассуждений, познания и действий человека. По-моему, замечательное понимание реальности, определившее на много веков значение работ Стагирита.

На втором этапе Аристотель постепенно преодолевает речевую (грамматическую) трактовку рассуждений и познания, он переходит к истолкованию их как *способов мышления*<sup>18</sup>. В отличие от речевых построений мышление понимается Аристотелем как деятельность, позволяющая получать *episteme* относительно познаваемых явлений.

Именно, этот поворот и позволил Аристотелю выйти к нормам мышления, которые мы находим в «Аналитиках». С одной стороны, это фигуры силлогизмов (сегодня их можно истолковать как схемы, регулирующие правильные рассуждения), с другой — правила, позволяющие вести доказательства, например, такие: «доказывающее знание получается из необходимых начал», «нельзя вести доказательство, переходя из одного рода в другой», «каждая вещь может быть доказана не иначе как из свойственных ей начал» и другие. Аристотель понимает фигуры силлогизмов и правила как *учение* о рассуждении и доказательстве, но мы сегодня можем их трактовать главным образом как нормы (технологические схемы), созданные самим Аристоте-

лем. Они строились так, чтобы размышляющий (рассуждающий, доказывающий) индивид не получал противоречий и не сталкивался с другими затруднениями при построении знаний (движение по кругу, запутанность, сложность, вариации, удвоения и т.д.). Стоит обратить внимание на то, что правила, относящиеся к доказательствам (вторая «Аналитика»), нормируют не рассуждения, а познание определенных предметов (родов бытия).

Пригодились здесь и категории. Анализ показывает, что без категорий нельзя было построить правила, поскольку, чтобы их применять, нужно было указать признаки вещей, соответствующие данным правилам, а их как раз и задавали категории. Например, чтобы подвести под правило совершенного силлогизма «если А сказывается обо всех В, а В — обо всех В, то А необходимо сказывается обо всех В»<sup>19</sup> следующее рассуждение «Сократ — человек, люди — смертны, следовательно, Сократ смертен», Сократ должен быть рассмотрен как представитель рода людей и только. Нас совершенно не должно интересовать, каким был Сократ человеком, мудрым или глупым, сколько он жил на свете, какую имел жену. Только одно — что Сократ есть *вид* по отношению к *роду* людей, которые в отличие от богов и героев все рано или поздно, но умрут. Если для пересчета предметов, их необходимо представить как количество, то для применения совершенного силлогизма — как род и вид, находящиеся в определенном отношении<sup>20</sup>.

Заметим, что категории могут быть рассмотрены двояко: это схемы описания эмпирии (в результате порождаются идеальные объекты, к которым уже могут применяться правила) и это особого рода объекты — кирпичики, из которых складывается мир (сущее). В качестве схем категории позволяют истолковать и организовать эмпирию (эмпирический материал), например, для категории количества, приписать материалу

<sup>18</sup> Неретина показывает, с какими проблемами столкнулся Аристотель, пытавшийся понять рассуждение и познание как речевые построения. «В обнаружении разрывов между началом и концом речи — вещь, она за ними и вместе с тем в них, он, пытаясь нечто классифицировать (и мы попадаем на удочку Аристотелевых классификаций) выявляет их невозможность. Вот не знает Аристотель, по какой категории проводить ему речь и мнение! А ведь речью ведет речь о сущности. И все же, попадаясь на удочку классификаций, мы тем самым доверяем речи как чему-то истинному, без чего не можем обойтись. Умение лживой речи придать себе вид истинной свидетельствует о ее истинности самой по себе. Стрелы, направленные в софистов, не достигают цели, поскольку жизнь не только физична, но и метафизична, а значит опирается на нечто вечное и неизменное, что есть вещная идея или идеальная вещь, которая вместе с тем чувственно воспринимаемая вещь, то есть не поддающаяся никаким наукам» (цит. соч. С. 67).

<sup>19</sup> Аристотель. Аналитики. М., 1952. С. 14.

<sup>20</sup> В зависимости от использования одно и то же общее знание могло быть категорией и не являться таковой. Если это знание использовалось для задания характеристик идеального объекта, особенно в случае применения определенного правила, то оно выступало как категория. Вне этого контекста это было просто общее знание. Вот почему в разных книгах Аристотель дает разные перечни категорий.

свойства делимости, счетности и измеримости<sup>21</sup>. В качестве кирпичиков, из которых складывается и состоит мир, категории могут созерцаться, то есть в изучаемых явлениях (предметах) усматриваются категории, а не наоборот.

Здесь требуется также понять, почему фигуры силлогизмов и правила в «Аналитиках», Аристотель задает в безличной, бессубъектной форме. Нет, чтобы написать: субъект, если он строит рассуждение (познает), должен делать то-то и то-то. Вместо этого Аристотель, характеризуя силлогизм по первой фигуре, говорит так: «если три термина так относятся между собой, что последний целиком содержится в первом или вовсе не содержится в нем, то для этих крайних терминов необходимо имеется совершенный силлогизм», «если А сказывается обо всех В, а В — обо всех В, то А необходимо сказывается обо всех В»<sup>22</sup>. И во всех других случаях, например, не мыслящий соединяет содержания и приписывает вещам, а безличное мышление.

Дело тут, на мой взгляд, в том, что Аристотель иначе, чем Платон понимает действие (деятельность) человека. У Платона есть что-то вроде субъекта деятельности, причем его субъект, мы бы сказали, напоминает собой социального проектировщика и инженера. Действительно, Демиург у Платона похож на субъекта (он из всеблагости создает космос и человека; «Тимей») и философ, размышляющий о своей жизни и осуществляющий выбор (вспомним хотя бы души, выбирающие на небе будущую жизнь; богиня судьбы Лахесис призывает их подумать и только затем сделать правильный выбор, говоря, что в противном случае боги не виноваты; «Государство»). Но Аристотелю, вероятно, казалось, что такое действие произвольно, субъективно, ни на чем не основано, кроме желания. Его понимание действия совершенно иное. Действие не только строится и определяется целью и способностью человека, оно должно совершаться «по природе», т.е. основываться на действии *разума*, который трактуется Стагиритом одновременно

в искусственной и естественной модальности. С одной стороны, разум — это живое божество, с другой — небо и единое. С третьей стороны, разум — причина и источник всех движений, в том числе мысли и действий человека. Получается, что «разумное движение» (изменение) является естественной основой мысли. Важна и деятельность философа, мыслящего бытие. Рассуждая и познавая, он прояснял последнее, выявляя в бытии сущее.

Но с точки зрения современной методологии, большой разницы в творчестве Платона и Аристотеля нет. Оба они конституировали реальность, правда, по-разному. Платон считал, что условием припоминания идей является подражание Демиургу, который творит, а Аристотель — что философ скорее проясняет сущее, которое одновременно и творение разума и движение мысли в соответствии с природой.

Второе обстоятельство, объясняющее безличный характер построений Аристотеля, связано с их назначением. Фигуры силлогизмов и правила «Аналитики» адресованы главным образом другим, как бы всем. Одно дело понять, как правильно рассуждать или мыслить самому, совершенное иное — создать средства для других, для среднего человека античного полиса. В последнем случае указания должны быть понятными и эффективными. Именно поэтому Аристотель сопровождает свои правила и предписания описанием условий их применения (например, фигура силлогизма состоит из двух частей: собственно правило в безличной форме «если А сказывается обо всех В, а В — обо всех В, то А необходимо сказывается обо всех В» и описание условий его применения «если три термина так относятся между собой, что последний целиком содержится в первом или вовсе не содержится в нем, то для этих крайних терминов необходимо имеется совершенный силлогизм»). Это прежде всего технологические схемы, однако, понимаемые Стагиритом как сущность деятельности и природное движение одновременно. Для субъекта здесь места нет.

Выше мы говорили, что в «Пире», «Федре» и «Пармениде» Платон ставит вопрос о том, как получать *episteme* о некотором явлении, сегодня мы бы сказали, как строить научный предмет, науку. Он показывает, что такие *episteme* должны быть непротиворечивыми и связанными между собой процедурой размышления, выводящей на идею этого явления. Аристотель идет дальше.

<sup>21</sup> «Количеством — называется то, что может быть разделено на составные части, каждая из которых, будет ли их две или несколько, являются чем-то одним, данным налицо. То или иное количество есть множество, если его можно счесть, это — величина, если его можно измерить» (Аристотель. Метафизика. М., 1934. С. 93).

<sup>22</sup> Аристотель. Аналитики. М., 1952. С. 14.

Он ставит задачу создания регулярной процедуры построения *episteme*, понимая под этим, с одной стороны, способы построения *episteme* о некотором явлении, основанные на применении сформулированных им правил и категорий, с другой — поиск того, что Аристотель называет «началами».

Начала по Аристотелю — это *episteme*, задающие сущность изучаемого предмета. Силлогистическое суждение будет доказывающим, пишет Аристотель, «если оно истинно и взято из предположений, выдвинутых с самого начала». «У всех начал есть та общая черта, что они представляют собой первый исходный пункт или для бытия, или для возникновения, или для познания»<sup>23</sup>. Ко времени, когда Аристотель приступил к реализации своей программы, были дифференцированы области знаний о различных явлениях: как о разных родах бытия рассуждали и умозаключали о движении, музыке, душе, богах и прочее; т. е. сами предметы уже фактически сложились. Однако, поскольку до Платона и Аристотеля каждый мыслитель, реализуя себя и собственное понимание изучаемого явления, рассуждал и мыслил по-своему, в каждой из указанных предметных областей были получены разрозненные знания, не связанные между собой; они по-разному трактовали предмет, нередко противоречили друг другу или опыту. Именно поэтому Аристотель ставит задачу — заново получить *episteme* в каждой из таких предметных областей. Решение этой задачи и вылилось в построение того, что мы сегодня называем античными науками, хотя такого термина у Аристотеля нет. Чтобы понять, как Аристотель решает поставленную им задачу, рассмотрим один пример — построение Стагиритом *episteme* о душе.

Сначала Аристотель сортирует уже полученные другими мыслителями представления о душе: выделяет в отдельную группу противоречия, ведь от них в соответствии с «Аналитиками» нужно было избавиться; при этом многие противоречия он впервые формулирует сам. В другую группу Аристотель собирает знания о душе, которые выглядели как *episteme*, то есть схватывающие сущность предмета, именно эти знания затем будут им включены в начало души.

Следующий шаг — характеристика души как объекта изучения, предполагающая ее соотнесение с определенными категориями, ведь по Аристотелю сущее задается категориями. Процедура категоризации в свою очередь включала два основных звена.

Первое звено — приписывание душе и связанным с нею феноменам (телу, жизни и т.д.) характеристик, принадлежащих категориям, одновременно это предполагает элиминирование других характеристик, не указанных категориями; кроме того, между выделенными характеристиками устанавливались такие же связи, как и между соответствующими категориями. Второе — получение в рассуждении следствий из нового понимания души. Если подобные рассуждения приводили к противоречиям или еще больше запутывали вопрос, то от данной категоризации Аристотель отказывался, напротив, если рассуждения не приводили к противоречиям и позволяли разрешить проблемы, то шаг категоризации закреплялся. В результате удавалось нащупать новые характеристики души, которые извлекались уже не из наблюдения, а строились как конструкция (как идеальный объект) самим Аристотелем. В этой связи особенно показательным выступает пример следующей категоризации: во второй книге душа отождествляется Аристотелем с категорией сущность (жизни) и форма, соответственно тело с категорией материя (субстанция)<sup>24</sup>.

Последовательное отождествление души с категориями, в ходе которого анализируются следствия и отбираются истинные знания о душе, позволили Аристотелю сконструировать то, что он называет началом души, а мы сегодня — идеальными объектами, знания о которых образуют аристотелевскую теорию души. Итоговые характеристики такого начала суммированы в третьей книге восьмой главы. Душа, пишет Аристотель, «некоторым образом обнимает все существующее. В самом деле: все существующее представляет собой либо предметы чувственно постигаемые, либо умопостигаемые. Ведь в известном смысле знание тождественно познаваемому, а ощущение — чувственно воспринимаемым качествам<...> но самые предметы отпадают, — ведь камень в душе не находится, а форма его. Таким образом, душа представляет собой словно руку. Ведь рука есть орудие орудий, а ум — форма форм,

<sup>23</sup> Аристотель. Аналитики. М., 1952. С. 10; Аристотель. Метафизика. М., 1934. С. 78.

<sup>24</sup> Аристотель. О душе. М., 1934. С. 35-36.

ощущение же — форма чувственно воспринимаемых качеств»<sup>25</sup>.

Подобно тому, как знания о платонической любви в «Пире» строились не только на основе логических критериев, но и ответа на вызовы времени, реализации персоналистических ценностей и требований коммуникации, истинные знания в работе «О душе» тоже были ответом на определенные вызовы, ценности и требования. Так, во-первых, Аристотель создает представления, позволяющие блокировать мифологическое понимание души (как входящей и выходящей из тела), во-вторых, намечает характеристики способностей человека (ощущение, воображение и мышление), склоняющие античного человека принять аристотелевские правила и категории. Первое было необходимо сделать потому, что мифологическое понимание души как родовое понятие противоречило идее мышления, реализуемого прежде всего личностью, второе делалось с целью склонить всех мыслить непротиворечиво и стремиться к истине.

Вот как Аристотель решает первую задачу. Сначала он доказывает, что если бы тело двигалось, то «выйдя из тела, она снова могла бы вернуться» а «живые существа, умерев, ожить»<sup>26</sup>. Для Аристотеля это противоречие<sup>27</sup>. Затем показывает, что тело и душа связаны не пространственно, а как форма и материя. «Таким образом, — пишет Аристотель, — необходимо душу признать сущностью, своего рода формой естественного тела, потенциально одаренного жизнью<...> не следует спрашивать, представляет ли собой душа и тело нечто единое, подобно воску и изображению на нем, ни вообще относительно любой материи и того, чьей материей она является»<sup>28</sup>. Теперь решение второй задачи.

Аристотель хочет подключить человека к созданной им логике, оправдать новый взгляд на вещи и эмпирию, как выраженных с помощью категорий и понятий, объяснить, как на основе правил создаются истинные знания. Ощущение по Аристотелю решает задачу связи вещей и эмпирии с категориями и понятиями, воображение позволяет понять, как на основе одних знаний

и понятий получаются новые, а мышление трактуется именно как деятельность человека, пользующегося правилами и категориями. Обсуждая, например, в «Аналитиках» способность к познанию начал, Аристотель указывает на индукцию, «ибо таким образом восприятие порождает общее»<sup>29</sup>. Но сходно Аристотель определяет в работе «О душе» ощущение как способность принимать формы чувственно воспринимаемых предметов без их материи, подобно тому, как воск принимает отпечаток печати без железа и без золота. Ясно, что восприятию (ощущению) Аристотель приписывает здесь такие свойства, которые позволяют понять связь начал с вещами и работой чувств.

Тот же ход он реализует относительно мышления. «Мышление о неделимом, — по Аристотелю, — относится к той области, где не может быть лжи. А то, где [встречаются] и ложь и истина, представляет собой соединение понятий<...> Впрочем, не всегда ум таков, но ум, предмет которого берется в самой его сути, [всегда усматривает] истинное, а не только устанавливает связь чего-то с чем-то»<sup>30</sup>. Другими словами, мышление по Аристотелю — это и есть деятельность по правилам с использованием категорий. Важно, что именно категории задавали в мышлении подлинную реальность, причем эта реальность оказывалась идеальной и конструктивной.

Но осознает ли Аристотель, что он блокирует архаическое понимание души, обосновывает свои логические построения, приписывая человеку способности мышления и ощущения, и при этом реализует свои убеждения? Вероятно, нет. Он достаточно четко осознает лишь две вещи: свои логические построения и то, что он создает на их основе истинное знание (*episteme*) о душе. Означает ли сказанное, что Аристотель не совершал перечисленные работы, а просто я ему их приписал? Да, приписал, но предполагаю, что все это имело место, хотя в силу исповедуемой Аристотелем *концептуализации*, он не мог осознавать ряд особенностей своей работы.

<sup>25</sup> Там же. С. 102-103.

<sup>26</sup> Там же. С. 16.

<sup>27</sup> Интересно, что для христианского мироощущения восхождение из мертвых исходный постулат.

<sup>28</sup> Аристотель. О душе. М., 1934. С. 4, 38.

<sup>29</sup> Аристотель. Аналитики. М., 1952. С. 288. «В самом деле, если что-то из неотличающихся между собой вещей удерживается в воспоминании, то появляется впервые в душе общее, ибо воспринимается что-то отдельное, но восприятие есть восприятие общего, а не отдельного» (там же).

<sup>30</sup> Аристотель. О душе. М., 1934. С. 97, 99.

Действительно, как Аристотель понимал изучаемое явление, например, душу человека? Во-первых, как вещь. Во-вторых, как суть бытия, т.е. сущность, совпадающую с вещью. Обе эти характеристики были им установлены еще на первом этапе его творчества. В-третьих, на втором этапе Аристотель вышел на понимание изучаемого явления как начала, устанавливаемого в мышлении. В последнем случае, говорит Аристотель, обычно речь идет о причинах явления. «Причиной, — пишет Аристотель, — называется [1] то содержимое вещи, из чего она возникает; например, медь — причина изваяния и серебро — причина чаши, а также их роды суть причины; [2] форма, или первообраз, а это есть определение сути бытия вещи, а также роды формы, или первообраза (например, для октавы — отношение двух к одному и число вообще), и составные части определения; [3] то, откуда берет первое свое начало изменение или переход в состояние покоя; например, советчик есть причина, и отец — причина ребенка, и вообще производящие есть причина производимого, и изменяющее — причина изменяющегося; [4] цель, т.е. то, ради чего, например, цель гулянья — здоровье. В самом деле, почему человек гуляет? Чтобы быть здоровым, говорим мы. И, сказав так, мы считаем, что указали причину»<sup>31</sup>.

Здесь, наиболее интересны вторая и четвертая характеристики. Они явно относятся к мышлению (задание формы предполагает построение определений, а указание на цель может быть связано с вызовами, о которых мы говорили выше) и, кроме того, если додумывать до конца, влекут за собой понимание, входящее в противоречие с тем пониманием вещей, которое сложилось на первом этапе творчества Аристотеля. Исходное понимание вещей у Аристотеля профанное и сенсуалистическое; соответственно, понимание *episteme* — как получаемое путем индукции и чувственного восприятия. Более позднее понимание совершенно другое. Вещи, а точнее изучаемые явления в познании задаются через категории и начало<sup>32</sup>. А, следовательно,

как мы показали, изучаемые явления — это не вещи, а то, что создается в самом познании на основе истинных знаний. Платоническая любовь создается схемами и знаниями о любви в «Пире»; душа, изучаемая Аристотелем, порождается размышлениями и знаниями, которые мы находим в работе «О душе»<sup>33</sup>.

Как ни странно, именно это второе понимание вещей, возможно, заставляло Аристотеля считать, что общие знания получаются путем индукции и чувственного восприятия. Если вещи задаются *episteme*, то в том случае, когда предмет (например, учение о душе) уже сложился, кажется, что *episteme* получены из явления, которое изучалось (прояснялось через мышление).

Естественно, Аристотель мыслил иначе, чем автор и современный философ. Поскольку свою основную задачу он понимал как выявление правил, категорий и начал, которые, как он считал, существуют, но еще не выявлены, а также, поскольку свою деятельность он рассматривал как действие Разума, то и полученные новые знания Стагирит приписывал не себе, а безличному мышлению и Разуму.

Выявленные здесь разные трактовки и понимания вещей и познания отражают эволюцию идей и поисков Аристотеля. Другое дело, мыслители, которые шли после Стагирита, они брали из его работ разные трактовки, в том числе и те, которые или противоречили друг другу или не соответствовали новым вызовам времени или новым критериям истинности знания.

---

метафизики, рассматривая сущее как таковое, по сути, обращаясь к вещи. Исходная самодостаточность вещи, ее самозаконность и связь с упомянутой выше *фюсис* и порождают свойственную вещам силу, бескомпромиссную по своей природе: вещь занимает место, проминая (формуя) собой мир. Вещь как сущее всегда готова стать существительным и, более того, принять на себя имя собственное» (Иваненко Е.А., Корецкая М.А., Савенкова Е.В. Гекатонхейр и цветочек, или как возможна философия простых вещей // Вестник Самарской Гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2008. № 1 (3). С. 22-32). (<http://www.phil63.ru/gekatonkheir-i-tsvetochek-ili-kak-vozmozhna-filosofiya-prostykh-veshchei>).

<sup>31</sup> Аристотель. Метафизика. М., 1934. V 2, 1013 а 24-35.

<sup>32</sup> Сравни. «В античных языках вещь как *ges*, *χηματα* или *πραματα* вела к сущему (*esse*), к окружающему миру как ближайшему, упорядоченному пространству (космосу в греческом смысле этого слова), хозяйству, где все на своих местах и все доступно учету. Отсюда идет привычная связка вещи как *ges* с реальностью, а также тенденция

<sup>33</sup> При этом должна сохраняться связь с исходным явлением. Так платоническая любовь — это все же любовь. Она хотя и ориентирована на личность, дружбу и прекрасного юношу, мало связана с чувственной стороной и браком, тем не менее, предполагается, что это сильное чувство и влечение двух людей друг к другу, а также то, что вообще подводится под понимание «любовь».

### **Список литературы:**

1. Аристотель. О душе. М., 1934.
2. Аристотель. Категории. Соч. в 4-х тт. Т. 2. М., 1978.
3. Асмус В.М. Метафизика Аристотеля. М., 1976.
4. Ахманов А.С. Логическое учение Аристотеля. М., 1960.
5. Иваненко Е.А., Корецкая М.А., Савенкова Е.В. Гекатонхейр и цветочек, или как возможна философия простых вещей // Вестник Самарской Гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2008. № 1 (3). С. 22-32 [Электронный ресурс] // <http://www.phil63.ru/gekatonkheir-i-tsvetochek-ili-kak-vozmozhna-filosofiya-prostykh-veshchei>.
6. Неретина С.С., Огурцов А.П. Реабилитация вещи. СПб: Мир, 2010.
7. Платон. Федр. Соч. в 4 т. Т. 2. М., 1993.
8. Розин В.М. Методология: становление и современное состояние. М., 2005.
9. Розин В.М. Наука: происхождение, развитие, типология, новая концептуализация. М.-Воронеж, 2008.
10. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии: Учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. М.: Высш. школа, 1981 [Электронный ресурс] // <http://philosophy.ru/edu/ref/chanyшев1.html>

### **References (transliteration):**

1. Aristotel'. O dushe. M., 1934.
2. Aristotel'. Kategorii. Soch. v 4 t. T. 2. M., 1978.
3. Asmus V.M. Metafizika Aristotelya. M., 1976.
4. Akhmanov A.S. Logicheskoe uchenie Aristotelya. M., 1960.
5. Ivanenko E.A., Koretskaya M.A., Savenkova E.V. Gekatonkheyr i tsvetochek, ili kak vozmozhna filosofiya prostykh veshchey. Vestnik Samarskoy Gumanitarnoy akademii. Seriya «Filosofiya. Filologiya». 2008. № 1 (3). S. 22-32 // <http://www.phil63.ru/gekatonkheir-i-tsvetochek-ili-kak-vozmozhna-filosofiya-prostykh-veshchei>.
6. Neretina S.S., Ogurtsov A.P. Reabilitatsiya veshchi. SPb: Mir, 2010.
7. Platon. Fedr. Soch. v 4 t. T. 2. M., 1993.
8. Rozin V.M. Metodologiya: stanovlenie i sovremennoe sostoyanie. M., 2005.
9. Rozin V.M. Nauka: proiskhozhdenie, razvitie, tipologiya, novaya kontseptualizatsiya. M.-Voronezh, 2008.
10. Chanyшев A.N. Kurs lektsiy po drevney filosofii: Ucheb. posobie dlya filos. fak. i otdeleniy un-tov. M.: Vyssh. shkola, 1981. Lektsiya XXIV, tema 59 // <http://philosophy.ru/edu/ref/chanyшев1.html>.