

Р. В. Павловский

К ВОПРОСУ ОБ ОТНОШЕНИИ АРИСТОТЕЛЯ К ПЛАТОНУ: ПРОБЛЕМА ЗНАНИЯ

В статье предпринимается попытка рассмотреть отношение Аристотеля к Платону с точки зрения понимания ими темы знания. Эволюция философской системы Аристотеля освещается как переход от техники полисубъектной речевой деятельности («Топика») к односубъектной концепции знания как состояния экзистенциальной полноты субъекта («Аналитики», «О душе», «Метафизика»). В статье отмечается, что вторая половина XX в. стала временем повышенного интереса к сюжетам «Топики». Этот интерес, в свою очередь, позволил раскрыть новые стороны философского развития Аристотеля, которое в известной мере обуславливалось дискуссиями поздней Академии и самим характером дискурса платоновской школы, одним из центральных мест которого была проблема построения определения. Проблема определения включалась в проблему полноты знания, а та, в свою очередь, сопрягалась уже с экзистенциальной и метафизической проблематикой. Проработка аристотелевских трактовок темы знания заставила критически отнестись к возможному переводом концепта «ἐπιστήμη» как «наука». Понятие науки отсылает прежде всего к категории деятельности или сфере предметной информации, тогда как Аристотель предполагал, вероятно, сущностно-экзистенциальный контекст концепта «ἐπιστήμη». Это сближает Аристотеля с Платоном, по крайней мере, в том аспекте, в котором проблема знания рассматривается в диалоге «Теэтет», где знание выступает в качестве трансформативного момента. Именно трансформативность, ее средства и методы выступают в данной статье в качестве основания специфического поля историко-философских реконструкций. Статья опирается как на общие труды (С. С. Аверинцев, П. Адо, В. В. Библихин, В. Йегер, Ю. А. Шичалин и др.), так и на специальные монографические и компаративные исследования (А. Брэдшоу, О. Примавези, В. С. Семенцов, П. Сломковски, Дж. Тэйбер и др.). Библиогр. 24 назв.

Ключевые слова: Аристотель, Платон, ἐπιστήμη, знание-состояние, экзистенциальная полнота.

R. V. Pavlovskiy

ON THE QUESTION OF ARISTOTLE'S RELATION TO PLATO: A PROBLEM OF KNOWLEDGE

The purpose of this essay is to examine Aristotle's relation to Plato in terms of their understanding of knowledge. Evolution of the philosophical system of Aristotle is interpreted as a transition from technique of polysubjective speech activity ("Topica") to monosubjective conception of knowledge as a state of existential plenitude ("Analytics", "De anima", "Metaphysics"). The essay notes that the second half of the XX century updated interest to the Aristotle's "Topica". This interest, in turn, has allowed to reveal new aspects of Aristotle's philosophical development, which to some extent was caused by discussions of the late Academy and by the peculiarities of the discourse of Plato's school, where a problem of construction of definition took up one of the central places. Problem of definition was included in the problem of completeness of knowledge, and that, in turn, was conjugated with the existential and metaphysical issues. A study of Aristotle's interpretations of knowledge set critical rethinking about the possibility to translate the concept of "ἐπιστήμη" as "science". The concept of science refers primarily to the category of activity or field of objective information, while Aristotle supposed, probably, essential-existential context for the concept of "ἐπιστήμη". This brings Aristotle and Plato together, at least in that aspect, how the problem of knowledge is considered in the dialogue "Theaete-

Павловский Роман Валерьевич — преподаватель, гимназия № 278 им. Б. Б. Голицына Адмиралтейского района Санкт-Петербурга, Российская Федерация, 190103, Санкт-Петербург, Дровяная ул., 7а; rpavlovsky@yandex.ru.

Pavlovskiy Roman V. — teacher, Gymnasium 278, 7a, Drovyanaya ul., St. Petersburg, 190103 Russian Federation; rpavlovsky@yandex.ru.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2017

tus», where the knowledge is regarded as a transformative moment. It is transformativeness, its means and methods, provides the basis for specific field of historical and philosophical reconstruction. This essay is based on general works (B. Jaeger, P. Hadot, S. S. Avernitsev, V. V. Bibikhin, Yu. A. Shichalin et al.) and special monographs and comparative studies (V. S. Sementsov, J. Taber, O. Primavesi, P. Slomkowski, A. Bradshaw et al.). Refs. 24.

Keywords: Aristotle, Plato, ἐπιστήμη, knowledge-as-state, existential plenitude.

Вторая половина XX в. ознаменовалась повышенным вниманием исследователей к «Тописке» Аристотеля, до той поры находившейся в небрежении, так как в центре аристотелевских штудий, если исключить «Метафизику», стояли «Аналитики», которые как более поздние трактаты рассматривались в качестве итоговых. Сейчас «Тописка», по словам одного из знатоков проблемы, является «привилегированной темой»¹ в изучении наследия Аристотеля. Следствием более подробного анализа «Тописки» стала ревизия господствовавших о ней представлений лишь как о подготовительном этапе в написании «Аналитик» как учения о силлогизме (в настоящее время интерпретация силлогизма, предложенная Я. Лукасевичем, как высказывания типа «если, то» подвергнута критике, поскольку форма «если, то» понимается как метаязыковое высказывание о силлогизме, так как последний есть система аргументации в конкретных понятиях [1, S. 24]). Более того, корректируются представления о том, что «Тописка» проливает свет на философию Аристотеля в целом [2, p. 2]. Высказывается, например, мнение, что «Тописка» — это индуктивно-эмпирический свод правил ведения дискуссии (В. Меш). Однако сам Стагирит указывал во второй главе первой книги «Тописки» на тройное назначение новой дисциплины, в том числе отмечалась польза излагаемых далее методов для «философских знаний» (Тор. 101 а 25–30). Важность «Тописки» подчеркивается еще и тем обстоятельством, что как ранний трактат «Тописка» отражает многие элементы дискуссий в платоновской школе, на что еще в 1904 г. обращал внимание Э. Гамбрух. И в этом смысле следовало бы более пристально рассмотреть связь «Тописки» с теми диалогами Платона, где разрабатывается его диалектика².

В настоящее время наиболее подробным исследованием «Тописки» как ранней логики Аристотеля является монография Оливера Примавези [1], центральным моментом которой является выяснение роли «Тописки» как метода диалектической силлогистики. Опираясь на указания самого Аристотеля, описавшего около трехсот топов, Примавези подробнейшим образом разбирает книгу В, разделяя вводимые в ней Аристотелем топы на все возможные классы и типы. К работе Примавези примыкает и обстоятельная монография П. Сломковского [2]. В этих работах «Тописка» рассматривается прежде всего как учебник по ведению дискуссии — как нападать в споре, защищая те или иные положения. Можно сделать вывод, что диалектика в «Тописке» — это дискурсивная, а не метафизическая техника. Поворот к метафизике произойдет во «Второй Аналитике» и будет связан с проблемой знания, фундаментальный статус которого, в свою очередь, раскрывается Аристотелем в трактате «О душе», этических произведениях и собственно в «Метафизике».

¹ [1, S. 17]. Там же см. обзор важнейших работ и концептуальных тезисов [1, S. 17–20]. Также см.: [2, P. 1–3].

² В своё время на это указывал А. С. Ахманов в книге 1960 г. [3, С. 84].

По-новому современные исследователи³ смотрят на сам состав «Органона», указывая, что традиционное восхождение от «Категорий» к «Софистическим опровержениям», принятое, например, и в советском четырехтомном собрании сочинений Аристотеля, было вызвано школьным узусом и не соответствует замыслу самого Стагирита. «Софистические опровержения» считались венцом всего «Органона», поскольку в заключительной 34-й главе подводятся итоги проделанной работы и отмечаются ценность и новизна полученных Аристотелем результатов. Этот подход к «Софистическим опровержениям» сложился около двух тысячелетий назад стараниями Андроника Родосского и продержался почти до рубежа XX–XXI вв., когда был решительно отвергнут современными издателями логических произведений Аристотеля: например, в издании «Софистических опровержений» [5], «Категорий» [6], «Топики» [7]. Так, согласно Л.-А. Дориону, издателю «Софистических опровержений», традиционная структура «Органона» решала методические задачи: произведения Аристотеля располагались в удобном для их изучения порядке. Пропедевтическим курсом служили «Категории» как пособие для овладения отдельными понятиями, в связи понятий возникает суждение («Об истолковании»), связь же суждений дает умозаключения, проверяемые в практике дискуссий («Аналитики», «Топика»), и наконец, требовалась действенная школа борьбы с паралогизмами в рассуждениях («Софистические опровержения»). Однако, как отметил Ю. А. Шичалин, школьное удобство данного восхождения не имеет никакого отношения к реальной истории возникновения этих текстов и не проливает никакого света на то, как и почему они возникали, в каких обстоятельствах и из каких потребностей. Так, если начинать изучение «Органона» с «Категорий», то остается неясным, откуда Аристотель берет свою знаменитую систему десяти сказываний (λεγόμενα) о сущем. Однако в «Топике» изложению категорий (кн. I, 9) предшествует обсуждение вопроса о том, что такое определение и каковы его основные составляющие (род, собственный и привходящий признаки). Основная проблема, которую при этом пытается решить Аристотель, — как возможно любое суждение, высказывание, понятие и имя. Его интересуют пока только правила построения рассуждения и спора. Этот исключительно «логический» интерес, по мнению Ю. А. Шичалина, очевидно, соотносится с работой платоновской Академии, представленной в таких диалогах, как «Евтидем», «Кратил», «Софист» и др. Возвращаясь к «Софистическим опровержениям», следует отметить, что этот текст может рассматриваться как программа дальнейших размышлений и теоретических усилий Аристотеля, импульсом к которым стали дискуссии Академии с софистами.

Хронологическая структура «Органона» — это тот момент, в котором проявляется и эволюция отношения Аристотеля к Платону, и эволюция самого Аристотеля, факт которой, как и генетический подход к корпусу аристотелевских текстов, был обоснован В. Йегером.

Отношение Аристотеля к Платону — один из важнейших сюжетов историко-философского развития, один из поворотных его моментов. И поворот этот далеко не исчерпывается преодолением «утопизма» Платона (как формулировал С. С. Аверинцев: «Аристотель — первый мыслитель, который посмотрел в глаза духу уто-

³ В основе следующего изложения лежат тезисы, высказанные Ю. А. Шичалиным на семинарах при Греко-латинском кабинете (Москва), резюме выступления Ю. А. Шичалина на втором семинаре по чтению Аристотеля см.: [4]).

пии и преодолел его» [8, с. 320]). Аристотель стал родоначальником иного — рационалистического — утопизма, который в своих крайних формах провозглашает возможность добыть истину в рутине школьного интеллектуализма [9, с. 202–204]. Вспомним цель «Топики»: обоснование возможности *любого* имени, понятия, высказывания и суждения. Цель «Аналитик» не менее масштабна: построение всеобъемлющей системы доказательного знания.

Угроза рационалистического утопизма возникла тогда, когда на второй план отошло понимание того, чем для Аристотеля было знание. Аристотеля упрекают в объективирующем схематизме, выражением которого стал, например, переход к трактатной форме изложения философского содержания. То, что для Платона было практической школой эленктики, самоструктурирования индивидуального сознания (где диалогическая форма выступает как модель со-знания, а драматургическая форма — как модель полисного пространства)⁴, для Аристотеля якобы становится неким простым объективированным знанием и абстрактной теорией деятельности. В XX в. советскими методологами был сформулирован закон деятельности: «изучение и анализ процедур деятельности, осуществленные ученым, неизбежно ведут к изменению законов жизни самой деятельности» [11, с. 261]. В этом смысле всякая теория деятельности преобразовательна по своей природе. То есть принцип преобразования присутствия, столь важный для Платона, сохраняется и у Аристотеля, пусть и в превращенной форме.

Трансформативный принцип в философии с 1980-х годов стал предметом философской компаративистики. Так, профессор-индолог Дж. Тэйбер сопоставлял в этом аспекте системы Шанкары (веданта), Фихте и Хайдеггера [12].

Принцип трансформативности, преобразовательности следует признать ведущим для развитых философских и религиозных систем. Ключевым началом преобразования индивида являлось при этом знание.

Культуры Древнего мира располагали различными представлениями о «знании», причем проблема «знания» находилась в прочном сцеплении с проблемой порядка и поведения. В ритуалистической традиции Древней Индии, в брахманической литературе знание — это всегда знание-жертва, т. е. не просто осведомленность, информированность (здесь возможно любое абстрактно-рационалистическое понимание), но особое состояние⁵ «знающего», особое «действие», интеграция

⁴ К экзистенциальной трактовке знания может подводить и знаменитая речь Сократа: «Я рассуждал сам с собою, что этого-то человека я мудрее, потому что мы с ним, пожалуй, оба ничего в совершенстве не знаем, но он, не зная, думает, что что-то знает, а я коли уж я не знаю, то и не думаю, что знаю» (Apoloigia. 21d). В истолковании этого пассажа Пьер Адо привлек диалог между Сократом и Агафоном из «Пира»: «Хорошо было бы Агафон, если бы мудрость имела свойство перетекать, как только мы прикоснемся друг к другу, из того, кто полон ею, к тому, кто пуст...» (Symposium. 175d). П. Адо пишет, что Сократ, таким образом, не владеет никаким передаваемым знанием, он показывает пределы языка и на примере справедливости дает понять, что ее нужно прежде всего «пережить» [10, с. 101]. Иными словами, через «усомнение в речи» Сократ вводит преобразующее существование субъекта самообъяснение (см.: Laches. 187e–188a).

⁵ Здесь хотелось бы отметить появление статьи С. В. Пахомова о знании-состоянии в традициях индуистской тантры (см.: [13]). В индуистской традиции акцент поставлен на «конкретном психофизическом состоянии носителя» знания, источником которого выступают божественные силы, духовные силы наставника, священные тексты и ритуальный опыт. Само же знание рассматривается как путь к просветлению/освобождению. Возможно, будущее компаративное рассмотрение древнегреческих древнеиндийских учений в этом аспекте прольет новый свет на проблему понимания знания древними культурами.

сознания⁶. В 7-й главе Бхагавадгиты знание рассматривается именно в этом ключе. Сакральное, ритуальное знание Бхагавадгиты и упанишад (аналогов которого нет у человека современной цивилизации) по некоторым параметрам можно поставить рядом с «Теэтетом» Платона — диалогом, предмет которого традиционно определялся как установление того, что есть знание. Хотя и в том и в другом случае речь должна идти об экзистенциальной и онтологической проблематике. И в Бхагавадгите, и в «Теэтете» знание следует понимать как модус бытия: бытие-кем и бытие-как. Общества с высоким элементом сакрального или аристократического начала резко противопоставляют высшему миру мир профанический, они целенаправленно формируют особую культуру состояний, о которой профанический мир даже не догадывается. Разница между древнеиндийским миром и древнегреческим состоит в том, что сакральный ритуализм в первом сохранялся существенно дольше, чем во втором. Однако значимость и внутренняя ценность высшего мира греческой цивилизации была обеспечена средствами философии.

Платон не принадлежал к какой бы то ни было религиозно-ритуалистической традиции, но его философии был присущ аристократический иерархизирующий подход в той же мере, что и восточным ритуалистическим культурам. Поэтому знание для Платона — как момент различения, иерархической дифференциации — это также особый момент интеграции сознания⁷.

Следует поставить вопрос: отвергает Аристотель подобное понимание знания или сохраняет?

Структура динамического напряжения, в которой Платон и Аристотель противостоят друг другу, такова, что исследователи хотят видеть коренные различия между ними. Так, показательным объявляется факт смены писательской формы — от диалога к трактату-прагматии. Трактатная форма, претендуя на полноту, исчерпывающий характер изложения, будто говорит, что Аристотель снимает вопросы, перед которыми Платон оказался бессилён или же решал их в сфере эзотерического учения.

Ю. А. Шичалин в последних своих публикациях рассматривает диалоги Платона в контексте школы, которая требовала от схолаха создания верифицируемого способа построения определений. Платон, испробовав различные средства, с этой задачей не справился (см.: [17]). Применительно к содержанию диалогов, где определения строятся методами диалектики или диэрезы, это справедливо. Определения не складываются. Но если смотреть на развитие диалогического действия с точки зрения трансформативности, результат будет иным.

Аристотель добивается того, чего не сумел достичь Платон: он создает учение об определении и доказательстве. Более того, он создает метаязык для системы доказательств и систему топов как схем выведения вероятного знания в дискурсивной практике. Система Аристотеля в этом аспекте предстает перед нами как система объективного знания. Но для Аристотеля знание — это не объективное содержание и не деятельностьная (методологическая) схема, а так же, как и для Платона, особое состояние объективной полноты познающего. Полнота же — один

⁶ Подробнее см.: [14] (особенно гл. 2 и 3); [15, с. 162, 165–168, 171, 178–179, 218–220, 223]. Интеграция сознания — это *terminus technicus*, используемый В. С. Семенцовым.

⁷ Этот взгляд я пытался обосновать в статье, посвященной композиции диалога «Теэтет», введя термин «самоструктурирование гносеологической личности» [16].

из ключевых моментов в философии Аристотеля [18, с. 45–46]. И для Аристотеля проблема трансформации человека в знании важна так же, как и для Платона. Тему знания у Аристотеля следует рассматривать не изолированно в рамках только «Органона», но шире — в контексте психологии, этики, политики и, наконец, метафизики. В этом случае сведение знания к объективному содержанию невозможно.

Попытки представить знание по Аристотелю как систему объективных содержаний проявляются в том, что в ряде текстов слово «знание» переводят посредством слова «наука».

Здесь будет показательным сопоставление перевода 27-й и 28-й глав I книги «Второй Аналитики»⁸. В первом случае речь идет о знании, во втором — уже о науке.

Глава 27: Знание и о том, что есть, и о том, почему есть, а не отдельно знание о том, что есть, более точно и первое одного лишь знания о том, почему есть.

Глава 28: Одна наука, предмет которой — один род, есть наука о том, что слагается из первых [начал этого рода] и составляет части [его] или свойства [этих частей], при-
сущие сами по себе.

Чем мотивирован перевод *episteme* как «наука» во втором случае — остается загадкой⁹. Было бы странным, если бы Аристотель так резко сменил аспект рассмотрения. Конечно, введение в русский перевод слова «наука» следует признать ошибочным, так как во «Второй Аналитике» Аристотель в целом следует (ср.: *De anima*. 404 b 21–25; Ср.: *Metaph.*, XIII, 2) четырехчастной эпистемической модели

⁸ Перевод Б. А. Фохта, помещенный во втором томе «Сочинений» Аристотеля 1978 г., отредактированный З. Н. Микеладзе [19]. Перевод Б. А. Фохта в издании 1952 г. [19] более последователен, так, в соответственных местах речь идет о науке: «Наука, (дающая одновременно и) знание того, что (что-нибудь) есть, и (знание) того, почему (что-нибудь) есть, а не отдельно знание того, что (что-нибудь) есть, является более точной и высшей, чем наука, (дающая знание только того), почему (что-нибудь) есть» [20, с. 239].

⁹ Если обратиться к главным понятиям, составляющим каркас семантического поля «знание», — *γνώσις* и *ἐπιστήμη*, то в практике перевода соответственных слов и оборотов закрепляются такие аспекты, как 1) процесс и событие (для *γνώσις*: познание, узнавание, расследование, знакомство); 2) свойство или качество (для *γνώσις*: ясность, известность, для *ἐπιστήμη*: просвещенность, опытность, умение). Представляется вероятным думать, что абстракция «знание» возникла на основе более простых и конкретных событий и состояний. А появление такого значения, как «наука», для слова *ἐπιστήμη* следует связывать с переводческой практикой рационалистической и позитивистской эпохи.

Уточняя семантику *ἐπιστήμη*, необходимо остановиться на ее противопоставлении тому, что в греческом языке определялось понятием *δόξα* «мнение». Эксплицитно эта тема возникает у Парменида, для которого различие «пути Мнения» и «пути Истины» уже формировало два горизонта онтологии, в один из которых знание вписывалось как момент экзистенции субъекта: «Кони, которые меня несут, — доставляли [меня] так далеко, как только может достичь дух, / После того как привели меня и вступили на многовестный путь / Божества, который ведет *знающего* (курсив мой. — Р. П.) мужа в стремительном полете по Вселенной» (пер. А. В. Лебедева: [21, с. 286]). Я предложил бы такую интерпретацию этого фрагмента Прозэмия: «знание» здесь выступает как атрибут, оздающий возможность оказаться на «пути Божества». Дальше возникает образ «невнятной толпы» — людей, лишенных знания, которые «бродят о двух головах» (фр. 6). Они находятся в иной онтологии и их экзистенциальный статус как «незнающих» не позволяет им возвыситься до «пути Истины».

Платона¹⁰: ум — знание — мнение — ощущение (чувства). Однако в вопросе восхождения от чувства к знанию Аристотель расходится с Платоном (Anal. post. II, 19). Для прояснения аристотелевской теории знания очень важны некоторые пассажи «Второй Аналитики» (Anal. post. I, 33 и II, 19), на основании которых можно сделать вывод о причастности Аристотеля к трансформативной традиции в понимании знания. В «Топике» же, напротив, Аристотель — «объективист»: «знающий» — это хранитель объективного содержания, «способный уличить лжеца» как носителя ложного содержания (Top. 165 a 26–27). Иными словами, здесь знающий пользуется знанием не для себя. Таким образом, дискурсивная концепция знания, представленная в «Топике», — это изолированный факт, относящийся только к характеру этого раннего учебника, хотя намеки на стратифицированное понимание знания присутствуют и в «Топике» (Top. 116 a 20).

Когда речь заходит о проблеме «знания» у Аристотеля, часто припоминают начало «Метафизики»: «Все люди от природы стремятся к знанию». Однако русский перевод (равно как и английский: knowledge¹¹) скорее уводит в сторону, нежели указывает правильное направление. Eidenai из первой фразы «Метафизики» — это совершенно не то «знание», учение о котором развивается, например, в «Метафизике» (Metaph. I, 2). В. В. Библихин предлагает философский, а не школьный перевод первой строки «Метафизики», не содержащий никакого ложного знания: «Случилось, сложилось так, что люди стремятся увидеть»¹². Видение — это не episteme. Episteme у Аристотеля, как пишет Библихин, — это «мир ума, покой».

Современные исследователи, разбирая гносеологию Аристотеля, отмечают, что для него «познание приобретает через вывод и знание выражается в последовательно соединенных друг с другом положениях, зависящих от аксиом» [23, с. 432]. Для «Аналитик» это, безусловно, так. Но далее М. Канто-Спербер указывает на важность для аристотелевской гносеологии вопроса о чувственном восприятии. Вопрос о связи чувственного восприятия с состоянием ума проясняется во «Второй Аналитике» (81 a 38–39): «если нет какого-либо из чувств, то необходимо отсутствует и какое-нибудь знание (epistemen)». И для восполнения этого зияния требуется либо индукция, либо доказательство. Аристотель здесь указывает на связь знания и полноты субъекта. Отсутствие чего-то в основании влечет за собой зияние в вершинах, поэтому он разрабатывает в «Аналитиках» всевозможные способы закрытия «брешей», уже имеющих в субъекте или могущих возникнуть.

Знание у Аристотеля служит моментом, в котором отражается стратификация экзистенции. В этом ракурсе она выстраивается Аристотелем с позиций различения обладания и использования/действия. Само это различие намечено еще у Платона (Theaet. 197a–199b) в виде антитезы κτήσις и ἔξις или χρῆσις. Согласно же Аристотелю, в горизонте деятельности экзистенция стратифицируется с точки зрения потенциальности: «Нужно также более подробно определить способность или возможность (dynamis) и действительность (entelecheia). Пока мы о них говорили в общих чертах. Мы говорим о чем-то знающем, во-первых, в том смысле, в каком мы говорим о знающем человеке, что он принадлежит к знающим и обладающим знаниями, во-вторых, в том смысле, в каком мы называем знающим того,

¹⁰ Эта модель эксплицитно предлагается Платоном в диалогах «Теэтет» и «Софист».

¹¹ Так переводит Х. Треденник в издании «Метафизики» для «Loeb classical library» (LCL 271).

¹² Обоснование перевода см.: [22, с. 31–37].

кто владеет грамматикой. Каждый из них обладает возможностью не в одинаковом смысле, а один обладает ею потому, что принадлежит к такому-то роду, т. е. к чему-то материальному (*hyle*), а другой потому, что он может что-то исследовать, когда хочет, если только не будет внешнего препятствия. А тот, кто уже исследует, есть знающий в действительности, он в полном смысле слова знает, [например], вот это А. Итак, оба первых суть знающие в возможности, но один из них — поскольку изменяется благодаря обучению и часто переходит от одного состояния к противоположному, другой же — иным способом, а именно от обладания знанием арифметики и грамматики и неосуществленности этого знания — к его осуществлению (*to energein*)» (*De anima*. 417a21–417b). Таким образом, Аристотель вводит уровни первой потенциальности, второй потенциальности (или первой актуальности) и второй актуальности. Структурирование этой последовательности происходит в процессе обучения [24, с. 29–30].

Целью Аристотеля выступают знание в действии и действительно знающий, которые сливаются в высшей страте экзистенции — страте активного ума:

В самом деле, знание в действии есть то же, что его предмет. Знание же в возможности у отдельного человека, но не знание вообще, по времени предшествует [знанию в действии]. Ведь этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно. У нас нет воспоминаний, так как этот ум ничему не подвержен; ум же, подверженный воздействиям, переходящий и без деятельного ума ничего не может мыслить (*De anima*. 430a19–25).

Когда ум становится каждым [мыслимым] в том смысле, в каком говорят о сведущем как о действительно знающем (а это бывает, когда ум способен действовать, опираясь сам на себя), тогда он точно так же есть некоторым образом в возможности, но не так, как до обучения или приобретения знания, и тогда он способен мыслить сам себя (*De anima*. 429b5–10).

В некоторых случаях знание есть [то же, что] предмет знания: в области знаний творческих это — сущность, взятая без материи, и суть бытия, в области знаний теоретических логическая формулировка [предмета] и [постигающая его] мысль. Поскольку, следовательно, предмет мысли и разум не являются отличными друг от друга в тех случаях, где отсутствует материя, мы будем иметь здесь тождество, и мысль будет составлять одно с предметом мысли (*Metaph*. 1074b38–1075a5).

Итак, деятельный ум и актуальное знание — это высшая реальность, доступная индивидуальной экзистенции, в которой сама эта индивидуальность перестает быть таковой.

Таким образом, «Органон» как система трактатов об инструментах достижения знания неоднороден: «Топика» предполагает иное понимание знания, нежели «Аналитики», «Метафизика», трактаты об этике и «О душе». Знание в «Топике» — объективно, так как «Топика» ищет средства эффективного поведения в споре, т. е. в коммуникативной ситуации с участием двух субъектов, преследующих цель одержать победу, утвердить свою позицию. Концепция знания в остальном корпусе сочинений Аристотеля односубъектна, монологична: субъект в аспекте знания имеет дело только с собой, поэтому знание есть момент бытия в ракурсе полноты–неполноты и целевых установок, обоснованных в «Метафизике», этических трактатах и «Политике». Здесь принципиальных расхождений между Аристотелем

и Платоном в понимании сущности знания не обнаруживается, они лишь предлагают различные маршруты для обретения искомой полноты. В заключение статьи хотелось бы отметить, что рассмотрение корпуса аристотелевских текстов о знании в ракурсе экзистенциально-онтологических проблем — это серьезная и необходимая перспектива исследований.

Литература

1. *Primavesi O. Die Aristotelische Topik*. München: Verlag C. H. Beck, 1996. 293 p.
 2. *Slomkowski P. Aristotle's Topics*. Leiden: Brill, 1997. 218 p.
 3. Ахманов А. С. Логическое учение Аристотеля. М.: УРСС, 2002. 314 с.
 4. Греко-Латинский кабинет Ю. А. Шичалина. Семинар по Аристотелю. URL: <http://www.mgl.ru/library/67> (дата обращения: 28.03.2017).
 5. *Aristote. Les réfutations sophistiques / Introduction, traduction et commentaire par L.-A. Dorion*. Paris: Vrin, 1995. X, 476 p.
 6. *Aristote. Catégories / Texte établi et trad. par Richard Bodéüs*. Paris: Les Belles lettres, 2002. ССХVIII, 319 p.
 7. *Aristote. Topiques / Texte établi et trad. par Jacques Brunschwig*. 2 t. Paris: Les Belles lettres, 2007. 484 p.
 8. Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Языки русской культуры, 1996. 448 с.
 9. Шичалин Ю. А. История античного платонизма. М.: Греко-латинский кабинет, 2000. 440 с.
 10. Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб.: Коло, 2005. 448 с.
 11. Щедровицкий Г. П. Теория деятельности и ее проблемы // Щедровицкий Г. П. Философия. Наука. Методология. М.: Школа культурной политики, 1997. С. 242–269.
 12. *Taber J. Transformative philosophy. A Study of Sankara, Fichte and Heidegger*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1983, 191 p.
 13. Пахомов С. В. Источники сотериологического знания и знание-состояние в индуистском тантризме // Вопросы философии. 2015. № 8. С. 159–172.
 14. Семенцов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М.: Главная редакция восточной литературы, 1981. 182 с.
 15. Семенцов В. С. Бхагавадгита. М.: Восточная литература, 1999. 256 с.
 16. Павловский Р. В. Смерть как структурно-целевой принцип: замечания о композиции диалога «Тэтет» // Вестник РХГА. 2013. Т. 14, вып. 3. С. 37–45.
 17. Шичалин Ю. А. Платон и *Corpus Platonicum*: константы новой парадигмы // Вопросы философии. 2015. № 8. С. 112–124.
 18. Биbihин В. В. Энергия. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2010. 488 с.
 19. Аристотель. Сочинения. Т. 2 / ред. З. Н. Микеладзе. М.: Мысль, 1978. 687 с.
 20. Аристотель. Аналитики Первая и Вторая / пер. Б. А. Фохта. М.: Государственное изд-во политической литературы, 1952. 438 с.
 21. Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. Ч. 1. 576 с.
 22. Биbihин В. В. Собственность. СПб.: Наука, 2012. 392 с.
 23. Греческая философия / под ред. М. Канто-Спербер. М.: Греко-латинский кабинет, 2006. Т. 1. 500 с.
 24. Брэдишоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе. М.: Языки славянских культур, 2012. 384 с.
- Для цитирования: Павловский Р. В. К вопросу об отношении Аристотеля к Платону: проблема знания // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2017. Т. 33. Вып. 2. С. 207–216. DOI: 10.21638/11701/spbu17.2017.208

References

1. Primavesi O. *Die Aristotelische Topik*. München, Verlag C. H. Beck, 1996. 293 p.
2. Slomkowski P. *Aristotle's Topics*. Leiden, Brill, 1997. 218 p.
3. Akhmanov A. S. *Logicheskoe uchenie Aristotelia [Aristotle's logical doctrine]*. Moscow, URSS Publ., 2002, 314 p. (In Russian)

4. Yuriy Shichalin's *Museum Graeco-Latinum. Colloquium on Aristotle*. Available at: <http://www.mgl.ru/library/67> (accessed 28.03.2017). (In Russian)
5. Aristote. *Les réfutations sophistiques*. Introduction, traduction et commentaire par L.-A. Dorion. Paris, Vrin, 1995. X, 476 p.
6. Aristote. *Catégories, texte établi et trad. par Richard Bodéüs*. Paris, Les Belles lettres, 2002. CCXVIII, 319 p.
7. Aristote. *Topiques, texte établi et trad. par Jacques Brunschwig, in 2 t.* Paris, Les Belles lettres, 2007. 484 p.
8. Averintsev S.S. *Ritorika i istoki evropeiskoi literaturnoi traditsii [Rhetoric and the origins of the European literary tradition]*. Moscow, Iazyki russkoi kul'tury Publ., 1996, 448 p. (In Russian)
9. Shichalin Iu. A. *Istoriia antichnogo platonizma [The history of ancient Platonism]*. Moscow, Greko-latinskii kabinet Publ., 2000. 440 p. (In Russian)
10. Hadot P. *Dukhovnye uprazhneniia i antichnaia filozofiia [Spiritual exercises and ancient philosophy]*. Moscow, St. Petersburg, Kolo Publ. House, 2005. 448 p. (In Russian)
11. Shchedrovitskii G.P. *Teoriia deiatel'nosti i ee problemy [Theory of activity and its problems]; Shchedrovitskii G.P. Filozofiia. Nauka. Metodologiia [Philosophy. Science. Methodology]*. Moscow, Shkola kul'turnoi politiki Publ., 1997, pp. 242–269. (In Russian)
12. Taber J. *Transformative philosophy. A Study of Sankara, Fichte and Heidegger*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1983. 191 p.
13. Pakhomov S.V. *Istochniki soteriologicheskogo znaniia i znanie-sostoianie v induistskom tantrizme [Sources of soteriological knowledge and knowledge-state in Hindu Tantrism]*. *Voprosy filozofii*, 2015, no. 8, pp. 159–172. (In Russian)
14. Sementsov V.S. *Problemy interpretatsii brakhmanicheskoi prozy [Problems of interpretation of the Brahmanical prose]*. Moscow, Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury, 1981. 182 p. (In Russian)
15. Sementsov V.S. *Bhagavad Gita*. Moscow, Vostochnaia literatura Publ., 1999. 256 p. (In Russian)
16. Pavlovskiy R.V. *Smert' kak strukturno-tselevoi printsip: zamechaniia o kompozitsii dialoga «Teetet» [Death as structural-final principle: some considerations on Theaetetus]*. *Vestnik RHGA [Journal of Russian Christian Academy of Humanities]*, 2013, vol. 14, issue 3, pp. 37–45. (In Russian)
17. Shichalin Iu. A. *Platon i Corpus Platonikum: konstanty novoi paradigmy [Plato and Corpus Platonikum: constants of new paradigm]*. *Voprosy filozofii*, 2015, no. 8, pp. 112–124. (In Russian)
18. Bibikhin V.V. *Energiia [Energy]*. Moscow, Institut filozofii, teologii i istorii Sv. Thomy Publ., 2010, 488 p. (In Russian)
19. Aristote. *Sochineniia [Opera]*. Ed. by Z.N. Mikeladze. Moscow, Mysl Publ., 1978, vol. 2. 687 p. (In Russian)
20. Aristote. *Analitiki Pervaia i Vtoraia [Analytics Prior and Posterior]*. Transl. by B. A. Fokht. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury, 1952, 438 p.
21. *Fragmenty rannikh grecheskikh filozofov [Fragments of the early Greek philosophers]*, pt. 1. Moscow, Nauka Publ., 1989, 576 p. (In Russian)
22. Bibikhin V.V. *Sobstvennost' [Property]*. St. Petersburg, Nauka Publ., 2012. 392 p. (In Russian)
23. *Grecheskaia filozofiia [Greek philosophy]*. Ed. by M. Canto-Sperber. Moscow, Greko-latinskii kabinet Publ., 2006. (In Russian)
24. Bradshaw D. *Aristotel' na Vostoke i na Zapade [Aristotle in the East and the West]*. Moscow, Yazyki slavianskikh kul'tur Publ., 2012. 384 p. (In Russian)

For citation: Pavlovskiy R.V. On the question of Aristotle's relation to Plato: a problem of knowledge. *Vestnik SPbSU. Philosophy and Conflict Studies*, 2017, vol. 33, issue 2, pp. 207–216.
DOI: 10.21638/11701/spbu17.2017.208

Статья поступила в редакцию 11 сентября 2016 г.
Статья принята в печать 15 декабря 2016 г.