

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Р.С. Платонов

Эпистемические основания этики Аристотеля

Платонов Роман Сергеевич – кандидат философских наук. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

ORCID: 0000-0003-2762-1328

e-mail: roman-vssegda@mail.ru

Цель статьи – показать основания этики Аристотеля как практической науки в фундаментальных для его философии концепциях, описывающих процесс познания, сущее в целом и человека как специфически сущее. Для этого проводится анализ понятия «эпистема» в философии Аристотеля, определяется структура знания по ключевым вопросам о сущем «что?» и «как?», а также специфика сочетания этих вопросов в этике. Выявляются ограничения познавательной способности человека и структура предмета познания, описанная Аристотелем посредством понятий «потенция», «энергия» и «энтелехия», раскрывающих предмет как процесс перехода из потенциального в актуально сущее, при этом не имеющее актуального завершения. Детальное его описание проводится посредством концепции четырех причин, где материальная причина фиксирует в познании сущее в возможности, а три другие (движущая, формальная, целевая) – различные аспекты его актуализации. Данный способ является универсальным для гносеологии Аристотеля и позволяет увидеть все сущее как глобальный процесс целесообразного изменения. Показывается, что развитие отдельного человека рассматривается Аристотелем включенным в процесс развития человечества, его структура как предмета познания представлена посредством концепции души, где взаимодействие частей души определяет качество деятельности человека. Делается вывод, что перечисленные концепции являются эпистемическими основаниями этики, так как определяют предмет ее изучения – человека, раскрывая его природу как перманентную деятельность, включенную в родовое развитие и имеющую цель в самой себе.

Ключевые слова: этика, мораль, добродетель, эпистема, эпистемология, практическое знание, Аристотель

Обстоятельность и масштаб аристотелевского изложения этической проблематики всегда заставляли исследователей искать ее связь с фундаментальными разработками Стагирита в области онтологии и теории познания, определяя место и специфику человека относительно прочего сущего. Эти поиски давно сформировали целое направление в аристотелеведении, которое в самом общем смысле можно назвать унитаристским, то есть рассматривающим всю философию Аристотеля как взаимосвязанное целое. Уже в начале прошлого века О. Дитрих изучает его этику, отталкиваясь от анализа метафизики поступка как соотношения материи и формы сущего [Dittrich, 1923, 246–248]. Сегодня Т. Ирвин подробно описывает связь метафизических и этических понятий (главным образом понятия сущности, формы, разумной души с понятиями счастья и высшего блага) [Irwin, 2007, 233]. В отечественном аристотелеведении также доминирует унитарный подход [Гусейнов, 2011, 130; Гайденко, 2009, 25]. Именно в метафизике чаще всего видят основания этики (подробнее об унитаристском подходе см.: [Платонов, 2019, 57–60]). Если же рассматривать структуру самого знания в философии Аристотеля, то связь этики и метафизики представляет собой именно эпистемическое основание этики как практической науки. Этот аспект затрагивает М. Нуссбаум в своей работе «Хрупкость блага» [Nussbaum, 2000, 237]. В нашем исследовании по определению эпистемических оснований аристотелевской этики мы отталкиваемся именно от унитаристского подхода в целом. Наша цель не реконструировать структуру знания и не найти пересечения метафизических и этических понятий, а выявить эти основания как определяющие этические задачи, то есть задачи этики как науки, познающей правильные способы реализации человеческой природы.

I. Структура эпистемы

Эпистема (ἐπιστήμη)¹, т.е. наука, в широком смысле определяется Аристотелем как знание «начал и причин относящегося к ней предмета», а так как предметом познания может быть все, что угодно, то и науки составляют максимально широкий спектр: от гимнастики до такой, которая занимается сущим (ὄν) как таковым. Общее у них то, что «каждая, постигая так или иначе суть предмета, пытается в каждом роде более или менее строго доказать остальное» [Met 1064 a 1–5], различаются же они не только по своему предмету, но по точности метода. То есть эпистема в широком смысле есть структурированное рациональными процедурами всей возможной информации, рационализированная таким образом информация и представляет собой научное знание, то есть знание вообще (в противопоставлении субъективному, часто невербализованному пониманию частного опыта). Однако эпистема в строгой трактовке Аристотеля – это именно точное, доказательное знание: ее предмет – «общее

¹ Здесь и далее все термины и цитирование текстов Аристотеля на русском и древнегреческом приводятся с указанием стандартного сокращения и в соответствии с пагинацией изданий И. Беккера по источникам из списка литературы.

и существующее с необходимостью», соответственно, «вечное» – то, что «не возникает и не уничтожается» [EN 1139 b 20–25]; ее метод – «доказательство» (ἀπόδειξις), исходящее из «начал» (ἀρχῶν)², которые в свою очередь усматриваются умом непосредственно [EN 1140 b 30–35]; ее задача – раскрыть вещи как таковые, то есть ответить на вопрос «что?» (τί) – «что есть» (τί ἐστι) добродетель [EE 1220 a 10–15] «что есть верное суждение» (τίς ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος) [EN 1138 b 30–35], и т.д. Аристотель также называет такое знание – «теоретическое» (θεωρητικός), то есть умозрительное [Met 1064 a 15–20], поэтому в исследовательской литературе области знания, относящиеся к эпистеме в узком смысле, часто называются теоретическими науками.

Наряду с теоретическим знанием Аристотель выделяет и практическое, чьим предметом является «деятельность» (πρᾶξις). Соответствующие области именуются практическими науками. Методы здесь не столь строгие, так как «доказательство невозможно (ибо все может быть и иначе)» [EN 1140 a 35]. Однако деятельность тоже требует знания общего; например, для правильного действия необходимо правильное «представление» о его цели, что согласно телеологической установке есть его начало [EN 1141 b 20–25]. Но при этом непосредственная деятельность может исказить, затемнить знание начал – «принципы поступков – это то, ради чего они совершаются, но для того, кто из-за удовольствия или страдания развращен, принцип немедленно теряет очевидность <...> порочность уничтожает принцип» [EN 1140 b 15–20]. Поэтому наукам, чьим предметом является деятельность, необходимо раскрыть как специфику самого действия, так и его начала/принципы, то есть как частное, так и общее.

Соответственно, эпистемическое знание (ответ на вопрос «что?») востребовано всеми науками, хотя только теоретические полностью им исчерпываются. Практические (в том числе и этика) отталкиваются от него, то есть имеют свои эпистемические основания, тогда как их задача – это ответ на вопрос «как?» (πῶς) – как совершить правильное действие (подробный анализ соотношения эпистемического и практического знания см.: [Вольф, 2012, 155–184]). Такая гносеологическая структура этики (по спецификации вопросов) задается не столько в общих рассуждениях Аристотеля, сколько в самом ее построении. Значительная часть текста *Этик* посвящена не вопросу «как?» (включая основной – «как стать добродетельным?»), а вопросу «что?» – что такое добродетель, благо, счастье, дружба? Аристотель сам подчеркивает это, вспоминая поговорку о том начале, которое уже есть «половина дела» [EN 1098 b 5–10]. Мы же отметим в этом главное для нашего исследования: эпистемическая часть этики (знание о добродетели, благе и т.д.) представляет собой характеристики бытия человека, то есть эпистемической основой этики является то, что сегодня принято называть антропологией. Изменчиво и вариативно поведение и условия жизни человека (частное), но не сама его природа (общее), и подлинное знание его природы может быть только эпистемическим. Соответственно, Аристотелю было необходимо выяснить, а нам показать, как изменчивое частное может быть понято через неизменное общее, то есть как возможно знание об изменчивом?

² Термин «ἀρχή» на русский язык часто переводят как «принцип» или «первопринцип».

II. Предмет эпистемы

Изменчивость такого предмета, как деятельность, Стагирит уточняет, анализируя концептуализацию движения элеатами. Он обнаруживает сложность самого не вечного и не необходимого предмета познания, который совсем не так однозначно соотношен с мышлением. Суть же проблемы в том, что попытка мыслить само движение есть не что иное, как попытка абстрагировать изменение в его конкретности, постигаемой непосредственно лишь в чувственном восприятии. Получаем не соответствие бытия и мышления³, а некое интеллектуальное зрение: в фокусе лишь нечто среднее (видовое), ни предельно частное, ни предельно общее нам не доступно, в попытках их увидеть мы уходим в бесконечность. То есть не моменты движения оказываются в фокусе, а его виды. Предмет находится в постоянном изменении (его основной характеристикой становится процессуальность), а мышление, отталкиваясь от наведения, пытается схватить его в понятии (где границы объема понятия, заданные через общее и специфическое, создают своего рода сетку координат). Это отчасти позволяет рационально воспроизводить процессуальность, хотя и очень своеобразно: в рамках вида общее для одного предмета становится специфическим для другого, сам объект в своих характеристиках определяется наложением понятийной сетки на действительность. Таким образом человек получает рациональную предъявленность действительности предмета, возможность анализа, а главное – определенную выразимость частного опыта, а значит, возможность знания и обучения, без чего человек не мог бы реализовать свою природу.

Эта работа разума, согласно Аристотелю, результируется в категориях: мы говорим, что нечто есть и есть каким-то образом, «ибо из того, что есть, одно означает суть [вещи], другое – количество, и так далее» [Met 1024 b 15], а такое возможно, только если это нечто фиксировано. А значит этого было бы достаточно, если бы мы пребывали в неизменном, статичном мире или сами были бы неизменным мышлением, неизменно мыслящим самого себя. Но если предмет познания изменчив, а «все меняющееся меняется всегда или [в отношении] сущности, или в отношении качества, или количества» [Ph 200 b 30–35] и т.д., то есть в отношении любой категории, то, соответственно, и «видов движения и изменения имеется столько же, сколько и [родов] сущего» [Ph 201 a 10], то есть в каком бы аспекте, выраженном в той или иной категории, мы ни говорили бы о предмете, мы сталкиваемся с проблемой невыразимости изменения. Хотя мы и получили уже не изменение вообще, а изменение, структурированное по категориям и видам, проблему это не устранило – объект все еще ускользает из поля нашего интеллектуального зрения.

Исчерпав таким образом ресурс анализа познавательной способности, Аристотель создает оригинальную интерпретацию самого предмета познания – «одно существует только в действительности (ἐνεργείᾳ), другое – в возможности (δυνάμει), иное – в возможности и действительности» [Met 1065 b 5–10].

³ Эта сложность, например, позволит М. Хайдеггеру утверждать, что «у Аристотеля не обнаруживается даже следа от этого понятия истины как “соответствия”» [Хайдеггер, 2012, 116].

Это его изобретение тройной типологизации сущего работает как выход из тупиковой познавательной ситуации через новую онтологию. Теперь относительно каждой категории мы можем говорить о сущем в этих трех вариантах⁴, так как «кроме указанного (выраженного в категориях. – Р.П.) нет ничего сущего». Именно познание сущего «в возможности и действительности» оказывается проблемным: категория в нем как бы раздваивается – «определенному предмету» становится «присуща <...> двояким образом <...> с одной стороны, как форма его, с другой – как лишенность» [Ph 201 а 1–5]. Она не может охватить это состояние, которое и есть движение, процесс перехода из возможного в действительное. Например, «строительство» – это сам процесс, когда «то, что может строиться», строится [Ph 201 а 15–20]. Как уже было сказано, мы можем рационально обобщить этот процесс перехода в виды: «качественное изменение»; «рост <...> убыль»; «возникновение и уничтожение», «перемещение» [Ph 202 а 10–15], но не это является предельным знанием «что» предмета. Однако понимание сущего как сложноустроенного позволяет сделать следующий шаг – создать соответствующую этой сложности оптику для интеллектуального зрения, включающую насколько это возможно в его поле то, что не попало в сеть категориальных определений. Таковая создается Аристотелем посредством учения о четырех причинах. Так как с его помощью интеллектуальное зрение схватывает любой предмет, то его можно назвать эпистемической формулой. Четыре причины (материальная, движущая, формальная, целевая) рассматриваются выделенно в «Метафизике» (в 1-й, 5-й книгах) и в «Физике» (во 2-й книге), мы же остановимся на их значении для понимания того, что есть человек и какова специфика его деятельности.

III. Эпистемическая формула

Первичным относительно любого движения (возникновения, изменения), соответственно, и существования может быть только нечто неподвижное. Иначе познание невозможно – оно, как сказано выше, уходит в бесконечность. Именно таким образом, то есть как эпистемическая гипотеза, у Аристотеля появляется некое начало начал, то «простое», «нечто вечное и неподвижное», что выступает как «необходимое в первичном и собственном смысле» [Met 1015 b 10–15], тем самым и абсолютно свободное. Лишь «по общему мнению» Аристотель применяет для него название «бог» [Met 983 а 10]. Три причины (движущая, формальная, целевая) оказываются центрированы на этой первичной свободной совершенной простоте, по сути, являясь ее репрезентациями на уровне человеческого познания – ею все движимо и к ней все направлено как к цели [Met 1072 а 25 – 1072 b 5]. Как поясняет Б.А. Фохт, это «совокупность всех чистых форм», которую Аристотель «обозначает особым словом <...> заимствованным им из народной религии, а именно, словом *бог*» [Фохт, 1999, 46]. Материя (в познании выраженная как материальная причина) открывается

⁴ Исключая, конечно, саму категорию сущности. Дополнительно о данной категории и разделении первой и второй сущностей (см.: [Гайденко, 1988, 288–292]).

познанию, только испытывая, претерпевая воздействие движущей причины, то есть как «подлежащее» [Met 983 a 30], которое начинает оформляться через заданное движение, пребывая до того в возможности «быть и не быть» [Met 1050 b 10]. Любое другое указание материи уже подразумевает ее «в действительности», то есть когда «у нее уже есть форма» [Met 1050 a 15]. Таким образом, материя как чистая возможность (δύναμις) является второй эпистемической гипотезой Аристотеля. В связке с остальными причинами, она также включает в поле интеллектуального зрения «сущее в возможности», что делает формулу четырех причин в полном смысле формулой, раскрывающей бытие. В самом общем виде ее можно представить следующим образом: действующая причина в буквальном смысле *активирует* материальную причину (то есть возможное существование осуществляется/актуализируется – определяется в действии)⁵, что раскрывается под формальной причиной (во множестве конкретных сущих, существующих как становящиеся) и в целом направлено к целевой причине, которая влечет к себе как «предмет желания и предмет мысли» [Met 1072 a 25] или «предмет любви» [Met 1072 b 1–5]. Целевая причина онтологически представляет собой «завершение» (τέλος), состояние сущего в котором определяется как «осуществленность», «завершенность» (ἐντελέχεια). Абсолютная энтелехия, то есть чистая завершенность, оказывается и предельной целевой причиной. Она и есть то начало, которое именуют «бог», а также «ум» (νοῦς), не содержащее уже⁶ никакой материи, чья деятельность как «самая лучшая <...> жизнь» состоит только в «мышлении самого себя» [Met 1072 b 20–30], где мысль и предмет мысли совпадают и движение оказывается вечным и самодостаточным, так как «ум приводится в движение предметом мысли» [Met 1072 a 30]. Таким образом, это «начало» и задает движение, и направляет его, а процессуальность оказывается основной характеристикой бытия в действительности.

Формула, особенности использования ее понятий Аристотелем⁷, а также ход его рассуждений позволяют говорить о том, что все сущее рассматривается Стагиритом в двух аспектах: энергийном и энтелехийном, т.е. в процессе оформления (ускользающем от разума) и в фиксации форм, достигнутых на том или ином этапе этого процесса (посредством категорий). Основной же онтологической характеристикой такого сущего является именно движение как изменение, что объясняет раздвоение термина ἐνέργεια в его переводе как «деятельности» (быть в-деле – ἐν ἐργόν – совершаться), так и «действительности», которая есть уже результат «деятельности». Этот результативный аспект «действительности» представлен понятием ἐντελέχεια (быть в-завершении – ἐν τέλος – совершиться). В полном же смысле ἐντελέχεια может быть бытийной

⁵ Образное описание природы такой активации можно найти у Т.В. Васильевой: «Способность-дюнамис – это как бы дремлющая сила, пробуждение преобразует ее в движение, или энергию» [Васильева, 2008, 202].

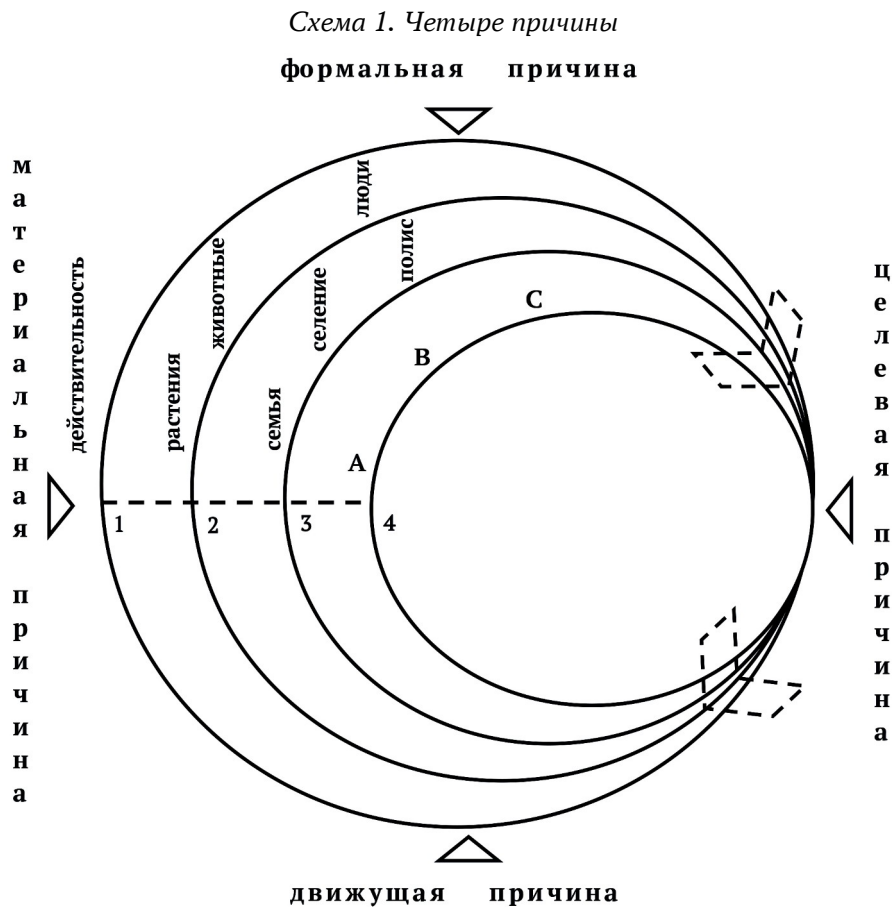
⁶ «Уже» здесь использовано для выражения направленности процесса, так как о «необходимом в первичном и собственном смысле» нельзя сказать, что оно когда-либо содержало материю или было в становлении.

⁷ При этом всегда нужно учитывать, что философский язык Аристотеля не представляет собой выверенной системы понятий и многое уточняется лишь по контексту.

характеристикой только бога как неподвижного (неизменного и совершенно совершенного). Однако и «действительность» (ἐνέργεια) не может быть без формы, ведь не только относительно материи можно сказать – «когда она есть в действительности, у нее уже есть форма». Слова Аристотеля: «цель – это действительность» (τέλος δ' ἡ ἐνέργεια) и «нацелена на “осуствленность”» (συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν) – позволяют говорить, что ἐνέργεια – это недостигнутая-достигаемая цель [Met 1050 a 5–25]. Она развернута в процессе и, в этом смысле направленная на себя (на то, чтобы быть в-завершении), отдельно и вне этого процесса не существует. Даже бог, как уже упоминалось, оказывается деятельным/энергичным, хотя и специфически – он не меняется в деятельности, а «пребывает» в ней (ἔχει δὲ ὧδε; дословно – существует таким вот образом), обладая самим собой как предметом своего мышления, в этом «бог есть деятельность» (ἐνέργεια), «вечное, наилучшее живое существо» [Met 1072 b 25–30].

Так как эпистемически оба понятия (энергия, энтелехия) в равной степени говорят о сущем, только выражая его в разных аспектах, то для ясности изложения будет лучше освободить термин «действительность» от его привязки к понятию «энергия» именно со стороны нашего познания, оставив за ним общий онтологический смысл – сущее «в возможности и действительности» как изменяющееся сущее. Энергия и энтелехия уже будут обозначать сущее «в возможности и действительности» в специфике его познаваемости (т.е. проблемности мышления движения, относительно чего «действительность» уже есть один из трех типов сущего, которое справедливо называть *энергично сущим*; повторимся, онтологически *энтелехийно сущим* является лишь бог). Так мы сможем дифференцировать смыслы энергичной и энтелехийной трактовки действительности в рамках единой эпистемической концепции Аристотеля. Соответственно, такие понятия как процесс, действие, деятельность, актуализация, совершение, становление, развитие, практика определяют энергичную действительность, выражая либо ее всю, либо разные ее уровни, либо части; а понятия актуализованность, совершенность, совершенство, завершенное, ставшее, развитое и, конечно же, форма – действительность энтелехийную. Тавтологией понятие «энергичная действительность» будет, только если мы говорим о самой типологизации сущего (то есть *энергично энергично сущее*). Это дает терминологическое разделение гносеологической и онтологической проблематик, дает возможность более четко разобрать само построение знания (что в целом также является темой для отдельного исследования). Главное же в том, что оно имеет эвристическую ценность при любом вопросе в рамках практической философии, давая возможность акцентировать внимание либо на процессе, либо на конкретном результате (форме) процесса.

Формула позволяет увидеть человека в качестве предмета познания, когда «у одного и того же <...> несколько причин», «кроме того, есть причины по отношению друг к другу» [Met 1013 b 5–10], где «среди самих причин одного и того же вида одна по сравнению с другой бывает первичной или вторичной» [Met 1013 b 30], что легче показать схематично в виде колец:



Номерами 1, 2, 3, 4 обозначены уровни: существования, живого, Человека (родового), человека (индивида). Изучаемое Аристотелем в этике становление индивида можно приблизительно разбить на части: А – человек не может быть добродетельным самостоятельно (здесь он либо только начинает становление – это состояние ребенка, либо неспособен по природе – это состояние раба); В – человек достигает зрелости, то есть утверждает себя в добродетельности самостоятельно, когда можно сказать, что «от нас зависит, быть нам добрыми или дурными» [EN 1113 b 10–15]; С – человек достигает предела возможного оформления, это состояние мудреца, совершенной моральной личности. Формула показывает, что на разных уровнях мы можем наблюдать это вечное, взаимопроницающее движение (отдельной вещи, совокупности вещей, процессов, прошлого и будущего, которые вливаются в одно общее движение). Причем как и сами формы могут быть многоуровневыми и взаимосоотнесенными (пример тому – то же трехступенчатое оформление живого, что на уровне человека условно будет представлено в сложной структуре души, становление которого само представляет собой кольцо четырех причин), так многоуровневы и процессы становления, например, в соотношении человек – полис. В.П. Зубов очень

точно обобщает описания Аристотелем процесса развития живого – «непрерывность, постепенность, нюансы и мельчайшие различия – таковы черты живого мира в его целом» [Зубов, 2009, 42].

IV. Эпистемическое уточнение задач этики

Эта схема дает возможность ясно увидеть, что отдельный человек существует только внутри процесса развития рода и не может рассматриваться как нечто отдельное, тем более самодостаточное в своем развитии. Таким образом, познавательная ситуация человека и его онтологический статус оказываются скоррелированы друг с другом прежде всего в этой сложной включенности человека в некий надындивидуальный процесс. Человек всегда находится внутри движения сущего вообще, но главное – рода, который и в существовании, и в познании предшествует ему. Это делает для отдельного человека взаимодействие с родом (Человеком) основной энергийной задачей, то есть задачей существования, реализации своей природы. Но поскольку и каждый отдельный человек также относится к энергийно сущему, это взаимодействие требует понимания движения и внутри него самого, что раскрывается Аристотелем в учении о душе. Хотя он и не выделяет его в отдельную науку, неоспоримо то, что это знание (εἰδησις) эпистемическое [см. Polansky, 35–38]. В нем процессуальность развития показана через деление души на разумную (обладающую суждением) и неразумную (стремящуюся и растительную) части и их взаимодействие. Это деление – очередная эпистемическая гипотеза Аристотеля с целью выявить то, что действует в душе, а не утверждение ее действительной делимости [EN 1102 a 25 – 1102 b]. Аристотель сам подчеркивает, что относительно знания о сущем «не имеет ни малейшего значения, делима душа или нет» [EE 1219 b 30–35]. Так, в зависимости от того, что мы хотим исследовать, мы можем перегруппировывать части – «если нужно признать, что эта часть души обладает суждением, тогда двусложной будет часть, обладающая суждением» [EN 1103 a].

Душа представляет собой на разных уровнях становления живого как «первую энтелехию естественного тела, обладающего органами» [DA 412 b 5], то есть «осуществленность внутренней цели телесного организма, каковой является жизнь» [Майоров, 92], так и причину-цель, определяющую стремление живого «быть причастным вечному и божественному <...> по мере своей возможности» [DA 415 a 30 – b 5], то есть сообразно своей природе. Другими словами, эта концепция есть не что иное, как концепция реализации природы конкретного существа, которую Аристотель разрабатывает, отталкиваясь от понятия «жизнь» как общего для человека, животных и растений [EN 1098 a; 1170 a 20], уровни развития которой и предстают как уровни души (они же части). Развитие уровней далее уточняется через концепцию добродетели с разделением добродетелей на два вида – нравственную и мыслительную – сообразно неразумной и разумной частям/уровням [EE 1220 a 1–5; подробнее о видах добродетелей см.: EN 1102 b 10 – 1145 a 10]. В описании человека это позволяет подчеркнуть как его особенности, так и его тесную связь с миром живого.

А.Г. Гаджикурбанов видит в этом развитие логики иерархизации всего сущего, где мыслительные (дианоэтические) добродетели выражают более высокий уровень оформления живого [Гаджикурбанов, 2016, 6]. Энергичная действительность, благодаря Формуле онтологически представленная как соединение материи и формы, получает завершённое свое описание в трехчастной структуре души, которая должна выразить всю сложность этого соединения. Таким образом, живое познается как энергичная гилеморфная структура, самым сложным вариантом которой является человек. Немаловажно и то, что такая структура телеологична. На что обращает внимание С.Ф. Кечебян – «своим учением о материи и форме Аристотель, таким образом, пытается снять противоположность гераклитовского потока становления и элейского неподвижного и равного себе бытия»; снятие в том, что Аристотель, «объявляя движение основой действительности и рассматривая мир как процесс вечного движения и изменения, вносит вместе с тем телеологические представления в учение о движении» [Кечебян, 1942, 45–47]. Например, добродетель глаза делает доброкачественным (σπουδαῖος) и глаз, и его дело, ибо благодаря добродетели глаза мы хорошо видим» [EN 1106 a 15–20], то есть добродетель выражает добротность, доброкачественность как соответствие цели, надлежащее осуществление. Такая специфика предмета уточняет задачу этики как науки – раскрыть процесс этого становления на уровне человека.

В довершение общей картины эпистемических оснований нужно обратить внимание и на понятие «природа», которое в этической проблематике выступает коррелятом онтологического понятия «сущность», так как Аристотель не даёт определения человеку, а представляет его в наборе характеристик, родовых отличий «от остальных живых существ» [Pol 1253 a 15]. Это разумность, речь и социальность, они и составляют потенции «природы», обрисовывают нам человека [EN 1098 a 1–5; Pol 1253 a 5–20]. В разных произведениях Аристотеля встречается указание и других особенностей, но концептуально они им не разрабатываются, скорее, высказанных по случаю, наподобие «живущее на суше, двуногое, бескрылое» [см. подробнее: Майоров, 91]. Это объясняет и отсутствие у Аристотеля законченного определения человека, чья действительность является перманентным становлением, бытием в становлении, постоянным пребыванием в некоей точке бифуркации. Как пишет Н.С. Войтинская, «для Аристотеля основой деятельности существования является движение, развитие, становление. Не закон причинности управляет миром, а закон органической жизни, роста» [Войтинская, 2017, 194]. При этом становление именно целенаправленное. Такая комбинация и определяет понимание деятельности (πρᾶξις) как осуществления действительности. Аристотель разъясняет это через различения ἐνέργεια – κίνησις – «движение (κίνησις) кажется некоторой деятельностью (ἐνέργεια), хотя и незавершённой (ἀτελής)» [Ph 201 b 30–35]. Для κίνησις Аристотель приводит пример похудения – когда я худел и в результате похудел, и зрения для ἐνέργεια, когда я вижу и тем самым уже увидел [Met. 1048 b 15–35]. Но прекращается ли видение хоть когда-нибудь? Только при невозможности видеть. При реализации способности видеть это действие не имеет конца/цели – оно либо есть, либо его нет безотносительно какого-либо предела. Если я худел и не похудел, то у моего действия нет определения,

можно сказать, что и действия нет. Но зрение не таково – достигаемая им цель не есть то, что его определяет, потому что нельзя увидеть абсолютно все и навсегда и тем исчерпать функцию зрения (подробный анализ этого различения см.: [Ackrill, 1997, 142–162; Брэдшоу, 2012, 23–51]). Суть отличия энергии как деятельности в завершенности и принципиальной незавершенности действия одновременно. Таким образом природа человека оказывается никогда не определена до конца и всегда имеет цель лишь в самой себе.

* * *

Благодаря раскрытым эпистемическим основаниям существование человека в практическом знании представлено не как бессистемная активность, а дело полноценной реализации его природы и ее элементы (поступки) могут быть охарактеризованы относительно порядка иерархии ценностей. Такими характеристиками и являются добродетели – «каждое дело делается хорошо, когда его исполняют сообразно присущей <...> ему добродетели» [EN 1098 а 5–15]. «Присущей», а не «приписанной» ему в социальных практиках иерархией ценностей именно потому, что в поступке реализуется природа человека, а ее адекватному постижению должна способствовать в том числе и разработка практических наук. Это обуславливает решение практических задач и порождает трехуровневую структуру этики: эпистемический уровень – знание «что», практический уровень – знание «как», собственно практика. В знании «что» и «как» развитие природы человека раскрывается как уточнение параметров гилеморфной структуры: взаимодействие четырех причин (онтология), трехчастная душа (антропология), добродетели каждой части (антропология и этика). Дальнейшее уточнение касается уже описания самой добродетели и ответа на вопрос о начале развития (что составляет именно этическое знание). Этическим коррелятом целевой причины становится идеал, некое представление о пределе и полноте своей природы, созданное знанием «что» и фокусирующее на себе деятельность, соответственно, и знание «как», утверждая ответственность человека за свои поступки, свое развитие (я отвечаю за то, что я могу/мог бы сделать, то есть за реализацию возможностей). Знание того, как нечто происходит, неизбежно опирается на знание того, что есть это нечто и уже рождается при выяснении его «что». Индивид обнаруживает свой опыт включенным в родовый опыт, а содержательное его наполнение – в общении и познании своей природы.

Epistemic Foundations of Aristotle's Ethics

Roman S. Platonov

RAS Institute of Philosophy. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation

ORCID: 0000-0003-2762-1328

e-mail: roman-vsegda@mail.ru

The article sets a goal to show Aristotle's ethics (as a practical science) has its foundations in the fundamental conceptions of his philosophy, because they describe the process of

knowledge, being in general and human as a specific existence. For this purpose the author analyses the concept of “episteme” in Aristotle’s philosophy, define the structure of knowledge through the main questions about existence (“what?” and “how?”), and we also show the specifics of the combination of these questions in ethics. We identify the limitations of human cognitive ability and the structure of the object of knowledge, which Aristotle described through the concepts “potency”, “energy” and “entelechy”. As an object of knowledge, a human is revealed through the process of transition from potentially existing to actually existing, while he does not have an actual completion. We make a detailed description of the object of knowledge through the conception of four causes, where the material cause fixes the potentially existing in knowledge, and three other reasons (efficient, formal, final) fix various aspects of its actualization. The description of the object of knowledge through four causes is universal for Aristotle’s epistemology and it allows us to describe everything that exists as a global process of expedient change. We show that Aristotle considers the development of an individual as included in the process of human development. Its internal structure is represented by the concept of the soul, where the interaction of parts of the soul determines the quality of human activity. As a result, these notions are the epistemic foundations of ethics as a science, since they determine the subject of its study (human) and reveal his nature as a permanent activity that is included in the generic development and has a purpose in itself.

Keywords: ethics, morality, virtue, excellence, episteme, epistemology, practical knowledge, Aristotle

Литература / References

Аристотель. Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М.: Канон+, 2011.

Aristotle. *Evdemova etika* [Eudamian Ethics], trans. by T. Vasil’eva, T. Miller, M. Solopova. Moscow: “Kanon+” Publ., 2011. (In Russian)

Аристотель. Метафизика / Пер. А.В. Кубицкого под ред. М.И. Иткина // *Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1.* М.: Мысль, 1976. С. 65–367.

Aristotle. “Metafizika” [Metaphysics], trans. by A. Kubitsky, ed. by M. Itkin, in: Aristotle. *Sobranie sochinenii v 4 t.* [Collected Works in 4 Vols.], Vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1976, pp. 65–367. (In Russian)

Аристотель. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4.* М.: Мысль, 1984. С. 53–294.

Aristotle. “Nikomakhova etika” [Ethica Nicomachea], trans. by N. Braginskaya, in: Aristotle. *Sobranie sochinenii v 4 t.* [Collected Works in 4 Vols.], Vol. 4. Moscow: Mysl’ Publ., 1984, pp. 53–294. (In Russian)

Аристотель. О душе / Пер. П.С. Попова под ред. М.И. Иткина // *Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1.* М.: Мысль, 1976. С. 368–448.

Aristotle. “O dushe” [De Anima], trans. by P. Popov, ed. by M. Itkin, in: Aristotle, *Sobranie sochinenii v 4 t.* [Collected Works in 4 Vols.], Vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1976, pp. 368–448. (In Russian)

Аристотель. Политика / Пер. С.А. Жебелева // *Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4.* М.: Мысль, 1984. С. 375–644.

Aristotle. “Politika” [Politics], trans. by S. Zhebelev, in: Aristotle. *Sobranie sochinenii v 4 t.* [Collected Works in 4 Vols.], Vol. 4. Moscow: Mysl’ Publ., 1984, pp. 375–644. (In Russian)

Аристотель. Физика / Пер. В.П. Карпова // *Аристотель. Соч.:* в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 59–262.

Aristotle. "Fizika" [Physics], trans. by V. Karpov, in: Aristotle. *Sobranie sochinenii v 4 t.* [Collected Works in 4 Vols.], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 375–644. (In Russian)

Брэдишоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Пер. А.И. Кырлежев. М.: Языки славянской культуры, 2012.

Bradshaw, D. *Aristotel' na Vostoke i na Zapade: Metafizika i razdelenie khristianskogo mira* [Aristotle in the East and in the West: Metaphysics and the Division of the Christian World], trans. A. Kyrlezhev. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2012. (In Russian)

Васильева Т.В. Поэтика античной философии. М.: Академический проект, 2008.

Vasilyeva, T.V. *Poetika antichnoi filosofii* [Poetics of Ancient Philosophy]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2008. (In Russian)

Войтинская Н.С. Аристотелизм // Вопросы философии. 2017. № 7. С. 192–206.

Voitinskaya, N.S. "Aristotelizm" [Aristotelianism], *Voprosy filosofii*, 2017, No. 7, pp. 192–206. (In Russian)

Вольф М.Н. Философский поиск: Гераклит и Парменид. СПб.: Изд-во РХГА, 2012.

Wolf, M.N. *Filosofskii poisk: Geraklit i Parmenid* [Philosophical Search: Heraclitus and Parmenides]. St. Petersburg: RKhGA Publ., 2012. (In Russian)

Гаджикурбанов А.Г. Различие этических и интеллектуальных добродетелей в моральных доктринах Аристотеля и Спинозы (сравнительный анализ) // Философская мысль. 2016. № 3. С. 1–22.

Gadzhikurbanov, A.G. "Razlichie eticheskikh i intellektual'nykh dobrodetelei v moral'nykh doktrinaх Aristotelya i Spinozy (sravnitel'nyi analiz)" [The Difference Between Ethical and Intellectual Virtues in the Moral Doctrines of Aristotle and Spinoza (Comparative Analysis)], *Filosofskaya mysl'*, 2016, No. 3, pp. 1–22. (In Russian)

Гайденко П.П. История греческой философии в ее связи с наукой. М.: Книжный дом «Либроком», 2009.

Gaidenko, P.P. *Istoriya grecheskoi filosofii v ee svyazi s naukoй* [History of Greek Philosophy in its Connection with Science]. Moscow: Librokom Publ., 2009 (In Russian)

Гайденко П.П. Понимание бытия в античной и средневековой философии // Античность как тип культуры. М.: Наука, 1988. С. 288–292.

Gaidenko, P.P. "Ponimanie bytiya v antichnoi i srednevekovoi filosofii" [Understanding of Being in Ancient and Medieval Philosophy], *Antichnost' kak tip kul'tury* [Antiquity as a Type of Culture]. Moscow: Nauka Publ., 1988, pp. 288–292. (In Russian)

Гусейнов А.А. Античная этика. М.: Книжный дом «Либроком», 2011.

Guseynov, A.A. *Antichnaya etika* [Ancient Ethics]. Moscow: Librokom Publ., 2011. (In Russian)

Зубов В.П. Аристотель: Человек. Наука. Судьба наследия. М.: Книжный дом «Либроком», 2009.

Zubov, V.P. *Aristotel': Chelovek. Nauka. Sud'ba naslediya* [Aristotle: A Man. The Science. The Fate of the Legacy]. Moscow: Librokom Publ., 2009. (In Russian)

Кечекьян С.Ф. Учение Аристотеля о государстве и праве. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1942.

Kechekyan, S.F. *Uchenie Aristotelya o gosudarstve i prave* [Aristotle's Doctrine of the State and Law]. Moscow: AN SSSR Publ., 1942. (In Russian)

Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта: Опыт теоретические и исторические. М.: Книжный дом «Либроком», 2012.

Maiorov, G.G. *Filosofiya kak iskanie Absolyuta: Opyty teoreticheskie i istoricheskie.* [Philosophy as the Search for the Absolute: Theoretical and Historical Experiments]. Moscow: Librokom Publ., 2012. (In Russian)

Платонов Р.С. Основные проблемы этики Аристотеля в историко-философском исследовании // Философская мысль. 2019. № 10. С. 54–72.

Platonov, R.S. “Osnovnye problemy etiki Aristotelya v istoriko-filosofskom issledovanii” [The Main Problems of Aristotle’s Ethics in Historical and Philosophical Research], *Filosofskaya Mysl’*, 2019, No. 10, pp. 54–72. (In Russian)

Фохт В.А. *Lexicon Aristotelicum* // Историко-философский ежегодник’97. М.: Наука, 1999. С. 41–74.

Focht, V.A. “Lexicon Aristotelicum”, *Istoriko-filosofskii ezhegodnik’97*. Moscow: Nauka Publ., 1999, pp. 41–74. (In Russian)

Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / Пер. Н.А. Артеменко. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012.

Heidegger, M. *Fenomenologicheskie interpretatsii Aristotelya* (Ekspozitsiya hermenevticheskoi situatsii) [Phenomenological Interpretations of Aristotle (Exposition of the Hermeneutic Situation)], trans. by N. Artemenko. St. Petersburg: Gumanitarnaya Akademiya Publ., 2012. (In Russian)

Ackrill, J.L. “Aristotle’s distinction between *energeia* and *kinesis*”, *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford UP, 1997, pp. 142–162.

Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, ed. by I. Bywater. Oxford: The Clarendon Press, 1962.

Aristotle, *De Anima*, with trans. and notes by R.D. Hicks. Cambridge: Cambridge UP, 1907.

Aristotle’s Metaphysics, with intr. and comm. by W.D. Ross. Vol. 2. Oxford: Oxford UP, 1975.

Aristotle’s Physics, with intr. and comm. by W.D. Ross. Oxford: The Clarendon Press, 1936.

Dittrich, O. “Aristoteles”, *Die Systeme der Moral: Geschichte der Ethik vom Altertum bis zur Gegenwart*. Bd. 1: Altertum bis zum Hellenismus. Leipzig, 1923, S. 245–284.

Irwin, T.H. *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*. Vol. 1: From Socrates to the Reformation. Oxford, New York: Oxford UP, 2007.

Nussbaum, M.C. *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge; New York: Cambridge UP, 2000.

Polansky, R. *Aristotle’s De anima*. Cambridge: Cambridge UP, 2007.