
Философия Аристотеля как событие историко-культурного ряда

© 2020 г. Г.В. Драч

*Южный федеральный университет,
Ростов-на-Дону, 344006, ул. Большая Садовая, д. 105/42.*

E-mail: gendrach@mail.ru

Поступила 02.04.2019

Статья обосновывает современное значение философских идей Аристотеля. Автор подчеркивает, что философский универсум Аристотеля, его идеи нередко рассматриваются в контексте культуры, поскольку философия выступает формой культурного самосознания. В статье проводится мысль о том, что Аристотель завершает и обобщает античное миропонимание. Он осознавал происходящее размежевание мифа и логоса – «теологов» и «физиологов». Понятийно-логическое мышление приобретает в его рассуждениях самостоятельность, отделяясь от мифологических фантазий, а не возникая из них. Аристотель открывает путь к новому проекту онтологии, разработанному им в связи с вопросом о «сущем как таковом». Автор осмысливает, как метафизическая концепция Аристотеля завершает разрушение Олимпийской системы. Автор постулирует, что европейская культура в лице Аристотеля находит своего первооткрывателя и творца, обосновавшего разум как универсальный инструмент антропологических измерений космоса и построения рациональной картины мироздания. Греческая культура всегда находилась в «пространстве бытия», она открывает «бытие» и обращается к «бытию», а не к «небытию». Философские идеи, весь научно-философский универсум Аристотеля представляет собой со-бытие европейской и мировой культуры, которое знаменует завершение греческого проекта онтологии. Мы говорим о «бытийственности», которую открыли греки, определив парадигму культурного развития Европы.

Ключевые слова: Аристотель, философия, культура, архэ, природа, движение, мироздание, сущее, перводвигатель, социальная интроспекция, полис, космос, номос.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-1-27-37

Цитирование: Драч Г.В. Философия Аристотеля как событие историко-культурного ряда // Вопросы философии. 2020. № 1. С. 27–37.

Aristotle's Philosophy as a Historical and Cultural Event

© 2020 г. Gennady V. Drach

*Southern Federal University,
105/42, Bolshaya Sadovaya str., Rostov-on-Don, 344006, Russian Federation.*

E-mail: gendrach@mail.ru

Received 02.04.2019

The paper grounds today's value of Aristotle's philosophical ideas. The author emphasizes: the philosophical universe of Aristotle, his ideas are often considered in the context of culture, since philosophy is a form of cultural self-awareness. In relation to Aristotle, general provisions are concretized by the cultural eventuality of his ideas, their influence on the development of European science and education. The article holds the idea that Aristotle completes and summarizes the ancient worldview. He understood that myth and logos, "theologians" and "physicists" were separating. The conceptual and logical thought becomes independent, separating from mythological fantasies (not arising from them). Aristotle echoes the predecessors and at the same time paves the way for a new ontology project that he developed in connection with the question of «existing as such». The author examines how Aristotle's metaphysical concept completes the destruction of the Olympic system, and how the creation of a "physical" model of the world on its remains and marks the transition to the "ontological" model. Here is the watershed between traditional and European cultures. The author postulates that European culture in the person of Aristotle finds its discoverer and creator, who proves that the mind is a universal tool for anthropological dimensions of the space and creating a rational world view.

Keywords: Aristotle, philosophy, culture, arche, nature, motion, universe, being, prime mover, social introspection, polis, cosmos, nomos.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-1-27-37

Citation: Drach, Gennady V. (2020) 'Aristotle's Philosophy as a Historical and Cultural Event', *Voprosy Filosofii*, Vol. 1 (2020), pp. 27–37.

Вопрос о культуротворческой роли философии, ее культуроцентричности предполагает размышления о личности мыслителя, его исторической роли и миссии его учения. Не каждому философу выпала такая роль, как Аристотелю. Его философия – самая универсальная форма, некоторое обобщение, резюме древнегреческой мысли и культуры, некоторое новое качество – научное мышление (см.: [Irmischer, Müller 1983]). Но, чтобы вписать Аристотеля в общую культурную парадигму Античности, необходимо учитывать, что осмысление античной философии и культуры само во многом производно от понимания роли и значения оставленных им историко-философских свидетельств. Этот вопрос задает историческую парадигму видения не только «первых философов» (в этом отношении свидетельства Аристотеля наиболее уникальны и, одновременно, наиболее спорны), но и античной философии в целом, и неизбежно перерастает в проблему репрезентативности его учения для Античности. Появляется возможность поставить вопрос более широко – о научно-философском универсуме Аристотеля как эпохальном событии. Между тем отношение к учению Аристотеля как универсальному синтезу и историческому источнику неоднозначное.

Есть ряд трудностей, с которыми сталкивается современный исследователь, обращаясь к свидетельствам Аристотеля: раздражает и приводит в недоумение сама манера

обращения Стагирита с источниками, бесконечные группировки материала по одному какому-либо признаку, внешнему по отношению к излагаемому учению; введение собственной терминологии не только при интерпретации, но и в процессе самого изложения архаических учений, что чревато непростительной модернизацией; широкие обобщения при выделении идейного содержания отдельных философских школ и течений и недостаточно точное цитирование. Аристотель рассматривал, в частности, учения первых философов в контексте собственного учения о причинности, толкуя их как «физиков» («физиологов») и облекая некоторые аутентичные выражения в оболочку собственной терминологии (*stoicheion*, *gipokeimenen*, *oysia* и т. п.).

Одним из первых выразил и обосновал сомнения в аутентичности сообщений Аристотеля Гарольд Чернисс, обратив внимание на несхожесть вопросов, которые ставили перед собой Аристотель и его предшественники [Cherniss 1935]. МакДайярмид пишет по этому поводу: «Аристотель вообще не интересовался историческими фактами как таковыми. Он был создателем своей собственной системы философии, и его предшественники интересовали его лишь постольку, поскольку они представляли материал для этой цели. Он считает, что его система является законченной и совершенной и что, следовательно, все предшествующие теории приближались к ней на ощупь и могут быть изложены в его терминах. Придерживаясь этой уверенности, он не колеблется модифицировать или исказить не только утверждения, содержащие детали, но и сами фундаментальные положения его предшественников, или делать явными импликации, которые их доктрины могли иметь для него, но не для их авторов» [McDiarmid 1970, 180].

Между тем, необходимо учитывать весьма важное замечание, которые делает Чернисс: «Для мышления философа не существует более значимой характеристики, чем род вопросов, на которые он отвечает, проблем, которые стоят перед ним; и именно в этом отношении из-за сообщений, которые их передавали, характер досократовской мысли является наиболее скрытым и плохо представимым» [Cherniss 1970, 2]. Мы не можем уйти от вопроса, который в свое время поднимал Б.С. Грязнов: историей чего же является история философии? Ему принадлежит следующее важное положение: «История философии – это история обоснования “вечных” ответов на “вечные” вопросы. Я далек от мысли о том, что система обоснования не затрагивает ни вопросы, ни ответы, но их варьирование определяется способом обоснования и его изменениями» (Грязнов Б.С. Принципы рациональной реконструкции в истории науки и истории философии / Личный архив Г.В. Драча. Ф. 1/1. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 3). Это положение весьма значимо, ведь философское мышление каждой исторической эпохи отличается обращением к вопросам, которые могут расцениваться как «вечные», хотя ответы на них получают различное обоснование. Мышление каждого философа уникально. В этой связи Чернисс допускает: «Аристотель, как философ, конечно, имеет все основания задавать вопрос, какие решения какая-либо из досократических систем дает проблеме каузальности, как он ее сформулировал; но полагать, что такой вопрос является историческим, т. е. полагать, что какая-то из этих систем была выработана ввиду именно этой проблемы, так, как она была сформулирована Аристотелем, вероятно, означает – прийти к неверной интерпретации этих систем и, конечно, влечет за собой неверное понимание мотивов и намерений их авторов» [Ibid., 2–3].

Естественно, что Аристотель интерпретировал своих предшественников так, будто бы они пытались ответить на те вопросы, которые стояли перед ним. Прочтение первой книги «Метафизики» в этом убеждает. (Здесь и далее ссылки даются на «Метафизику» Аристотеля в переводах М.И. Иткина [Аристотель 1976], сверенного с переводами А.В. Кубицкого [Аристотель 1934].) Поскольку основное содержание рассматриваемых Аристотелем учений воспроизводилось как ответ на поставленные им вопросы о причинности, толкование предшественников предполагало широкое использование им собственной терминологии. Собственный же характер досократовской философии оказывался нераскрытым, но не значит – игнорируемым. Чернисс размышляет о причинах, побудивших Стагирита представить Фалеса первым из философов-монистов. Что знал

Аристотель о Фалесе, чтобы адекватно ответить на вопрос, как и из каких источников возникали поставленные им вопросы? Спектр возможных ответов со времен Аристотеля почти не изменился: греческая мифология, рационалистические настроения, влияние Востока и Египта, практические интересы мореплавания, мистицизм и размышления о природе божества. Каждая из этих причин воздействовала на возникновение в Ионии того систематического учения, которым стала греческая философия. Чему же отдать предпочтение? Собственно говоря, поэтому Аристотель так осторожен в реконструкции учения Фалеса о воде. И хотя источниковедческие выводы Чернисса неутешительны (такого рода разнообразные объяснения не могут расцениваться как реальные доказательства), он выдвигает другую, весьма продуктивную идею – контекста анализируемого положения.

Чернисс отмечает утверждения Аристотеля, которым не следует доверять (в частности, из положения «все вещи произошли из воды» не вытекает, что «земля покоится на воде»), призывает принимать во внимание контекст, в котором был процитирован интересующий нас фрагмент. Контекст этот может иногда быть столь же обширен, как целая книга «Метафизики», но обращение к нему должно помочь в обнаружении причин и целей цитирования, а также в понимании того, почему данная интерпретация была принята. Только в этом случае исследователь может обрести уверенность, что данный источник передает собственную концепцию досократика, а не более позднюю интерпретацию и модификацию его фрагмента. Идея контекста приобретает определяющее историко-философское значение.

В связи с обсуждаемыми проблемами напрашивается вопрос: не следует ли выйти за пределы перипатетизма, «скрести перипатетическую штукатурку» с подлинных шедевров? А.В. Лебедев писал: «В этой связи – для верификации, критики или обратного перевода перипатетических сообщений – особенно важны не-перипатетические и прежде всего, до-перипатетические рефлексы интересующих нас текстов и учений» [Лебедев 1981, 1]. Речь, таким образом, идет о расширении контекста принадлежащей милетским философам терминологии. Границы его могут выноситься за пределы работ Аристотеля и в целом за пределы перипатетической традиции. Например, в форме обращения к древневосточным космогоническим мифам. При таком подходе греческая философия представляется не более как продуктом экстраполяции восточных биоморфных образов на область мироздания, осуществляемой средствами греческого разума. Но в такой позиции обнаруживается дуализм, двойственность в понимании философии. Например, у Анаксимандра термин «архе» расценивается в этом случае как дань перипатетической традиции, а «апейрон», приписываемый Анаксимандру Платоном и Аристотелем, трактуется как один из эпитетов древнего божества времени. Но тот же автор отмечает, что у Анаксимандра содержится «первая формулировка закона сохранения материи» [Лебедев 1989, 24]. Впрочем, надо поразмышлять над тем, к чему ведет отказ от исторических свидетельств Аристотеля.

В XIX в. доверие к Аристотелю было по сути безоговорочным. Его свидетельства и сообщения служили основанием солидных трудов по истории греческой философии, один из наиболее известных принадлежит Э. Целлеру. Его «История греческой философии в ее историческом развитии» содержит аргументированную реконструкцию учений первых греческих философов (*physikoi*) как натурфилософов («физиков», в терминологии Аристотеля) [Zeller 1923, 212]. Он же характеризует, опираясь на Аристотеля, философские учения досократиков как рациональный поиск причин и первооснований окружающего мира (учение об «архе»). Но уже Бернет делает существенные поправки: термин «архе», по его мнению, не принадлежит досократикам, он введен Аристотелем. Более точно передает содержание досократовской философии другой термин – «фюсис» (тоже, однако, сообщаемый Аристотелем). «Ранние космологи хотели исследовать большее: что есть вечная основа всех вещей» [Burnet 1920, 14]. Полемика по этим вопросам продолжается, и обращение к вопросам о «природе вещей», приписываемое Аристотелем досократикам, и учение о движении открывают дополнительные перспективы исследования. У. Гатри, в частности отмечал: «Другая, кроме учения о четырех

причинах, фундаментальная для аристотелевской философии концепция – о естественном (natural) и насильственном (violent) движении» [Guthrie 1970, 243].

Сам Аристотель выделял ряд значений «фюсис». В.В. Соколов отмечал, что Аристотель различал архаическое (мифологическое) и философское понимание природы: «Древнее понятие природы, наполненной самодвижущимися вещами, Аристотель четко отделяет от любой совокупности предметов, созданных человеком и не обладающих самодвижением» [Соколов 2012, 161]. В первом значении Аристотель отождествляет «фюсис» и «генесис». В каждой из природных вещей она (природа) означает и то основное в составе, из чего рождается вещь, и источник, из которого получается первое движение. А о естественном росте можно говорить, когда происходит увеличение через соприкосновение и срастание. «Как видно из сказанного, природа, или естество, в первичном и собственном смысле есть сущность, а именно сущность того, что имеет начало движения в самом себе, как таковое...» (Metaph. V 4, 1015a 13–15).

Аристотель вполне оправданно различал мифологическое, «теологическое» (о богах) и философское (о «природе») мышление. Остановимся на первой книге «Метафизики», где содержится противопоставление «физиологов» и «теологов»: первые (а Фалес – «основатель такого рода философии») обратились к исследованию *physis* – непреходящей основы вещей, вторые же («древнейшие» и «писавшие о богах») творцами возникновения считали Океан и Тефию (Metaph. I 3, 983b 20–30). Приходится принимать во внимание, что Аристотель понимал *arche* милетцев как «начало материальное». Однако это вовсе не значит, что термины *physis* и *arche* не могут считаться аутентичными милетской философии. Во всяком случае, если и считать, что название трактатов Анаксимандра и Анаксимена «*Peri physeos*» позднейшего происхождения, то невозможно отрицать, что сам термин «фюсис» использовался ими с большими смысловыми нагрузками, что и позволяло вынести его в заглавие трактатов. У Аристотеля ранние философы характеризуются как «физики» (*physikoi*), а предмет их умозрения определяется так: «природа как целое и сущее как таковое».

Расширение контекста принадлежащей милетским философам терминологии за пределы работ Аристотеля необязательно должно приводить к разрыву с перипатетической традицией. Конечно, если даже допустить, что тот или иной термин, такие как *dike*, *chronos*, *taxis* и др., принадлежал милетским философам, опасность его непонимания и модернизации остается. К.К. Зельин отмечал в этой связи, что при изложении идей архаических мыслителей VI в. до н. э. надо исходить из «системы понятий» этого века, прибегая к анализу сохранившихся текстов, поскольку вопрос о перипатетической терминологии – «это не столько вопрос о непонимании, сколько о невольном проецировании более специализированных абстрактных понятий в период, когда формы мышления и выражения были проще и ближе к конкретному языку поэзии и мифа» [Зельин 1972, 75].

Другое дело, что придется, если настаивать на том, что Аристотель, будучи ионийским греком, тем не менее неправильно понимал (и цитировал) своих предшественников, отказаться от перипатетической традиции и первых философов отнести не к «физиологам», а к «теологам». Соскабливание «перипатетической шпугатурки» возвращает нас в мир архаической культуры, где боги – олимпийцы уже присвоили себе функции охранителей мирового порядка и монополии профессионального знания, а Олимп предстает сложившейся семиотической системой традиционного общества [Петров 1997, 11–18]. Да, главным объектом изучения первых философов была природа, но первоэлементы, из которых рождаются отдельные вещи и в которые же они, распадаясь, вновь возвращаются, были обнаружены задолго до начала философии. Верхний, рационалистический, слой раннегреческой философии не мог скрыть глубинных религиозных идей и представлений.

Целесообразно вернуться к Ф. Корнфорду [Cornford 1957]. У первых философов процесс рождения и гибели мироздания описан моральным языком, и идею морального порядка в природе философия заимствует у религии. В том мире возмездие неизбежно, господствует закон судьбы, который ограничивает все индивидуальное. Мойра

(слепа́я и автоматическая сила) предстаёт как часть, удел. Физический порядок охраняется этими силами. Космогония старше теогонии и сам космос божественен. Мойра осуществляет распределение привилегий и почестей. Боги обладали их областью посредством безличного действия Мойры. Воззрение на мир как на моральный порядок и царство справедливости опиралось на коллективные представления и солидарность тотемной группы. С этим же были связаны единство слова и вещи, нерасчленённость субъекта и объекта. Природа была не только открытым первым философами миром, доступным для человека, она оставалась представлением мирового порядка, более древнего, чем сами боги – олимпийцы. Отказ от перипатетической традиции открывает целый спектр религиозных концептов, которые индивидуальное мышление греков, оригинальное и дерзкое, продолжало сохранять.

Возвратимся, однако, от мифологического к философскому пониманию природы. По ряду вопросов Аристотель был гораздо ближе к своим предшественникам, чем считают его современные критики. Обратимся вслед за Гатри к идее движения, в русле которой проходит его полемика с Черниссом [Guthrie 1970, 239–254]. Если учитывать, что Аристотеля интересовала истина, которую он оспаривал у предшественников, а не достижение полноты сообщаемых им сведений, начинает создаваться совершенно иная картина древнегреческой философии. Он, действительно, не учитывал мифологические, мистические и теологические мотивы той же милетской философии, но его трудно упрекнуть в сознательном искажении положений предшественников. Целью учения Анаксимандра, например, было «описание Земли». Анаксимандр – астроном, географ, метеоролог. В этом случае мы погружаемся, вернее, переходим в рационалистический контекст, который открывал пространство для дискуссий Аристотеля с предшественниками – о движении во Вселенной, о положении Земли и причинах ее неподвижности и т. д. При этом надо учитывать, что в трактате «О небе» еще нет учения о «перводвигателе», как и «импегус-теории». Но и первые философы вышли за пределы древних космогонических версий и схем. Мы можем поискать шаги навстречу их сближению.

Перспективы контекстуального рассмотрения проблемы открывают ряд положений в «Физике» Аристотеля (см.: [Аристотель 1981]). В частности, обсуждая затруднения «древних» в вопросе о «возникновении» существующих вещей, Аристотель отмечает, что в природе (*physis*) и искусстве (*techne*) вещи возникают одинаковым способом: «Делается же ради чего-нибудь, следовательно, и по природе существует ради этого» (*Phys.* II 8, 199a 11–12). Например, дом. Но в искусстве вносится важное дополнение – «ради». Дом для того, чтобы жить. Связь, существующая «по природе» (желудь – дуб), существенно дополняется. Неправильно довольствоваться одной парой – «рождение и смерть». Причина «ради» предполагает выбор и наличие четырех причин, которые может описать язык. В этом случае движение понимается как возможность перехода из одного состояния и места в другое. При обосновании этого положения Аристотель исходит из следующего. В мире есть совершенство и движение (вечное – планет). Невозможно предположить, что его когда-то не было, так же как и то, что оно когда-то кончится. Истинное бытие беспредпосылочно (*anagke stenai*).

«Физиологи» сделали первые шаги в правильном направлении. Каждый элемент имел для них место в природе, и сама природа определяла место и назначение ее элементов. Природа у досократиков включает человека, означает рост и саморазвитие, в основе которого находятся простейшие виды движения. Аристотель, хотя и признает самопроизвольность причиной, отмечает, что «самопроизвольность и случай есть нечто вторичное по сравнению с разумом и природой» (*Phys.* II 6, 198a 10–11). Бог, как Разум, как начало вечное и бестелесное, и есть начало беспредпосылочное. Если мир – это нечто, соединенное с формой и благодаря этому действительное, то Бог – «чистая действительность». Бог как сущность есть, в отличие от «эйдосов», и то, что вызывает изменения в чувственном мире. Причем у Аристотеля говорится даже более определенно: сущность божества – это действительное движение мира. Бог, будучи бестелесным и неподвижным, есть причина (а не только возможность) движения мира. Бог, как начало беспредпосылочное, есть мыслящий себя разум.

Целая система обоснований разворачивается в XII книге «Метафизики». Боже-ство равнозначно разумному устройству мироздания, последнее же обнаруживается в целевом назначении каждой вещи. Важно подчеркнуть, что мыслящий самого себя мировой разум самодостаточен: для возобновления акта мышления он не нуждается, как человеческий, во внешнем мире: «ум через сопричастность предмету мыслит сам себя» (Metaph. XII 7, 1072b 20–22). Нет более совершенного предмета мышления и способа сохранения вечности, неизменности и совершенства. Эта самодостаточность и совершенство выступают причиной (целевой) движения вещей. Здесь характерно не только соединение природы и разума, но и присоединение к ним необходимости как разумного основания мира. Разумная необходимость позволяет существовать миру, поскольку она обеспечивает переход из одного состояния в другое, лучшее. В этой своей функции необходимость, разумность и благо совпадают. Если они действительно «изнутри» – речь идет о природном, а если «извне» – об искусственном.

Несомненно, концепция движения Аристотеля связана с новым, разработанным им в связи с логикой проектом онтологии. Рождается новая метафизическая концепция, подразумевающая коренную ломку ключевых для всей древнегреческой философии понятий – «теос», «нус», «фюсис» и т. д. Перед нами налицо новая семиотическая реальность, в которой находят место основные мировоззренческие ценности греческой цивилизации. Аристотель освобождает архаических мыслителей от мифологем, погружает их учения в формирующийся рациональный контекст. При этом определяющую роль играют понятия «природа» (фюсис), «причина» (айтия), «движение» (дюнамис). Это даже не понятия, а концепты, вокруг них вырастает мир понятий – знание, доказательство, материя, форма, цель, перводвижитель как разумная необходимость. Открывается возможность категориального анализа.

Но как раз использование категориального потенциала древнегреческого языка и нуждается в объяснении. «Метафизике» здесь, возвращаясь к идее контекста, должна быть отведена особая роль. «Первая книга» и весь трактат – это тот контекст, в котором Аристотель ведет полемику с предшественниками. Истина как цель умозрительного знания объединяет Аристотеля с теми, кто не постигает ее надлежащим образом, но и не терпит неудачи. Им выделяется вопрос, который ставился издревле и ставится постоянно, – вопрос о природе сущего, о сущем как о бытии, и дается совершенно определенный ответ: «Вопрос о том, что такое сущее – есть вопрос о том, что такое сущность» (Metaph. VII 1, 1028b3). Если допустить общность поставленного вопроса и для предшественников Аристотеля, это способствовало бы воссозданию общего грандиозного смыслового пространства античной философии, определения ее предмета и задач. Что такое «сущее как таковое», что придает бытийственность сущему? Аристотель пытается определить предмет истинного знания, начиная с вопроса – что же является мудростью? Знание причин – путь к такому знанию. «Знать – это еще и способность доказать внутреннюю необходимость того, что не может существовать иначе, то есть знание аподиктическое» [Zubiri 1970, 24]. Люди от природы проявляют стремление к знанию, потребность находиться в истине, бытийствовать.

Пребывать в знании о сущем – это значит подняться от единичного к общему, уже знание как «техне» находится в сфере общего (универсального). Наиболее характерным для Аристотеля является то, что он акцентирует внимание на проблеме общего. Причем эта проблема имеет для него и онтологическое, и гносеологическое значение. Как справедливо отмечал В.Ф. Асмус, «...ведя свой анализ необходимого объективно-го, независимого от субъекта бытия, Аристотель неуклонно имеет в виду это бытие, как предмет познания, протекающего в понятиях» [Асмус 1976, 12]. Можно переформулировать эту мысль Асмуса и следующим образом: познание – это нахождение в истине, тождественной бытию.

Но возможно ли знание о сущем как таковом? Аристотель утвердительно отвечает на этот вопрос, оно должно исследоваться одной наукой. «А наука всюду исследует главным образом первое – то, от чего зависит остальное и через что это остальное

получает свое название. Следовательно, если первое – сущность, то философ, надо полагать, должен знать начала и причины сущностей» (Metaph. IV 2, 1003b 16–17).

В решении поставленных вопросов решающим является то, что сущее, рассматриваемое Аристотелем, обладает изначальным единством. «О сущем говорится, правда, в различных значениях, но всегда по отношению к чему-то одному, к одному существу...» (Metaph. IV 2, 1003a 32–33). Единое в сущем, если говорить о сущем как о различных предметах, выступает набором их общих свойств. Общее не существует помимо единичного, но при этом вовсе не отождествляется с ним. Общее составляет только часть, наиболее существенную, предмета, характеризует его со стороны существенно-го, а не привходящего. Предмет, рассматриваемый со стороны своих существенных свойств, т. е. словами Аристотеля, сущее, взятое в различных аспектах, предполагает и особое рассмотрение: со стороны количества, качества и т. д. Предполагается особый срез исследования – сущее как таковое (безотносительно к привходящему). Соответственно, и задачи первой философии заключаются в том, чтобы отделить существенное от несущественного, охарактеризовать мир в его количественных, качественных и др. отношениях. Общее, характеризующее суть вещей, конечно, не существует помимо единичного, но оно постижимо в понятиях, является результатом отвлечения общих свойств от целого класса предметов. Рассмотрение «сущего самого по себе», становится невозможным без разработки вопроса о началах умозаключения.

Основные положения первой философии Аристотеля основываются на разработке им вопросов логики. Подведение частного под общее – это не только основная особенность его силлогистики, это особенность его гносеологии и онтологии. Определение частного предмета через общее (путем наделения субъекта рядом всеобщих предикатов) – одно из главных положений философии Аристотеля. Проблемы физики, связывающие его с досократиками, превращаются в проблемы логики и онтологии. А.В. Ахутин отмечает в этой связи: «Проблема движения – а вместе с ней и проблема физики – выходит для Аристотеля на первый план как онтологическая проблема» [Ахутин 2007, 325]. Но чрезвычайно важно отметить, что в результате обозначившегося поворота становится очевидной и двойственностью (единство мифа и логоса) досократической философии, ее своеобразный кентавризм и его преодоление Аристотелем. В то же время им сохраняется и получает дополнительные обоснования «философско-эпистемологический культ космоса» – обожествление космоса (см.: [Семущкин 1996, 164]).

Такого рода эпистемологический поворот, резюмированный в учении о сущности, обязан обращению Аристотеля к анализу языка и к грамматике, выведению подлежащего в качестве основы предложения и обозначения первичной сущности. Первичные сущности – «сущности по преимуществу», поскольку «все остальное сказывается о них или находится в них». Через определения мы познаем сущность, бытие конкретной вещи. Различая «сущее как привходящее» и «сущее само по себе», Аристотель отмечает: «Бытие же само по себе приписывается всему тому, что обозначается через формы категориального высказывания, ибо сколькими способами делаются эти высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие» (Metaph. V 2, 1017a 23–25). Далее, «бытие» и «есть» означают, что нечто истинно, а «небытие» неистинно. Кроме того, бытие и сущее означают, что одно есть в возможности, другое – в действительности.

При этом надо учитывать, что глагол «быть» в древнегреческом используется для обозначения как существования, так и утверждения. По мнению Ч. Кана, речь идет об особенностях индоевропейских языков, из которых и вырастает греческий проект онтологии. В этом случае связка «х есть у» выражает значение «х есть нечто», «х наличествует в бытии». Но в этом же положении содержится утверждение об истинности условий для этого наличествования. Вопрос о бытии превращается в вопрос о том, чему должна быть подобна реальность, на что должен быть похож мир, чтобы знание и утверждения (как истинные, так и ложные) были возможны. Обращение к вопросам знания и использование глагола «быть» (первоначальное его значение – фундаментальной связки, а не глагола существования) и его производных для обозначения истины приводят к концепции бытия как реальности [Kahn 1979, 20–22]. Концепция истины

фундирует учение о бытии и в свою очередь опирается на позицию истинности имен не «по – природе», а «по – установлению». Проблема – «язык и реальность» уже до Аристотеля была известна как спор об истинности имен «по природе» или «по установлению» и широко обсуждалась. Характерен фрагмент В32 из «деструктивной теологии» Ксенофана: «И то, что люди называют Иридой (радугой), есть облако, на вид пурпурное, красное и зеленое» [Heinimann 1945, 36]. Интерес представляет обсуждение вопроса об именовании в «Кратиле» Платона. Однако у него язык не выступал онтологическим основанием реальности, хотя и использовался в построении модели мира.

Путь к языку в этой роли прокладывался через обнаружение связей между понятиями «истина», «знание» и «реальность», которые могут проявиться в любом языке, как только пытаются проверить надежность (реальность) того, о чем говорится. Но лишь у Аристотеля анализ языка превратился в анализ сущности: изменения вещи есть динамические (диалектические) изменения сущности, которые позволяют фиксировать категориальные высказывания посредством связки «есть». Принимается позиция тождества мысли бытия. Впервые обоснована логическая картина мира, выявлен категориальный потенциал языка, грамматика используется как система категориальных правил. Логика и метафизика Аристотеля связаны наитеснейшим образом. Дж. Барнс так описывает ситуацию: «Труды Аристотеля описывают и восхваляют достижения тех людей, которые впервые открыли и нанесли на карту те обширные океаны мысли, по которым должен был плыть величественный корабль его собственной философии» [Barnes 1979, 11]. Его предшественники были мыслителями во всем смысле этого слова и поставленные ими вопросы позволяют объединить их в когорту первых мудрецов – философов.

Само появление логики Аристотеля, оговоримся, обязано опровержению софистических рассуждений. Научное (эпистемическое) познание развивалось в пространстве публичного слова. Участие в гражданских делах, личная политическая активность граждан полиса, равное положение перед законом формируют пространство общественной жизни. Агонистика, социальная и личная, политическая борьба проходят на фоне единых полисных установлений, выражающих интересы всех граждан. Сформировавшаяся в полисе концепция порядка и закона, спроецированная на мир природы, «превратила человеческий мир в космос» [Вернан 1988, 132]. Рефлексия, осуществляемая в форме социальной интроспекции, гражданское и личное самосознание (идентичность) формировали пространство греческого мышления и соответствующий ему этос, поскольку в этих условиях «социально-этическая проблема – это проблема выявления внутренних оснований социального поведения человека в рамках полисной и одновременно космической общности» [Драч 2018, 151]. Для Аристотеля, как замечал Б.С. Грязнов, область исследования – не научные рассуждения, а ораторское искусство. [Грязнов 1971, 12]. В греческом полисе, который продолжал оставаться сакральным центром, происходит колоссальный культурный переворот, рациональное, этическое и политическое самоопределение завершают таинство перехода от мифа к логосу, который затрагивает не только философию, но и все мышление. Вырабатывается новый способ жизни, появляются новые ценности и установки – гражданской свободы и ответственности.

Аристотель обосновывает переход к категориально-логическому осмыслению мира и конституирует содержание такого типа культуры, который формирует установку на теоретическое восприятие действительности, на свободу личности и на ее самоопределение. Возможности философского анализа, содержащиеся в использовании категориального потенциала древнегреческого языка, позволили Аристотелю совершить грандиозный культурный переворот, опиравшийся на достижения предшественников. Причем развиваемое Аристотелем понятие бытия было, в свою очередь, онтологическим решением выдвинутых его предшественниками проблем истины и достигаемой на этом пути со-бытийностью человека и мира. Скептическое отношение к Аристотелю не только подрывает доверие к его историческим свидетельствам, но и разрушает целостное видение античной философии, обесценивает вопрос о том, что такое античная философия и каковы ее интегрирующие основания.

Аристотель первым начинает выстраивать историко-философский ряд, отправляясь от уже определенного, и в самой большей степени в его работах, понимания философии. Ранние этапы греческой философии Аристотель начинает рассматривать через призму самосознания, авторства. Он суммирует идеи почти всех предшествующих ему научных направлений, продолжая ту просветительскую традицию, которая утверждала в человеке способность достигнуть собственными усилиями обширных знаний об окружающем мире. В этом смысле Аристотель – первый европеец, провозгласивший верховенство познания и науки, возможности жизни «по природе» и «по разуму». Аристотель, по большому счету, первооткрыватель Европы, и в теоретическом, и в практическом (этика и политика) смысле. Можно было создавать другие миры – империи рациональных смыслов и политических приоритетов, что и пытался сделать уже Александр Македонский и в полной мере реализовал Рим. Обращение к Аристотелю позволяет говорить не только о литературно-философском, но и об общекультурном, историческом контексте его учения.

Источники – Primary Sources in Russian and Russian Translation

- Аристотель 1934 – *Аристотель. Метафизика* / Пер. и примеч. А.В. Кубицкого. М., Л.: ОГИЗ, 1934 [Aristotle *Metaphysics* (Russian Translation, 1934)].
- Аристотель 1976 – *Аристотель. Метафизика* / Пер. М.И. Иткина // *Аристотель. Сочинения*. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976 [Aristotle *Metaphysics* (Russian Translation, 1976)].
- Аристотель 1981 – *Аристотель. Физика* / Пер. В.П. Карпова // *Аристотель. Сочинения*. В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981 [Aristotle *Physics* (Russian Translation, 1936)].
- Асмус 1976 – *Асмус В.Ф. Метафизика Аристотеля / Аристотель. Сочинения*. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976 [Asmus, Valentin F. *Aristotle's Metaphysics* (in Russian)].
- Вернан 1988 – *Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли*. М.: Прогресс, 1988 [Verdant, Jean-Pierre *les Origines de la Pensée Grecque* (Russian Translation, 1988)].
- Грязнов 1971 – *Грязнов Б.С. Об исторической интерпретации «Аналитик» Аристотеля*. М., 1971 [Gryaznov, Boris S. *About Historical Interpretation of Aristotle's 'Analyst'* (in Russian)].
- Зельин 1972 – *Зельин К.К. О методах и перспективах исследования ранней греческой философии // Вестник древней истории*. 1972. № 1. С. 73–84 [Zelyin, Konstantin K. *On Methods and Perspectives of Research in Early Greek Philosophy* (in Russian)].
- Лебедев 1981 – *Лебедев А.В. Фалес и Ксенофан (Древнейшая фиксация космологии Фалеса) // Античная философия в интерпретации буржуазных философов*. М.: ИФАН 1981. С. 1–16 [Lebedev, Andrey V. *Thales and Xenophanes (The Most Ancient Recording of the Cosmology of Thales)* (in Russian)].
- Лебедев 1989 – *Лебедев А.В. Анаксимандр // Философский энциклопедический словарь*. М.: Советская энциклопедия, 1989 [Lebedev, Andrey V. *Anaximander* (in Russian)].

Primary Sources

- Barnes, Jonathan (1979) *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London, NY.
- Burnet, John (1920) *Early Greek Philosophy*, A. & C. Black, London.
- Cherniss, Harold F. (1935) *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, The Johns Hopkins press, Baltimore.
- Cherniss, Harold F. (1970) 'The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy', *Studies in Presocratic Philosophy*, 1, pp. 1–28.
- Cornford, Francis M. (1957) *From Religion to Philosophy*, Harper, New York.
- Guthrie, William K. C. (1970) 'Aristotle as Historian', *Studies in Presocratic Philosophy*, 1, London, pp. 239–254.
- Heinimann, Felix (1945) *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, F. Reinhardt, Basel.
- Irmscher, Johannes, Müller, Reimar (Hrsg.) (1983) *Aristoteles als Wissenschaftstheoretiker*, Akademie-Verlag, Berlin.
- Kahn, Charles H. (1979) 'Linguistic Relativism and the Greek Project of Ontology', *Neue Hefte für Philosophie*, Heft 15/16, Göttingen.
- McDiarmid, John B. (1970) 'Theophrastus on the Presocratic Causes', *Studies in Presocratic Philosophy*, 1, Routledge & Kegan Paul, London, pp. 178–238.

Zeller, Eduard (1923) *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. O.R. Reissland, Leipzig.

Zubiri, Xavier (1970) *Cinco lecciones de filosofia*, Alianza, Madrid.

Ссылки – References in Russian

Ахутин 2007 – Ахутин А.В. Античные начала философии. СПб.: Наука, 2007.

Драч 2018 – Драч Г.В. История одного доклада // Вопросы философии. 2018. № 5. С. 145–156.

Петров 1997 – Петров М.К. Античная культура. М.: РОССПЭН, 1997.

Семушкин 1996 – Семушкин А.В. У истоков Европейской рациональности. Начало древнегреческой философии. М.: ИТЕРПРАКС, 1996.

Соколов 2012 – Соколов В.В. Философия как история философии. М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2012.

References

Akhutin, Anatoliy V. (2007) *The Ancient Beginnings of Philosophy*, Nauka, Saint-Petersburg (in Russian).

Drach, Gennady V. (2018) 'History of One Report', *Voprosy Filosofii*, Vol. 5 (2018), pp. 145–156 (in Russian).

Petrov, Michail K. (1997) *Ancient Culture*, ROSSPEN, Moscow (in Russian).

Semushkin, Anatoliy V. (1996) *At the Origins of the European Rationality. The Beginning of the Ancient Greek Philosophy*, Interpraks, Moscow (in Russian).

Sokolov, Vasilii V. (2012) *Philosophy as the History of Philosophy*, Akademicheskiiy Project, Fond 'Mir', Moscow (in Russian).

Сведения об авторе

ДРАЧ Геннадий Владимирович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры теории культуры, этики и эстетики Южного федерального университета.

Author's Information

DRACH Gennady V. – DSc in Philosophy, Professor at the Department of Theory of Culture, Ethics and Aesthetics, Southern Federal University.