

нительное следование ему – залог недопущения тирании не только в масштабах общества, но и на индивидуально-личностном уровне.

Подводя итоги, следует сказать, что проблему правового воспитания следует рассматривать исключительно с материалистических позиций. Правосознание всех людей так или иначе детерминировано их материальным благосостоянием, принадлежностью к тому или иному классу. И учет этого в педагогическом процессе обязателен. В правовом образовании необходим комплексный подход, делающий задачу воспитания личности и формирования гражданского общества не только педагогической, но и общегосударственной в строгом смысле этого слова.

Мораль и право действительно дополняют друг друга, но лишь до определенной степени, дальше которой вмешательство морали недопустимо. По сути, сейчас только право в силу его единообразия может гарантировать свободу личности, поэтому его нужно постоянно развивать. Совершенно недопустимо переносить на область права моральные

характеристики. Морализирование может привести к тирании или, как происходит сейчас, покрывать резкую экономическую поляризацию.

Литература

1. Ахиезер А.С. Как «открыть» закрытое общество. – М.: ИЧП «Изд-во “Магистр”», 1997. – 40 с.
2. Гендин А.М. «Эффект Эдипа» и методологические проблемы социального прогнозирования // Вопросы философии. – 1970. – №5. – С. 80-89.
3. Нерсисянц В.С. Философия права. – М.: ИНФРА-М–НОРМА, 1997. – 652 с.

Зырянов Михаил Юрьевич, аспирант кафедры философии и социологии Красноярского государственного педагогического университета им. В.П. Астафьева, член Союза российских писателей.

Zyryanov Michail Yurievich, post-graduate student of philosophy and sociology department of V.P. Astafiev Krasnoyarsk State Pedagogical University, member of the Union of Russian writers.

Дом. тел.: 8(39195)2-32-74, Сот. тел.: +7 950 998 79 30,
E-mail: mik-zyr@rambler.ru

УДК 111.6

А.И. Иваненко

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ – ЭТО АРИСТОТЕЛИЗМ

В статье предлагается новое экзистенциалистское прочтение метафизики Аристотеля, где за основу кладется понимание небытия как возможности. Центральной темой статьи является онтологическое обоснование движения.

Ключевые слова: Аристотель, аристотелизм, возможность, движение, динамика, небытие, экзистенциализм.

А.И. Иваненко

EXISTENTIALISM IS ARISTOTELISM

The article offers new existentialist interpretation of Aristotle's metaphysics, where nothingness is regarded as potentiality and principal moment. Ontological basis of movement is also the main subject of this article.

Key words: Aristotle, aristotelism, potentiality, movement, dynamics, nothingness, existentialism.

Новейшие исследования позволяют подвергнуть ревизии традиционный взгляд на философию Аристотеля как на выражение статической (неподвижной) модели бытия. Аристотель воспринимался и нередко продолжает восприниматься исключительно как создатель метафизики и идейный предшественник средневековой схоластики (прежде всего томизма), суть которой Жан-Поль Сартр охарактеризовал тезисом: «Сущность (*essentia*) предшествует существованию (*existentia*)». Действительно, общим местом философии Аристотеля является мысль, что основным содержанием мудрости являются неподвижные вечные сущности, именно неподвижный Перводвигатель является причиной движения. В этом смысле Аристотель скорее эссенциалист и субстанциалист [4, 369], чем экзистенциалист. Однако А.Г. Черняков в монографии «Время и бытие в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера» делает очень существенное замечание, которое может поколебать этот традиционный взгляд. Он утверждает, что «философия Хайдеггера может быть по праву названа постклассическим аристотелизмом» [6, 4]. Если вспомнить,

что Сартр классифицировал Хайдеггера как «экзистенциалиста-атеиста» [5, 321], то можно получить любопытный силлогизм:

Если философия Хайдеггера – это постклассический аристотелизм,

Если философия Хайдеггера – это экзистенциализм,

То: *экзистенциализм – постклассический аристотелизм.*

Данный вывод парадоксален, поскольку полнота эссенциализма и экзистенциализма постулировалась самим Сартром. Поэтому примем вывод как гипотезу, которая нуждается в дополнительной проверке. Следует отметить, что А.Г. Черняков лишь намечает экзистенциальное прочтение Аристотеля, вынося его на периферию исследования онтологии Мартина Хайдеггера [6, 6]. Тем не менее это факт не мешает нам проследить возможный ход мысли в этом направлении.

Небытие как ключ к экзистенции

Вспомним, что возобновление вопроса о бытии у Хайдеггера диалектически связано с поднятием темы небытия. Если мы небытие понимаем бук-

важно и обнаруживаем его единственную специфику в отсутствии, то таким же отсутствующим или пустым, если воспользоваться языком Гегеля, оказывается его онтологический двойник – бытие. Мысль и возражение Хайдеггера понятны: Бытие и есть полнота присутствия (*Dasein*). Однако если мы принимаем этот тезис, то мы должны пересмотреть свое отношение к небытию, ибо полюса бинарной оппозиции подобны сообщающимся сосудам. Поэтому для Хайдеггера небытие – это существенный момент в понимании полноты присутствия бытия.

Интерес к теме небытия мы обнаруживаем и у Аристотеля. Общеизвестно, что категория небытия была введена основателем онтологии Парменидом. Именно он изрек свой знаменитый афоризм: «бытие есть, а небытия нет», из которого следовала абсолютная несущественность и немыслимость движения. От Аристотеля, написавшего трактат «Физика» и заложившего основы одноименной науки, мы можем ожидать нового подхода к категории небытия. «Не-сущее (*me on*), – пишет он в своем трактате «Метафизика», – имеет троякий смысл» [1, 1069b15]. Приведенная цитата уже сама по себе нейтрализует аргументацию Парменида против движения и изменчивости, без которых немыслимо существование (экзистенция). Допустим, что Парменид прав и *ничто из ничего не возникает*, однако здесь можно возразить в духе Аристотеля: смотря из какого ничего. Если единство является атрибутом бытия, то почему оно должно автоматически присутствовать в небытии? Если оно небытие, то оно и не-единство. Небытие, таким образом, оказывается принципиальным образом дифференцированным.

Онтологическая маргинальность возможности

Среди родов небытия Аристотель детально останавливается на относительном небытии – *dynamis*, которое по-русски означает одновременно возможность, способность и силу. На латынь этот термин перевели как *potentia* (потенция). Иногда эту основу транслитерируют без изменений, как в слове *динамик* (усилитель). Имея в виду неизбежную в таких случаях полисемию, оставим в качестве перевода слово *возможность*.

Исследователи, в частности В.Ф. Асмус, подчеркивают онтологическую маргинальность категории возможности. Она занимает промежуточное положение, представляя собой нечто «среднее между отсутствием бытия и действительным бытием» [3, 202]. Однако охарактеризовать возможность как *нечто* вряд ли корректно, скорее это просто уступка диктату языка. В философии Аристотеля возможность может в равной степени трактоваться как род бытия (*нечто*), так и как род небытия (*ничто*). Это явным образом следует из посылок, которые мы обнаруживаем в 12-й книге «Метафизики»: «Все изменяется из сущего в возможности в сущее в действительности» [1, 1069b15]. Буквально там же, очевидным образом полемизируя с Пармени-

дом, Аристотель пишет: «Возможно возникновение – привходящим образом – из несущего». Если вспомнить, что возникновение – это частный случай изменения (движения), то *сущее в возможности* и *не-сущее* таким образом отождествляются. В этом случае проясняется специфика возможности как небытия: это не просто (чистое) небытие, но относительное *еще-не-бытие*. Любопытно, данный вид небытия не теряется в философской традиции. Раннесредневековый мыслитель Августин, которого никогда не относили к кругу аристотеликов, использует представление о еще-не-бытии для объяснения своей концепции субъективного времени. Так, будущее – это то, чего еще нет: *futurum, quod nondum est* [7].

Таким образом, дифференциация небытия и выделение в нем возможности как вида является прамбулой экзистенциальной онтологии. А.Г. Черняков находит у Аристотеля «онтологическое оправдание движения» лишь в трактате «Физика» [6, 12]. От той работы действительно можно начинать историю физики в целом и историю ее доклассического периода в частности. При грубом приближении можно даже сказать, что вся последующая физика является раскрытием того, что было уже заложено в «Физике» Аристотеля. Так, ключевые понятия классической физики Ньютона и неклассической физики Эйнштейна – *F* (сила) и *E* (энергия) соответственно являются основополагающими категориями упомянутого трактата: сила (возможность) и энергия (действительность). Если до Аристотеля физика могла означать совокупную систему взглядов о природе, то после она становится исключительно наукой о движении. Аристотель так обосновывает новый подход: «Незнание движения необходимым образом влечет за собой незнание природы» [2, 200b16].

Однако «онтологическое оправдание» подразумевает, что мы не ограничиваемся рамками физики, которую, однако, Аристотель включал в состав философии. Посему мы вправе поставить вопрос: *если физика движения возможна, то возможна ли его метафизика?* В постановке этого вопроса есть своя логика. Метафизика, или, если пользоваться языком самого Аристотеля, «первая философия», изучает первые причины (*aitia*) всего сущего. В трактате «Метафизика» мы встречаем реестр причин дважды: в 1-й (A 983a25-30) и 5-й (D 1013a25-30) книгах. Следует отметить, что по содержанию реестры практически идентичны, не совпадают лишь порядки. Так, в первом реестре на первом месте стоит форма (*morfe*), а во втором – материя (*hyle*). Третье место стабильно занимает «начало движения» (*he arhe tes kineseos*), а четвертое – цель или благо (*agathon*).

Поскольку «все изменяется из сущего в возможности в сущее в действительности» [1, 1069b15], то отсюда можно заключить, что возможность необходимым образом обретает статус метафизической причины. Причем движение в этом

случае следует рассматривать как ее эпифеномен. Однако как же быть с каноническим реестром четырех метафизических причин: стоит ли его расширить или возможность можно отождествить с одним из уже существующих пунктов?

На наш взгляд, нет необходимости менять дважды зафиксированный реестр метафизических причин. Ход рассуждения Аристотеля дает немало оснований в пользу второй части дилеммы. Однако отсюда возникает технический вопрос: с какой именно метафизической причиной следовало бы отождествить возможность? Сама структура фразы «все изменяется из сущего в возможности в сущее в действительности» – указывает, что возможность следовало бы отождествить с третьей «действующей» причиной. Если все изменяется *из*, то именно в нем заключено начало. Кроме того, сам Аристотель прямо отождествляет возможность с действующей «третьей» причиной, заявляя, что «возможностью называется начало движения» [1, 1019a15].

Проблема заключается в том, что данное отождествление не единственное. Аристотель также пишет: «Материя существует не в действительности, а в возможности» [1, 1060a20]. Кроме того, Аристотель всегда определяет материю как «то, из чего». Таким образом, мы получаем еще одно *из*, которое можно отождествить с возможностью. Впрочем, в исследовательской традиции, которой следует и В.Ф. Асмус, бытует редукция четырех метафизических причин к двум [3, 206], а именно к материи и форме, которые, в свою очередь, сближаются с различием возможности и действительности. В самом деле формальную и финальную (целевую) причины отождествить несложно, поскольку суть и назначение мыслятся вместе уже на уровне здравого смысла. Однако отождествление материальной и действующей причины не так очевидно.

Определяя материю как «то, из чего», Аристотель тем не менее не столь поверхностен, чтобы отождествить ее с материалом. Безусловно, в «Метафизике» можно отыскать фрагмент, согласно которому материей дома являются «земля и камни». Отсюда естествен вывод о вещественности материи. Однако Бертран Рассел в комментариях к Аристотелю замечает, что атомы Демокрита в данном контексте следовало бы отнести именно к форме, а не к материи, хотя они, безусловно, выполняют функцию материала [8, 178]. Поэтому нельзя утверждать, что наглядный пример с камнями для дома очевиден и проясняет суть дела. Поскольку вещь является единством материи и формы, то любой использованный для ее производства материал в онтологическом плане будет такой же вещью. Так, дерево, бронза и мрамор обладают формой задолго до того, как они попадают в поле зрения мастера. Более того, они обладают формой изначально, так как форма не возникает [1, 1069b35].

Таким образом, материя ускользает от определения. Материя в принципе не может быть определена, поскольку определение – это раскрытие сути, а сутью является форма – то, что материи противоположно. Материя, лишенная всякой формы, – это небытие. В этом случае логично совершить обратный ход: лишенная материи форма, и есть бытие. Таким лишенным материи бытием является Бог, который, как пишет Рассел, есть *pure form and pure actuality* [8, 180] («чистая форма и чистая действительность»). Чистая материя становится чистой возможностью становления – ее не следует искать в пространстве. Впрочем, не следует материю искать и во времени, коль скоро последнее есть мера движения [2, 221a], а движение есть осуществление того, что есть в возможности [1, 1065b20], которую мы отождествили с материей.

Призраки апорий

Если движение (*kinesis*) – это переход возможности в действительность, а возможность и действительность оказываются соответственно материей и формой, то движение логично также определить как переход материи в форму. Поскольку материя в пределе – это небытие, а форма – Бог, то движение, в крайнем случае, должно было бы представлять собой переход небытия в Бога. Однако подобный вывод парадоксален сам по себе и не согласуется с позицией самого Аристотеля, который утверждает, что «материя и форма не возникают» [1, 1069b35]. В самом деле метафизические причины потому и называют метафизическими, что они вечны и неизменны. Следовательно, переход материи в форму невозможен, и движение опять ускользает в своей немыслимости. Наши затруднения носят объективный характер, ибо сам Аристотель, написав специальный трактат по движению («Физику») и многократно обращаясь к теме движения в «Метафизике», все же признавал: «Трудно постичь, что такое движение» [1, 1066a20]. Здесь мы как будто вновь сталкиваемся с призраками апорий Зенона против движения.

Итак, в чем же ошибка рассуждения? Если форму сближать с осуществленностью бытия (*enteleheia*), тогда ее тождество с действительностью (*energeia*) рушится, поскольку реализация – это всегда дело не настоящего, а будущего. Более того, поскольку будущее – это то, чего еще нет, то форма превращается в то, что ранее мы считали ее противоположностью, а именно в возможность. Однако подобный вывод в корне противоречит общему ходу рассуждения Аристотеля. Форма есть сущность, а сущность – это (степень) действительности каждой вещи. И форма в этом контексте отнюдь не представляет собой некоторого результата. Напротив, Аристотель усугубляет парадоксальность ситуации следующим утверждением: «Действительность предшествует возможности» [1, 1049b15]. Причем парадоксальность, видимо, возникает исключительно в сознании современного

читателя, поскольку для античного мыслителя тезис кажется самоочевидным. Так, в 8 главе 9 книги «Метафизика» приводит следующий пример: взрослый предшествует ребенку, поскольку ребенок стремится стать взрослым. Не будь в наличии цели, «взросление» было бы невозможным.

Курица или яйцо?

Здесь на память неизбежно приходит ставший уже риторическим вопрос о том, что первично: курица или яйцо? Для современного читателя, разделяющего идеи эволюции, кажется очевидным, что яйцо предшествует курице: яйца откладывали еще динозавры, когда не только куриц, но и птиц еще не существовало. Однако вспомним, что в эпоху Нового Времени Аристотель (в лице своих последователей) критиковался за то, что целевые причины для него обладали большим приоритетом, нежели действующие. Классическая (новоевропейская) механика во многом отрицала древнюю телеологию. С точки зрения Аристотеля, как раз курица как сущность (форма) предшествует яйцу как своей возможности. Конечно, ввиду особенностей нашего языка мы говорим, что яйцо – это та *действительность*, из которого, *возможно*, вырастет курица. Но такой ход мысли Аристотелю чужд. Говоря современным языком, яйцо уже изначально содержит программу курицы, которая работает таким образом, что из различных органических и неорганических соединений образуется промежуточная, не в полной мере реализованная целостность, именуемая яйцом. В этом смысле курицу можно назвать полнотой (действительность или актуальность) бытия, тогда как яйцо всего лишь *возможность* этого бытия. Отсюда курица – это форма, которая в буквальном смысле оформляет живую материю. При этом она всегда присутствует, даже в том случае, когда ее существование по разным причинам невозможно. Ее действительность предуготовляет ее возможность.

Здесь также стоит обратить внимание на различие между причиной (*aitia*) и началом (*arhe*). Начало лишь одна (третья) из четырех причин. Аристотель, кстати, критикует своих предшественников натурфилософов за то, что они ограничивались этой и еще материальной причиной. Тем не менее он продолжает следовать заведенному Парменидом обыкновению различать и даже противопоставлять видимое и мыслимое. Эта традиция была предана забвению Гегелем и его последователями, которые провозгласили тезис о единстве исторического (эмпирического) и логического (трансцендентального). Известный русский гегельянец Владимир Ленин даже изрек в этой связи свой популярный афоризм: «Сущность является, а явление существенно». У Аристотеля на сей счет было совершенно иное мнение. Различие между (формальной) логикой Аристотеля и (диалектической) логикой Гегеля довольно известно. В частности, с позиций классической логики утверждающие единство историче-

ского и логического допускают ошибку, которая имеет латинскую формулировку: *post hoc ergo propter hoc* («после этого, значит по причине этого»). Причины Аристотеля вообще лежат вне времени и вне истории – в этом они, безусловно, напоминают идеи Платона. Действительность курицы по отношению к яйцу носит логический, идеальный и даже в некоторых аспектах трансцендентальный характер. Форма курицы – это не просто будущее состояние реализации, но некоторый предвечный принцип, осуществляемый при помощи яйца. Отсюда первичность яйца носит исключительно исторический, хронологический, возможно даже эмпирический, но никак не логический характер.

Однако Аристотель, в отличие от Платона, отрицает самостоятельное («отдельное») бытие форм. Вещественность, или, как позже обозначат это свойство латиноязычные комментаторы, *реальность* вещей, образована единством материи и формы. Здесь особенно заметно отличие системы Аристотеля от немецкой классической философии: реальное включает в себя идеальное в качестве необходимого компонента, но не противостоит ему. Лишь в божественном Уме форма свободна от материи, однако Бог Аристотеля парадоксальным образом нереален, невозможен и бессилен. Нереален он потому, что не содержит материи, бессилен и невозможен, поскольку его действительность в наибольшей мере противостоит возможностям и силе вещей. Возможность обладает тем, что мы сегодня можем назвать моментом бифуркации. «Всякая возможность чего-либо, – пишет Аристотель, – есть в одно и то же время возможность его противоположности» [1, 1050b5]. Бог же, поскольку он определяется как вечная сущность, не быть не может.

Томистская связка

Таким образом, приходится констатировать, что Аристотель делает лишь задел на онтологическое оправдание движения, но в полной мере его не осуществляет. Движение для него не вышло за пределы «второй философии», или физики, которая со временем обособляется в отдельную область знания. Последователи Аристотеля не пошли по пути динамического прочтения онтологии своего учителя, превратив систему его философии в разновидность статического субстанциализма (эссенциализма).

Между тем, Аристотель сделал немало к тому, чтобы онтологически оправдать движение. Одной из главных его заслуг в этом направлении следует признать дифференциацию небытия и выделение в нем категории возможности, которая была противопоставлена действительности. Именно эти аспекты, переведенные на средневековую латынь как потенциальность и актуальность, легли в основу (или оказались родственными и адекватными) теологии христианского Запада, где вопросы возникновения и уничтожения играли важнейшую роль в мировоззрении. Позднее эта теология оказала

сильное влияние на философию экзистенциализма, который не просто «онтологически обосновывал движения», но и осознавал свои идеи радикальной альтернативой прежней статической онтологии. Так, один из *сознательных* экзистенциалистов Жан-Поль Сартр так пояснял свой принцип о том, что существование предшествует сущности: «Человек сначала существует, встречается, появляется в мире и только потом определяется» [5, 323]. Таким образом, в одной из влиятельных систем философии XX в. в основу бытия кладется именно движение.

Если возвратиться к началу статьи и, отслеживая ход мысли А.Г. Чернякова, поставить вопрос: как экзистенциализм Мартина Хайдеггера мог оказаться версией стать «постклассического аристотелизма»? – то ответ на него можно почерпнуть из работы Этьена Жильсона «Бытие и сущность», который, в отличие от Сартра, не противопоставляет современный экзистенциализм средневековому христианскому аристотелизму. Напротив, он видит «глубину томистской метафизики» в обнаружении ею двух «онтологических уровней»: бытия-субстанции и *бытия-экзистенции*, равно необходимых для полноты бытия [4, 391]. Таким образом, томизм необходимым образом предшествует экзистенциализму. При этом Жильсон считает, что обнаружение экзистенции как равной по значению с субстанцией категории представляло собой попытку преодоления онтологии Аристотеля, которую похоронила «вторая схоластика» Суареса.

Возражение Жильсону

Однако здесь мы не согласимся с французским исследователем: родство с томизмом автоматически обнаруживает родство экзистенциализма и с аристотелизмом. Оппозиция субстанции и экзи-

стенции не далеко уходит от оппозиции действительности и возможности. Онтологически между бытием человека, стремящегося к реализации своих проектов, и бытием вещи, стремящейся к своей энтелехии, нет принципиальной разницы.

Другое дело, что по тем или иным причинам динамическое прочтение Аристотеля долгое время оказывалось невостребованным, и только торжество динамических толкований бытия (диалектика, эволюционизм, экзистенциализм, теории хаоса) в современную эпоху заставило обратить на их истоки в прошлом.

Литература

1. Аристотель. Метафизика // Сочинения: пер. с др.-гр. – М.: Мысль, 1975. – Т.1.
2. Аристотель. Физика // Сочинения: пер. с др.-гр. – М.: Мысль, 1975. – Т.3.
3. Асмус В.Ф. Античная философия. – М.: Высшая школа, 1999.
4. Жильсон Э. Бытие и сущность / пер. с фр. Г.В. Вдовиной // Избранное: христианская философия. – М.: РОС-СПЭН, 2004.
5. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / пер. с фр. А.А. Санина // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990.
6. Черняков А.Г. Время и бытие в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 2003.
7. S. Aurelii Augustini. Confessionum. Caput XXVIII // Migne J-P. Patrologiae cursus completus – P., 1845. – Т. XXXII.
8. Russel B. Aristotle's Metaphysics / History of Western Philosophy. – L., 1961.

Иваненко Алексей Игоревич, канд. филос. наук, доцент кафедры истории, философии и культурологии СПбГТУРП
Ivanenko Alexey Igorevich, cand. of philosophy, assistant professor of department of history, philosophy & cultural studies of SPbGTURP

E-mail: iwanenko@pochta.ru

УДК 124.51

Н.Н. Карпицкий

АБСОЛЮТНОСТЬ И ИСТОРИЧНОСТЬ ЦЕННОСТЕЙ В ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

В статье показано значение ценностей для бытия человека и изменение понимания ценностей в истории европейской культуры. Автор характеризует античное и христианское понимание блага и добродетели, объясняет причины возникновения ценностного нигилизма.

Ключевые слова: ценность, нигилизм, добродетель, благо.

N.N. Karpitskiy

ABSOLUTENESS AND HISTORICITY OF VALUES IN THE EUROPEAN CULTURE

In article the importance of values for the person's being and the change of understanding of valuables in the history of the European culture is shown. The author characterizes antique and Christian understanding of the blessing and virtue, explains the reasons of valuable nihilism.

Key words: value, nihilism, virtue, blessing.

Ценности – это особые смыслы, которые наделяют значимостью определенное содержание человеческой жизни, а именно: переживания, события, явления, предметы, поступки и цели. Ценности выявляются во внутреннем самоопределении человека к жизни, к другим людям и к миру в целом, бла-

годаря чему человек определяет для себя, что в его жизни по-настоящему важно, а что является всего лишь суетой.

Ценности не принадлежат эмпирическому миру, поэтому они постигаются не органами ощущений, а умом, т.е. умозрительно. Иначе говоря, ценность –