

DOI: 10.18721/JHSS.8307
УДК 111

СОБЫТИЕ АНТИЧНОЙ ОНТОЛОГИИ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ. ТАКТ ВТОРОЙ: ПЛАТОН – АРИСТОТЕЛЬ*

Ю.М. Романенко

Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербург, Российская Федерация

Целью работы является реконструкция второго этапа истории античной онтологии с точки зрения поздне-хайдеггеровского понятия события (Ereignis). Исследование основывается на принципе единства исторического и теоретического. В комплексе применяются методы диалектики, феноменологии, герменевтики, исторической реконструкции. После Сократа история античной онтологии определяется событием спора между Платоном и Аристотелем. Этот спор вобрал в себя в обобщенной форме все предшествовавшие дискуссии о бытии, а также задал направление и рамки последующих диспутов. Событие античной онтологии не сводится только к темпоральной характеристике исторического процесса, но обретает признаки онтологически понимаемого мифа. Спор между Платоном и Аристотелем обозначил границы онтологической парадигмы античности и определил генетический код развития всей последующей философии. Полученные результаты могут способствовать более глубокому пониманию исторической целесообразности, а также прояснению роли онтологического знания в оценке движущих сил истории.

Ключевые слова: онтология; гносеология; бытие; событие; история; античность; миф

Ссылка при цитировании: Романенко Ю.М. Событие античной онтологии в исторической перспективе. Такт второй: Платон – Аристотель // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. 2017. Т. 8, № 3. С. 65–76. DOI: 10.18721/JHSS.8307

THE EVENT OF ANCIENT ONTOLOGY IN THE HISTORICAL PERSPECTIVE. THE SECOND STAGE: PLATO – ARISTOTLE

Yu.M. Romanenko

St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russian Federation

The aim of the study is to reconstruct the second stage in the evolution of Ancient Greek ontology from the point of view of the late-Heideggerian concept of the Event

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 15-03-00138а «Античная логика и византийская интеллектуальная традиция: аспекты рецепции»).

(Ereignis). The study is based on the principle of the unity of the historical and the theoretical. A combination of methods of dialectics, phenomenology, hermeneutics and historical reconstruction is used. After Socrates, the history of Ancient Greek ontology is determined by the event of the dispute between Plato and Aristotle. This debate absorbed in a generalized form all the preceding discussions about Being, and also set the direction and scope of subsequent disputes. The event in Ancient Greek ontology is not limited only to the temporal characterization of the historical process, but acquires the signs of an ontologically understood myth. The dispute between Plato and Aristotle marked the boundaries of the ontological paradigm of antiquity, and also determined the genetic code for the development of all subsequent philosophy. The results may help a deeper understanding of historical expediency, as well as clarify the role of ontological knowledge in the evaluation of the driving forces of history.

Keywords: ontology; gnoseology; being; event; history; antiquity; myth

Citation: Yu.M. Romanenko, The event of ancient ontology in the historical perspective. The second stage: Plato – Aristotle, St. Petersburg State Polytechnical University Journal. Humanities and Social Sciences, 8 (3) (2017) 65–76. DOI: 10.18721/JHSS.8307

Введение

Платон, как ученик Сократа, прошедший школу общения с ним, смог найти способ рационального оформления диалогического опыта философа. Устное философствование Сократа он трансформировал в письменную форму. Этот результат позволил вывести онтологию на новый уровень самоосмысления. Платон объединил умозрение Парменида и диалог Сократа, интуицию бытия и дискурс о бытии. Характеристика онтологии Платона выражается в двух аспектах: мировоззренческом и методологическом. В истории философии он оценивается как создатель идеалистического учения. Платоновская идея интерпретируется в качестве сущности вещи, ей приписываются те же определения, какие приписывает бытию Парменид. Идея как таковая есть порождающая модель, образец для подражания материальной вещи. Существование последней определяется тем, насколько она является воплощением вечной идеи. Онтологическая картина космоса представлена в виде структуры соотношения трех начал: идеи, материи и возникающей из их соединения конкретной вещи. При этом бытийный приоритет в идеализме, разумеется, отдается идее. Платон выявляет возможности онтологии в контексте идеалистического мировоззрения, которое он впервые создал. Проблема бытия здесь рассматривается в свете идеи. Более того, само бытие представляется как идея идей.

Постановка проблемы и цели исследования

Постулирование бытия идеи, или идеи бытия, сопровождается определенными методологическими трудностями, прежде всего логико-аргументативного характера. Первый проблемный вопрос, возникающий в рамках данного мировоззрения, — это соотношение идеи и вещей с точки зрения понятия бытия. Не только в том тривиальном смысле — что первично, а что вторично? Разумеется, для Платона идея первична, но не во временном порядке, а именно в онтологическом, по той простой причине, что он приписывает идее атрибут единства, в то время как мир вещей является множественностью как таковой. Естественный для познания вопрос о первичности — это следствие онтологической проблемы начала всего сущего. Начало одно или начал много? В зависимости от ответов на этот вопрос различают философские установки монизма, дуализма и плюрализма.

В определенной комментаторской литературе учению Платона приписывают дуализм, связанный с онтологическим различием между идеями и вещами. Повод к такой оценке, кажется, дает сам Платон (или его ученики). Однако в его сочинениях присутствует и другая тенденция — монистическая. Но дело даже не в оценочных ярлыках: монист, дуалист или плюралист Платон? Суть вопроса здесь в том, что категории единого и многого являются про-

твояположными характеристиками самого бытия. Более того, философско-математическая экспликация бытия через оппозицию единого/многого есть способ если не разрешить, то, во всяком случае, выразить его парадоксальность. Последовательное развитие онтологической мысли естественно проходит собственные фазы монизма, дуализма, плюрализма. В одном контексте Платон дуалист, в другом – монист, в третьем – плюралист. Но важнее то, что ему удается обозначить переходы через эти фазовые состояния мысли.

Методология

Пифагорейцы, у которых Платон заимствовал арифмологический метод в применении к онтологии, учили, что вся действительность происходит от взаимодействия предела и беспредельного, которые они называли единицей и двоичей. Для пифагорейцев, как и для всей античной философской традиции, космос характеризуется определенностью, а хаос – неопределенностью. Эти противоположные состояния бытия они пытались выразить числами, которым придавался обособленный онтологический статус. С их точки зрения, числа есть порождающие структуры вещей. Пифагорейская диалектика единицы и двоичей оказалась определяющей для институционализации онтологии в учении Платона. Посредством этой диалектики он попытался описать отношения между идеями и вещами. Это и есть методологический аспект учения Платона. В целом его философию можно аттестовать как диалектический идеализм, что может восприниматься как триумф, если не вдаваться в смысловые сложности и парадоксальные тонкости этого оригинального сочетания. В онтологии снимается тривиальность отношений «первичность – вторичность» и «монизм – дуализм» в понимании бытия как динамического целого.

Результаты исследования

Центральная категория платоновской онтологии – понятие блага. Это же понятие является основным для этики. Еще Сократ связывал гносеологию и этику, определяя знание как высшую этическую добродетель. Платон пошел дальше, онтологизировав этику и этицировав онтологию, вследствие чего понятие блага стало концептуальным синонимом по-

нятия бытия. В диалоге «Государство» Платон постулирует бытие единого блага. Благо есть бытие само по себе. Оно находится «по ту сторону» частных вещей. Платон проводит аналогию: подобно тому, как видимое Солнце дает возможность видеть конкретные временные вещи, умопостигаемое единое благо есть принцип существования и умозрения вечных идей. Оно есть начало идей и вещей, но для него самого невозможны никакие иные начала. Поэтому единое благо является беспредпосылочным началом всего сущего. Это первопринцип платоновской онтологии.

В данном контексте Платон впервые вводит понятие трансцендентности в отношении к Абсолюту. Но здесь же, как и в других аналогичных случаях, у него обнаруживается двойственность. Если бытие единого блага абсолютно трансцендентно, то с точки зрения конечных вещей оно неразлично с небытием. Возникает парадокс: бытие есть небытие. Если же допустить обратное – имманентность Абсолюта относительно вещам, – прежний парадокс упраздняется, но возникает его зеркальное обратное отображение.

В концентрированной логической форме парадокс представляется следующим образом: нечто существует, если оно не существует, и наоборот. Так проявляется диалектика трансцендентности и имманентности, аналогично диалектике единицы и двоичей, в которой важно не закреплять догматически одну из крайностей, но следовать естественным тактовым переходам между состояниями «потусторонности» и «посюсторонности» бытия. Диалектическая развертка проблемы представлена Платоном в диалоге «Парменид» [1], главными действующими лицами которого стали именно Парменид и Сократ. Это не случайно: у первого Платон заимствует идею бытия, у второго – стремление выразить ее логосом.

Платоновские диалоги являются попытками подойти к возможности мышления бытия в различных его аспектах [2]. По форме изложения они являются открытыми системами. Как правило, диалог завершается не формулировкой окончательного ответа на тот или иной онтологический вопрос или безупречным способом решения задачи, а констатацией апории. Это касается ключевых платоновских диалогов, в которых представлены основные онтологи-

ческие проекции на конкретные области действительности. Так, в «Тимее» обсуждается бытие космоса, в «Государстве» — бытие человека и общества, в «Кратиле» — бытие слова, в «Теэтете» — условия познания бытия и пр.

На древнегреческом языке истина выражается словом «алетейя», что можно перевести как «незабвенность». Бытие есть именно то, что не может быть забыто человеком. И вместе с тем — здесь снова парадокс! — именно бытие человек постоянно забывает в силу собственной двойственной природы, состоящей из конкурирующих друг с другом души и тела, следствием чего в познавательном отношении является конкуренция между мнениями. Для разрешения данного парадокса Платон применяет, вслед за пифагорейцами, метод так называемого анамнесиса — припоминания душой вечных идей. Анамнесис есть способ опомниться в забытии.

Мифологема человеческого существования и познания бытия выражена Платоном в притче о пещере. Забывшие бытие люди уподобляются узникам в темной пещере. Припоминание бытия и возвращение к нему описываются в этом мифе как спонтанный выход (экстазис) из темноты в пространство самоочевидных идей в свете единого блага. Бытие есть самораспространяющийся свет. Его постижение доступно для человека, согласно Платону, только в особом мистическом опыте. В VII письме из эпистолярного наследия Платона дается признание, что кульминацией познания на высшей (пятой) ступени является достижение озарения, уникального интуитивного состояния, в котором ум в событии новой встречи с бытием наполняется светом, воспроизводящим самое себя. Именно для озарения актуален парменидовский принцип тождества бытия и мышления. Все остальные уровни и формы познания являются приуготовлениями к нему. Гарантия истинного знания бытия не усердие познающего субъекта, а оно само. Импульс озарения является критерием истинности онтологии и жизненности самой философии.

Ученик Платона — Аристотель продолжил развитие онтологической парадигмы в античной философии, которое имело революционный характер, если понимать термин «*revolutio*» в его исходном смысле — «возвращение к первоначалу». Собственно говоря, онтология всегда революционна; ее установ-

ка — обращение и возвращение человека, забывшегося в небытии, снова к бытию. При таком понимании, с одной стороны, бытие есть новизна как таковая. Древние греки это выражали словом «Эон» (Αἰών), являвшимся божественным именем, мифологически персонафицирующим вечность, а в понятийном смысле означающим состояние непреходящей юности. С другой стороны, если противопоставлять революционности реакционность (в смысле борьбы старого с новым), то онтология в равной степени реакционна. Ее установка — консервация *status quo*, оставление всего так, как оно есть. Как выражался М. Хайдеггер, хранение истины бытия [3]. Онтология парадоксально сочетает в себе революционный либерализм и реакционный консерватизм: новое возникает только в усилии сохранить старое.

Гениальность Аристотеля заключается в том, что ему удалось вступить в фундаментальный спор со своим гениальным учителем Платоном [4]. Этот исторически необходимый спор в концентрированной форме вобрал в себя все предыдущие дискуссии и более четко обозначил их основной предмет пререканий — бытие [5]. Что дает импульс к этим спорам: столкновение интеллектуальных амбиций людей или само бытие так проявляется в их мире? Начиная очередную фазу онтологического диспута в истории, Аристотель формулирует его главный вопрос: что есть сущее как сущее? Такое вопрошание является принципиально философским, поскольку оно ставится рефлексивным разумом. Аристотель определяет философию как мышление мышления. Ее активная сила — мыслящий себя разум. Мышление здесь выступает одновременно как предмет и метод, как субъект и объект, познания самого себя. Рефлектирующий разум способен поставить вопрос о бытии так, как это сделал Аристотель. Для мыслящей себя мысли естественно вопрошать о сущем как сущем. Так у Аристотеля воспроизводится в режиме рефлексии парменидовский принцип тождества бытия и мышления. Его творчеством открывается очередной онтологический цикл, с одной стороны, повторяющий старую истину, но, с другой, самим фактом повтора придающий ей ценность новизны [6].

Способность к философской рефлексии основана на явлении автореференции, т. е. возможности соотноситься с самим собой. От-

ражающие автореферентную реальность рефлексивные понятия естественно приводят к парадоксам. Началом аристотелевской онтологической инициативы была реакция на старый элейский парадокс о том, что сущее не может возникнуть ни из сущего, ни из несущего, следствием чего был вывод о невозможности бытия, а стало быть, утверждение его покоя. Платоновская попытка решения данного парадокса привела к развитию диалектики, как это представлено в диалоге «Парменид». В общении его персонажей воспроизводится захватывающая игра ума с абстрактными понятиями (рефлексивными и автореферентными), цель которой – схватывание внезапных импульсов бытия (моментов «вдруг»).

Диалектика допускает движение бытия, но только за счет разрешения его противоречивости. У Платона синтезирующим противоположности покоя и движения стало понятие момента «вдруг» – странного, неуловимого и удивительного мгновения перехода от покоя к движению и обратно. Бытие, по Платону, мыслится вдруг, внезапно, всё сразу, мгновенно целиком. Иначе говоря, мышление бытия спонтанно и стихийно. Но этот миг невозможно однозначно выразить ни в категории покоя, ни в категории движения. Но Платон отдает онтологическое преимущество категории покоя, утверждая вечную неизменность идеи и оставляя движение как характеристику бренных вещей. Хотя следует отметить, что уже в диалоге «Софист» он признает равный онтологический статус понятий бытия, движения и покоя, тождества и различия. Однако дальнейшего развития этот сюжет у Платона не получил в силу ограниченности его метода. Именно на эту недосказанность в учении учителя, сказавшуюся на односторонности других аспектов и положений его философии, обращает свое онтологическое внимание Аристотель. Он позволяет себе выступить с критикой, весьма резкой, в адрес Платона. Это действительно критика, но не внешняя, а имманентная – признать правоту своего визави в постановке проблемы («Платон мне друг...»), но указать на недостаточность ее решения («...истина дороже»), предложив нечто новое и свое, альтернативное и оригинальное. Сократ определял мышление как диалог души с самой собой. Онтологический парадокс покоя-движения бытия разрешается в таком диалоге.

Как справедливо утверждают историки античной философии, Аристотель вводит в онтологию движение. Можно также сказать, что он онтологически оправдывает движение. Что он уже начал делать по-своему Платон, но на чем он всё-таки остановился. Что именно здесь имеется в виду и как это получилось у Аристотеля? Чтобы утвердить онтологический статус категории движения, сказав новое слово в истории по этому поводу, Аристотелю пришлось кардинально сменить философскую стратегию, по сравнению с Платоном, а также выйти на новый горизонт поисков, оставшийся за пределами внимания его учителя. Кроме этого, Аристотель для этой цели даже создает новый язык описания, вводя определенные неологизмы в качестве философских категорий. Выход в новое всегда приводит к коренной трансформации и перестройке всех режимов, однако новое как новое (сущее как сущее!) может быть опознано в соотношении со старым как старым. Попытаемся рассмотреть, что получилось в результате, держа в фокусе внимания Аристотеля, но сохраняя в поле памяти Платона.

Итак, бытие покоится или движется? Возможно, что бытие не покоится и не движется, но в любом случае все эти возможности нужно обосновать. Что такое движение и где оно по своей сути прежде всего проявляется? Опыт чувственного восприятия реальности свидетельствует о наличии движущихся вещей. Однако это только первичный уровень познания, к тому же ненадежный в силу ограниченности чувственных способностей. Необходимо, как и завещали элеаты, перейти от уровня мнения к состоянию знания. Аристотель так формулирует методологический регулятив онтологического постижения движения бытия: перейти от понятного нам к понятному по природе. Этим девизом открывается аристотелевский трактат «Физика». Это первый научно-философский текст по физике в истории, хотя до Аристотеля уже сложился особый жанр сочинений «О природе», в которых развивались интуитивные модели космоса. Аристотель сделал попытку дискурсивной экспликации подобных интуиций на уровне собственно научного знания (эпистемы).

Движение бытия и есть сама природа или естество (*греч.* *physis*, *лат.* *natura*), взятое в целом. Конечные движения отдельных вещей –

это предмет чувствований, изменяющихся под воздействием изменяющихся же вещей, но природа в целом как движение самого бытия — это уже выход на уровень мысли. Поэтому Аристотель определяет физику именно как теоретическую (умозрительную) науку, наряду с математикой и философией, целью которых является знание ради знания. А теория как знание ради знания и есть постижение сущего как сущего, т. е. онтология. Он даже называл физику второй мудростью, хотя физика включает в себя и эмпирический уровень познания. Аристотель первым в истории определяет гносеологическое значение опыта (эмпирии), а также вводит принцип объективности научного познания: познать природную вещь не так, как она дается чувствам человека, а так, как она существует по своей природе, т. е. сама по себе. С этой точки зрения можно развенчать исторически сложившийся стереотип о том, что объективность — это чувственная воспринимаемость, — наоборот, объективное есть мыслимое.

Для разрешения парадоксальности движения-покоя и решения зеноновских апорий Аристотелю потребовалась организация особой фундаментальной науки. На вооружении у Платона такой науки не оказалось, хотя предпосылки этого имелись. Платоновская философия в большей степени созерцательна в своей установке на тайновидение трансцендентных идей. Аристотелевский же философский темперамент более соответствовал образу активного практика — оформителя конкретных и данных в опыте вещей. Именно с этой позиции Аристотель вступает в спор с Платоном, начиная с критики его учения об идеях, прежде всего в аспекте их онтологического статуса.

Повод для спора дает сам Платон, как бы вызывая огонь на себя, определив идею нарочито парадоксальным образом. С одной стороны, идея — это просто вид вещи (такова этимология древнегреческого слова «eidos», претворенного Платоном в ведущий концепт философии). С другой стороны, этот вид не есть вид для чувственного зрения. Идея, согласно Платону, видится умом. Поэтому он дает ей противоречивое определение: невидимый вид. Как тут не возникнуть если не спору, то, во всяком случае, критике?

Видение имеет разные степени и режимы — от зрительного ощущения вплоть до высшего

его состояния — так называемой теории, которую в Древней Греции понимали как зрелище ума. Предметом теоретического видения аристотелевской «Физики», таким образом, оказывается самодвижная природа (автомат, по-гречески). Ее внутренняя двоичность есть условие ее рефлексивности, без чего невозможно было бы обращение движения на самое себя. Природные противоположности естественно обращены в своих частных способах движения друг на друга и друг без друга быть не могут. Двоичность самодвижной природы у Аристотеля — это аналог пифагорейско-платоновской двоицы, однако он идет дальше.

Природа как движение бытия понимается не так, что она есть некое пустоеместилище отдельных движений отдельных вещей. Нет, автоматизм природы, т. е. ее самодвижность, есть согласованность всех движений под управлением из единого источника. Здесь Аристотель развивает интеллектуально-космологическую интуицию Анаксагора, выраженную в лаконичном изречении: «Ум управляет вселенной». Божественный ум вносит импульс в материальный хаос, заставляя упорядочиваться и циклически самоорганизовываться присущие ему стихийные движения и претворяя его в космос [7].

Так и у Аристотеля: импульс ума запускает стихийный природный автоматизм, цель — совершенство целостного космоса. Целью является именно целое. Русское двуаспектное слово «цель/целое», транслирующее греческое слово «telos», оказывается адекватным способом выразить онтологическую мысль в ее простоте. Процессы возникновения и уничтожения, т. е. импульсивные переходы из небытия в бытие и наоборот, происходят не вне природы, а осуществляются в ней самой как самовоспроизводящемся живом целом. Совокупность взаимобусловленных, хотя и противоположенных, процессов возникновения и уничтожения и есть сама природа как таковая.

Аристотель предлагает новую оптику физической теории, целью которой является интуиция движения бытия. Для описания этой оптики ему потребовалось ввести новые понятия, посредством которых организуется настройка данного способа видения. Здесь имеются в виду предложенные Аристотелем в философский категориальный аппарат неологизмы (проективные понятия): «энергия»

(лат. акт — действительность), «дьюнамис» (лат. потенция — возможность) и «энтелехия» (лат. имперфектохабия — осуществленность)¹, образующие категориальную триаду, посредством чего вводится принцип развития в онтологию. Движение есть переход от возможности к действительности. Актуально сущее возникает из потенциально сущего благодаря актуально сущему. Посредством этой же триады Аристотель разрешает традиционные онтологические парадоксы. В свете этой триады сущность природы интерпретируется как энергийная динамика целого.

Досократовский принцип всеединства и платоновская диалектика единого/многого у Аристотеля предстали как динамика автоматизма природы, инициированная энергийным импульсом неподвижного ума-перводвигателя. Ум-перводвигатель сам неподвижен — и здесь верна интуиция Парменида о покое бытия; природа является очевидной полнотой тотальных изменений — и здесь несомненна истина Гераклита о всетекучести бытия; ум и природа соотносятся друг с другом — и здесь прав Платон с его диалектикой покоя и движения. Что нового вносит Аристотель? С одной стороны, ничего, а с другой — обновлению подвергается всё, посредством погружения в оригинальный контекст онтологического мышления, упорядоченного в этой триаде категорий.

Структурными компонентами данного контекста являются следующие аристотелевские новшества: концепция четырех причин и система десяти категорий. Чтобы познать вещь, требуется указать на ее причины: формальную, материальную, движущую и целевую. Бытие есть целостность действия оформления материи, или материализации формы. Специфика аристотелевской онтологии заключается в телеологическом подходе к реальности и утверждении принципа деятельности. Вещь может действительно существовать и познаваться только как сущность (усия, субстанция). Сущность есть суть бытия вещи. Остальные девять категорий являются онтологическими признаками этой сущности: количество, качество, отношение, место, время, положение, обладание, действие, страдание.

¹См.: Проективный философский словарь. СПб.: Алетей, 2003.

Важным нововведением Аристотеля в развитии античной и последующей онтологии было его учение о сущности и о различии последней на два типа. Сущность как таковая есть то, что существует самостоятельно, бытие чего зависит только от себя, а не от чего-либо иного. Эта концепция в комментаторской литературе представляется двусмысленной и создающей проблемы для однозначной интерпретации. Во-первых, в трактате «Категории» Аристотель первую сущность определяет как отдельно существующий единичный предмет, опытно данный на уровне чувственного познания (т. е. это некое уникальное бытие самостоятельной вещи), а вторую — как род, то общее, в чем мысленно по форме объединяются отдельные единичные вещи (т. е. это универсальное бытие). Во-вторых, в «Метафизике» (в противоположность «Категориям») Аристотель называет первой сущностью форму как суть бытия вещи, не говоря уже о второй сущности. Здесь возникает проблема соотношения трактовок сущности в «Категориях» и «Метафизике».

Суть данной проблемы заключается в соотношении категорий единичного и общего, или уникального и универсального, в познании сущих вещей реального мира. В этом же контексте намечаются возможность и перспектива подхода к постижению бытия. Бытие есть нечто единичное или общее, оно уникально или универсально? Бытие познается на эмпирическом уровне так же, как чувственно воспринимаются конкретные вещи, или оно мыслится абстрактно как определенное общее понятие? Аристотель здесь не дает окончательного ответа, что породило дискуссии среди интерпретаторов, но он обозначил данной оппозицией крайние точки онтологического познания, сохранив возможность понимания бытия как уникальной универсальности или, наоборот, универсальной уникальности. Между сущим как таковым (уникальное) и сущим вообще (универсальное) имеется обращение. Именно это обращение и есть бытие. Сущее как сущее = уникальное как универсальное. Иначе говоря, бытие является уникальной универсалией именно потому, что оно универсально для всех уникальностей. И наоборот. Допуская возможность этой трактовки, можно так истолковать выражение парадоксальности бытия в аристотелевской онтологии. В средневековом споре об универсалиях на

новом витке исторической спирали снова будет воспроизведена подобная дискуссия о парадоксе бытия.

Таким образом, аристотелевский способ разрешения парадокса является энергийно-динамически-энтелехиальным. Энергия понимается Аристотелем как такая действительность, которая активно действует. Дюнамис истолковывается как такая возможность, которая имеет мощь действовать. Энтелехия понимается как то состояние совершенства, на которое нацелены в своем действовании природные сущности, способные его достичь. Сравнивая эту онтологическую концепцию с платоновской, можно сказать, что аристотелевская энергийная динамика целого утверждает возможность полного воплощения идеи в материальной вещи, т. е. переход идеи из трансцендентного состояния в имманентное для вещи. Платоновская идея преобразуется в аристотелевскую форму в акте движения бытия.

Аристотелевская «Физика» является второй мудростью, хотя в дидактическом порядке с нее начинается изучение его философии. Следующий шаг — переход к первой мудрости, к тому, что находится «после физики». Это выражение — «τὰ μετὰ τὰ φυσικά» — было избрано историей в качестве синонима самой философии. Содержание сочинения под этим именем включает принципиальный онтологический вопрос. Если «Физика» стала онтологическим оправданием движения, то в «Метафизике» осуществляется онтодицея (бытийное оправдание) покоя. Аристотелевская мысль совершает челночное движение от гераклитовской к парменидовской, «делая дозаправку» у Анаксагора. Отношение физики и метафизики парадоксально: первопричиной движения является покой.

Используя логический инструментарий, Аристотель в «Метафизике» доказывает бытие неподвижного перводвигателя. Первопричина движения сама не может быть подвижной, иначе мысль о ней будет уходить в дурную бесконечность или попадать в порочный круг. Эту часть «Метафизики» Аристотель определяет как теологию — учение о Боге как первопричине бытия. Им оказывается космический ум. Аристотелевская ноология (учение об уме) является именем его онтологии в аспекте покоя. Это — первый исторический прецедент онтотеологии, которая в дальнейшей истории была централь-

ной дисциплиной традиционной метафизики, главным сюжетом которой стало доказательство бытия Бога. Утверждается, что Аристотель вводит движение в учение о бытии, и это действительно так. С равным правом можно сказать, что он сохраняет покой в онтологии.

Для рассудочной мысли представляется странным и даже неприемлемым, что движение детерминировано покоем. Но это странно для конечного рассудка и в отношении частного конечного движения. Если же понять, что покой обеспечивает не просто движение, а именно его непрерывность и бесконечность, тогда всё становится на свои места — странность обосновывается как необходимость. Закономерности переходов между относительными покоем и движением изучают частные науки. Если же поставить вопрос об этом в абсолютном смысле, на что посягает философия, то мысль о покоящемся перводвигателе оправдана.

Согласно убеждению Стагирита, покой имеет собственную энергию, не сводимую к отличию потенциальной от кинетической энергии с точки зрения современной физики [8]. Именно абсолютный покой есть причина абсолютного движения. Энергия покоя заключается в неизменности импульса линейного движения, каждая точка которого и есть этот импульс. В такой точке (аристотелевский темпоральный момент «теперь») совпадают начало и конец движения, именно поэтому оно, однажды начавшись, уже не может остановиться. Но движение началось и существует в своем длении — это очевидный эмпирический факт, зафиксированный аристотелевской физикой, следовательно, существует и его неподвижный перводвигатель, бытие которого доказывается уже в аристотелевской метафизике. Вечность же есть это двуединство абсолютного покоя и абсолютного движения.

Таким образом, Аристотель создает систему философии и первую энциклопедию конкретных наук. Общая классификационная структура познания заключается в следующем. В центре находится онтология, трактуемая как теология и одновременно ноология — учение о бытии как о Боге в статусе неподвижного ума-перводвигателя. Периферия системы определяется комплексом естествознания, основанием чего является физика — иной модус онтологии как учения о бытии в качестве самодвижной природы. Природа здесь понимается именно как живая

природа, поэтому естественным продолжением физики является биология. Материя трактуется как саморазвивающийся лес (hyle), порождающий в себе имманентные формообразования. Науки делятся на теоретические, практические и творческие. Это классификационное деление соответствует онтологической триаде категорий «энергея – дьюнамис – энтелехия». Бытие постигается как теоретически (созерцательно), так и опытно-практически. Опыт – это не только определенность чувственного восприятия природных вещей, но и опыт умозрения – интуитивного постижения первоначал. Выражение истины бытия является творческим: логика, риторика и поэтика служат оправданию онтологии как осмысленного слова бытия.

Инновативность аристотелевской философии опознается в сравнении с учением Платона, комплексным сопоставлением ключевых онтологических концептов того и другого. Сравнительный анализ является указанием на пункты тождества и различия сравниваемых вещей, как в предметном отношении, так и методологическом. Представляется важным выявление смысловой переключки корреспондирующих платоновских и аристотелевских понятий: идея и форма, материя как хора и материя как хюле, диалектика и логика, благо и ум, демиург и перводвижитель, момент «вдруг» и момент «теперь» и т. д. При всей разности трактовок основных онтологических концептов, вплоть до их несоизмеримости или альтернативности, представляется, что их отношение взаимодополнительно.

Проведем вначале сравнение онтологических методологий Платона и Аристотеля. У первого ведущий метод – диалектика. Одним из оригинальных моментов аристотелевской онтологии является изобретенная им наука логики, если не сводить ее только к формальному аспекту. Необходимо учитывать, что для него логические категории суть отрефлексированные высказывания о сущем, извлеченные из естественного языка. Аристотель, создавая логику, одновременно ее онтологизирует (чего не скажешь о логиках, редуцирующих ее к абстрактной формалистике).

Если определять логику как науку о правильном мышлении вообще, а не только о его абстрактных формах, а также исходить из парменидовского принципа тождества бытия и

мышления, то логика априори есть онто-логика. Для Аристотеля законы логики (тождества, противоречия и исключенного третьего) – это и законы онтологии, определяющие исследование того мира, в котором естественно пребывает человек – живой природы целостного космоса. Логический органон – это орудие теоретического оформления данных, полученных в эмпирическом исследовании природы.

Предметом распри между диалектикой и логикой является отношение к противоречию: запрещать или разрешать его? Можно ли диалектику корректно выразить логически? И наоборот, способна ли логика к диалектическому развитию? Эти вопросы, заданные самим фактом противостояния Платона и Аристотеля, очертили еще один большой полемический горизонт в дальнейшей истории онтологии. Попытки ответов на эти вопросы встретятся в будущем. Яркий пример тому – диалектическая логика Гегеля. Эта проблема актуальна и по сей день.

Аристотелевский замысел логики заключается в том, что она необходима для решения парадоксов, а также разоблачения софизмов и исправления ошибок ума. Применение логических средств к описанию банальных ситуаций профанирует ее и приводит к трюизмам. В логике имеется собственный творческий потенциал. Поэтому она должна быть отнесена не только к теоретическим наукам, но и к пойкитическим (креативным). Логика есть поэтика понятий (логосов) и, таким образом, неотличима от диалектики.

Сопоставим классические философские категориальные оппозиции у Платона и Аристотеля: материи-идеи у первого и материи-формы у второго. Категория материи – это не только абстракция инертной реальности, пассивно воспринимающей извне воздействия трансцендентной идеи. Сама материя (hyle) является живой, способной к самопорождению. Согласно пониманию Аристотеля, материя есть самовоспроизводящаяся жизнь леса (дотерминологическое значение слова «hyle») [9]. Платон характеризует материю как «восприимницу» и «кормилицу» всего сущего (хора), подчеркивая метафорический смысл материи как материнского начала. В отличие от платоновской идеи, аристотелевская форма означает осуществленную целостность природной вещи, целевую причину и завершенное совершенство ее бытия,

которое обретается не где-то в потустороннем мире, а здесь и сейчас, для нее самой. Если платоновскую вечную идею нужно припоминать априори, то аристотелевская форма опытно достигается в акте совершенствования вещи как сущности во времени и пространстве. Форму можно понимать и как идею, отдавая дань традиции платоновского словоупотребления, но только не в трансцендентном, а имманентном значении для вещи. Впрочем, ум-перводвигатель, как форма форм, трансцендентен. Сущность любой целостной вещи, таким образом, есть двуединство материи и формы, активно-пассивное движение покоя бытия.

Сравнение онтологических моделей Платона и Аристотеля можно представить в таблицах научных специальностей, имплицитных их интуициями бытия. У Платона это прообраз будущих тривиума и квадривиума, а у Аристотеля энциклопедия знания центрирована метафизикой, из которой веером исходят естественные науки. Все конкретные науки направлены на разрешение того или иного аспекта парадокса бытия. Герменевтическая сложность при сравнении онтологических учений Платона и Аристотеля заключается в трудности взаимоперевода их концептов. Между ними — тождество и различие. Взаимооднозначного соответствия платоновских и аристотелевских терминов, вероятно, достичь не удастся. В истории философии до сих пор это не сделано, но она еще продолжается. Они разные принципиально. Они другие друг другу. Но только с другим как другом возможно вступить в подлинный спор вплоть до его кульминации — вражды. Слово «вражда» происходит от старославянского глагола «ворожить» — колдовать словами. В перспективе мифического видения, диспутирующие онтологи буквально ворожат друг против друга, сами будучи околдованными чарами бытия. Аристотель, сказав, что истина ему дороже, косвенно признается, что Платон для него враг. Так все-таки друг или враг? Друг-враг? Ф. Ницше в свое время молил судьбу, чтобы она подарила ему настоящего врага.

Дискуссия, кажется, идет о словах, превращаясь в абстрактную языковую игру (запрещенную в приличном научном сообществе), но если это бытийные слова, то, на самом деле, спор ведется о самом бытии — спор бытия с самим собой. Без наличия другого это невозможно. По-

этому бессмысленно искать истину в последней инстанции в претензиях отдельных мыслителей на доктрину. Правда — в риске спора между ними. Начиная с софистов возникла особая дисциплина — эристика, логическая наука об искусстве спора. Но это формальная сторона дела. Споры бывают разные: говорят, что в споре рождается истина, но в споре истину можно и загубить. В содержательном плане эристика должна восполняться эвристикой — созданием условий возможности для того, чтобы в споре открылось новое. Ведь новизна вообще и есть бытие как таковое. Платоновское завещание стало ветхим в тот момент, когда Аристотелю открылся новый завет мудрости. Каково же отношение старого и нового?

Общая история философии не должна зацикливаться на отдельных персонажах, она должна исходить из презумпции единой истории [10]. Критерий осуществленности онтологической мысли — степень кардинальности импульса, вносимого в заданный от века общий спор о бытии. Событиями в истории античной онтологии являются именные споры, ставшие легендарными, имеющие как свою диалектико-логическую структуру, так и мифическое оформление [11]. Чередование любви и вражды — это не только динамика взаимопереходов хаоса и космоса, согласно мифической интуиции Эмпедокла, но и энергетика развития онтологического познания, которое осуществляется в форме тактовых импульсов этих событий.

Аристотель в пору ученичества подружился с Платоном, потом, уйдя в самостоятельное плавание, стал враждовать с ним. Возвращается ли он снова к старому другу, пройдя испытание ненавистью? Как отмечал С.С. Аверинцев, позднеантичные философы пытались примирить Платона и Аристотеля уже посмертно. Удалось ли им это сделать? Или коллективная вражда только больше разгоралась? Говорят, что от любви к ненависти — один шаг; но для обратного требуется двойное усилие. Чтобы сделать из друга врага, достаточно одной ошибки ума. Чтобы враг стал другом, необходим подвиг мысли. Война завершается миром, когда мысль приносится в жертву бытию. Из таких событий состоит история онтологии, священная, потому что бытие понимается как излучение света.

Обобщая онтологические подходы Платона и Аристотеля и учитывая интеллектуальный

опыт их предшественников и последователей, можно реконструировать воображаемую модель бытия космоса (онтокосмологию) в следующем диалектическом и энергийно-динамическом мыслеобразе события, т. е. мифа [12]. Светящаяся точка единства покоящегося в вечности бытия вдруг распадается на двоицу противоположных друг другу линий движения сущего в пространстве и во времени. Время есть подвижный образ вечности (Платон), т. е. парадоксальное движение покоя. Время, отпадая от вечности, стремится закончиться, но не может этого сделать, так как по определению его конец есть его начало. Так оно становится бесконечным и в своей полноте в мгновении «теперь» снова возвращается в вечность. Так можно истолковать идею Ф. Ницше о мифе вечного возвращения, т. е. о возвращении мифа вечности. С топологической точки зрения сфера бытия космоса замыкается именно в силу своего постоянного размыкания в хаос.

Заключение

В античной традиции сформировалась парадигма онтологии в качестве образца постановки вопросов о бытии, смысловых паттер-

нов, интеллектуальных правил обсуждений и дискуссий, а также утверждения векторов поиска ответов на эти вопросы. В данный исторический период онтология вошла в режим самовоспроизводящегося коллективного процесса мышления [13]. После Платона и Аристотеля античная философия развивалась в том фарватере, границы которого задали именно они. Линии платонизма и аристотелизма, сплетаясь в двойную спираль, образовали генетический код философии. Уместность этой метафоры необходимо обосновать отдельно. Их последователи в течение нескольких веков заполняли содержание данной парадигмы, но этот процесс был экстенсивным ее расширением, хотя здесь было высказано много оригинальных идей в рамках сложившейся матрицы. Античную онтологию можно определить как особый культурно-исторический тип. Феномен античной философии не случайно называют событием древнегреческого чуда, т. е. мифом [14]. Революционная смена парадигмы произошла в переходе между эпохами. Онтология в Средневековье претерпела кардинальную трансформацию и тактовый переход. Бытие как постоянная новизна требует от мысли непрестанного обновления.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Хайдеггер М. Парменид / пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009.
2. Романенко И.Б. Платоновская образовательная парадигма и Академия // Изв. Рос. гос. пед. ун-та им. А.И. Герцена. 2002. Т. 2, № 2. С. 45–58.
3. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Академ. проект, 2013.
4. Романенко Ю.М. Событие спора между платонизмом и аристотелизмом // XXV науч. конф. «Универсум платоновской мысли»: «Платон и античная наука» (Санкт-Петербург, 21–22 июня 2017 г.): тез. докл. СПб.: Изд-во РХГА, 2017. С. 128–129.
5. Ахутин А.В. Тяжба о бытии. М.: Изд-во Рус. феноменол. об-ва, 1996.
6. Романенко И.Б., Романенко Ю.М. Аристотелевская философия образования // Аксиология массовой культуры. СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2014. С. 253–263.
7. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / пер. и сост. А.В. Лебедева. М.: Наука, 1989.
8. Бибихин В.В. Энергия. М.: Изд-во Ин-та философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
9. Бибихин В.В. Лес. СПб.: Наука, 2011.
10. Романенко Ю.М. Событийная история философии // Неприкосновенный запас. 2015. № 3 (101). С. 307–314.
11. Лебедев С.П., Романенко Ю.М. Актуальность событийной онтологии // Общество: философия, история, культура. 2015. № 6. С. 10–12.
12. Романенко Ю.М. Миф как наука о формах правильного воображения // Мифология и повседневность. СПб.: Изд-во РХГА, 1998. С. 78–83.
13. Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. М.: ЧеРо, 1998.
14. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.

РОМАНЕНКО Юрий Михайлович – Санкт-Петербургский государственный университет;
 yr_romanenko@rambler.ru

Статья поступила в редакцию 31.03.2017 г., принята к публикации 22.09.2017 г.

REFERENCES

- [1] M. Khaydegger, *Parmenid [Parmenides]*, Vladimir Dal' Publ., St. Petersburg, 2009.
- [2] I.B. Romanenko, [The Platonic Educational Paradigm and the Academy], *Izvestiya: Herzen University J. of Humanities and Sciences*, 2 (2) (2002) 45–58.
- [3] M. Khaydegger, *Chto takoye metafizika? [What is metaphysics?]*, Academic project, Moscow, 2013.
- [4] Yu.M. Romanenko, [The event of a dispute between Platonism and Aristotelianism], in: [XXV Scientific conf. “Universum of Platonic Thought”: “Plato and Ancient Science”], St. Petersburg, June 21–22, 2017. Abstracts of reports], RKhGA Publ., St. Petersburg, 2017, pp. 128–129.
- [5] A.V. Akhutin, *Tyazhba o bytii [The Lawsuit about Being]*, Russian Phenomenological Society Publ., Moscow, 1996.
- [6] I.B. Romanenko, Yu.M. Romanenko, [Aristotle's Philosophy of Education], in: [Axiology of Mass Culture], St. Petersburg Polytechnic University of Peter the Great Publ., St. Petersburg, 2014, pp. 253–263.
- [7] *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov. Chast' 1. Ot epicheskikh teokosmogoniy do vozniknoveniya atomistiki [Fragments of the early Greek Philosophers. Pt. 1. From epic theokosmogony to the emergence of atomism]*, Nauka, Moscow, 1989.
- [8] V.V. Bibikhin, *Energia [Energy]*, Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas Publ., Moscow, 2010.
- [9] V.V. Bibikhin, *Les [Forest]*, Science, St. Petersburg, 2011.
- [10] Yu.M. Romanenko, [Eventive History of Philosophy], *Emergency Reserve*, 3 (101) (2015) 307–314.
- [11] S.P. Lebedev, Yu.M. Romanenko, [The Relevance of the Event Ontology], *Society: Philosophy, History, Culture*, 6 (2015) 10–12.
- [12] Yu.M. Romanenko, [Myth as a Science of the Forms of Correct Imagination], in: [Mythology and everyday life], RKhGA Publ., St. Petersburg, 1998, pp. 78–83.
- [13] A.F. Losev, *Istoriya antichnoy filosofii v konspektivnom izlozhenii [History of Ancient Philosophy in a Summary]*, CheRo, Moscow, 1998.
- [14] A.F. Losev, *Ocherki antichnogo simbolizma i mifologii [Essays on Ancient Symbolism and Mythology]*, Mysl', Moscow, 1993.

ROMANENKO Yuriy M. – St. Petersburg State University; yr_romanenko@rambler.ru

Received 31.03.2017, accepted 22.09.2017.

© Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого, 2017