

чению Гераклита: «Владыка, чье прорицалище в Дельфах, и не говорит, и не утаивает, а подает знаки» (фр. 93 DK). Двигаясь за ускользящей природой, мы наступаем на только что оставленные ею следы-знаки, по которым можно догадаться о ее сущности. Парменид одним из первых догадался об этом и выразил это в своей поэме.

Ю. Г. СЕДОВ

О «СПОСОБНОСТИ РАЗЛИЧЕНИЯ» В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА И АРИСТОТЕЛЯ

Издавна вопрос о взаимоотношении философских учений Платона и Аристотеля служит камнем преткновения для исследователей и порождает многочисленные споры. Поэтому нет никакой необходимости множить разногласия существующих мнений. Достаточно, если мы ограничимся более скромной задачей и попытаемся в целях сопоставления двух великих умов классической древности проанализировать очень важное понятие, которое образует универсальный фундамент научного познания. Речь идет о различении. Итак, в качестве предмета сравнения возьмем малоисследованную до сих пор способность различения (*δύναμις κριτικῆς*). Несмотря ни на что, эта способность составляет костяк диалектики Платона и накладывает особый отпечаток на его космологические построения. В еще большей степени она определяет метод и дистинктивный стиль сочинений Аристотеля. На первых подступах к столь значительной теме следует отбросить всякие претензии на всестороннее освещение проблемы и, тем более, на ее окончательное разрешение. Поэтому в данной работе благо разумно оградить себя терминологическими наблюдениями и комментариями, где в том возникнет необходимость.

I. У Платона различение увязано с учением о репрезентативной природе имени. Он строжайшим образом отделяет «имя» (*ὄνομα*) от «вещи» (*πρᾶγμα*) во избежание всякого рода недоразумений. Ибо если вещь и ее имя хоть в чем-то тождественны, тогда все раздвоилось бы и никто не смог бы определенно сказать, где его имя, а где он сам («Кратил» 432d5-10). В связи с этим возникает проблема правильности имен, целиком основанная на том факте, что имя имеет прямое отношение к надъязыковым сущностям. Различие имени и вещи и даже их полная противоположность вовсе не создает непреодолимой преграды. Напротив, различие служит условием их нетелесного, идеального соприкосновения. Идея о том, что имя призвано представлять нечто отличное от него самого, выражена

в знаменитом пассаже «Кратил» (387e4 — 388c8), где Платон, стремясь дать строгое определение имени, приводит сравнение с ткацким челноком, с помощью которого мы распределяем (διακρίνομεν) утók по основе. И об имени можно также сказать, оно есть своеобразное орудие. Называя что-либо, мы учим друг друга и различаем вещи (τὰ πράγματα διακρίνομεν) по способу их существования. В данном случае словом «существование» переводится глагол ἤ ἔχει. Он указывает на то, каким образом вещи обстоят сами по себе. Этот греческий глагол, употребляемый вместе с наречием, подчеркивает, что речь здесь идет о трансцендентных природах как таковых, а не об онтических условиях вещей, существующих в преходящем мире. Под вопросом оказываются имманентные формы вещей, каковые мы обычно находим в ранних платоновских диалогах.¹ Итак, имя в равной мере является и орудием обучения, и орудием различения сущности (ὄργανον διακριτικόν τῆς οὐσίας) (388c1). Как отмечает А. Ф. Лосев, диакритический метод Платона, обусловленный несовпадением имени вещи и самой вещью (идеальной сущностью), определяет собой всю последующую диалектику. Поневоле приходится выделять те или иные стороны вещей,² как бы рассекая их на части, а затем восстанавливать утраченную целостность уже с помощью противоположного, с инкритического метода («Политик» 282b7).

Далее следует подчеркнуть теологический характер метода Платона. Имя, позволяющее различать сущности и, тем самым, постигать истину, устанавливается не первым попавшимся человеком, но лишь искусным законодателем или демиургом. В своей творческой деятельности демиург руководствуется исключительно образцами. Также и в отношении имен, он придает им не произвольный образ, но такой, какой предначертан самой природой имени. Прокл в своем комментарии на платоновский «Кратил» говорит следующее: «Уподобительное действие демиургического ума является двойным. Одно, согласно которому он устанавливает целостный космос, глядя на мыслимый образец. Второе, согласно которому он провозглашает имена, соответствующие каждой вещи. . . »³ А ткацкий челнок, распределяющий утók по основе, является ничем иным, как изображением «различительной силы богов» (τῆς διακριτικῆς δυνάμεως τῶν θεῶν)⁴

Образ челнока используется богословами с тем, чтобы показать действие различительной способности и при сотворении космоса, и для создания видов. Примером первого рода действия может послужить сотворение космической души, о чем повествуется в «Тимее». А именно, весь

¹Rijk de L. M. Plato's Sophist. A philosophical commentary. Amsterdam, 1986. P. 255.

²Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1991. С. 831.

³Procli Diadochi in Platonis Cratulum Commentaria. Ed. G. Pasquali. Lipsiae 1908, LII, 20, 22–25 (перевод А. В. Петрова).

⁴Ibid., LVI, 24, 17–18.

образовавшийся состав души демиург рассекает (*κατέτεμμεν*) на две части и, сложив их крест-накрест, соединяет концы в точке, противоположной точке их пересечения. В результате получаются два круга, вращающиеся в противоположных направлениях, причем один из них внутренний (обусловленный природой иного), а другой — внешний (обусловленный природой тождественного) и т. д. (36вс). В этом отрывке важно выделить два существенных момента. Во-первых, как органично вплетается в ткань космологии диалектика чистых категорий тождественного и иного. Космология предполагает диалектику, и наоборот. Во-вторых, сам момент «рассечения» выражен у Платона глаголом *κατατέμω*. Этот глагол обладает куда более «приземленным» содержанием, нежели используемый в других случаях глагол *διακρίνω*. Однако, на наш взгляд, и тот и другой выражают одну и ту же различительную способность, но только каждый на свой лад, выделяя в ней различные аспекты. В рассказе о структуре космоса и его первичных элементах уместен как раз глагол с более «приземленным» содержанием, позволяющим от случая к случаю прибегать и к помощи метафор.⁵ Он в равной мере применим и к душе, и к телу. Поэтому для данной ситуации более подходит глагол *τέμνω* и образованные от него с помощью приставок модификации. Нелишним будет также вспомнить о том, что телесные первоэлементы Демокрита, из которых возникает Вселенная, суть «неделимые» (*ἄτομοι*). Другими словами, когда Платон переходит от диалектических рассуждений к построению единого космоса, то его язык известным образом преобразуется, так что сравнение с атомизмом уже не покажется чем-то надуманным и необоснованным. Однако космологический аспект таит в себе другой, более глубинный смысл.

Пример второго рода различительной способности мы находим в диалоге «Софист» (253д1-е2). В отличие от «Тимея» речь здесь идет о диалектическом искусстве, овладеть которым в состоянии лишь настоящий философ. Натурфилософская тематика полностью исключена из этого диалога. Он посвящен, как известно, диалектике главных родов сущего, требующей невероятного напряжения мысли. К этой области исследования нелегко подступить из-за ослепительного ее блеска. Она доступна только тем, кто в силах выдержать созерцание божественного света. В чем же состоит диалектическое искусство, позволяющее преодолеть незримые препятствия? Для этого необходимо научиться «различать по родам (*κατὰ γέννη διακρίσθαι*), не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый. . . » (253д1-2). В данном случае различение облачается в одеяние диэрезы (о методе диэрезы Платон говорит и в других диалогах («Федр» 266в5), где наряду с «разделением на части» рекомендуется и обратное

⁵Ср. «Федр» 265е5. — *κατ' εἶδη διατέμνειν*. — Употребление этого уже известного нам глагола, но с другой приставкой, дает возможность Платону использовать метафору, уподобляя правильное различение поварскому искусству.

действие — «сведение в одно целое», а также в «Политике» (258e4) и др.) Далее Платон стремится пояснить, что он имеет в виду, говоря о различении по родам и называя это различение предметом диалектического знания. Данное пояснение представляется принципиально важным для последующего сопоставления. Итак, кто с успехом справляется с вышеуказанным разделением, «тот в достаточной степени различает (διασθάεται) одну идею, повсюду пронизывающую многое, где каждое лежит отдельно от другого; далее, он различит, как многие отличные друг от друга идеи охватываются извне одною и, наоборот, одна идея связана в одном месте совокупностью многих, наконец, как многие идеи совершенно отделены друг от друга» (253d5-9).

Здесь не может не озадачить исследователя тот факт, что различение приобретает новую и неожиданную смысловую нагрузку, оттенок чувственного восприятия. Даже если сам Платон и не помышлял о таком смысловом наполнении, то не он, так кто-нибудь другой, выделил бы этот момент и дал бы ему специфическую интерпретацию. Однако вернемся к диалектическому искусству. В целом Платон называет его умением «различать по родам (διακρίνειν κατὰ γένος), насколько каждое может взаимодействовать с другим и насколько нет» (253e1-2).

Остается неясным только одно: три выделенные глагола, употребляемые для обозначения способности различения, синонимичны и взаимозаменяемы, или же они каким-то образом соподчинены друг другу. Скорее всего первое. Платон, в отличие от Аристотеля, не был столь сильно озабочен проведением строгих терминологических дистинкций. И навряд ли он, используя глагол διασθάνομαι, имел в виду различение предметов на манер чувственного восприятия. Напротив, данный отрывок из «Софиста» и вышеуказанные параллельные места из других диалогов дают исчерпывающее объяснение метода диэрезы, в котором недопустимы никакие ссылки на низшие сферы познания. В этой сфере единовластно правит Ум, где даже рассудок геометра не имеет никакого значения, а тем более чувственное восприятие или уподобление.

Таким образом, в результате анализа диалогов Платона выявлены три основные черты способности различения. Первая из них указывает на орудийный характер способности различения, ибо ее цель состоит прежде всего в том, чтобы обнаружить, сделать видимой сущность вещи посредством имени. Вторая черта раскрывает теологический аспект, так как эта способность приписывается демиургу, сотворившему космос. И, наконец, третья иллюстрирует ее осуществление в диалектическом процессе чистой мысли. В отличие от первых двух здесь наблюдается терминологическая пестрота, которая требует более детального и широкого анализа.

II. Рассматривая сочинения Аристотеля, видим, что в его сочине-

ниях способность различения получает большую рельефность и определенность. На первый план прежде всего выдвигается ее формально-логический аспект. В отличие от Платона, любовь Аристотеля к скрупулезным дистинкциям и уточнениям устраняет из текста всякого рода вольности и избыточность в терминологии. Речь стремится стать однозначной, кропотливо выверяются тончайшие нюансы. Поэтому задача исследователя в этом отношении значительно упрощается. Между тем «область применения» различающей способности расширяется. Но сначала необходимо рассмотреть точки соприкосновения между Платоном и Аристотелем по интересующему нас вопросу.

Итак, обращаясь к анализу аристотелевских текстов, нетрудно заметить, что термин «различение» тесным образом связан с судебной и политической практикой. Так, Аристотель полагает, что для улучшения царской власти цари должны возводиться на престол лишь по оценке их образа жизни («Политика» 1271a22), т. е. в результате особого разбирательства, которое выявит самого доблестного мужа. Далее, в кн. 3 «Политики» Аристотель дает определение гражданина какого-либо государства: им считается лишь тот, «кто имеет участие в законосовещательной или судебной власти (ἀρχὴ βουλευτικῆ ἢ κριτικῆ)» (1275b19; ср. также 1291a23, 1285b11, 1320a11).

Но, как и следовало ожидать, различающая способность вовсе не ограничивается судебной или политической сферой. Различение, по Аристотелю, выше какого бы то ни было конкретного осуществления, и поэтому есть основания говорить о всеобщей способности различения (или суждения). Доказательством тому может послужить общая для всех людей, так называемая понятливость или соображение (σύνεσις). Ясно, что соображение не является достоянием какой-либо одной науки, группы людей, а тем более одного человека, но присуще всем в той или иной степени. Оно не относится ни к вечно сущему, ни к находящемуся в становлении, но к тому, о чем можно задаться вопросом и получить ответ. Кроме того, оно не тождественно рассудительности, ибо «рассудительность предписывает, ведь ее цель указать, что следует делать и чего не следует, а соображение способно только судить (ἢ σύνεσις κριτικῆ μόνον)» («Никомахова этика» VI 11, 1143a10).⁶ Поэтому ни царь, ни законодатель, ни кто-либо другой не в состоянии узурпировать эту способность, став единственным ее обладателем. (Здесь, пожалуй, можно было бы провести параллель к понятию «здорового смысла» в новоевропейской философии.) Эта общая всем способность проявляется только там, где на сцену выходит посредник, призванный решить спорный вопрос и снять затрудне-

⁶Ср.: Платон. «Политика» 260c2. — Здесь утверждается, что царь как владыка принадлежит к области повелевающей и не может выступать в качестве беспристрастного наблюдателя, чья функция сводилась бы исключительно к вынесению суждения (κριτικῆ τέχνη).

ния для тяжущихся сторон в споре. Его задачей является выслушать соперников, проанализировать их противоположные тезисы и «установить истину» (κρίνειν τὰληθές) («О небе» I 10, 279в12).

До сих пор концепция Аристотеля в данном вопросе ничем существенно не отличается от соответствующей концепции Платона. Разницу можно усмотреть лишь в строгости терминологии Стагирита, что, впрочем, немаловажно для становления подлинной науки. И тот и другой мыслитель в равной мере признают заимствование понятия «различения» из судебной и политической практики и расширяют его до общей всем людям способности суждения. В равной мере оба они указывают на цель этой способности — отыскание и установление истины. Примечательно также, что главную роль в усмотрении истины у Аристотеля отводится именно посреднику, что вполне созвучно учению Платона о середине, представленному, правда, в одеянии мифа, в котором промежуточное положение между невежеством и мудростью, богатством и бедностью занимает Эрот. Этим он обязан своему происхождению. И будучи таковым, он наделен могучим стремлением познать истину, он жаждет разумности и всю свою жизнь занимается философией.

Нечто подобное говорит Аристотель в трактате «О душе», утверждая, что «середина способна различать (τὸ μέσον κριτικόν), так как она становится одной крайностью по отношению к каждой другой из двух крайностей; и подобно тому как необходимо, чтобы долженствующее воспринять белое и черное не было бы ни одним из этих цветов в действительности, а в возможности было бы и тем и другим. . . » (424а6-9). Этим, пожалуй, и ограничиваются точки соприкосновения учителя и ученика, поскольку также обнаруживаются моменты, характерные только для Аристотеля и целиком отсутствующие у Платона.

Отмеченное сходство в отношении учения о середине оказывается лишь видимостью, так как этой серединой, различающей противоположности, является чувственное восприятие (αἴσθησις). Хотя Аристотель, подобно Платону, полагал, что научное познание возможно только о всеобщем и необходимом, он пытался сохранить в искомой им науке приоритет индивидуальной сущности, данной в опыте чувственного восприятия. Это обстоятельство создает особого рода трудности, ибо возникает правомерный вопрос: как возможна строгая демонстративная наука о природе при условии удержания в исследовании в качестве отправной точки индивидуальные вещи? Но даже если это условие будет принято и чувственное восприятие займет подобающее ему место в общей познавательной структуре, то все же остается неясным следующее: каким образом осуществляется переход от индивидуального, данного в чувственном восприятии и поэтому случайного, к всеобщему и необходимому? Такова ведь цель и предназначение науки. С точки зрения объекта дается вполне обоснованный

ответ, а именно, «природно сущее воспринимаемо лишь в той степени, в какой оно уже так или иначе оформлено, в какой оно уже осуществило свой “эйдос”, т. е. породило свой особый вид». И далее: «Качественная определенность индивидуального и по своей природе сущего заключает в самом себе принцип порождения, другими словами, имеет свой, собственный γένος». ⁷ Между индивидуальным и всеобщим нет непроходимой пропасти, ибо условием познания индивидуального объекта служит заключенное в нем общее.

Однако в этом состоит лишь один аспект проблемы. Остается рассмотреть ее окончательное разрешение со стороны субъективной деятельности, т. е. каким образом восприятие порождает общее. Ответ мы находим во «Второй Аналитике», в том разделе, где дело касается познания непосредственных начал, недостижимых через доказательство. Для этого необходима определенная способность. «Но такая способность, очевидно, присуща всем животным, ибо они обладают прирожденной способностью различать (δύνασιν σύμφυτον κριτικῆν), которая называется чувственным восприятием» («Вторая Аналитика» II 19, 99в34–35). Различать — здесь означает удерживать, порождать общее в воспринятом единичном. А значит восприятие, необходимым образом связанное с удержанием, всегда будет восприятием общего. В силу этого другие способности, такие, как память или воображение, считаются приобретенными, так как ведут свое происхождение от чувственного восприятия, которое по природе своей едино. Каждое чувство, находясь в своем органе, распознает различия в воспринимаемом предмете: зрение распознает белое и черное, вкус — сладкое и кислое. Кроме того, чувство воспринимает и различие между белым и сладким. А это оказалось бы невозможным, если бы чувства были обособлены друг от друга. Следовательно, нечто единое должно определить, что данные восприятия разные. А это доступно лишь чувству.

Анализ различительной способности завершается у Аристотеля указанием на ее временной характер. Несмотря на то, что время необходимым образом связано с движением и без него немислимо, все же движение составляет лишь субстрат времени, тогда как душа является условием его существования, ибо она одна способна считать. Поэтому время, принадлежа душа как своему источнику, служит своеобразным мерилom. И возникновение, и гибель, и движение, и все остальное «оценивается временем (πάντα τῷ χρόνῳ κρίνεται)» («Физика» IV 14, 223в27).

Временной характер различающей способности обусловлен прежде всего ее связью с чувственным восприятием и рассудком, для которых предмет разворачивается в той или иной последовательности, но не дан интуитивно, в едином акте созерцания. Таким образом, категориальное

⁷Сергеев К. А., Слинни Я. А. Природа и разум: античная парадигма. Л., 1991. С. 104.

«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, 426b23-29), 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» 253d5-9). 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. ГОРОВОДА

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