

ЗРЕНИЕ И ЗНАНИЕ В ФИЛОСОФИИ АРИСТОТЕЛЯ

С. С. АВАНЕСОВ

Томский государственный университет
Томский государственный педагогический университет
iskiteam@yandex.ru

SERGEY AVANESOV

Tomsk State Pedagogical University, Tomsk State University, Russia

VISION AND KNOWLEDGE IN ARISTOTLE'S PHILOSOPHY

ABSTRACT. In this article, I continue to study the problem of vision in connection with philosophical comprehension of truth in antiquity. I analyze the topic of the relation between knowledge and vision in the philosophical thought of Aristotle. I come to the conclusion that in Aristotle's philosophy there is an obvious trend of optical understanding of the process of comprehension of the essence of being as a sight of its essence; the idea of knowledge as a vision of the truth and the notion of a knowledgeable person as the one who sees the real state of affairs; the doctrine of practical orientation of a good action as a contemplation of the ultimate goal by "eye of the soul".

KEYWORDS: ancient philosophy, Aristotle, theory, knowledge, vision.

* Статья написана в рамках научного проекта, выполненного при поддержке Программы «Научный фонд Томского государственного университета им. Д. И. Менделеева» в 2016 г.

Критика чувственного опыта как предпосылка познания сути сущего традиционно полагается в качестве основания философской деятельности в той её форме, которая утвердилась в культурном опыте европейского человечества начиная с периода античности. Именно в этот период философское познание выработало для себя парадигматическую схему перехода от «видимого» к «невидимому». Соответственно, в центре философской рефлексии неизбежно оказалась проблема *зрения* (в самом широком значении этого слова) в его отношении к философскому постижению истинного

СХОЛН Vol. 10. 2 (2016)

© С. С. Аванесов, 2016

www.nsu.ru/classics/schole

положения дел. Мною была предпринята попытка рассмотреть эту проблему на примере философии досократиков¹; продолжая исследования в данном направлении, я предлагаю обратиться к мышлению и языку Аристотеля, у которого обнаруживается немалый объём суждений о соотношении мыслимого и видимого. Своеобразно перекликается с проблемой эпистемической оптики и некоторая «темнота» самой философии Стагирита, подобная «темноте» мысли Гераклита.²

С одной стороны, в «искусствоведческом» ракурсе сама по себе наглядность оценивается Стагиритом довольно низко. Так, например, в трагедии, по мнению Аристотеля, необходимо должны присутствовать шесть элементов: сюжет (μῦθος), характеры (ἦθη), речь (λέξις), мысль (διάνοια), зрелище (ὄψις) и музыка (μελοποιία) (*Poet.* 1450a9–10). Самая важная их этих частей – сюжет, «склад событий» (ἡ τῶν πραγμάτων σύστασις), действие (*Poet.* 1450a15–39). Последнее же по значимости в этом перечне – «зрелище» (ὄψις); эта часть искусства трагедии, «хоть и сильно волнует душу, но чужда <нашему> искусству и наименее свойственна поэзии: ведь сила трагедии сохраняется и без <сценического> состязания, и без актёров, а устройство зрелища [τῶν ὄψεων] скорее нуждается в искусстве декоратора, чем поэтов»³ (*Poet.* 1450b16–20). Зрелище производит сильное впечатление на зрителя, но не имеет прямого отношения к сюжету и к идее поэтического произведения. Иначе говоря, иллюстрировать миф возможно бесконечно разнообразными способами, что позволяет признавать за каждым из этих способов лишь относительную и условную ценность.

С другой стороны, в области мышления о сути сущего тема зрения (оптики) выходит у Аристотеля на первый план. В этом отношении Стагирит оказывается в общем русле развития античной эпистемологии. С. С. Аверинцев, к примеру, прямо указывает на присущую античной философии особенность «специфически-эллинского способа подходить к бытию»; суть этого способа заключается в следующем. «Если человек есть “индивидуум”, создавший дистанцию между собой и миром и через это получивший способность видеть вещи, людей и самого себя “со стороны”, если благороднейшее занятие человека – отрешённое, внеситуативное и бескорыстное созерцание, рассмотрение, наблюдение всего, что предлежит его физическому и духовному взору, в таком случае, очевидно, существеннейшей частью словесного искусства

¹ См. Аванесов 2015a, 2015b и 2016.

² Даже для некоторых схоластических философов, «например, для Иоанна Солсберийского и Алана Лилльского, Аристотель оставался тёмным, *obscurus*, то есть интересным, авторитетным, но требующим разъяснений» (Воскобойников 2014, 364).

³ Перевод М. Л. Гаспарова.

необходимо признать пластически-объективирующее *описание*, “экфрасис”».⁴ Зрение в античности – начало познания, и *знать* – значит прежде всего *видеть*. Поэтому знающий (философ) – это теоретик, то есть видящий, наблюдающий, усматривающий сущность вещей или суть дела.⁵

На греческом философском языке *теория* была «высшим способом фактического бытия, способностью устанавливать взор на существенном»,⁶ иначе говоря, высшим уровнем жизненной практики, состоящей в способности наблюдать важнейшее. Такая контемплативная практика должна была приводить человека не к производству чего-то нового в дополнение к наличному, но к прояснению (проявлению) в человеческом опыте вечного начала или неизменного порядка сущего. «Созерцание, – отмечал Э. Левинас, – направлено на объект как данность. Тем самым оно больше, чем чистое созерцание, это уже элемент действия. Не метафорического действия, но намерения, то есть желания, стремления взять, присвоить; но *взять то, что изначально дано*».⁷ Античный теоретик занят именно такой заботой: он даёт проявиться тому, что *есть*. По верному замечанию С. С. Авеинцева, «и Пифагору, и Анаксагору приписывалось утверждение, что смысл всей человеческой жизни – в том, чтобы рассматривать небо. “Зрелищный” подход к миру – доминанта всей античной культуры и жизни сверху донизу, от адептов интеллектуального созерцания до римской черни, требовавшей “хлеба и зрелищ”. Как известно, иудеи, узнав греческие зрелища, усмотрели в них предел скверны и безбожия».⁸ Для античности же такое зрелище – удел счастливого человека. «Сосикрат в “Преемствах” говорит, что на вопрос Леонта, флиунтского тирана, кто он такой, Пифагор ответил: “Философ”, что значит “любомудр”. Жизнь, говорил он, подобна игрищам: иные приходят на них состязаться, иные торговать, а самые счастливые – смотреть [θεαταί]; так и в жизни иные, подобные рабам, рождаются жадными до славы и наживы, между тем как философы – до единой только истины [τῆς ἀληθείας]» (*Diog. L. VIII 8*). В том же русле мыслит и Аристотель, согласно которому «умозрение есть то, что приятнее всего и всего лучше [ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον]»⁹ (*Met. 1072b24*). «Глашатай “благородного досуга” Аристотель, – пишет С. С. Аверинцев, – называет это умозрение “наирадостнейшим и наилучшим” благом жизни. Значит, человек духа, каким его пред-

⁴ Аверинцев 1971, 224–225.

⁵ Ср. с санскритским словом *darśana*, которое в традиционном индуизме имеет значение «философская школа», а в изначальном и буквальном смысле означает «взгляд», «зрение».

⁶ Бофре 2007, 25–26.

⁷ Левинас 2000, 27. Курсив мой. – С.А.

⁸ Аверинцев 1971, 260.

⁹ Здесь и далее перевод А. В. Кубицкого.

ставляет себе греческая философия, – не работник в мировой мастерской, но и не аскет, удаляющийся от “похоти очей”; он – зритель, и мир для него – зрелище»¹⁰. И эта пассивность наблюдателя как цель и итог рациональной активности – лучшее из человеческих достижений.

У Аристотеля легко можно найти случаи употребления слова ἡ θεωρία и однокоренных ему слов в их исходном значении. Так, в «Политике» Стагирит утверждает: «Кто, например, глядя [θεώμενος] на чье-нибудь изображение [εἰκόνα], испытывает радостное чувство не по какой-либо другой причине, а именно из-за данного внешнего образа [τὴν μορφήν αὐτήν], тому, конечно, приятно будет и встретиться лицом к лицу [αὐτοῦ ἐκείνου τὴν θεωρίαν] с человеком, на чье изображение [εἰκόνα] он смотрит [θεωρεῖ]» (*Polit.* 1340a25–28). Однако при этом данное слово получает у него статус устойчивого эпистемического термина, обозначающего процесс или акт приобретения знания о сущем.

Уже в самой первой фразе «Метафизики» Аристотель замечает: «Все люди от природы стремятся к знанию» (*Met.* 980a21); буквально: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει = «Все люди видеть стремятся природой». Глагол εἶδω, употреблённый здесь, буквально означает «видеть», и лишь в одном из своих производных значений – «знать», «быть осведомлённым» и тому подобное.¹¹ Обратим внимание на то, что здесь стремление к «знанию» буквально высказано как стремление к *идее* (особой «видности») всего сущего. Если же мы само знание изначально понимаем и обозначаем как «узрение» сути, то ясно, что именно орган зрения с *необходимостью* должен занять доминирующее (или во всяком случае первое) место в нашей дескрипции всякого когнитивного акта как такового. Это мы и видим в следующей же фразе: «Свидетельством [σημεῖον] тому – <наша> привязанность [ἀγάπησις] к чувственным восприятиям: помимо их пользы, восприятия эти ценятся [ἀγαπῶνται] ради них самих, и больше всего то из них, которое происходит с помощью глаз [διὰ τῶν ὀμμάτων]: ибо мы ставим зрение [τὸ ὄραν], можно сказать, выше всего остального, не только ради деятельности, но и тогда, когда не собираемся делать что-либо. Объясняется это тем, что чувство зрения в наибольшей мере содействует нашему познанию [ἄτιον δ' ὅτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς αὕτη τῶν αἰσθήσεων] и обнаруживает много различий <в вещах>» (*Met.* 980a21–27). Итак, способности видеть в сравнении с другими способностями человека принадлежит неоспоримое первенство, а причина в том, что преимущественно это самое чувство делает нас способ-

¹⁰ Аверинцев 1997, 52.

¹¹ Ср. Дворецкий 1958, 460–461.

ными к познанию и выявлению многообразного (πολλὰς δὴλοι διαφοράς)¹² в сущем. Как видим, завершение данного суждения Аристотеля содержит, как и его начало, явные *оптические* коннотации. И несмотря на то, что «будучи самым точным и/или необходимым чувством <...>, зрение делает иллюзию труднообнаружимой, а значит тем коварнее вводит в заблуждение»,¹³ именно зрение является необходимым условием и начала, и финала познания.

К числу основных заслуг Аристотеля согласно относят его классификацию наук или, точнее говоря, видов знания (ἐπιστήμη). Стагирит, как известно, предложил разделить науки на три большие группы; согласно этому делению, всякая конкретная наука может быть либо теоретической (умозрительной, θεωρητικῆ), либо практической (πρακτικῆ), либо творческой (ποιητικῆ) (*Met.* 1026b5). К первой группе познавательных дисциплин, или разрядов *теоретической философии* (φιλοσοφία θεωρητικά), он отнёс математику, физику и теологию (как первую философию) – μαθηματική, φυσική, θεολογική (*Met.* 1026a15–20), ко второй – этику и политику, к третьей – искусства. К примеру, поскольку «физика также занимается некоторою областью сущего (она имеет своим предметом такую сущность, у которой начало и движения, и покоя – в ней самой), то ясно <во всяком случае>, что это – наука не о деятельности [πρακτικῆ] и не о творчестве [ποιητικῆ] <...>: поэтому, если всякое <познающее> мышление [διάνοια] либо направлено на деятельность [πρακτικῆ] <человека>, либо на творчество [ποιητικῆ], либо носит <в собственном смысле> теоретический характер [θεωρητικῆ], то в физике следовало бы видеть некоторую теоретическую дисциплину [θεωρητικῆ]» (*Met.* 1025b18–26).

Предложенная Стагиритом классификация видов знания имеет характер *иерархии*. «В иерархии наук, установленной Аристотелем, философия – наиболее умозрительная из наук; она исследует то, что наиболее достойно познания – “первоначала и причины, ибо через них и на их основе познаётся всё остальное” (*Met.* 982b3). По Аристотелю, наука тем ценнее, чем более она созерцательна и удалена от утилитарных целей и технологического освоения внешнего мира; “созерцательная жизнь” (βίος θεωρητικός), чуждая корыстолюбивых расчётов и выгод, является высшей формой жизни; она посвящена познанию, поиску истины, т. е. представляет собой высший вид духовно-творческой деятельности. С этой точки зрения созерцательно-

¹² У Аристотеля здесь δὴλοι, от глагола δηλόω – «показывать», «являть», «обнаруживать» (см. Дворецкий 1958, 357). Ср., напр., ἔστι δῆλον («ясно») в *EN* 1144a3; δῆλον («очевидно») в *Met.* 1025 b 3 и *Met.* 1026a10 наряду с φανερόν («ясно», «очевидно») в *Met.* 1004a3, *Soph. elenc.* 172a27 и др.

¹³ Маяцкий 2007, 127–128.

познавательное отношение к действительности приближает человека к безмятежному счастью, к чистому блаженству, которое в полной мере доступно лишь богам».¹⁴ Как видим, Стагирит в эпистемологическом ракурсе мышления различает *ценное* и *выгодное* знание, придавая бóльшую ценность ценному и, таким образом, в этом сравнительном сопоставлении занимая *аксиологическую* позицию. Созерцательные дисциплины наблюдают разные регионы сущего, а первая философия – «наиболее ценный род сущего [τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι]» (*Met.* 1026a21–22). Поэтому «теоретические науки [θεωρητικά] заслуживают наибольшего предпочтения по сравнению со всеми остальными, а наша наука – среди теоретических наук» (*Met.* 1026a23). Именно первая философия (как теология) имеет дело с такими фундаментальными причинами, которые являются вечными, «ибо это – причины тех божественных предметов, которые нам видны [αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θεῶν]»¹⁵ (*Met.* 1026a18), сквозь которые как бы просвечивают замыслы и распорядительные деяния божеств.

Но самое главное: высшая из наук – ἡ πρώτη φιλοσοφία – должна быть однозначно *созерцательной* и, потому, пассивной и непрактичной, «не действительной [οὐ ποιητική]» (*Met.* 982b11). Теория, согласно Аристотелю, есть остановка деятельности, чистая непроизводительность. Именно отвлечённость, незаинтересованность и практическое бескорыстие придают первой философии её преобладающее достоинство и её наивысший (божественный) статус в совокупном списке наук. В «Никомаховой этике» Стагирит заявляет: «Из сказанного, таким образом, ясно, что мудрость [ἡ σοφία] – это и научное знание, и постижение умом вещей по природе наиболее ценных [τιμιωτάτων]. Вот почему Анаксагора и Фалеса и им подобных признают мудрыми [σοφοί], а рассудительными [φρόνιμοι] нет, так как видно [ἴδωσιν], что своя собственная польза им неведома, и признают, что знают [εἰδέναι] они <предметы> совершенные, достойные удивления, сложные и божественные [δαίμονια], однако бесполезные, потому что человеческое благо они не исследуют» (*EN* 1141b2–8). Таким образом, Анаксагор и Фалес видят, *усматривают* божественные (демонические) объекты как предметы первой философии.

Зрительные аллюзии активно используются Аристотелем в преамбуле четвёртой книги «Метафизики», где тезисно устанавливается позиция философии относительно прочих наук. «Есть некоторая наука [ἐπιστήμη], – гово-

¹⁴ Кессиди 2002, 7.

¹⁵ Возможно, речь идёт о небесных телах (светилах), явным образом свидетельствующих о неявном божественном управлении вселенной. См. мнение А. В. Кубицкого: Аристотель 1999, 508.

рит здесь Аристотель (*Met.* 1003a21), – которая рассматривает [θεωρεῖ] сущее как таковое [τὸ ὄν ἢ ὄν] и то, что ему присуще самому по себе [καθ' αὐτό].¹⁶ Ни одна из частных наук «не исследует общую природу сущего как такового [οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν], но все они выделяют себе какую-нибудь часть его и затем рассматривают [θεωροῦσι] относительно этой части то, что ей окажется присущим» (*Met.* 1003a23–26). Для получения достоверного теоретического вывода требуется тщательное рассмотрение [ἐπισκεπτέον] конкретного предмета исследования (*EN* 1180b28–29). Как видим, суть познавательного процесса – как в частных науках, так и в первой философии – передаётся у Стагирита через понятия «рассматривать» («разглядывать») и «присматривать» («надзирать»)¹⁷. Так, грамматика «рассматривает звуки [θεωρεῖ τὰς φωνάς]» (*Met.* 1003b20), математическая наука рассматривает (θεωρεῖ) неподвижные и обособленные предметы (*Met.* 1026a10), геометр рассматривает неслучайные свойства фигур (*Met.* 1026b11), математик также рассматривает свойства фигур (*Phys.* 193b33) и так далее. Любая частная наука рассматривает природные свойства того или иного рода *специфических* объектов, подлежащих рассмотрению (θεωρήσει) именно этой науки (*Met.* 997a20–22). Учёный «действует и созерцает [ἐνεργεῖ καὶ θεωρεῖ]» (*Phys.* 255b4) в границах предметности своего эпистемического региона. Философ же «должен быть в состоянии подвергать своему рассмотрению все проблемы [καὶ ἔστι τοῦ φιλοσόφου περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν]», которые имеют отношение к первым началам сущего (*Met.* 1004b1). Теоретические аксиомы, по Аристотелю, обладают наивысшей степенью общности и «представляют начала всего [πάντων ἀρχαί]. И если не дело философа, то чьё же ещё – рассмотреть [θεωρήσει], что по отношению к ним – правда и что – ложь?» (*Met.* 997a13–15). Лишь тот, кто созерцает «общее», то есть начала всех вещей, может по справедливости именоваться диалектиком (κατὰ τὸ πρᾶγμα θεωρῶν τὰ κοινὰ διαλεκτικός), а не софистом (*Soph. elenc.* 171b6–7). Это не тот взгляд, который скользит по поверхности чувственно данного и регистрирует в равной степени и необходимое, и случайное, не делая различий между ними. Теория имеет дело с необходимыми (вечными) причинами и началами. Случайное не может быть предметом *научного* рассмотрения (θεωρία) и, соответственно, содержанием *научного* знания (*Met.* 1026b4).

¹⁶ Хайдеггер так интерпретирует это определение философии: «наука, которая рассматривает сущее как сущее, т. е. в аспекте его бытия» (Хайдеггер 2006, 213).

¹⁷ Ср. с подобной функцией глагола λέύσσω; так, в древней Греции наблюдается «развитие семантики глагола от значения “смотреть”, “направлять взгляд” через значение “охватывать взором” к результату этого процесса – “видеть”, “различать” и затем “знать”, “понимать”» (Малинаускене 1976, 23).

Итак, знание (теория) базируется на способности видеть, а теоретик есть тот, кто *видит* (усматривает) суть сущего; в этом Аристотель следует и досократикам,¹⁸ и Платону. Поэтому понятие «знать» сплошь и рядом передаётся у Стагирита посредством понятия «видеть» за счёт слов, происходящих от εἶδω (εἰδέναι, εἰδότα, ἴσασι). «Но всё же знание [εἰδέναι] и понимание мы приписываем скорее искусству, чем опыту, – утверждает Аристотель, – и ставим людей искусства выше по мудрости, чем людей опыта, ибо мудрости у каждого является больше в зависимости от знания [κατὰ τὸ εἰδέναι]: дело в том, что одни знают [ἴσασι] причину, а другие – нет [οὐκ ἴσασι]. В самом деле, люди опыта знают [ἴσασι] фактическое положение <что дело обстоит так>, а почему так – не знают [οὐκ ἴσασι]; между тем люди искусства знают “почему” и постигают причину [τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν]. Поэтому и руководителям в каждом деле мы отдаём больший почёт, считая, что они больше знают [εἰδέναι], чем простые ремесленники, и мудрее их, так как они знают [ἴσασι] причины того, что создаётся. А с ремесленниками <обстоит дело> подобно тому, как и некоторые неодушевлённые предметы хоть и делают то или другое, но делают это, сами того не зная [οὐκ εἰδότα] (например, огонь жжёт): неодушевлённые существа в каждом таком случае действуют по своим природным свойствам, а ремесленники – по привычке. Таким образом, люди оказываются более мудрыми не благодаря умению действовать, а потому, что они владеют понятием и знают [γνωρίζειν] причины. Вообще признаком [σημείον] человека знающего [τοῦ εἰδότος] является способность обучать, а потому мы считаем, что искусство является в большей мере наукой [ἐπιστήμην], нежели опыт: в первом случае люди способны обучать, а во втором – не способны» (*Met.* 981a24–981b10). Лишь знающий как правильно видящий суть способен добиться позитивного результата и служить примером успешной деятельности. Например, некто «знает [εἰδότα], что А присуще всему Б» (*Analyt.* 67a33), а «середину круга не всякий определит, а <только> тот, кто знает [εἰδότος]» (*EN* 1109a26). Дело знающего (τοῦ εἰδότος) – говорить правду (*Soph. elenc.* 165a25). Логическое определение и онтологическое знание дополняют друг друга: «необходимо ведь, чтобы тот, кто знает [εἰδότα], что такое человек или что-либо другое, знал [εἰδέναι] также, что он есть» (*Analyt.* 92b4); кроме того, «невозможно знать [εἰδέναι] отличия одной <вещи> от другой, не зная [μὴ εἰδότα] каждой <другой вещи>, а без <знания> отличий нельзя знать [εἰδέναι] каждую отдельную <вещь>» (*Analyt.* 97a9).

Знание как ясное видение увязано у Аристотеля не только с теорией, но и с практикой. Человеческие поступки, по Стагириту, совершаются «или при полном неведении [ἀγνοοῦντος] и против желания, или добровольно и

¹⁸ О термине εἰδότα у Парменида см. Аванесов 2015b, 297–298.

вполне сознательно [εἰδότης]»¹⁹ (*Rhet.* 1373b34–35). Вредить кому-то по своей воле – значит вредить, «зная [εἰδότης], кому, чем и как» ты причиняешь вред (*EN* 1136a32; 1136b4), то есть заранее *видеть* следствия своих поступков. «Знать» в практической сфере означает отдавать себе отчёт во всех обстоятельствах действия, то есть поступать так или иначе под руководством «зрячего» разума, *сознательно*. В «Никомаховой этике» читаем: «Итак, пусть достаточно сказано о том, сознательно или несознательно и в каком смысле сознательно можно вести невоздержную жизнь [περὶ μὲν οὖν τοῦ εἰδότης καὶ μὴ, καὶ πῶς εἰδότης ἐνδέχεται ἀκρατεῦσθαι, τοσαῦτα εἰρήσθω]»²⁰ (*EN* 1147b17–18). Разумное видение имеет отношение и к распространению опыта нравственной жизни: «Конечно, не всякий способен правильно наставить кого бы то ни было, кого ему предложено <воспитывать>, а если кто способен, так это знаток [εἰδότης]» (*EN* 1180b27), то есть способный *видеть* суть дела.

Правильное знание-видение имеет прямое отношение и к практикам философского диалога. Диалектика, говорит Аристотель, «есть и искусство испытывания [ἡ πειραστική]. Конечно, искусство испытывания не такое искусство, как геометрия, им может владеть и незнающий [μὴ εἰδώς]. Ведь и тот, кто не знает [μὴ εἰδότης] предмета, в состоянии подвергнуть испытанию <другого> незнающего [μὴ εἰδότης], если только последний соглашается <на это>, не исходя из того, что он знает, или из присущего лишь <данному предмету>, а исходя из следствий, которые таковы, что тот, кто их знает [εἰδότης], вполне может не знать [μὴ εἰδέναί] <данное> искусство, но, кто их не знает [μὴ εἰδότης], тот уж обязательно не знает [ἀγνοεῖν] этого искусства. Так что очевидно [φανερόν], что искусство испытывания не есть знание [ἐπιστήμη] о чём-либо определённом» (*Soph. elenc.* 172a23–28). «Ибо искусство испытывания, – утверждает Стагирит, – есть некоторого рода диалектика и обращено не к тому [θεωρεῖ = имеет в виду <не того>], кто знает [οὐ τὸν εἰδότης], а к тому, кто не знает [ἀγνοοῦντα], но выдаёт себя за знающего»²¹ (*Soph. elenc.* 171b4–6). Здесь посредством русских слов с *одним* значением «знать»/«знание» переведены греческие слова, связанные с *тремя* смысловыми гнездами: «видеть» (εἶδω), «знать» (γινώσκω) и «исследование» (ἡ ἐπιστήμη). Ту же игру словами «знать» и «видеть», подразумевающую их смысловую тождественность, можно обнаружить и в других текстах Стагирита. К примеру, «дело, совершаемое тем, кто знает [τὸ εἰδότης], на кого, посредством чего и ради чего направлено его действие, противоположно делу, которое совершается в неведении [ἀγνοοῦντα] кому, посредством чего и что

¹⁹ Перевод Н. Платоновой.

²⁰ Перевод Н. В. Брагинской.

²¹ Перевод М. И. Иткина.

именно делается <и совершается> по незнанию [ἄγνοιαν], а не случайно»²² (EE 1225b2–6). Софистические суждения, по Аристотелю, «не выявляют незнание [ἀγνοοῦντας]» незнающего (*Soph. elenc.* 169b24). Искусство испытывания «умеет выводить ложные заключения, потому что <отвечающий> по незнанию [ἄγνοιαν] соглашается с доводом» (*Soph. elenc.* 169b26–27); софистические же суждения не проясняют (οὐ ποιοῦσι δῆλον) даже того, насколько собеседник невежествен (ἀγνοεῖ), поскольку софисты «такими доводами ставят ловушку даже знающему [τὸν εἰδότα]» (*Soph. elenc.* 169b27–29).

У Аристотеля, как и у Платона, сущность есть «вид», облик: «Таким образом, получается, что о сущности может идти речь в двух основных значениях: так называется последний субстрат [ὑποκείμενον ἔσχατον], который уже не сказывается про что-нибудь другое, и <кроме того> то, что представляет собою данную определённую вещь и <в понятии> отделимо <от материи>: а таковым является у каждой вещи её образ и форма [ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος]» (*Met.* 1017b23–25), то есть буквально *форма* и *вид* вещи. Значит, познание сущности (как формы) нормальным образом представляет собой её усмотрение. Познавать вещь – значит *видеть* (εἰδέναι) её такой, как она есть, другими словами, – как она *выглядит*. Ясно, что речь идёт о чистой, «внутренней» форме сущего, которую должна созерцать душа подобно тому, как физические глаза усматривают «внешнюю» форму вещей. Душе, согласно Аристотелю (*De anima* 408b24), присущи способности мышления и умозрения (τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν). Разумной душой, говорит Аристотель, «мы созерцаем [θεωροῦμεν] такие сущности, чьи начала не могут быть иными» (*EN* VI 1139a7), то есть необходимо сущее. Душа является в определённом (и достаточно сильном) смысле *зрячей*, что и позволяет ей приобщаться к реальности в её началах и основаниях.

Такая эпистемически ориентированная душевная оптика, однако, не исчерпывает собой тему зрительных иллюзий в мысли Стагирита. Иррациональная «докса» может иметь важное значение в процессе принятия практических решений. «Важную роль в учении Аристотеля имеет разделение практического и теоретического разума, при этом рассудительность как достоинство практического разума носит инструментальный характер, а конечная цель усматривается “оком души”».²³ Таким образом, наряду с интеллектуальным созерцанием предполагается ещё и некое мнение, основанное на правильном взгляде на происходящее и должное. По убеждению Аристотеля, «недоказательным [ἀναποδείκτοις] утверждениям и мнениям [δόξαις] опытных и старших внимать следует не меньше, чем доказательствам. В са-

²² Перевод Т. А. Миллер, Т. В. Васильевой, М. А. Солоповой.

²³ Орлов 2011, 140.

мом деле, благодаря тому, что опыт дал им “око” [ὄμμα], они правильно видят [ὁρῶσιν ὁρθῶς]» (EN 1143b12–14). Изобретательность ума становится добродетельным складом рассудительности при наличии этого «ока души [ὄμματι ... τῆς ψυχῆς]» (EN 1144a30). Аристотель сам и расшифровывает эту метафору, утверждая, что «ум в душе» – это то же (по аналогии), что «зрение в теле» [ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς] (EN 1096b28–29). Е. В. Орлов высказывает недоумение в связи с такой позицией Стагирита: «Обратим внимание на следующий факт. Аристотель – отец логики, человек, внесший решающий вклад в создание теории доказательства, человек, показавший в “Метафизике” прекрасные образцы диалектических обоснований своих онтологических предпочтений, когда речь идёт о правильных *логосах*, призванных позволить человеку достичь в своей жизни блага, или попросту быть счастливым, или же когда речь идёт о принятии добрых решений, – апеллирует не к какой-либо системе аргументации, а к некоему “оку [души]”, позволяющему видеть наилучшее».²⁴ Однако такого рода недоумение легко рассеять, если вспомнить, какую серьёзную роль отводит Аристотель и физическому зрению, и особенно метафизическому созерцанию в частных науках и первой философии. В данном случае Стагирит просто переносит зрительный подход к реальности из «спекулятивной» плоскости в «практическую».

Концепт ока души встречается и у Платона (*Soph.* 254a–b; *R. P.* 533c–d)²⁵; это словосочетание используется им как метафора, обозначающая ум.²⁶ У Аристотеля же мы можем обнаружить особое понимание названного концепта. «Напомним, что, согласно Аристотелю, добродетель указывает человеку цель, а рассудительность позволяет найти средства достижения этой цели. Во фрагменте EN VI 1144a29–36 Аристотель называет “око” в связи со способностью “благого человека” видеть наилучшее, т. е. в связи с целью. Однако одно дело – конечная цель, например, быть счастливым, быть здоровым, и другое дело – реализация этой цели в частных, единичных условиях. Реализация конечной цели распадается на необходимость достижения множества частных целей. И вот здесь, применительно к частным целям, Аристотель говорит уже не о некоем “оке”, а об уме».²⁷ Иначе говоря, «око души» служит для обнаружения конечных целей, а ум – для постановки

²⁴ Орлов 2011, 88.

²⁵ См. Аванесов 2013, 59; Маяцкий 2007, 128.

²⁶ Орлов 2011, 89. Ср. у Плотина (*Enn.* V 1, 5, 17–19): «Ум оформляется иным способом Единным [παρὰ τοῦ ἐνός], а другим сам оформляет себя: как взгляд в своём деятельном осуществлении [ὄλον ὄψις ἢ κατ' ἐνέργειαν]; Ум ведь есть видящее зрение, и оба <его момента в нём> едины [ἔστι γὰρ ἡ νόησις ὁρασις ὁρώσα ἄμφω τε ἐν]» (перевод Т. Г. Сидаша).

²⁷ Орлов 2011, 90.

частных задач. И при таком подходе «око души» оказывается стратегической способностью человека, тогда как «ум» – органом для выработки частных («тактических») решений. «Если в этике “опыт” у Аристотеля имеет отношение к “оку [души]”, то в аналитике “опыт” имеет отношение к *эстезису*. <...> Таким образом, если Платон называл “оком души” ум, то Аристотель называет “оком” не ум, а нечто другое, что присуще добродетельному, опытному и рассудительному человеку наряду с умом, как практическим, так и теоретическим»²⁸. Это «нечто другое» – способность удерживать ориентацию на конечную цель благодаря видению этой цели «оком души» умудрённого жизнью человека.

Итак, в философии Аристотеля мы обнаруживаем очевидную тенденцию *оптического* понимания и объяснения процесса постижения сути сущего как её усматривания, представление о знании как *видении* указанной сути (истины) и о знающем как видящем реальное положение дел, а также о практической ориентации благого действия как созерцании конечной цели «оком души».

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аванесов, С. С. (2013) «Оптические коннотации в ранней философской онтологии», *Вестник Томского государственного университета* 373, 56–59.
- Аванесов, С. С. (2015a) «Философская “оптика” Гераклита», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.1, 193–210.
- Аванесов, С. С. (2015b) «Визуально-антропологические коннотации в онтологии Парменида (1)», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2, 292–305.
- Аванесов, С. С. (2016) «Визуально-антропологические коннотации в онтологии Парменида (2)», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.1, 76–90.
- Avanesov, S. S. (2015b) “Visual anthropological connotations in Parmenides’ ontology,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2, 292–305 (in Russian).
- Avanesov, S. S. (2016) “Visual anthropological connotations in Parmenides’ ontology,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.1, 76–90 (in Russian).
- Аверинцев, С. С. (1971) «Греческая “литература” и ближневосточная “словесность” (Противостояние и встреча двух творческих принципов)», *Типология и взаимосвязи литератур древнего мира*. Москва: Наука, 206–266.
- Аверинцев, С. С. (1997) *Поэтика ранневизантийской литературы*. Москва: Coda.
- Аристотель (1978–1981) *Сочинения в 4-х томах*. Москва: Мысль.
- Аристотель (2007) *Поэтика. Риторика. О душе*. Москва: Мир книги.
- Бюффе, Ж. (2007) *Диалог с Хайдеггером. В 4-х кн. Кн. 1: Греческая философия*. Санкт-Петербург: Владимир Даль.
- Воскобойников, О. С. (2014) *Тысячелетнее царство (300–1300): Очерк христианской культуры Запада*. Москва: Новое литературное обозрение.

²⁸ Орлов 2011, 99.

- Дворецкий, И. Х. (1958) *Древнегреческо-русский словарь*. Москва: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей.
- Кессиди, Ф. Х. (2002) «Этические сочинения Аристотеля», *Аристотель. Этика*. Москва: АСТ, 5–37.
- Левинас, Э. (2000) *Избранное: Тотальность и Бесконечное*. Москва, Санкт-Петербург: Университетская книга.
- Малинаускене, Н. К. (1976) «Семантика “зрения” – “свечения” в античности (по поводу гомеровских λευός и λεύσσω)», *Из истории античной культуры*. Москва: Изд-во МГУ, 18–30.
- Маяцкий, М. А. (2007) «Опсодицея», *Эпистемы* 5, Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 127–131.
- Орлов, Е. В. (2011) *Философский язык Аристотеля*. Новосибирск: Изд-во Сибирского отделения РАН.
- Плотин (2005) *Пятая эннеада*. Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко.
- Хайдеггер, М. (2006) *Бытие и время*. Санкт-Петербург: Наука.