

«когда» употребляется здесь не как нечто привходящее, но как существенное свойство. Выше было отмечено, что обособленные друг от друга чувства не в состоянии различить обособленное одно от другого. Отсюда следует и такой вывод, что «это невозможно и в разные промежутки времени. . . Так что различает нечто неразделимое и в неразделимое время» («О душе» III 2, 426в23-29), поскольку оно едино и одновременно, подобно точке, выступившей в качестве границы между двумя частями линии.

III. Подведем краткий итог сказанному, выделив самые существенные и поворотные пункты, в которых Платон и Аристотель резко расходятся в отношении способности различения. Прежде всего «критический» метод Аристотеля не обнаруживает никакой ярко выраженной связи с именем как орудием различения сущности. Напротив, для Платона это принципиальный момент, имеющий решающее значение в педагогической практике. Далее, Аристотель не дает никаких указаний и даже намеков на теологический характер способности различения; она всецело принадлежит человеческой душе, а не демургу, сотворившему космос. И, наконец, благодаря проведенному анализу текстов есть все основания для предположения, что оригинальная аристотелевская мысль о сближении способности различения и чувственного восприятия имеет если не прямое, то косвенное отношение к диалектике Платона, к его методу диэрезы, ибо сам Платон допускает возможность такого истолкования различающей способности (имеется в виду диалог «Софист» 253д5-9). И хотя Аристотель в целом негативно относился к методу диэрезы, все же его пристрастие к строгим дистинкциям могло способствовать выделению неявно выраженного чувственного элемента из ткани платоновского диалога. И то, что для Платона было маловажным, для Аристотеля сыграло решающую роль в становлении его философии.

М. Г. ГОРодОВА

О ПЛАТОНИЗМЕ АРИСТОТЕЛЯ

В литературе (очень широко представленной) об отношении воззрений Платона и Аристотеля, относящейся к самым разным языкам и эпохам, решение этой проблемы разделяет авторов на две большие группы. К первой группе относятся те, кто полагают, что Аристотель — это чистой воды платоник, и различие между этими двумя философами является исключительно терминологическим (следует только разобраться в этих различиях). Эту точку зрения исповедуют все широко мыслящие платоники

эпохи Возрождения (в качестве примера достаточно привести М. Фичино и Дж. Пико).

Из арабских аристотеликов, придерживающихся позиции «примирения», следует назвать Аль-Фараби.¹ При этом если Аль-Фараби просто рассматривает в определенной последовательности ряд частных вопросов, где Платон и Аристотель очевидно противоречат друг другу, с целью показать всю мнимость расхождений, то Пико подходит значительно более глубоко. У него «примирение» строится на доказательстве того, что Единое есть уже и Сущее (т. е. Ум): «... если бы единое было более общим, нежели сущее, могло бы стать, что нечто было бы не-сущее, или ничто, будучи, однако, единым. И таким образом единое было бы более общим по отношению к не-сущему, что ясно опровергает Платон в “Софисте”».²

Вторую группу авторов составляют в большинстве своем современные исследователи, которые усматривают свою задачу главным образом в констатации и подчеркивании различий между Платоном и Аристотелем.³ При этом Платон понимается как философ под знаком Единого, Аристотель же — как философ под знаком единичного. Именно поэтому Платон не выделяет никаких отдельных знаний о том или ином роде сущего. Разные области знания он называет «искусствами» (τέχνη). И вся платоновская традиция движется в направлении строгой унификации (единства) всего знания. Эта единая и единственная дедуктивная система знания и была тем, что платоники называли метафизикой.

Аристотель же, напротив, формулирует представление о целом ряде отдельных и различных знаний, каждое со своим методом и своими отличиями, а главное — со своим предметом⁴ (такой подход вытекает из понятия «первой сущности» у Аристотеля, о чем подробнее будет сказано ниже).

Фактически платоники отказывали разного рода знаниям в предмете, потому что предметом знания может быть лишь та или иная сущность, нечто существенное. А между тем в платонизме сущность — это всегда общее, и ею занимается метафизика как единственное знание (ἐπιστήμη), которое является предметным. И в этом случае «беспредметное» знание оказывается лишь искусством.

Особо следует выделить позицию А. Ф. Лосева, которая представля-

¹Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля // Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972. С. 39–105.

²Пико Дж. О Сущем и Едином к Анджело Полициано // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век.). М., 1985. С. 275.

³См. Randall J. N. Aristotle. Columbia Univ. Press. New-York, 1960; Cherniss H. Aristotle's criticism of Plato and the Academy. Baltimore, 1944 и другие работы этого автора.

⁴Randall J. N. Op. cit. P. 32–33.

ется самой основательной из перечисленных.⁵ Сам корень различий двух философов исследователь усматривает в методологическом расхождении: «... вся разница в том, что вместо платоновской диалектики мы имеем у Аристотеля формальную логику и феноменологию».⁶ Это различие методов является причиной всех прочих различий (при этом терминологическая разница будет последней в цепи возможных следствий). Однако и фундаментальная позиция А. Ф. Лосева представляется не достигающей цели, если формулировать эту цель как выяснение истины в воззрениях Платона и Аристотеля. Только достижение этой цели могло бы стать подлинным примирением двух мыслителей. Тогда как сама постановка вопроса: не платоник ли Аристотель, или, что то же, не является ли Платон потенциальным перипатетиком, — свидетельствует всегда о личных симпатиях и привязанностях автора, а значит несет в себе ограниченность и противоречивость, тогда как истина всегда согласуется сама с собой.

Собственно говоря, различия между Платоном и Аристотелем (если опустить чисто методологическое различие, о котором уже сказано и которое достаточно очевидно) могут быть сведены к четырем основным пунктам: 1) учение о сущности; 2) учение о космосе; 3) теория идей; 4) теология учения об Уме и о Едином. При этом главными являются учения о сущности и об Уме, или о Едином. Начнем со второстепенного.

Что касается теории идей, то сразу следует сказать, что аристотелевская критика платоновских идей и чисел представляется своего рода недо-разумением, ибо она носит действительно принципиально недialeктический характер и может относиться не к учению самого Платона, а лишь к позднейшей Академии.

При этом нельзя сказать, что Аристотель не владел диалектическим методом. Напротив, он прекрасно им владел и вообще бытие идей не отрицал, ибо истинное знание не изучает (точнее, не может знать единичного). Проблему же общего «Аристотель связывает с проблемой потенции и энергии. Общее так относится к единичному, как потенция к энергии. Общее есть потенция, возможность, заданность, принцип; энергия же есть осуществленность (конечно, смысловая), действительность, умо-зрительно данная картина и изваянность».⁷ Это означает, что у Аристотеля платоновские идеи как прообразы отступают перед идеями-причинами, которые, собственно, являются целевыми причинами. Идеи для Аристотеля — это имманентные вещам потенции, т. е. идеи понимаются прежде всего энергийно, а не существенно: «Ибо дело — цель, а деятельность —

⁵ Достаточно упомянуть такие работы А. Ф. Лосева, как: «Античный космос и современная наука», «Очерки античного символизма и мифологии», «Критика платонизма у Аристотеля».

⁶ Лосев А. Ф. Критика платонизма у Аристотеля // Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 619.

⁷ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 725.

дело, почему и “деятельность” (energeia) производна от “дела” (ergon) и нацелена на “осуществленность” (entelecheia)».⁸

Широкое платоновское понимание идеи здесь берется в одном определенном аспекте, который у самого Платона тоже присутствует. Короче говоря, вся разница в толковании идей у Платона и Аристотеля заключается в том, что для Аристотеля идея не есть сущность.

Учение о космосе тоже не несет в себе принципиальной различности. Схемы космического целого у Платона и Аристотеля совпадают (при различии в понимании составных частей): 1. Ум. У Аристотеля он выступает как Первоначало, как творческая активность формы. У Платона же Ум — это парадигматический космос. 2. Душа, которая понимается Платоном как самодвижный принцип всего движущегося. У Аристотеля же это сущее, неразрывно связанное с материальным принципом как принципом различности, т. е. душа у Аристотеля понимается прежде всего как энтелехия тела: «... душа не есть тело, а нечто принадлежащее телу, а потому она и пребывает в теле и именно в определенном рода теле... Ведь естественно, что энтелехия каждой вещи бывает только в том, что вещь есть в возможности, т. е. в свойственной ей материи».⁹ 3. Телесная воплощенность высших начал, которая предстает как умаление этих начал у Платона, и как физическое (т. е. существующее в силу своей собственной природы сущее) у Аристотеля.

Переходя теперь к главному, следует сразу же отметить, что в основании учений Платона и Аристотеля о сущности и о Первоначале лежат два принципиально несводимых друг на друга созерцания, которые и определяют собой все дальнейшие расхождения.

Прежде всего учение о сущности таит в себе кардинальное различие Платона и Аристотеля. Известно определение первой сущности у Аристотеля: «Сущность, называемая так в самом основном, первичном и безусловном смысле, — это та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь»¹⁰ т. е. первая сущность — это единичное. И в этом смысле она непознаваема, ибо знание возможно только об общем. Таким образом, аристотелева философия выступает как своего рода дуализм первой сущности и умопостигаемого, который преодолевается развернутым учением об Уме.

Ум у Аристотеля — это (исходя из его понимания сущности) единство разнообразного, и он не является ни сверхразумным, ни сверхсущим (напротив, является разумным и существенным). Таким образом, у Аристотеля отсутствует учение о Божестве, а есть лишь учение о божественных

⁸ Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 246.

⁹ Аристотель. Соч. Т. 1. С. 399.

¹⁰ Там же. Т. 2. М., 1978. С. 55.

энергиях (поскольку Ум понимается как смысловой предел, существующий для алогического становления беспредельного, что и определяет собой структуру космоса).

В этом смысле чистым аристотелизмом оказывается учение св. Фомы Аквинского о совпадении в Боге сущности и существования. Ибо сущность и существование совпадают уже в Уме как первой энергии божественной сверхсущественности.

Существует точка зрения, что Перводвигатель Аристотеля есть в точности то же самое, что Единое (или Благо) Платона, поскольку он идеален и самотождествен, а значит, отличается от платоновского демиурга, который, будучи умопостигаемым началом, творит видимый космос.¹¹ Это очевидное недоразумение, ибо Ум Аристотеля является тождеством не только сущности и существования (т. е. энергии сущности), но и формы и материи. Ибо если «существует форма, то существует и оформляемое, относительно чего возникает различие. Стало быть, существует и материя, приемлющая форму, и некий постоянный субстрат. . . ».¹²

И тот факт, что в Уме этой материей является сама форма, нисколько не меняет дела. Ум, будучи единством мыслящего и мыслимого, имеет в себе принцип различности, или материю. Это означает лишь, что в Уме форма будет формой самой себя, т. е. будет делиться на форму оформляющую и форму оформляемую (или «умную материю»). В этом смысле Ум выступает как сущность, т. е. обязательное единство материи и формы.

Кроме того, Плотинном приводится еще один сам собою напрашивающийся довод в пользу существования «умной материи», а именно: поскольку в чувственном космосе, подражающем «умному космосу», присутствует материя, то ей необходимо соответствует «умная материя». Здесь следует остановиться более подробно на понимании самой материи у Платона и Аристотеля. В целом оно представляется одинаковым: материя как таковая начисто лишена каких бы то ни было качеств (и поэтому ни в коем случае не может отождествляться с телесностью, ибо телесному свойственно быть определенным), и при этом она коренится в умопостигаемом бытии. Материя есть неопределенное нечто.

В качестве единственного различия можно было бы указать на тот момент, что у Платона материя, или необходимость, «всегда воспринимая все . . . никогда и никоим образом не усваивает никакой формы, которая была бы подобно формам входящих в нее вещей. Природа эта по сути своей такова, что принимает любые оттиски, находясь в движении и меняя формы под действием того, что в нее входит».¹³ Таким образом, эрос как

¹¹См.: Lovejoy A. O. *The Great Chain of Being*. Cambridge Mass. 1936. Lecture II.

¹²Лосев А. Ф. *Античный космос и современная наука*. Перевод трактата Платина II, 4 — об умной материи // *Бытие. Имя. Космос*. М., 1993. С. 395.

¹³Платон. *Соч.*: В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 453.

«стремление к вечному обладанию благом» (по определению Платона в «Пире»), как движущее начало коренится в эйдосе, а материя есть лишь пассивная восприимница «умных видов».

У Аристотеля же сама по себе материя наделена стремлением к подражанию Уму, или к осуществленности. Сама по себе устремленность к цели (энтелехия) свойственна именно материи. И в этом смысле Аристотель говорит, что «материя есть носитель энтелехии»,¹⁴ и что «душа есть первая энтелехия естественного тела». ¹⁵ Это расхождение в понимании материи всецело определяется учением о сущности, как оно предстает у Платона и Аристотеля.

Таким образом, Аристотель полагает, что Первоначало не абсолютно простое, т. е. не Единое. И это означает, что философия Аристотеля предстает как развернутое учение о сотворенном сущем. И в этом смысле всякая философия, которая полагает в качестве Первоначала Ум (или мысль), т. е. нечто уже существенное, является мыслью о сотворенном и (если рассматривать также и новоевропейскую философию) о его свободе. Ибо для аристотелевской философии дело обстоит так, что даже сама по себе материя понимается как «лишь форма самоопределения самой сущности»¹⁶ в ее стремлении к своей предельной осуществленности. Это, собственно, и есть свобода, как она могла бы вообще трактоваться в античности.

Конечно, следует всегда помнить, что «свобода» — это не проблема греческой философии, и любые разговоры о том, как понимали греки свободу сущего, будут модернизацией. Ясно и то, что сам Аристотель не говорил ни о каком сотворенном сущем, а говорил о едином и единственном космосе. Однако представляется, что значительно более плодотворно подходить к греческой философии с точки зрения ее смысла (который невозможно постигать вне традиции и вне последующего развития философии, взятого в его единстве, т. е. как некое «одно»), чем рассматривать эту философию, что называется, «в себе», во всей ее исторической определенности. Истина не исторична.

Само же понимание Первоначала как первого сущего, т. е. как единства материи и формы, предполагает, собственно говоря, при видимости выведения всего из первого сущего чисто индуктивное построение на основании простого созерцания, которое всегда единично и конкретно. И в этом смысле новоевропейская философия является во многом развитием аристотелевской традиции, т. е. выстраивает понятие Абсолюта из понятия первой сущности (это относится в особенности к философии Спинозы и Гегеля, а однозначным исключением, пожалуй, выступает философия

¹⁴ Аристотель. Соч. Т. I. С. 213.

¹⁵ Там же. С. 395.

¹⁶ Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. С. 181.

позднего Шеллинга). Действительно, чувственный космос не выводится с необходимостью из умпостигаемого (и поэтому как раз любое учение об Уме как первоначально будет развернутым учением о свободе твари).

И когда Гегель говорит о необходимом движении, присущем чистому бытию, которое означает невозможность для мысли «остановиться на этом самом абстрактном и пустом», то нельзя не согласиться с Шеллингом, что «необходимость уйти от этого объясняется лишь тем, что мысль уже привыкла к более конкретному и содержательному бытию и поэтому не может удовлетвориться скудостью чистого бытия, в котором мыслится только содержание вообще, а не определенное содержание».¹⁷

Философия же Платона исходит из того, что для познания сущности необходимо выйти за пределы единичного, за пределы становления, потому что сущность каждой вещи есть ее идея и принадлежит всецело к сфере умпостигаемого: «Мнение относится к становлению, мышление — к сущности. И как сущность относится к становлению, так мышление — к мнению».¹⁸

Однако сущность умпостигаема и коренится в Уме, постольку она не является совершенно простой и поэтому не может быть Божественным Первоначалом. Так появляется платоновское учение о Божестве как сверхсущественной простоте (имеется в виду вся традиция платонизма).¹⁹ В этом случае Ум выступает энергией Первоединого, а Мировая Душа — тем началом, которое передает энергию Ума его инобытию. Иными словами, сверхсущественная Божественность энергично является как умная сущность, по причастности к которой создается чувственный космос. Таким образом то, что Аристотель называет «первой сущностью» (вещь как единство материи и формы), для Платона не сущность вовсе именно в силу причастности материи, или необходимости. Но для того чтобы вообще бы т ь, она, эта вещь, должна быть причастна безвидной сущности, которая принципиально познаваема, более того, является единственным предметом подлинного знания. Платон говорит о ней как о «бесцветной, без очертаний, неосязаемой сущности, подлинно существующей, зримой лишь кормчему души — уму; на нее-то и направлен истинный род знания».²⁰

Это означает, что фактически только одна сущность признается у Платона, а именно — божественная. Сам космос является существенным и существующим в меру своей божественности (такова же мера и познаваемости космоса). По сути дела в платонизме наличествует учение о Божестве и его умалении (т. е. энергичное участие сущности в материи): а твари никакой, в христианском понимании этого слова, вообще нет.

¹⁷Шеллинг Ф. В.-Й. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 500.

¹⁸Платон. Соч. Т. 3. С. 318.

¹⁹Видимо, правильно было бы сказать, последовательно придерживаясь апофатического метода, что Первое Начало не является и простым, ибо оно выше простоты и сложности.

²⁰Платон. Соч. Т. 2. М., 1992. С. 156.

Таким образом, примирение Платона и Аристотеля возможно не с помощью попытки доказать, что Аристотель — это платоник или что Платон не дотянул до тончайших различий смысла, как они присутствуют у Аристотеля, хотя в целом говорил о том же, и не на путях стирания терминологических различий, а на путях построения новой синтетической философии, которая органически объединяла бы учение о первой сущности Аристотеля и учение Платона о Благе.

К. В. ЛОЩЕВСКИЙ

ЭТИЧЕСКИЙ И ИДЕАЛЬНЫЙ РЕФЕРЕНТ ИМЕНИ В ДИАЛОГЕ ПЛАТОНА «КРАТИЛ»

— Меня зовут Алиса.

— Довольно глупое имя. Что означает это имя?

— А разве имя должно что-нибудь обозначать? — с сомнением спросила Алиса.

— Конечно! — сказал Шалтай-Болтай с коротким смешком. — Мое имя обозначает мои качества. И довольно недурные, могу сказать. С таким именем, как у тебя, девочка, можно быть без всяких качеств. . .

Л. Кэрролл «Алиса в Зазеркалье»

Язык и речь всегда представляли собой именно философскую проблему. Возможно, что именно с демистификации языка, с критического рассмотрения его само собой разумеющейся связи с окружающим человека сущим, с открытия того факта, что он представляет собой самостоятельный феномен, требующий к себе особенного подхода, мышление перешагивает решающий рубеж, отделяющий мышление, которое мы бы назвали философским, от мышления, в котором внутреннее единство слова и предмета до такой степени самоочевидно, что имя воспринимается как некая часть именуемого, как его непосредственный репрезентант или даже как оно само.

Тематизация языка поэтому является необходимой задачей на пути преодоления архаичных форм мышления. Для того чтобы мыслить сущее как таковое, необходимо преодолеть свою захваченность им как тем сущим, которое окружает нас в своей повседневной подручности, и соблю-