

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

М.Н. Варламова

Аристотель – историк философии? История как метод наведения на первые начала*

Варламова Мария Николаевна – кандидат философских наук, научный сотрудник. Социологический институт РАН. Российская Федерация, 190005, г. Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14; e-mail: boat.mary@gmail.com

Ряд своих философских трактатов Аристотель предваряет описанием мнений предшествующих философов. Современные исследователи сходятся в том, что описание нельзя назвать историей философии – его целью была не доксография, а размышление о предмете собственной философии на материале взглядов предшественников, которые он интерпретировал из собственного философского контекста. Скорее всего, Аристотель использовал описание мнений как часть собственного философского метода: метода продвижения от явного для нас к явному по природе. Этот метод включает в себя две части: наведение на то, что начала *есть*, из мнений предшественников; поиск ответа на вопрос о том, *что именно* есть начала, через диалектический разбор мнений философов. Использование этого метода связано с аристотелевским пониманием истории философии в рамках телеологии: как способа достижения истины.

Ключевые слова: Аристотель, метафизика, история, наведение, начала, диалектика

Введение

Ряд своих наиболее значимых трактатов – «Метафизика», «Физика», «О душе» – Аристотель предваряет описанием различных мнений, высказанных о началах. Это описание имеет следующие черты: описываются не персоналии, но именно философские идеи; порядок и контекст обсуждения задан общим вопросом, который разбирает Аристотель; описание мнений сопровождается их критикой. Все обсуждения касаются того предмета, о котором Аристотель планирует рассуждать в дальнейшем: в «Метафизике» он приводит мнения о первых началах сущего, в «Физике» – о началах возникновения, в «О душе» излагаются различные мнения о душе. Существует несколько исследовательских позиций по поводу того, насколько достоверными можно считать аристотелевские историко-философские описания. Так, Чернисс

* Статья написана при поддержке гранта РФФИ № 18–011–01086 «Два исторических начала метафизики: первая философия Аристотеля и онтология Иоанна Дунса Скота».

и Мак-Диармид согласны в том, что Аристотель интерпретирует учения предшественников, исходя из собственных положений, переформулирует теории предшественников в собственных философских терминах, искажает детали и фундаментальные основания учений прежних философов. Он использует учение досократиков как материал для диалектического и риторического утверждения собственных положений [Cherniss, 1935, p. 347–348; McDiarmid, 1953, p. 86]¹. Исходя из этого, оба автора настаивают, что описание досократиков у Аристотеля – это результат переработки, адаптации и интерпретации их учений в контексте авторской философии [Афонасин, 2017, с. 580], и потому аристотелевские описания не могут быть достоверным источником информации о мнениях досократических философов. Гатри, напротив, утверждает, что интерпретация Аристотеля заслуживает доверия: во-первых, Аристотель не нуждается в том, чтобы намеренно искажать слова предшественников для подтверждения собственных положений; во-вторых, любое историко-философское описание исходит из авторских предпосылок, продиктованных его пониманием истории и философии [Guthrie, 1957, p. 36–37]. Стивенсон, разбирая мнения упомянутых исследователей, полагает, что мы не можем отвечать за достоверность всех доксографических описаний в целом, но должны обсуждать достоверность каждого отдельного высказывания, исходя из общего контекста и доступных нам знаний [Stevenson, 1974, p. 141]. Несмотря на различие позиций, все исследователи сходятся в одном: Аристотель не был доксографом и не писал историю философии, но привлекал слова предшественников для обсуждения собственных вопросов [Cherniss, 1935, p. 347; Guthrie, 1957, p. 36; Stevenson, 1974, p. 139–140]. Таким образом, дискуссии относительно достоверности аристотелевской доксографии упираются в вопрос о цели, ради которой Аристотель исследует мнения предшественников. Ряд авторов настаивают на необходимости рассматривать философскую историографию в рамках аристотелевской телеологии [Collobert, 2002] как метод научного исследования [Афонасин, 2017, с. 585], сочетающий в себе определенные пропедевтические и метафилософские функции [Marchinkowska-Rosot, 2016].

На мой взгляд, для ответа на вопрос о цели философской историографии у Аристотеля необходимо обратиться не только к его обсуждению мнений предшествующих мудрецов, но и к самой фигуре мудреца, как ее понимает Аристотель. Мудростью он в первую очередь называет первую философию, которая направлена на познание первых причин и начал, и формулирует ряд характеристик, которые должны быть присущи мудрости и мудрецу (Met. 981a24–981b10; 981b 27–29 982a 10–22): 1) первая мудрость знает о наиболее кафолическом, а не о частном²; 2) предмет познания первой философии наиболее труден, поскольку он наиболее удален от чувственного восприятия; 3) мудрость существует не для пользы, но ради себя самой и ради познания начал; 4) мудрость является наиболее общим знанием, поскольку она занята наиболее кафолическими началами; 5) первые и наиболее кафолические начала являются основанием для остальных наук и потому они более всего достойны познания; 6) первая философия наиболее точна, потому что обращается к ограниченному числу начал, наиболее явных по природе; 7) обладающий первой мудростью способен не только узреть начала, но и научить этой науке.

¹ Более подробную критику Аристотеля см.: [Cherniss, 1935, p. 339, 341–343, 352–357].

² В переводах Аристотеля на русский язык τὸ καθόλου переведено как «общее», а τὰ καθ' ἑκάστην – как «единичное». Е.В. Орлов предложил переводить τὸ καθόλου как кафолическое, противопоставляя его не единичному, но частному [Орлов, 1996, с. 23, 25]. Частное в противоположность кафолическому – это скорее не ответ на вопрос «что» (говоря о единичном нечто, Аристотель использует τὸδε τί, «вот это»), а ответ на вопрос, «как» существует нечто: сущее есть либо кафолически, т. е. как общее для многих вот этих (единичных), либо частным образом. Частное противопоставляется кафолическому также в оппозиции опыта и знания: искусство и научное знание называются кафолически, тогда как опыт есть знание частным образом об этих-вот сущих.

Итак, мудрец – это тот, кто занимается наукой ради познания наиболее кафолических начал, которые являются основанием для других наук. Говоря о таких началах, Аристотель вводит отличие явного для нас от явного самого по себе, состоящее, с одной стороны, в наибольшей общности начал, с другой – в трудности для познания или усмотрения начал в силу того, что явное по природе удалено от того, что явно нам в чувстве (Met. 982a 23–25). Эту удаленность и трудность он описывает либо через метафоры расстояния – чтобы достичь истины, необходимо проделать путь (Phys. 184a 14–18), излишне яркого света – свет истины для нас столь же невыносим, сколь свет солнца для летучих мышей (Met. 993b 9–11), либо через метафору касания – поиск начал сравнивается с касанием или продвижением на ощупь (*θιγεῖν καὶ φάναι*) (Met. 1051b 23–25)³. Соответственно, мудрец – это человек, который идет по пути истины с целью усмотреть первые начала, но продвигается скорее на ощупь; кроме того, мудрец способен научить собственному знанию, следовательно, у него можно учиться.

Итак, Аристотель пишет, что разыскание начал необходимо начать с обсуждения мнений мудрецов⁴ со следующей целью:

1) подкрепить достоверность собственных утверждений либо найти что-то, что упущено в рассуждении (Met. 983B 1–6);

2) извлечь полезные доводы и познания о началах и избежать ошибок предшествующих философов (De An. 403B 20–23);

3) обратиться к мудрецам, которые уже встали на путь познания истины, чтобы научиться у них тому, что они уже усмотрели (Met. 993b 11–19)].

В целом Аристотель предлагает использовать идеи предшественников как подспорье на пути к истине, как способ удостоверения собственных положений и как учебный материал для диалектического обсуждения.

Марчинковска-Росот рассматривает вопрос о применении доксографии Аристотеля в его текстах более широко и выделяет следующие функции историко-философского описания [Marchinkowska-Rosot, 2016, p. 52–53]:

1) информативная: введение различных теорий, которые обсуждались до Аристотеля;

2) пропедевтическая: объяснение различных терминов и теорий проблем;

3) эвристическая: философская рефлексия и постановка философских проблем на базе историографического материала;

4) оценочная: показать важность сформулированных вопросов и проблем; подтвердить собственные выводы с помощью сравнения с прежними теориями; продемонстрировать превосходство собственной теории;

5) метафилософская: размышление о понятии философии, объекте, методах и цели этой науки.

Все эти функции действительно играют важную роль для аристотелевского текста, однако главная цель обсуждения мнений предшествующих философов заявлена самим Аристотелем – а именно, обращение к предшественникам необходимо как первый шаг в усмотрении начал, явных по природе. Вопрос в том, каким образом мнения предшественников, которые Аристотель часто считает ошибочными или не вполне верными, служат для этой цели?

Обращение к мудрецам всегда происходит в контексте поиска начал данной науки либо определения ее предмета. Кажется, что Аристотель не опирается на предшественников в поиске начал, но, скорее, критикует их и настаивает на истинности и уникальности собственной позиции. Тем не менее возможно предположить, что

³ Кривелли полагает, что под касанием понимается аффирмативное утверждение о несоставном [Crivelli, 2004, p. 106–107].

⁴ Аристотель настаивает, что для разыскания начал необходимо разобрать как мнения о началах, так и те трудности, которые предшественники оставили без внимания (Met. 995a 24–27).

само это обсуждение является существенной частью поиска и исполняет ту функцию, которая только и может привести нас к началам, – наведение. Наведение – это существенная функция аристотелевского обращения к истории философии, которая редко оказывается в фокусе внимания исследователей именно в контексте доксографии и тем не менее имеет большое значение для аристотелевских текстов⁵. Философская историография служит для наведения слушателя на истину начала через обсуждение мнений предшествующих мудрецов.

Ступени познания

В «Метафизике» и в трактатах «Органона» Аристотель разделяет ступени познания: так, он выделяет чувственное восприятие, называя его способностью к различению, как первую способность, необходимую для всякого познания (An. Post. 99B 32–37); за способностью различать в чувстве следует способность сохранять чувственные впечатления, т. е. память (An. Post. 100a 1–3). Сохранение чувственных впечатлений приводит к опыту (ἐμπειρία) (An. Post. 100a 3–5; Met. 980a26–980b30), который сохраняется в душе как нечто общее и единое во многом (An. Post. 100a 5–8; 100a15–100b5; Орлов 2013, с. 28). А через опыт, благодаря способности к различению и логосу, возникают наука и искусство (ἐπιστήμη καὶ τέχνη) (Met. 981a 1–3; An. Post. 100a3–100b14). Опыт, основанный на чувстве и памяти, Аристотель определяет как знание частного (τῶν καθ' ἑκάστον γινώσις), тогда как искусство и наука есть знание общего (τῶν καθόλου γινώσις) (Met. 981a 15–17). Тем не менее опыт сам по себе есть нечто общее, которое сказывается о каждом, однако он не является знанием, поскольку не имеет дела с причинами (Met. 981a 28–30). Чувства и опыт – это первая ступень познания, которая предшествует не только науке, но и знанию первых начал (An. Post. 71a 5–9). Из опыта, который определяется как знание частного и потому еще не может в полной мере называться знанием, возникают искусство и наука, которые определяются как знание общего. Знание отличается от опыта не только общностью, но тем, что и искусство, и наука обладают знанием причин (Met. 981a 24–30). Искусство отличается от науки в первую очередь тем, что цель искусства – это польза, в то время как наука, а особенно наука об умозримом (θεορητική), направлена на саму себя и существует ради знания, а не ради пользы (Met. 981b 19–30). Целью такой науки является познание и определение первых причин и начал (ἀρχαί καὶ αἰτίαι) (Met. 982a 1–3).

Наше знание начинается с чувства и опыта, которые имеют дело с каждым этим-вот сущим, и потому то, что связано с чувством, обладает для нас некоторой очевидностью, или явностью⁶. Начала же Аристотель характеризует как нечто наиболее кафолическое – в силу своей всеобщности начала удалены и от единичных вещей, и от чувств (An. Post. 71b 33–72a5). Тем не менее начала соотносятся с каждой единичной вещью как причины бытия каждого сущего. В отличие от сущего, которое возникает и уничтожается, начало есть всегда одним и тем же образом, и потому Аристотель называет его первым и наиболее известным по природе (πρώτων καὶ γνωστότερων τῇ φύσει). В силу наибольшей всеобщности начала наиболее удалены от чувств, потому явность начал следует отличать от явности или

⁵ Напр., Коллоберт понимает диалектическое обсуждение учений предшественников как способ достижения истины и соотносит эту диалектику с аристотелевским представлением о телеологии как самой философии, так и истории философии [Collobert, 2002, p. 293–295].

⁶ Орлов считает, что под явным для нас Аристотель понимает не чувство как таковое, но кафолическое в душе, т. е. опыт, тогда как явное само по себе – это кафолическое по природе [Орлов, 2013, с. 26, 44].

очевидности, данной нам в чувстве и в опыте. Дело мудреца – отличать одно от другого, поскольку о чувствуемых вещах истина высказывается иначе, чем о началах (Met. 1051b 33–1052a4).

Сущее как истинное

В «Метафизике» IX.10 Аристотель утверждает, что основное значение сущего – это истинное и ложное (τὸ δὲ κυριώτατον ὃν ἀληθές ἢ ψεῦδος) (Met. 1051b 1–2). Вслед за этим он различает два вида истины: истина, которой противоположна ложь, и истина, которой противоположно незнание. Истинное или ложное сказывается о чувствуемых, или составных, вещах как соединение и различие (Met. 1051b 2–6), истиной здесь будет утверждение различия и сходства там, где эти различие и сходство имеются в вещах, а ложью – утверждение сходства вместо различия или наоборот. О вещах, которые подлежат различению и сходству, можно строить силлогизмы, и потому достоверность или истинность знания об этих вещах основана на аподиктическом силлогизме, т. е. знание достижимо через доказательство (An. Post. 72a 25–27). О несоставных (τὰ ἀσύνθετα) началах, которые существуют только в действительности и потому не могут быть иным образом, чем они уже есть, истина и ложь не могут высказываться через связывание и разделение, и потому относительно них нельзя ошибиться⁷ [см. Орлов, 2013, с. 39]. Истиной здесь будет усмотрение и познание таких начал, а противоположным истине будет не ложь, но незнание: «τὸ δὲ ἀληθὲς τὸ νοεῖν ταῦτα; τὸ δὲ ψεῦδος οὐκ ἔστιν» (Met. 1052a 1–2). Поскольку истина начал не противоположна лжи, она не может быть доказана с помощью силлогизма (An. Post. 76a 30–35), но, напротив, сами эти начала являются первыми посылками для доказательства и, следовательно, основой теоретической эпистемы (An. Post. 71b 19–25; 100b 13–14).

Итак, доказуемая истина сказывается о чувствуемых вещах, которые являются явными для нас, недоказуемая истина – о началах, которые наиболее удалены от чувств. Истина начал обладает явностью по своей природе – эти начала не нуждаются в доказательстве, поскольку они просты, всеобщы и неизменны, т. е. всегда тождественны себе. В силу удаленности от чувств явность этой истины трудна для умопознания. Тем не менее усмотрение начал как первых посылок необходимо для построения силлогизма, а значит, без знания о началах невозможно научное доказательство и научное познание.

Знание и предпознание

Таким образом, для существования доказательного знания или эпистемы, началом которой Аристотель называет логос (An. Post. 100a 2), необходимы два условия: во-первых, чувство и опыт (An. Post. 100a 6–8), во-вторых, усмотрение первых непосредственных посылок (An. Post. 72a 25–30), или истинных и недоказуемых начал. Сами начала эпистемы имеют разную общность, поэтому через большую или меньшую кафоличность выстраивается не только иерархия ступеней познания, но и иерархия наук по отношению к первой философии. Науки получают свои посылки от первой философии, тогда как сама первая философия оказывается знанием о наиболее общих началах – сущего как такового. Начала сущего как такового причиняют бытие всякого сущего вообще: нечто есть, поскольку оно едино и тождественно собственной сущности. Поскольку знание –

⁷ Об истине несоставных см. [Орлов, 2013, с. 39; Irwin, 1988, p. 131–132].

это знание причин (почему нечто есть, почему нечто движется и т. д.)⁸, то эти начала являются посылками доказательного знания; таким образом, первая философия, которую Аристотель называет мудростью, занимается не только началами сущего, но и основанием человеческого знания.

Выше мы различили ступени познания у Аристотеля и выяснили, что знание и истина есть только об общем, а не о частном или единичном. Тем не менее чувство, имеющее дело с каждым этим-вот сущим, как и опыт, который определяется как общее о единичных [Орлов, 2013, с. 28], должны быть предположены знанию. С другой стороны, само по себе теоретическое знание исходит из недоказуемых начал, которые усматриваются и полагаются в качестве первых посылок. Таким образом, теоретическому знанию должно предшествовать и чувство, и усмотрение первых посылок.

И то, и другое Аристотель называет предпознанием⁹: «Всякое обучение и всякая учеба, связанная с размышлением, возникают из предпознания (ἐκ προϋπαρχούσης)... Сходно же и для доводов, и для тех, что через силлогизмы, и для тех, что через наведение: ибо при обоих [типах доводов] обучение совершается через предпознаваемое (προϋνωσκόμενων): в одном случае принимаемое как от понимающих, в другом случае показывающее кафолическое через ясность единичного (τὸ καθ' ἑκάστων)» [71a 1–9, пер. Е.В. Орлова, см. Орлов, 2013, с. 276]. Чувство ведет к знанию частного, на основании которого усматривается общее; с другой стороны, для определения и доказательства общего как предмета познания необходимо усмотрение первых посылок, причем эти посылки Аристотель предлагает принять от знающих.

Таким образом, для эпистемологии Аристотеля характерна отсылка к предпознанию как основанию какого-либо знания вообще: как обучение, так и диалектические доводы, будь то силлогизм или наведение, опираются на некое предварительное знание. Это предпознание двойственно по виду: с одной стороны, научному знанию предшествует чувство и опыт, на основе которых складывается представление об общем, с другой стороны – научному доказательству предшествует знание первых недоказуемых посылок, причем для того, чтобы доказательство было истинным, и сами эти посылки должны быть истинны. Если способность к чувству или к усмотрению явного самого по себе присуща человеку по природе, то знание первых посылок, как настаивает Аристотель, человеку по природе не присуще (Met. 992a 24–993b 2; An. Post. 22–29), т. е. это знание должно быть найдено. Нахождение или усмотрение такого знания и есть дело мудреца, ради которого необходимо пройти путь от явного для нас к явному по природе. Тем не менее и в отношении посылок Аристотель также разделяет два вида познания: «Двойко же необходимо предпознавать: в одном случае необходимо пред[варительно] принять, что *есть*, в другом же случае надо понимать, *что* есть называемое» [An. Post. 71a 11–13, пер. Е.В. Орлова, см. Орлов, 2013, с. 277]. Т. е. начала как посылки доказательства необходимо не только принять, но и определить. Если для того, чтобы признать бытие начал, необходимо наведение, то определить начала возможно с помощью диалектики.

Аристотелевская проблема определения знания и предпознания состоит в том, что всякому знанию должно быть предположено нечто недоказуемое – будь то чувство или начало. Это недоказуемое, с одной стороны, выходит за пределы знания,

⁸ An. Post. 90a 30–35; Phys. 184a 10–12.

⁹ Орлов различает предпознание и предшествующее знание. Если предпознание – это опыт или усмотрение первых посылок, необходимое для доказательства, то предшествующее знание – это знание ранее доказанного положения, на основании которого строится дальнейшее доказательство [Орлов, 2013, с. 285]. Можно обобщить, что предшествующее знание – это знание, которое существует в рамках научного доказательства, тогда как предпознание выходит за границы научного доказательства и в то же время делает это доказательство возможным.

с другой – делает само доказательство, саму теорию, возможной. Проблема состоит в том, как соотносится знание и предпознание: как соотносится знание о кафолическом с частными чувственными восприятиями; как возможно познание начал, предвещающее всякую науку. И в том, и в другом случае: и между частным и общим, и между первыми посылками и силлогизмом – есть некий разрыв, который обозначается через невозможность построения силлогизма. Для того чтобы преодолеть этот разрыв, – который в целом может быть определен как разрыв между кафолическим и частным, – Аристотель предлагает процедуру наведения, которое служит для указания на общее через частное, данное в чувстве [Gasser-Wingate, 2016, p. 6–7].

Наведение

Аристотель различает два вида доводов: силлогизм и наведение (ἐπαγωγή). Силлогизм – это способ познания составных вещей, тогда как наведение – способ познания простых первых посылок. Этот довод ведет от того, что явно для нас, к тому, что явно по природе: от частного к общему (Top. 105a 13–19; An. Pr. 68b 15–29, An. Pr. 68b 35–7). В своих трактатах Аристотель использует два вида наведения: наведение из чувства или опыта и наведение из искусства, которое хотя и характеризуется как общее, все же является более явным для нас, чем природа, поскольку причины искусственного сущего находятся в человеческой деятельности¹⁰. Наведение не заменяет доказательство, но служит лишь для указания на что-то, отличное от чувственно воспринимаемого: его можно сравнить с указанием пальцем – с помощью такого указания можно сделать очевидным то, что нечто *есть*, но нельзя показать, что именно *есть*, т. е. нельзя определить то, на что указывается (An. Post. 92a 37–38)¹¹.

Как показал Орлов, наведение используется не только для усмотрения общего из единичного, но и для узнавания единичного как того, что принадлежит какому-то определенному общему: благодаря наведению возможно как прийти к кафолическому эйдосу треугольника, общему для каждой из треугольных фигур, так и узнать треугольник вот в этой фигуре и указать на то, что вот эта единичная фигура и есть треугольник [Орлов, 2013, с. 265–267]¹². Поэтому наведение можно рассматривать как процедуру, необходимую для преодоления разрыва между общим, о котором есть знание, и этим-вот единичным, о котором знания нет: благодаря наведению возможно обращение от одного к другому.

Итак, наведение – это тот метод, который позволяет преодолеть разрыв между явным для нас и явным по природе, способ сделать нечто явное по природе очевидным для нашего умозрения. Но достаточно ли такого указания, чтобы получить первые посылки науки? И что именно мы должны использовать в качестве указателя?

В «Физике» 1.1 Аристотель сообщает, что познание начал – это некоторый путь (ἡ ὁδός), и этот путь ведет от составных и слитных вещей, известных нам через чувство, к явному по природе (Phys. 184a 14–18). Продвижение по этому пути происходит от слитных вещей, которые очевидны для нас, к началам и элементам, явным по природе. Переходить от этих вещей к началам и элементам Аристотель предлагает через различение или разделение (διαίρεσις) слитного (συυκεχυμένα) и целого (ὅλον), которое познается чувством, на части (Phys. 184a 21–26). Однако если обычно наведение определяется как указание на кафолическое через частное, то здесь происходит

¹⁰ Наиболее часто у Аристотеля встречаются примеры со строительством дома, статуей, медным шаром или деревянным ложем.

¹¹ О наведении как способе схватывания начал, который не позволяет определить, что именно *есть* начала, но делает это определение возможным: см. [Gasser-Wingate, 2016, p. 3–4; см. также p. 16–17].

¹² По поводу узнавания см. также (An. Post. 71a 17–29; An. Pr. 67a 8–30).

ровно наоборот: Аристотель называет кафолическими, т. е. общими для всех, именно слитные и явные для нас вещи и указывает, что предложенный им путь проходит от общего к частному: «необходимо переходить от кафолического к частному» (*διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἑκάστα δεῖ προίέναι*) (Phys. 184a 23–24). Слитное, которое познается чувством, он называет целым, это целое является кафолическим, т. е. общим для многого, а путь к началам заключается в переходе от такого кафолического целого к *καθ' ἑκάστα* (Phys. 184a 24–26). Стоит отметить, что, хотя здесь речь идет о переходе от очевидного для нас к явному по природе, который возможен лишь с помощью наведения, само это наведение описывается иначе, чем в «Аналитиках» и в «Топике»: здесь явное для нас, т. е. данное нам в чувстве, обозначается как кафолическое, а переход к явному по природе описан как переход от кафолического к частному¹³. Разбор последующих слов Аристотеля может разрешить эти затруднения. Итак, он говорит, что слитное и целое относится к разделенным частям как имя к логосу. Имя обозначает вещи слитно и общим образом, тогда как определение раскладывает эту вещь на составные части (Phys. 184a26–184b2). В качестве примера такого перехода он предлагает имена «мама» и «папа», которые дети, по его мнению, употребляют сначала слитно, обращаясь ко всем женщинам и мужчинам, и лишь затем эти имена связываются с определенным значением (Phys. 184b 12–14).

Имя дано нам в чувстве, но если чувство всегда имеет дело с этой-вот вещью, которая есть *καθ' ἑκάστα*, то имя не называет одно это-вот, но обозначает многие эти-вот вещи. Будучи обозначением для многого, оно может быть названо кафолическим, тем не менее оно не является простым и явным по природе – скорее, оно противоположно такой явности. Именно поэтому Аристотель называет имя слитным: оно не указывает на какую-то отдельную вещь, но, с другой стороны, оно и не содержит общего логоса. Имя является слитным и кафолическим по отношению к этим-вот вещам и слитным целым – по отношению к кафолическому логосу или определению, под которое подпадают эти-вот вещи. Будучи слитным, имя само по себе не содержит логоса, но лишь обозначает сразу и вещь, и логос. Будучи целым и слитным, оно обозначает логос как что-то неразличенное, и потому различение поименованного слитного может быть передано через разделение целого на части. И здесь части логоса оказываются частными по отношению к имени – как части по отношению к целому. Итак, Аристотель предлагает путь от имени вещи, которое включает в себя множество единичных, к собственно ее определению, – если имя само по себе не дает нам знания о вещи, то определение, или логос, являются знанием, – и указывает, что этот путь и есть путь от явного для нас к явному по природе.

Поскольку от явного для нас к явному по природе нельзя прийти с помощью силлогизма, предложенный путь является вариантом наведения. Это наведение также исходит из чувств, но не через восприятие единичной вещи, а через восприятие имени или речи о чем-либо: наведение происходит от имени, которое дано нам в чувстве, к тому, что именно обозначает это имя. Наведение от слитного имени позволяет указать на то, что существует нечто поименованное, а принятие существования поименованного позволяет диалектическим образом выяснить, чем именно является поименованная вещь¹⁴.

¹³ Аристотель не употребляет термин «наведение» в этой главе, однако, скорее всего, здесь идет речь именно о наведении. Он различает два вида доводов: силлогизм и наведение, указанный переход от слитного и целого к различенному не может быть следствием силлогизма – скорее, само слитное используется для указания, т. е. для наведения.

¹⁴ Аристотель настаивает, что знание о бытии вещи должно быть предположено ее определению [An. Post. 93a 20; см. также Орлов, 2013, с. 27].

История как диалектика

Похожее рассуждение об усмотрении истины как целого и слитного и переходе от целого к части содержится в *Метафизике*: «Исследовать истину в одном отношении трудно, в другом легко. Это видно из того, что никто не в состоянии достичь ее надлежащим образом, но и не терпит полную неудачу, а каждый говорит что-то о природе, и поодиночке, правда, ничего или мало добавляет к истине, но, когда все это складывается, получается заметная величина. Поэтому, если следовать пословице: “Кто же не попадет в ворота?”, то исследовать истину легко, однако, что, не обладая некоторым целым, можно быть не в состоянии владеть частью, – это показывает трудность исследования истины» [Met. 993a 30–993a 7, Аристотель, 1976, с. 94].

Под слитным именем или слитной речью, которая высказывает истину и в то же время не высказывает ее, и в «Физике», и в «Метафизике» имеется в виду речь предшественников Аристотеля о началах. Все мудрецы следуют по пути к истине, и все они усматривают ее и не ошибаются в этом усмотрении. Но существует различие между усмотрением и высказыванием: Аристотель обозначает его как различие между указанием на то, что есть, и усмотрением того, что именно есть, или как различие имени и определения¹⁵ (An. Post. 71a 11–17; 89b 24–25, 34–35; 92b 4–35). Философы не ошибались в усмотрении начал, но ошибались в их определении [Crivelli, 2004, p. 111]. Называя начала, они схватывали некую истину [ibid., p. 114–115], но схватывали ее слитно и потому давали началам разные имена.

В качестве явного для нас или данного в чувстве можно рассматривать не только различные чувствуемые вещи, но и речи мудрецов о началах¹⁶. Пока мы не знаем начал, в этих речах мы слышим только имена, и эти имена, данные в чувстве, служат для наведения на бытие начал. Следуя за философами, мы принимаем, что начала есть, потому что все философы говорят о началах, и тем самым становимся на путь, ведущий к истине. Путь этот происходит через наведение, но это наведение отправляется от данных нам в чувстве мнений тех, кто уже стоит на этом пути. Само обращение к словам мудрых указывает верное направление.

Имя обозначает истину как нечто целое и слитное – оно указывает в направлении истины, но не дает нам определения. Приняв, что начала есть, мы можем искать, что именно есть начала и каковы они по числу. Этот поиск определения Аристотель предлагает совершать через диалектический разбор мнений мудрецов¹⁷. Диалектическая проблема ставится и разрешается ради достижения истины (Top. 104b 1–2)¹⁸; цель диалектики о началах – нахождение истины и определение начал через разделение слитной речи философов на части: лишь тот, кто владеет частью логоса, может иметь логос (а не просто слитную речь) о целом. Таким образом, происходит различение имени на раздельные логосы о началах, и с этими логосами Аристотель имеет дело для того, чтобы ухватить нечто о количестве начал и о том, что именно они есть. Путь, который необходимо пройти для познания начал, – это путь от имени, которое мы принимаем от знающих, к определению, которое мы ищем на ощупь, рассматривая различные имена.

¹⁵ Подробнее о том, что нельзя ошибиться в усмотрении начал, но можно ошибиться в их определении, см. [Crivelli, 2004, p. 110–112].

¹⁶ Аристотель принимает историю и общие мнения как эмпирическую основу для наведения, но рассматривает эти мнения как проблемы, которые требуют разрешения: см. [Irwin, 1988, p. 30–31].

¹⁷ История философии у Аристотеля понималась как диалектика, а диалектика использовалась в рамках телеологии [Collobert, 2002, p. 294–295]. О диалектичности первой философии см. [Irwin, 1988, p. 14].

¹⁸ См. также [Collobert, 2002, p. 292–293].

Само наведение не может привести к определению начал или непосредственных посылок¹⁹. Но к такому определению нельзя прийти и через доказательство: «определение непосредственных посылок – это недоказуемое положение о сути» (An. Post. 94a 9–10; см. также An. Post. 90b 23–27), тем не менее суть можно сделать очевидной с помощью силлогизма (An. Post. 93b 16). Если в отношении вещей, которые имеют причину в ином, к определению можно прийти через доказательный силлогизм (An. Post. 93b 15–28), то в отношении первых непосредственных начал к определению можно прийти через диалектический силлогизм (An. Post. 93a 14–15)²⁰. В любом случае для определения начала необходимо предпознание о бытии начал (An. Post. 93a 19–29), которое мы получаем через наведение. Диалектика – это способ рассуждения о первых и непосредственных посылках (см. An. Post. 91a 33–91b 11), способ нахождения сути не через указание, но через логос. Опираясь на мнения мудрецов, мы принимаем, что есть начала, но для того, чтобы продвинуться к истине, необходимо диалектическим образом различить слитную речь о началах, что и делает Аристотель, когда обсуждает и критикует мнения предшественников. Сама эта диалектика тоже служит для наведения – критика не только убеждает слушателя в правильности положений Аристотеля (и в ошибочности ряда высказываний предшественников), но скорее служит для указания: что именно есть начала. Начала нельзя доказать, их можно только усмотреть собственным умом, и задача мудреца, который взялся учить философии, состоит в том, чтобы ученик не только принял, что начала есть, но и был способен определить начала. Таким образом, в отношении первых начал структура наведения несколько изменяется: наведение происходит не из этого-вот к общему, но из общего, явного для нас и данного нам в чувстве, к общности и простоте начала через различение²¹.

Заключение

В заключение вернемся к предложенной выше цитате: «Исследовать истину в одном отношении трудно, в другом легко. Это видно из того, что никто не в состоянии достичь ее надлежащим образом, но и не терпит полную неудачу, а каждый говорит что-то о природе, и поодиночке, правда, ничего или мало добавляет к истине, но, когда все это складывается, получается заметная величина» (Met. 993a 30–993a 4). Здесь Аристотель говорит о пути к истине как об общем деле всех мудрецов, в которое каждый вносит свой небольшой вклад. Продвижение по этому пути он рассматривает не как индивидуальный опыт философского умозрения, но как сумму усилий всех мудрецов, и поэтому продвижение по пути к явному по природе может быть описано как история мнений о началах. Таким образом, начала сущего как явное по природе в рамках истории соотносены с началами философии, явными для нас через мнения предшественников, потому Аристотель видит путь к явному для нас не только как путь слушателя, который Аристотель предлагает пройти для наведения на начала, но и как путь самой философии. Из аристотелевского обсуждения

¹⁹ Тем не менее наведение является необходимым шагом, без которого невозможно определение: см. [Gasser-Wingate, 2016, p. 18].

²⁰ Поскольку к знанию первых принципов нельзя прийти через доказательство, между диалектическим обсуждением принципов и их определением остается зазор, который делает проблематичным нахождение такого определения, см. [Irwin, 1988, p. 17–18]. По мнению Ирвина, эта проблематичность разрешается в центральных книгах «Метафизики» [ibid., p. 20–21].

²¹ Возможно, наведение всегда происходит из общего, явного для нас, к общему, явному по природе, поскольку отправной точкой наведения является не чувство как таковое, но общее в душе [ср. Орлов, 2013, с. 44]. Гассер-Вингейт, напротив, считает, что общее в душе возникает именно благодаря индукции [Gasser-Wingate, 2016, p. 9–10].

в «Метафизике» можно отметить и стадии этого пути. Так, в качестве начал сперва усматривали материальные причины, затем движущее и ум, затем цель (хотя не вполне отличали ее от движущего), а затем сущность и неподвижные эйдосы.

Рассмотрение аристотелевской истории философии в связи с представлением о пути от явного для нас к явному по природе ставит перед нами вопрос не только о функции доксографии в аристотелевском тексте, но и об аристотелевском понимании истории как способа прохождения по этому пути. В «Физике» он говорит о детях, которые поначалу употребляли имена «мама» и «папа» слитно, а затем – раздельно (Phys. 184b 12–14), в «Метафизике» же он говорит о философах, чьи рассуждения были похожи на детский лепет, потому что философия тогда была у своего начала (Met. 993a 15–17). Начала сами по себе, или истина сама по себе, рассматриваются как цель познания, потому история философии должна рассматриваться как путь к этой цели. Путь от явного для нас к явному самому по себе – это путь не только слушателя, который пришел обучаться философии, но и путь самой науки: путь от детского лепета к различенному представлению о том, что именно есть начала. Природное стремление к познанию является движущей причиной, а истина – целью этого пути²²; будучи целью, она понимается Аристотелем как причина движения, поэтому он говорит о том, что сама истина побуждает философов идти дальше (Met. 984b 10). Обращение к этой истории необходимо для того, чтобы ступить на тот же путь и, обсуждая мнения предшественников, принимая удачу и находя ошибки, а также обсуждая те трудности, которые они оставили без внимания, продвигаться вперед²³.

Список литературы

- Аристотель 1976 – *Аристотель*. Метафизика / Пер. с древнегреч. А.В. Кубицкого // *Аристотель*. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Наука, 1976. С. 63–367.
- Афонасин, 2017 – *Афонасин Е.В.* «Следы» прошлого. Аристотель – историк философии // *ΣΧΟΛΗ*. Филос. антиковедение и классическая традиция. 2017. Т. 11. Вып. 2. С. 579–586.
- Ахутин, 2007 – *Ахутин А.В.* Античные начала философии. СПб.: Наука, 2007. 783 с.
- Орлов, 1996 – *Орлов Е.В.* Кафолическое в теоретической философии Аристотеля. Новосибирск: Наука, 1996. 219 с.
- Орлов, 2013 – *Орлов Е.В.* Аристотель о началах человеческого разума. Новосибирск: Изд-во Сибирского отд. РАН, 2013. 302 с.
- Aristotle, 1831a – *Aristotelis Analytica Priora* // *Aristotelis Opera Omnia* / Ed. Bekkeri. T. I. 1831. P. 24–70.
- Aristotle, 1831b – *Aristotelis Analytica Posteriora* // *Aristotelis Opera Omnia* / Ed. Bekkeri. T. I. 1831. P. 71–100.
- Aristotle, 1831c – *Aristotelis Topica* // *Aristotelis Opera Omnia* / Ed. Bekkeri. T. I. 1831. P. 100–164.
- Aristotle, 1924 – *Aristotle's Metaphysic. A revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 1924. 312 p.
- Aristotle, 1978 – *Aristotelis Physics*. Leipzig: Teubner, 1879. 211 p.
- Cherniss, 1935 – *Cherniss H.* Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1935. 418 p.

²² А.В. Ахутин считает, что Аристотель понимает философию как общее дело всех философов, цель этого дела – поиск истинных начал [Ахутин, 2007, с. 59–61]. Скорее всего, Аристотель рассматривал свою философию не как завершение пути, но как один из этапов его прохождения [Collobert, 2002, p. 287].

²³ Коллоберт считает, что, понимая историю философии как способ достижения истины, Аристотель не делал различия между историей и философией и рассматривал историю скорее как диалектический метод для решения философских задач, поэтому его нельзя назвать историком философии. См.: [Collobert, 2002, p. 294–295]. Стоит добавить, что аристотелевское представление об истории знания отличается от современного, поскольку для Аристотеля невозможно представление об историчности самих начал.

- Collobert, 2002 – Collobert C. Aristotle's Review of the Presocratics: Is Aristotle finally a Historian of Philosophy? // *Journal of the History of Philosophy*. 2002. Vol. 40. No. 3. P. 281–295.
- Crivelli, 2004 – Crivelli P. Aristotle on Truth. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 340 p.
- Gasser-Wingate, 2016 – Gasser-Wingate M. Aristotle on Induction and First Principles // *Philosophers' Imprint*. 2016. Vol. 16. No. 4. P. 1–20.
- Guthrie, 1957 – Guthrie W.K.C. Aristotle as Historian of Philosophy // *The Journal of Hellenic Studies*. 1957. Vol. 77. Part 1. P. 35–41.
- Irwin, 1988 – Irwin T. Aristotle's First Principles. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1988. 702 p.
- Marchinkowska-Rosot, 2016 – Marchinkowska-Rosot M. Philosophical Usage of the History of Philosophy // *Diametros*. 2016. Vol. 49. P. 50–67.
- Stevenson, 1974 – Stevenson J.G. Aristotle as Historian of Philosophy // *The Journal of Hellenic Studies*. 1974. Vol. 94. P. 138–143.

Aristotle as a Historian of Philosophy. History as a Method of Inductive Reasoning of the First Principles*

Maria N. Varlamova

The Sociological Institute, Russian Academy of Sciences. 25/14 7th Krasnoarmeiskaya Str., 190005, St. Petersburg, Russian Federation; e-mail: boat.mary@gmail.com

Aristotle prefaces a range of his philosophical treatises with the description of views of his predecessors. The modern researchers agree on that the description should not be recognized as a history of philosophy, for its purpose was not doxography but reflection and consideration of the subject and principles of his own philosophy. Most probably, Aristotle's account of the predecessors is a part of his own philosophical method. His method can be described as a proceeding from what is clearer and more knowable to us, to what is clear and more knowable by nature. This method is composed of two parts: induction to *the existence* of the principles on the basis of predecessors' accounts; investigation and acquiring the *definition* of the principles by the dialectical analysis of the predecessor's views. The usage of this method depends on the Aristotelian conception of history of philosophy within the frames of teleology.

Keywords: Aristotle, metaphysics, history of philosophy, induction, principles, dialectic

References

- Afonasin E.V. "Sledy" proshlogo. Aristotel – istorik filosofii [The "Relics" of the Past. Aristotle – the Historian of Philosophy], *ΣΧΟΛΗ*, 2017, vol. 11, is. 2, pp. 579–586. (In Russian)
- Ahutin A.V. *Antichnye nachala filosofii* [The Ancient Principles of Philosophy]. St.-Petersburg: Nauka Publ., 2007. 783 p. (In Russian)
- Aristotle. Aristotelis Analytica Postreiora. In: *Aristotelis Opera Omnia*, ed. Bekkeri, T. I, 1831, pp. 71–100.
- Aristotle. Aristotelis Analytica Priora & In: *Aristotelis Opera Omnia*, ed. Bekkeri, T. I, 1831, pp. 24–70.
- Aristotle. *Aristotelis Physics*. Leipzig: Teubner, 1879. 211 p.
- Aristotle. Aristotelis Topica. In: *Aristotelis Opera Omnia*, ed. Bekkeri, T. I, 1831, pp. 100–164.
- Aristotle. *Aristotle's Metaphysic*. A revised Text with Introduction and Commentary. Oxford: Oxford University Press, 1924. 312 p.
- Cherniss H. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1935. 418 p.
- Collobert C. Aristotle's Review of the Presocratics: Is Aristotle finally a Historian of Philosophy? *Journal of the History of Philosophy*, 2002, vol. 40, no. 3, pp. 281–295.
- Crivelli P. *Aristotle on Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 340 p.

* This article has been prepared for publication with the financial support from The Russian Foundation for Basic Research, grant № 18–011–01086.

Gasser-Wingate M. Aristotle on Induction and First Principles, *Philosophers' Imprint*, 2016, vol. 16, no. 4, pp. 1–20.

Guthrie W.K.C. Aristotle as Historian of Philosophy, *The Journal of Hellenic Studies*, 1957, vol. 77, part 1, pp. 35–41.

Irwin T. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1988. 702 p.

Marchinkowska-Rosot M. Philosophical Usage of the History of Philosophy, *Diametros*, 2016, vol. 49, pp. 50–67.

Orlov E.V. *Aristotel o nachalax chelovecheskogo razumenia* [Aristotle on Principles of Human Thought]. Novosibirsk: Siberian department of RAS Publ., 2013. 302 p. (In Russian)

Orlov E.V. *Kafolicheskoe v teoreticheskoi filosofii Aristotelia* [The Problem of Katholou in Aristotle's Theoretical Philosophy]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1996. 219 p. (In Russian)

Stevenson J.G. Aristotle as Historian of Philosophy, *The Journal of Hellenic Studies*, 1974, vol. 94, pp. 138–143.