



УДК 111.1; 161.21

«СОБСТВЕННОЕ» ВЕЩИ ПО АРИСТОТЕЛЮ

© И. Д. Колесников

Колесников Илья Дмитриевич
преподаватель
кафедры философии
Саратовская государственная
юридическая академия
(г. Саратов)
e-mail: kolesnikovid@mail.ru

Статья посвящена проблеме «присущего» в философии Аристотеля. В привычном понимании субъект и предикат отделены друг от друга, соответственно, подлежащему самому по себе никакие свойства не присущи. Однако Аристотель различает необходимые и случайные свойства. Возможность зафиксировать эти необходимые свойства даёт поэзия (она показывает общее и необходимое). Дальнейшее сопоставление слов Аристотеля с античным пониманием искусства указывает на то, что в качестве общего и необходимого выступало совершенство явления.

Ключевые слова: сущность, свойство, Аристотель, поэзия, общее, миф.

Одна из главных проблем античной логики связана с категорией «присущего»: каким образом свойства присущи вещам и как многое может быть присуще единому (то есть многие свойства единой вещи)? Собственно, теми же вопросами задаётся и Аристотель — преимущественно в «логическом» корпусе сочинений. Аристотеля признают вершиной античной логики: он довёл до совершенства то, что нашёл у предшественников, внёс свой вклад и задал основы для последующего развития логики (в частности, у стоиков).

Правда, относительно задач и пределов логики у Аристотеля существуют различные подходы. Первый, он же и самый распространённый, предполагает, что Аристотель наконец нашёл чистую логическую форму и окончательно отделил вещи от свойств, под-

лежащее от сказуемого (тем не менее и Платон говорит, что подлежащее, высказанное без сказуемого, лишено смысла¹). Что касается категории присущего: если классическую формулу суждения «S есть P» сформулировать онтологически, то получается «A есть B» (то есть, вещь есть нечто иное по отношению к ней). Представители Мегарской школы пошли ещё дальше и перевели эту формулу в «A есть не-A», вещь не есть она сама: если о Сократе говорится, что он смертен, а также, что он бел, значит, Сократ не тождествен себе самому, ибо белое и смертное отличаются друг от друга². Однако это парадокс; кажется, что в форме суждения бытие оказывается тем, что связывает вещь с её свойством, сами свойства присущи случайным образом, независимо от того, говорится ли «Сократ есть смертный», «Сократ есть образованный» или «Сократ есть грек».

Но не следует забывать, что это не «чисто-логическая» проблема; это проблема онто-логическая. На рубеже XVIII-XIX вв. Иоганн Готлиб Фихте скажет, что вещи вообще «не присуще ничего, кроме того, что она – вещь», она совершенно неопределённая, а «объединение свойства и вещи необходимо должно поэтому полагаться как случайное»³. Так и Фридрих Вильгельм Йозеф фон Шеллинг назовёт чистый субъект «ничто», без предиката о нём ничего не известно; «итак, всеобщее понятие субъекта — это чистое *можествование*»⁴. Тогда получается, что всё зависит от человека. Вещи обладают свойствами только в суждении, человек же «обладает логосом», а потому вправе наделять мир смыслом: обладание словом позволяет человеку властвовать над миром, человек распоряжается вещами: сами же вещи без человека просты и «пусты».

Конечно, многое у вещей и впрямь несущественно. Это хорошо понимал Аристотель, когда иронизировал над Спевсиппом: тот полагал, что чтобы знать отличия вещей, надо знать все вещи. Но «это ложно», поскольку не всякое отличие касается сущности и присуще вещам самим по себе⁵. Знать эти свойства желательно, но к существу дела они не относятся. Многие свойства являются привходящими и случайными: они присущи не по необходимости и не содержатся в сущности вещи. Поэтому важно различать, что существует «привходящим образом», а что *καθ' αὐτό*, «само по себе», ведь присущее в возможности, то есть случайное, и присущее с необходимостью — вещи разные⁶. Из этого ясно, что вещам всё-таки нечто присуще с необходимостью, или, говоря языком логики, некоторые предикаты всё-таки неотделимы от субъекта.

С другой стороны, помимо сущности Аристотель вводит *το τί ἦν εἶναι*, «суть бытия вещи». Частные науки могут разложить вещь на свойства по фигурам категорий: в предельном виде это позволит описать вещь так, как предлагал Спевсипп: то есть, перечислить все свойства вещи и понять её отличия от остальных вещей. Сущность в этом отношении связана с категориями,

¹ Plat. Soph., 262c.

² Simpl. in Phys. I 3 (186a25-26), 26, 15. S. 120.

³ Фихте И. Г. Сочинения в двух томах, Т. 1. СПб. : Мифрил, 1993. С. 398, 405.

⁴ Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в двух томах, Т. 2. М. : Мысль, 1987. С. 200–201.

⁵ Arist. An. Post. 97a6-14.

⁶ Arist. An. Prior. I, 8, 29b.

Аристотель называет её первой в списке категорий (её можно определить видом и родом). Но «суть бытия вещи» находится вне категорий и не подлежит такому описанию, она является «пределом познания вещи»⁷; суть бытия вещи есть её полная осуществлённость, энтелехия⁸. Иногда Аристотель соотносит суть бытия с формой, и важно помнить, как Аристотель понимает форму (Т. В. Васильева показывает это на примере топора: форма топора не насаженный на топориче заострённый с одной стороны и утяжелённый с другой кусок металла, формой топора является раскалывание)⁹. Ясно, что знание сущности и сути бытия ведёт к истине, если же схватывать только второстепенные свойства, которые присущи не по необходимости, это будет лишь мнение.

Аристотель говорит о свойствах в двух смыслах: $\pi\alpha\theta\omicron\zeta$ и $\xi\zeta\iota\zeta$. Первые свойства, *пифос*, пассивны и не характеризуют вещи в сущностном отношении. С вещью случилось так, что она оказалась сейчас и здесь (категории «где» и «когда»), она претерпевает это воздействие. То же самое касается большинства остальных категорий. Не так дело обстоит с $\xi\zeta\iota\zeta$: это богатство вещи, то, чем вещь обладает, её устойчивое состояние и, памятуя о понимании формы у Аристотеля, навык вещи, её предрасположенность к деятельности (свойство есть некоторая деятельность¹⁰). Именно такие свойства неотделимы от вещей¹¹. Вещи наделены свойствами, это не пустые и лишённые предикатов субъекты, а вполне определённые и содержательно наполненные данности.

Примечательно, что силлогистическое рассуждение, по Аристотелю, не имеет дела с сущью бытия вещи, такое доказательство не работает¹². Возникает вопрос, а как же тогда вообще высказать или показать необходимые свойства вещей? Однозначного ответа Аристотель не даёт, хотя в *Поэтике* звучит интересный намёк: поэзия философичнее истории по той причине, что поэзия об общем и о том, что по необходимости, а история о единичном, то есть о случайном («что сделал или претерпел Алкивиад»)¹³. В поэзии (например, в трагедии) нет ничего привходящего — всё соединено в законченную цельность. Поэтические персонажи лишены случайных черт, и в самой речи нет ничего лишнего, и не может быть частью целого то, присутствие или отсутствие чего незаметно¹⁴. Если же спросить Аристотеля, что же, собственно, обеспечивает «необходимость» этих свойств, с чем должен считаться художник, то Аристотель ответит: с природой, поскольку именно она создала надлежащие условия поэзии¹⁵ (ведь искусство подражает природе и даже в некоторых случаях словно дополняет её¹⁶).

⁷ Arist. Met. Д, 17, 1022a.

⁸ Arist. Met. Л, 8, 1074a.

⁹ Васильева Т. В. Поэтика античной философии. М.: Академический проект, 2008. С. 590.

¹⁰ Arist. Met. И, 9, 1051a.

¹¹ Arist. Phys. В, 4, 188a.

¹² Arist. An. Post. II, 4, 91a.

¹³ Arist. Poet., 1451b.

¹⁴ Arist. Poet., 1451a.

¹⁵ Arist. Poet., 1449a20-25.

¹⁶ Arist. Phys. В, 8, 199a.

В этом сложность понимания природы «античного реализма». Греки придерживались природы, фантазии в их искусстве было достаточно мало — преимущественно, в комических жанрах. Произведение должно поражать естественностью, оно раскрывает *τόδε τι* вещи, «вот это», «вот так». Сохранилось множество эпиграмм-экфрасисов, где вещь сравнивается с её отображением, и автор выражает восторг тому, насколько творение похоже на порождение природы.

Сложность, собственно, заключается в том, что в «античном реализме» у природы нет дефекта. Современному человеку недостаёт привычной живости, которая проявляется в увечье: начиная с XIX века ощутимо, что «настоящим» будет такое отображение человека, в котором будет заметна какая-нибудь слабость. В античности иначе: известно, что у Перикла была большая голова, но изобразить «настоящего» Перикла означает изобразить его без этого изъяна — например, в шлеме, который скроет недостаток. Искусство показывает общее: воздавая хвалу победителю агона, Пиндар говорит о его роде и о подвигах древних героев, его не интересует конкретный атлет, празднующий победу. У Гомера в похвале женщине никогда не прозвучит её особенность: лучшее, что о ней можно сказать, это то, что станом и ликом она походит на Афродиту или Артемиду (причём так говорится обо всех красивых женщинах).

Искусство подражает природе, оно воспроизводит данность вещей, их «вот так» (*τόδε τι*) — и при этом греки не терпят индивидуальных отличий, они показывают общее как красоту. Это наводит на вопросы о том, как понималась природа, как понимались вещи? Ведь и подражание природе можно рассматривать двояко. Во-первых, можно сказать, что искусство подражает самому достойному в природе. Эта версия подтверждается, например, словами Аристотеля о том, что подражать непристойному запрещено кроме тех случаев, когда это связано с культом известных божеств¹⁷, а также свидетельством Элиана, согласно которому в Фивах изображать безобразное было запрещено под угрозой наказания¹⁸. Тогда поэзия подражает достойному¹⁹. Если так, то неясно, почему искусство показывает общее: ведь надо было бы, напротив, выбирать частное и наиболее достойное.

Однако возможен другой, более интересный взгляд: искусство подражает природе в том, что, подобно ей, творит совершенные формы. Тогда искусство не выбирает из природы, чему подражать, но подражает, чтобы изображать достойное. Ведь и природа понималась не только и не столько как совокупность сущего (деревьев, рек), но как деятельность и сущность. Природа заключена в совершенстве, *αρετε*. Так, природа человека в том, чтобы руководствоваться логосом и заниматься политической деятельностью. Целевую причину вещей условно можно назвать этой *αρετε*, совершенством. Природа тела в том, как оно изображено в статуе, природа реки в том, как она воспета в гимне. То есть в изображении художник руководствуется природой. Гомер не говорит, что воздаст прекрасную хвалу, он молит Муз о том, чтобы ему достало сил на

¹⁷ Arist. Pol., 1336b.

¹⁸ Ael. Var. hist. IV, 4.

¹⁹ Arist. Poet., 1448a.

изображение величия таким, каким оно было. Изъян и увечье являются чем-то случайным и привходящим, не относящимся к природе, к сущности. Можно сказать, что греки ценили великих триумфаторов не потому, что те превзошли среднего человека, а потому, что явили наиболее точное попадание в сущность, в природу. Как гласят известные строки Пиндара, человек должен ещё стать тем, кто он есть²⁰. Поэтому слова Софокла о том, что он показывает людей такими, какими они должны быть, а Еврипид такими, какие они есть, следует понимать в том смысле, что Софокл показывает природу человека, а Еврипид — случайное в нём²¹.

Дело поэзии показать природу вещей, показать их общее и необходимое, которое, следует ещё раз повторить, является не усреднённым, а совершенным. Когда общее становится понятием, происходит его опустошение. В качестве понятия «человек» ничего не говорит, кроме скудной сущности в виде принадлежности к роду «живое существо» и т. п.; однако совсем иначе это общее показано у Софокла. Быть человеком означает претерпевать все перемены судьбы: всё, что ей дано, тотчас может быть отнято обратно: быть человеком означает быть тенью, мимолётным призраком — но и он способен сохранять благородство и чтить богов.

Так не только в поэзии, но и в мифологии. В мифологической оптике вещи наполнены сущностными свойствами и связаны между собой. По указанию Аполлона Орест был вынужден убить свою мать Клитемнестру, а затем бежать в Афины. Преследовавшие его эриннии вступили в спор с советом Ареопага, голоса (виновен Орест или нет) поделились поровну. Тогда Афина внесла решающий голос в защиту Ореста, но впредь эриннии должны были поселиться в каждом афинском доме и стали называться эвменидами. Для человека в мифе всё это явно присутствовало и тогда, когда при нём совет Ареопага выносил какое-либо решение. История Ореста неотделима от Ареопага, нельзя сказать, что «Ареопаг есть нечто, с чем случилось вот это»: в простом «Ареопаг есть» уже присутствовал пересказанный выше миф.

Таким образом, мысль о подлежащем не исчерпывала отношения к вещи, поскольку в мифе и в искусстве вещь продолжала быть собой и соответствовать своей природе. В этом отношении достаточно сложно согласиться со схемой Вильгельма Нестле «от мифа к логосу», благодаря которой можно было бы сказать, что миф отмирал и его место занимали условные «общие места» риторики. Риторика не только живёт за счёт общих мест, она их воспроизводит. «Истинное» благочестие, например, в смысле внутреннего религиозного переживания, древним было неизвестно: почтение к богам и мифические сказания являются общими местами. Для античного человека в общих местах нет ничего негативного; напротив, он с подозрением относился к частным воззрениям, отличным от общих. Для гражданина полиса нет выбора — разделять или не разделять общие места: он повязан с полисом. Тот, кто мыслит обособленно от общих мест, является неблагоприятным.

²⁰ Pind. Pyth. II, 72.

²¹ Arist. Poet., 25, 1460b.

В этом смысле нет никакого контраста в переходе от мифа к риторике. То, что Либаний в IV веке н. э. пишет о языческом культе с благочестием афинянина пятого века до н. э., с современной перспективы хочется расценить как притворство или, в лучшем случае, стилизацию. То же самое касается Павсания и его набожности, которая существует словно вопреки «упадку оракулов». Но такое понимание, строго говоря, не совсем верно. Это была не стилизация, а риторическое воспроизведение общих мест. В этом отношении афинянин пятого века не слишком отличается от представителей поздней античности: он зримо чтит богов, то есть соблюдает ритуал, исполняет обряд, высказывает общие места («почтение к богам»). До тех пор, пока сохраняются такие общие места, сохраняется и сам миф, их невозможно отделить.

И всё же наступила не только «немота оракулов», но и «немота вещей» вообще. По отношению к тому, что было сказано в начале, можно применить хайдеггеровский ход мысли: человек полагает, что берёт на себя попечение за вещами, в частности, придание им смысла, содержания, предписание им свойств. Эту же ситуацию можно расценить и иначе: человек берёт на себя попечение над вещами, наделяет субъектов предикатами, только после того, как вещи замолчали, и очевидность их свойств была утрачена: а именно то и случилось при утрате мифологического зрения. Преодолеть сложившуюся ситуацию было бы затруднительно, поскольку все попытки вернуть миф в последние два столетия были именно стилизацией: риторика претерпела слишком много перемен, чтобы античные общие места ещё могли жить. Тем не менее, поэзия последних столетий указывает на то, что опыт первичного доверия вещам всё ещё сохраняется.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Vol. IX: *Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*. Ed. H. Diels. Berlin: De Gruyter, 2012. 831 S.
2. *Васильева Т. В.* Поэтика античной философии. — Москва : Академический проект, 2008. — 635 с.
3. *Фихте И. Г.* Сочинения в двух томах, Т. 1. — Санкт-Петербург : Мифрил, 1993. — 687 с.
4. *Шеллинг Ф. В. Й.* Сочинения в двух томах, Т. 2. — Москва : Мысль, 1987. — 636 с.