

СУБЪЕКТИВНОСТЬ

И

ИДЕНТИЧНОСТЬ



УДК 111
ББК 87
С89

В коллективной монографии использованы результаты проекта «Субъективность и идентичность», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований ВШЭ в 2010 г.

Рецензент — доктор философских наук, профессор,
заведующий кафедрой истории зарубежной философии РГГУ *В.Д. Губин*

Ответственный редактор — *А.В. Михайловский*

ISBN 978-5-7598-0956-2

© Пер. с фр. Карпенко Е.К., 2012
© Национальный исследовательский
университет «Высшая школа экономики», 2012
© Оформление. Издательский дом
Высшей школы экономики, 2012

С89

Субъективность и идентичность [Текст]: коллект. моногр. / отв. ред. А. В. Михайловский ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. — 366, [2] с. — 200 экз. — ISBN 978-5-7598-0956-2 (в обл.).

В монографию вошли исследования, целью которых является переосмысление фундаментальных классических понятий субъективности и идентичности в свете новейших историко-философских, феноменологических и герменевтических подходов. В центре внимания авторов — многоплановая (онтологическая, логическая, историко-философская и культурологическая) экспликация проблем субъективности и тождества. В книге решаются и такие инновационные логические задачи, как выявление эвристического потенциала аналитической феноменологии в решении проблемы интенционального тождества или логико-прагматический анализ связи между ответственностью и идентичностью субъекта.

Для специалистов по истории философии, онтологии, логики, а также студентов высшей школы, магистров и аспирантов философских, культурологических, исторических и филологических специальностей.

УДК 111

ББК 87

СОДЕРЖАНИЕ

А.В. Михайловский

Предисловие.....7

Часть I. СУБЪЕКТИВНОСТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

И.В. Макарова

Истоки понятия «субъект» в греческой философии
(Платон, Аристотель) 15

Ж. Лоран

Четыре *personae* у Панетия и Цицерона:
множественная личная идентичность 35

А.В. Михайловский

Субъект как ипостась: философское учение
Леонтия Византийского о личности 49

В. Карро

Вопрос *кто? Ego* и *Dasein* 80

Г.В. Вдовина

Интенциональная жизнь и тождество личности
в схоластике XVII в. 101

С. Шовье

Субъективность, личность и идея самости 118

С.Е. Крючкова

Идентичность и принцип
«тождества неразличимых» Лейбница 128

П.В. Соколов

Критика «эгоцентрической» эпистемологии и когнитивное
достоинство предрассудка: альтернативы картезианскому
eroche у Дж. Вико и И. Ньютона 154

А.П. Козырев

Ипостась против индивидуальности. Личность
у С.Н. Булгакова 168

Т.П. Лифинцева

Проблема интерсубъективности в философии XX в.:
Я и Другой 181

Э.А. Сокулер

Пассивнее самой пассивности: субъективность
и идентичность в учении Э. Левинаса..... 198

А.В. Ямпольская

Страсти по субъекту: пассивная субъективность
в феноменологии Мишеля Анри..... 212

Часть II. СУБЪЕКТИВНОСТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК ЛОГИКО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

Е.Г. Драгалина-Черная

Интенциональное тождество: case-study
для аналитической феноменологии 231

В.В. Долгоруков

Прагматика аргументов к субъективному опыту
(как философствуют руками: Дж.Э. Мур и Р. Нуньес) 249

В.Н. Брюшинкин

Особенности исследования идентичности 261

Е.Н. Лисанюк

Ответственность и идентичность субъекта 273

Часть III. СУБЪЕКТИВНОСТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ В ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

Ю.П. Зарецкий

История европейской субъективности Мишеля Фуко 293

Ю.В. Иванова

Пути формирования авторского Я в ренессансной
литературе: к истории новоевропейского субъекта..... 319

В.Н. Порус

Социальная эпистемология и проблема «культурной
самоидентификации» 338

Об авторах 364

CONTENTS

A. Mikhailovsky

Preface.....7

Part I. SUBJECTIVITY AND IDENTITY IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY

I. Makarova

The origins of the concept of “subject” in the ancient
Greek philosophy (Plato, Aristotele)..... 15

J. Laurent

The four *personae* in Panaetius and Cicero:
the multiple personal identity..... 35

A. Mikhailovsky

Subject as hypostasis: Leontius of Byzantium
and his person theory..... 49

V. Carraud

The question *Who? Ego* and *Dasein*..... 80

G. Vdovina

Intentional life and personal identity
in the 17th century scholasticism..... 101

S. Chauvier

Subjectivity, person and the idea of self..... 118

S. Kryuchkova

Leibniz’s principle of “identity of indiscernibles”
and the identity problem..... 128

P. Sokolov

Criticism of an “egocentric” epistemology
and cognitive status of prejudice: G. Vico’s and I. Newton’s
alternatives to the Cartesian *epoche*..... 154

A. Kozyrev

Hypostasis vs. individuality. Sergius Bulgakov’s concept of person..... 168

T. Lifintseva

The problem of intersubjectivity in the 20th century philosophy:
Me and the Other..... 181

Z. Sokuler

More passive than the passivity itself:
subjectivity and identity by E. Levinas..... 198

A. Yampolskaya
Passive subjectivity in Michel Henry's phenomenology..... 212

Part II. SUBJECTIVITY AND IDENTITY: LOGICAL AND
EPISTEMOLOGICAL PROBLEMS

E. Dragalina-Chernaya
Intentional identity: case study for analytical phenomenology 231

V. Dolgorukov
The problem of subjective experience in analytic tradition
(argumentation by means of “bare hands”:
G.E. Moore and R. Nunez)..... 249

V. Bryushinkin
Some logical and epistemological prerequisites
for identity studies 261

E. Lisanyuk
Responsibility and subject's identity..... 273

Part III. SUBJECTIVITY AND IDENTITY IN
HISTORY AND PHILOSOPHY OF CULTURE

Y. Zaretsky
Michel Foucault's history of European subjectivity 293

Y. Ivanova
The author's self-consciousness in Renaissance literature:
a contribution to the history of modern subjectivity 319

V. Porus
Social epistemology and the problem
of “cultural self-Identification”..... 338

About authors 364

ИСТОКИ ПОНЯТИЯ «СУБЪЕКТ» В ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ (ПЛАТОН, АРИСТОТЕЛЬ)

This paper is concerned with the evolution of the concept “subject” in the ancient Greek philosophy in comparison with Aristotle’s ontological concept of *hypokeimenon*. *Hypokeimenon* is understood not only in the grammatic and logic sense but also as substantial base or form, matter and individuum (*prote ousia*). In his identification of *hypokeimenon* and *prote ousia* Aristotle gives understanding of the subject as independently existing substance and sets the foundation of the later anthropological interpretation of the self-identical person.

1. От «самости» к «субъекту»: предыстория вопроса

О классической формулировке понятия «субъект» вряд ли можно говорить до философии Нового времени. Равным образом о понятии «личность» проблематично говорить в античной философии (по крайней мере, до Цицерона). Считается, что это понятие складывается лишь в учениях ранних христианских мыслителей (Августин Аврелий, Боэций). Также трудно оспорить тот факт, что именно философии Нового времени принадлежит изобретение Я, самосознающего «субъекта», а также детальная разработка дискурса о «личной идентичности». Однако более близкое нам понятие субъекта и личности, представление о неповторимости и самоценности Я, воспринятое сквозь призму христианского богословия и новоязической философии, без сомнения, учитывает опыт античной философии в этом направлении. При определенном усилии можно увидеть, как в античной философии, прежде всего у Платона и Аристотеля, подготавливается почва для упомянутых философско-религиозных построений.

Сразу следует отметить, что индивидуальность или личность в античной культуре и философии не обязательно отождествляется с душой. Это всего лишь одна из версий, разделяемая преимущественно платонической традицией. У других древних философов чувство осознания

себя самого (личной идентичности) было связана либо с телом, либо с каким-либо аспектом души, иногда с чем-то более абстрактным, чем душа или тело. Р. Сорабжи отмечает парадоксальную ситуацию: с одной стороны, античная философия изобилует концепциями «поиска самого себя», предлагая различные варианты того, что является истинным основанием человеческой природы, а с другой стороны, в греческом языке не сложилось единого и устойчивого понятия, аналогичного европейскому «self», «le soi» [Sorabji, 1999, p. 14].

Кто (или что) я есть, что отличает меня от других и делает самим собой? Такие вопросы и прочие, подобные им, в греческой культуре рано окрашиваются в тона философской рефлексии. Уже у Гомера можно увидеть ставшую канонической для многих поколений греков картину человеческой природы. Индивидуальное как свое и отличное от другого рассматривается у него сквозь призму *телесной* идентичности: человек (или «сам») есть тело, телесный облик. Душевная (или ментальная) сторона человека в традиционном греческом сознании оставалась лишь атрибутом живого тела и скорее его следствием, чем причиной. У Гомера «самим» (αὐτός), т.е. человеком, называется даже мертвое тело — то, которое покидает душа, — но не сама душа (Илиада, XXII, 340). Душа, «заключенная в теле», согласно Гомеру, не связана с рациональной или эмоциональной жизнью человека и не может быть ни личностью, ни даже ее основанием. Она скорее синонимична дыханию и жизни как таковой (Одиссея, IX, 522–523), ее причине и началу, ведь, «исторгнув душу», «исторгают» и саму жизнь. Лишь после смерти человека его душа, став «слабой безжизненной тенью» (Одиссея, X, 495), приобретает функции двойника умершего (Илиада, XXIII, 65–75, 100; XXIII, 105; Одиссея, XI, 40–41) и, по выражению Г. Надя, становится «не более чем носителем личности, но не личностью как таковой» [Надь, 2002, с. 123]. Возможно, стремлением видеть основанием человеческого существа самое постоянное, что дано в наличном опыте, обоснован выбор в пользу тела, понимаемого как источник и носитель желаний и поступков, но не души (эфемерного, беспомытного телесного подобия).

Нетрадиционную и более критическую попытку рефлексии на тему человеческой природы и личности существенно позже можно наблюдать у поэта и комедиографа Эпихарма (V в. до н.э.), по замечанию многих древних доксографов, «тайного» вдохновителя Платона. Принадлежащая ему невинная комическая сценка о должнике и займодавце¹ является от-

¹ «...займодавец требует назад долг, а должник отрицает, что он тот же самый, поскольку в нем одно прибавилось, а другое убавилось. Когда же займодавец избил

ражением философских дискуссий, но никак не заключением обыденного сознания, поскольку четко формулирует два вопроса: 1) что является основой всякого изменения в человеческом существе? 2) что остается в нем после всякого изменения? Если Гомер предлагает готовое решение (такая основа — тело), то Эпихарм, конструируя парадоксальную ситуацию, оставляет своих читателей в беспокойном состоянии вопрошания. Ведь совершенно определенно существует некто — живой человек, я сам, которому свойственно меняться и душой, и телом. Насколько сильны эти изменения? Кто или что по их завершении продолжает существовать? Иными словами, Эпихарм первым формулирует вопрос: что составляет это чувство «самости», и что выступает его основанием?

Греческая философия дает различные ответы по этому поводу. К примеру, Гераклит², на учение которого, скорее всего, имела место реакция Эпихарма, отрицает наличие некой константы, образующей основу человеческой индивидуальности [Фрагменты..., 1989, с. 260, фр. 2; с. 209, фр. 40 (12 DK)]. Представление о себе самом как индивидуальном существе со своим внутренним миром есть всего лишь иллюзия «влажной души», также изменяющейся и не тождественной самой себе.

Платон также утверждает, что всякая сущая вещь (на его языке — вещь становящегося мира), в том числе и человек, не есть одно и то же, она «никогда не есть, но всегда становится» (Теэтет, 152 d). Сам человек на протяжении своей жизни постоянно меняется — не только телом, но и в отношении того, что касается его внутренней жизни, — того, что Платон относит к сфере души (Пир, 207d5). Человек только числится одним и тем же лицом (*ὁ αὐτὸς καλεῖται*), говорит Платон, а на деле всегда иное, всегда лишь подобие самого себя. Аргумент Платона касается проблемы личной идентичности: на каком основании некто может утверждать, что является одним и тем же существом все время? Тем не менее образцом многочисленных подобий в мире постоянно изменяющихся вещей есть неизменная и самотождественная сущность, в случае человека — это его разумная душа, вечная и бессмертная.

Свое решение предлагает Аристотель. Он говорит, что не существует двух идентичных существ, что каждое из сущих тождественно самому себе и отлично от другого. Самотождественность и отличие от другого выступа-

его и был привлечен к суду, то сам в свою очередь стал говорить, что бил-то один, а к суду привлекли другого» (Эпихарм. Фр. 2. Аноним. Комм. к «Теэтету» Платона, 71, 12. Цит. по [Фрагменты ранних греческих философов, 1989, с. 260]).

² Ср. с Аристотелем: «...если мы всегда изменяемся и никогда не остаемся теми же, то что же удивительного в том, что вещи нам никогда не кажутся одними и теми же, как это бывает у больных?» (Метафизика, 1063a).

ют основными атрибутами его единичной (или первой) сущности. Каждая единичная (первая) сущность — этот человек, эта лошадь, этот стол — сущность составная, т.е. состоящая из материи и формы. Важно это упоминание постольку, поскольку лишь в составном сущем могут проходить *изменения* (Физика, 190b10, 200b30–35, 224b5–10, 424b25–26)³. Но каким образом сохраняют себя в постоянно меняющемся мире, постоянно изменяясь сами, существующие в нем вещи? Как возможно, что они остаются самими собой, а не перетекают с каждым мгновением из одного состояния в другое? В чем причина того, что мы сами, наконец, остаемся самими собой?

Аристотель полагает, что понятие сущего многозначно (Физика, 185b20–25) и лишь смешение его значений приводит к результатам, имеющимся у Платона и Гераклита. Одно дело быть бледным, а потом загорелым, сидящим, а потом идущим, похудевшим, а затем поправившимся — все это никак не влияет на саму природу переживающего эти изменения существа, не влияет в том отношении, что оно остается самим собой, ибо «один и тот же предмет может быть и тем и другим» (Физика, 185b25–30). Человек способен из невежественного стать знающим. Когда приобретается знание, исчезает невежество, и человек, конечно, изменяется, став из невежи знатоком, но при этом он остается самим собой. Меняется его отношение к предмету, но не сам человек. Благодаря чему отдельный человек остается самим собой? Что отличает его от прочих существ? Аристотель указывает на некое начало, которое способно оставаться «единым по числу, но быть различным по виду» (Физика, 190b20–25).

Итак, формулируя подобные вопросы, все упомянутые выше авторы, возможно, не слишком отчетливо, но все же очерчивают поле для будущих дискуссий относительно таких тем, как субъект, индивидуальность, личность. Перечень даваемых ответов можно развести по трем направлениям. Первое, традиционное (или гомеровское), формулирует прообраз личности как физического тела, существующего в пространстве и времени. Второе разворачивается «по линии» учения о душе (ψυχή) как бестелесной основы живого существа, чья устойчивость обусловлена крепостью памяти или иных душевных состояний (согласно Платону, знать — значит помнить, что ты есть на самом деле). Третье находит себя в обсуждении не менее важных в данной связи понятий Платона τὸ δεχόμενον, ἢ ὑποδοχή, ἢ χώρα («подлежащее возникновения», пространство) и τὸ ὑποκείμενον Аристотеля («первое

³ «Движение [происходит] не в форме, а в движущемся [предмете], способном к актуальному движению».

подлежащее»). Здесь необходимо отметить, что если у Аристотеля речь идет преимущественно о природе единичной сущности как основании испытываемых ею состояний и изменений, то у Платона — вообще о едином основании мнимой «существенности» разнообразных чувственных вещей. При всем различии обеих версий, можно утверждать, что перечисленные выше понятия можно рассматривать как прообраз европейского *subjectum*, поскольку в контексте поднимаемых обоими философами проблем (у Аристотеля особенно) они истолковываются не только в первоначальном смысле «положенного в основу», но также и в смысле разумного субъекта, свободного в своих действиях и оценках.

2. Платон о материи как необходимом «субстрате сущего»

Пытаясь отыскать у Платона прообраз субъекта — сущего самого по себе, мы неизменно сталкиваемся с вопросом, что значит, согласно Платону, существовать. Платон разделяет существование на «истинное», «самосущее» бытие и существование, причастное истинному бытию, но само таковым не являющееся, т.е. становление, «бывание». Атрибутом истинного бытия являются неизменность, вечность, познаваемость. Ими обладают идеи, которые Платон и называет истинным бытием. Бытием второго плана (или причастным миру становления) является космос и все обретающиеся в нем вещи — они существуют не самостоятельно, но в силу причастности к идеям. Платон, таким образом, говорит о причастности, зависимости вещей от идей, о том, что идея некоторым образом «порождает» вещь.

Однако, утверждая полную противоположность идеи вещи, Платон оказывается в затруднительной ситуации: каким образом идея, не сводимая к вещи, порождает последнюю? Что определяет отличие (телесность, изменчивость, преходящий характер существования и проч.) вещи от «производящей» ее идеи? Платон, таким образом, вынужден ввести третий род сущего или, говоря его словами «сделать незаконнорожденное умозаключение» о третьем роде сущего (Тимей, 48е–49а). «Незаконнорожденное» — потому что об этом роде сущего нельзя иметь какого-либо знания вследствие его бескачественности и неопределенности.

Что это за третий род сущего? Этот третий род у Платона не имеет собственного имени. Платон называет его «матерью-восприимницей», «пространством-хорой», пытаясь подчеркнуть ее не столько сущностное, сколько необходимое участие в происхождении материальных ве-

шей: не благодаря ей, но «в ней» возникают все сущие материального мира. Своеобразие чувственной вещи — форма, цвет, запах, размер и проч. — все это определяется не этим безымянным субстратом, но идеей. Единственное, что он сообщает вещи, — ее изменчивость, ее непознаваемость, то, что и отличает всякую вещь от ее прообраза.

Этот третий род сущего нельзя определить ни чувством, ни разумом («текуч и безвиден»), это не вещество (ибо вещество хотя бы определимо как таковое). Это «некий абсолютный бескачественный субстрат всех вещей» [Бородай, 1988, с. 111]. В нем возникают и погибают вещи — «вылепливаются и вращиваются в ее недрах» (Государство, 414d–e), он же остается вечным, неизменным и постоянным в этом мире. И хотя вечны и неизменны в собственном смысле лишь идеи, Платон допускает, что в основе бесконечного потока возникающих вещей все же обретается и иное, непреходящее, начало — необходимое условие существования мира и имеющихся в нем вещей (Тимей, 47e–48a). Непреходящ он в том смысле, что никогда не возникает и не погибает. Неизменяем потому, что в нем нечему изменяться, поскольку он не обладает никакими качественными характеристиками. Следует добавить, что он и не существует в собственном смысле, ибо «не причастен истинному бытию»: не имеет цели, значения, и какое-либо знание о нем обрести невозможно.

Наконец, индивидулирующий и определяющий своеобразие каждой конкретной вещи характер этого безымянного субстрата проявляется у Платона и в понятии «хора» («пространство», «окруженное границей», «то, что питает»)⁴. Т.Ю. Бородай обращает внимание на то, что именно Платон впервые переводит это слово из области поэтических метафор в разряд понятий философских и даже политических (как синонимичное стране — то, что рождает, вращивает, питает) [Бородай, 2008, с. 121–125]. *Χώρα*, близкая *χωρεῖν* («отступать»), *χωρίς* («отдельно»), *χωρίζειν* («отделять, отграничивать»)⁵ есть, с одной стороны, то, в чем нечто обретает свое существование, и с другой — то, что отделяет и отличает одно от другого. Также Т.Ю. Бородай указывает на встречающиеся у Платона (Законы, 804b–c) выражения *τὸ χωρίον ἧθός* и *χωρικός* — «свойственное обычаям данной страны», «свое», особое для страны и ее жителей. Таким образом, безвидный материальный субстрат у Платона определяет индивидуальность, своеобразие каждой «становящейся» вещи.

⁴ Платон. Государство, 373d, 423d; Законы, 705c, 706b–d // Платон. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1994.

⁵ Заметим сразу, что это одна из многих интерпретаций данного понятия.

Итак, у Платона в его безымянном «третьем роде сущего» мы можем увидеть прообраз аристотелевского материального субъекта-субстрата, необходимой неизменной основы единичных вещей. Существенная разница у обоих мыслителей в понимании материального субстрата заключается в том, что Аристотель мыслит эту основу как «то, из чего», у Платона же она понимается как «то, в чем», как бесконечное всеобъемлющее пространство, необходимое условие существования всякой материальной вещи. Тем не менее, нам кажется, что из платоновских ὑποδοχῆ и χώρα естественным образом вырастает концепция аристотелевского ὑποκείμενον.

3. Аристотель. От сущности к субъекту

Можно говорить, что все же у Аристотеля получает жизнь понятие «субъект». Именно Аристотель ищет нечто неизменное и пребывающее в самом изменчивом чувственном мире: самосущее, неизменное — «подлежащее» в основе изменяющихся и преходящих свойств вещи. Однако и у него трактовка этого понятия неоднозначна. Более того, в своем словоупотреблении Аристотель непостоянен. Желая максимально конкретизировать свою мысль, он довольно долго подбирает и сравнивает понятия, отдавая предпочтение то одному, то другому. В итоге основным для выражения «некоего сущего, лежащего в основе» он избирает τὸ ὑποκείμενον, традиционно, но не совсем адекватно переводимое на русский язык с помощью латинского слова «субстрат» (*substratum*). В настоящей статье в связи с отсутствием единодушия относительно перевода ὑποκείμενον как равнозначные будут использованы следующие варианты перевода — «подлежащее», «субстрат», «субъект». Не будет лишним также отметить обстоятельство, что для Аристотеля понятие «субъект» является более универсальным, чем для философов XVII в. Он оперирует им не только по отношению к существу живому и разумному, но вообще по отношению ко всем единичным существам физического мира как носителям тех или иных свойств. Однако он все же старается ограничить себя существами природными, т.е. «имеющими в себе начало возникновения и движения».

О субъекте-субстрате у Аристотеля можно говорить в нескольких смыслах. Мы рассмотрим несколько самых примечательных случаев употребления ὑποκείμενον.

3.1. Субстрат как грамматическое подлежащее

В первую очередь следует упомянуть о логическом (или грамматическом) употреблении этого понятия. Аристотель рассматривает ὑποκειμενον как грамматическое подлежащее — то, о чем сказываются прочие члены предложения. Кроме того, Аристотель прибегает к этому понятию для обозначения предмета знания «предмета, подлежащего рассмотрению» (Никомахова этика, 1098a27) или практической деятельности (то, что положено в основу того или иного научного исследования или же ремесла). Например, рассуждение о благе есть, по Аристотелю, *специальный* предмет политического знания, а рассуждение о природе всякого движения и изменения — предмет науки о природе. Иными словами, тот или иной предмет обсуждения (неважно, физический или умопостигаемый) рассматривается Аристотелем как ὑποκειμενον в том отношении, что он выступает в качестве основания и начала для научного дискурса или ремесла. «Например, знание находится в подлежащем — душе, и о подлежащем — умении и читать и писать — говорится как о знании» (Категории, 1a20–25, 1b1–5).

Понимаемый в таком смысле ὑποκειμενον естественно выступает у Аристотеля и как носитель предикатов (τὰ συμβεβηκότα), т.е. как то, о чем высказываются предикаты, — нечто, лежащее в основе всякого суждения. «О каждом предмете сказывается то, что обозначает или качество, или количество, или какая-либо другая категория» (Вторая аналитика, 83b13). Категории (за исключением сущности) существуют не сами по себе, но в чем-то, следовательно, говорит Аристотель, «необходимо должно быть нечто такое, о чем что-то сказывается как о первом» (Вторая аналитика, 83b28). Субъект (или подлежащее), таким образом, есть то, что существует само по себе и о чем можно вынести суждение, отрицательное или положительное. Если оно выражает то, что Аристотель называет «сутью бытия вещи», то такое суждение будет называться определением и соответствующим подлежащему (ὑποκειμενον) как предмету рассуждения (Топика, 103b10).

Таким образом, складывается основное значение ὑποκειμενον — как существующего самостоятельно, т.е. благодаря самому себе, а не иному. В этом смысле ὑποκειμενον выступает у Аристотеля как синоним (или «взаимозаменяемое») основной из категорий — сущности. Напомним, что основной особенностью сущности по Аристотелю является ее способность не сказываться ни о чем другом, т.е. не выступать предикатом другой вещи. Все категории высказываются о сущности, сама же сущность не высказывается ни о чем, но «есть скорее то, чему как пер-

вому все это принадлежит» (Метафизика, 1029a10–25). Сам Аристотель указывает, что главным из четырех значений сущности является подлежащее (субстрат), последнее есть то, «о чем сказывается все остальное, в то время как сам он уже не сказывается о другом, ...в наибольшей мере считается сущностью первый субстрат» (Метафизика, 1028b35–1029a1). Учитывая все это, можно говорить об *онтологическом* наполнении понятия ὑποκείμενον.

3.2. Сущность и субстрат

Вопрос о том, что есть сущее само по себе, что является неизменным основанием всякого сущего, для Аристотеля главнейший. Согласно ему, такое основание должно существовать, поскольку в противном случае если отнять «состояния тел, их способности, качества», можно вообразить, что «ничего не останется». Между тем, должно существовать «то, чему как первому все это принадлежит» (Метафизика, 1029a10 и далее). Что можно принять за такое основание? На первый взгляд, говорит Аристотель, таким основанием могла бы показаться материя. Но, поскольку материя не является чем-то определенным — «само по себе не обозначается как суть вещи, ни как что-то количественное, ни как что-либо другое, чем определено сущее» (Метафизика, 1029a10–25), такое предположение кажется Аристотелю неубедительным, по крайней мере, не единственно возможным. «Существовать отдельно и быть определенным нечто больше свойственно сущности» (Метафизика, 1029a27), поэтому форму (εἶδος) и состоящее из материи и формы (первую сущность) можно было бы в большей степени считать таким основанием, нежели материю. «Ведь то, о чем сказывают, т.е. субстрат, различают именно по тому, есть ли он определенное нечто или нет; например, *субстрат для состояний — это человек*, т.е. душа и тело, а состояние — это образованное, бледное (у кого имеется образованность, тот называется образованным, а не образованностью). Итак, там, где дело обстоит таким образом, что последний субстрат — *сущность*; а там, где это не так, а сказываемое есть некая форма и определенное нечто, последний субстрат есть *материя и материальная сущность*» (Метафизика, 1049a25–1049b3).

Одна из особенностей сущности («будучи тождественной и одной по числу, она способна принимать противоположности») позволяет Аристотелю сопоставить ее с субстратом (Категории, 4a10, 4a17–20, 4b10–15). Поэтому в качестве первого основания, к чему принадлежит и о чем сказывается «все остальное», Аристотель в зависимости от ситуации рассматривает

либо сущность (как форму), либо материю (сущее в возможности), либо то, что из них состоит, — первая сущность (единичное существо).

Итак, Аристотель определяет три онтологических уровня, которые соответствуют понятию $\acute{\upsilon}\tau\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$: «...субстрат в одном смысле обозначается материя, в другом — форма и в третьем — то, что из них состоит» (Метафизика, 1028b35–1029a1–5).

3.2.1. Первая сущность

В первую очередь Аристотель рассматривает $\acute{\upsilon}\tau\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ (реальное самосущее подлежащее) как первую сущность (или индивидуум): первая «сущность — та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится в подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь» (Категории, 2a10–15).

Сущностями Аристотель называет нечто *определенно* сущее — простые тела, составные тела, их части, а также то, что составляет суть бытия (формы, общие понятия) (Метафизика, 1017b10), ибо «существовать отдельно и быть определенным нечто больше всего свойственно сущности» (Метафизика, 1029a27). Они потому и называются сущностями, что «не сказываются о субстрате, но все остальное сказывается о них» (Метафизика, 1017b10–15). Следует отметить, что понятие «сущность» ($\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$) у Аристотеля не менее многозначно, чем $\acute{\upsilon}\tau\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$. «О сущности говорится в двух [основных] значениях: в смысле последнего субстрата, который уже не сказывается ни о чем другом, и в смысле того, что, будучи определенным нечто, может быть [отделено от материи только мысленно], а таковы образ, или форма всякой вещи» (Метафизика, 1017b20–25). В зависимости от того, в каком значении Аристотель употребляет понятие «сущность» — как первой сущности или второй, в указанном ее сближении с $\acute{\upsilon}\tau\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ можно обозначить два вектора развития рассуждения философа: $\acute{\upsilon}\tau\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ как первая сущность и $\acute{\upsilon}\tau\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ как вторая сущность (или определение).

Первая сущность или индивидуум, явленный нам в нашем чувственном опыте и таким образом существующий, согласно Аристотелю, есть «*подлежащее* для всего другого» (Категории, 2b37). Иными словами, если нечто существует само по себе, то именно его можно наблюдать и выносить о нем суждение. Здесь $\acute{\upsilon}\tau\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ (как основа свойств и состояний, сказывающихся о некоем сущем) и первая сущность (то, на что можно указать и тем самым заявить о нем как о сущем) практически идентичны друг другу. Любое присущее и тому, и другому свойство («бледное», «сидящее») сказывается не о самом себе (как о белизне или

состоянии сидения), а о том, что воспринимает эти состояния — сущности как подлежащем (ὑποκείμενον).

Иной раз может сложиться впечатление, будто Аристотель разводит «сущность» и «подлежащее», когда говорит, что «общая черта всякой сущности — не находиться в подлежащем» (Категории, 3а5–10) и «не сказываться о подлежащем» (Метафизика, 1029а7, 1038b15). Однако «находиться в подлежащем» у Аристотеля — это технический термин, обозначающий то, «что, не будучи частью, не может существовать отдельно от того, в чем оно находится» (Категории, 1а20–25). Не существует близны самой по себе или сидения, но и то и другое есть состояние определенного единичного существа. Следовательно, особенность сущности «не находиться в подлежащем» означает *не быть* частью или состоянием другого сущего. «Не сказываться о подлежащем», в свою очередь, означает, что одна сущность не может характеризовать другую, т.е. сказываться о ней и выступать по отношению к ней приводящим свойством. Одна единичная сущность ничего не говорит о другой единичной сущности: через индивидуальную природу Каллия мы не можем постичь особенности индивидуальной природы Клеона, поскольку одно отдельное существо «таково, что оно не может истинно сказываться как общее о чем-либо другом» (Первая аналитика, 43а25). То же обоснование видим в «Категориях»: «Все единичное сущее не может сказываться как общее о чем-либо другом» (Категории, 2b1–5). Именно поэтому «первая сущность не составляет никакого сказуемого: ведь оно не сказывается ни о каком подлежащем» (Категории, 3а37). Следовательно, указанные пассажи нужно рассматривать не как отрицание соименности сущности и подлежащего, но, напротив, как утверждение того, что одно индивидуальное сущее не может ни сказываться о другом индивидуальном сущем (т.е. выступать по отношению к нему в качестве акциденции), ни восприниматься в качестве его части.

Первая сущность как субстрат (ὑποκείμενον) есть основа, но не *причина* своих собственных изменений. Она скорее воспринимает их, чем производит. Аристотель сразу отмечает, что исследование причин, побуждающих первую сущность к изменению, есть вопрос, требующий отдельного специального исследования: «Не сам субстрат вызывает собственную перемену ...а нечто другое есть причина изменения. ...искать эту причину — искать другое начало» (Метафизика, 984а26–30). Состояния и изменения, испытываемые единичной сущностью, Аристотель фиксирует посредством остальных девяти категорий — качества, количества, времени и проч. (Вторая аналитика, 83b21). И если первая сущность по определению «не может сказываться *как общее* о чем-либо другом», то

«все другое», т.е. все испытываемые ею состояния, «находятся в первых сущностях как в *подлежащих*. Поэтому, если бы не существовало первых сущностей, не существовало бы ничего другого» (Категории, 2b1–5). Число не существует без того, что можно исчислить, ходьба — без способного ходить, «...и нет такого белого, что было бы бело, не будучи чем-то другим» (Вторая аналитика, 83a15–30).

На основании приведенных примеров видно, что Аристотель довольно часто рассматривает первую сущность как субстрат, поскольку она не называется ни о чем другим и выступает основанием, в которой происходят изменения, испытываемые ею. Здесь нельзя не отметить близости с платоновским понятием хоры-восприемницы, в которой «все происходит». Но нельзя также не замечать той изрядной дистанции, которая отделяет ново-европейский субъект (источник и причина действий) от аристотелевского *ὑποκείμενον* (он выступает скорее как пассивное начало и среда, в которой под влиянием иных, внешних ему причин, протекают изменения).

3.2.2. Субстрат и вторая сущность

Вторая сущность, согласно Аристотелю, это «суть бытия» первой сущности (или единичной вещи) — то, что «находится в таких вещах, которые не сказываются о субстрате, и составляет причину их бытия» (Метафизика, 1017b10–15). Согласно Аристотелю, первая сущность не является причиной собственного возникновения или изменения, ею является «нечто иное», а именно вторая сущность или суть бытия (форма, деятельная причина). Она называется второй, поскольку необходимо предполагает первую сущность как свой субстрат, вне которого и без которого она не может себя реализовать. Именно ее имеет в виду Аристотель, когда говорит, что суть бытия вещи существует в первой сущности как субстрате, не будучи при этом ее составной частью, но и не способная существовать без нее — «то, что будучи определенным не-что, может быть [отделено от материи только мысленно], а таковы образ, или форма всякой вещи» (Метафизика, 1017b25).

Вторые «сущности — те, к которым как к видам принадлежат первые сущности — и виды, и их роды (вид “человек”, род — “живое существо”» (Категории, 2a15–20). О всяком сущем, коль скоро оно существует, как о подлежащем «необходимо сказываются и имя, и понятие» (Категории, 2a20–21). Например, «и определение человека будет сказываться об отдельном человеке, ведь отдельный человек есть и человек, и живое существо» (Категории, 2a20–25). Если вторая сущность сказывается о первой, допустимо ли о ней говорить как о субстрате?

На первый взгляд, ничего общего между ними нет, поскольку по отношению ко второй сущности не выдерживается основное свойство субстрата — «ни о чем не сказываться». Однако, «сказываясь» о первой сущности, вторая составляет суть ее бытия, а значит, выступает причиной ее постоянства и тождества самой себе, причиной того, что единичное существо, испытывая многочисленные изменения состояний, все же остается самим собой. Более того, вторая сущность в реальности неотделима от первой (разве что только в мысли) и фактически составляет с первой сущностью единое целое. Единичное, как утверждает Аристотель, не способно сказываться как общее ни о чем — ни о самом себе, ни о другом сущем. Мышление наше устроено так, что единичное мы постигаем через соотношение с общим. И лишь постигнув его, мы потом способны понять, что сказывается об этом конкретном единичном существе (сначала мы определим нечто как человека и потом будем говорить, что он бледный, сидящий и т.д.). Таким образом, единичное существо определяется как некое самостоятельно сущее и как субстрат свойств, присущих именно этой вещи, лишь благодаря второй сущности. Именно это имеет в виду Аристотель, когда говорит, что «в одном из смыслов субстрат есть форма» (Метафизика, 1028b35). Ибо и «суть бытия вещи, и общее, и род считают сущностью всякой вещи, и наряду с ними четвертое — субстрат; а субстрат — это то, о чем сказывается все остальное, в то время как сам он уже не сказывается о другом» (Метафизика, 1028b35–1029a1–5). Вид, род — «из всего, что сказывается, только они выявляют первую сущность», и, стало быть, указывают на ее существование (Категории, 2b30) и «указывают, какова та или иная сущность» (Категории, 2b20).

Слова Аристотеля «вторые сущности не означают определенное нечто, но его некоторое качество» (Категории, 2b15–16), следует понимать так, что вторые сущности не образуют отдельного самостоятельного существа, т.е. не обладают самостоятельным статусом существования, но характеризуют важнейшие качества единичной сущности: «суть бытия имеется только для сущностей» (Метафизика, 1031a13). На основании определения второй сущности индивидуального существа возможно установить ряд свойств, присущих ему по определению. Из констатации существования некоего «живого существа» и «человека» можно заключить, что данное существо способно смеяться, а также обучиться чтению и письму, тогда как другое существо, определенное как «живое существо» и «собака», способно лаять и охранять дом. Через форму, а именно через «субстанциальные свойства» вещи, устанавливается тождество каждой вещи самой себе, ее субстанциальная неизменность. Эти свойства Аристотель

обозначает как «собственное» вещи. «Тожественное указано через собственное, как, например, “существо, способное овладевать знаниями” тождественно “человеку”, а “естественным образом устремляющееся вверх” — “огню”» (Тописка, кн. 1, гл. 7). Следующие состояния, в которых пребывают указанные существа, — покоя или движения, болезни или здоровья и т.д., все это сказывается уже об определенном сущем, которое выступает по отношению к ним основанием (или субстратом).

Итак, согласно Аристотелю, о второй сущности можно говорить как о субстрате, рассматривая ее как внутреннюю субстанциальную основу любой вещи (первой сущности). Она есть то постоянное основание, которое удерживает в единстве и тождестве с самой собой единичное существо в его многочисленных изменениях и позволяет ему «ни о чем не сказываться».

3.2.3. Материя как субстрат

О субстрате (подлежащем) Аристотель говорит не только в смысле первой или второй сущности (определенного сущего и сути бытия), но и как о материи, которая в данном случае выступает как «носитель энтелихии» — того, в чем осуществляется суть бытия вещи (Метафизика, 1038b5). «При возникновении вещи некоторая ее часть необходимо уже должна быть, и именно материя есть такая часть, она находится в возникающем, и она становится чем-то определенным» (Метафизика, 1032b33–1033a5). Уже это обстоятельство позволяет Аристотелю называть ее субстратом.

Далее, материя, не будучи «определенным нечто» (О душе, 412a7), в возможности может быть чем угодно, а потому она «приемлет противоположности». Именно это свойство материи — воспринимать различные состояния позволяет Аристотелю рассматривать ее основанием для различных изменений и тем самым также сопоставить с субстратом. «Все сущности, воспринимаемые чувствами, т.е. единичные сущности, имеют материю. И субстрат есть сущность; в одном смысле это материя (материя — то, что, не будучи определенным нечто в действительности, способно быть таковым в возможности)» (Метафизика, 1042a27).

О субстрате, понимаемом как материя, Аристотель говорит и по-другому: как о чем-то бескачественном, бестелесном, общем, лежащем в основе изменений всякой физической вещи, но остающемся при этом «неизменным». «Неизменным» не как «неспособном изменяться», но, скорее, в смысле общего, необходимо присущего всем материальным

вещам начала (ὄλη πρώτη). «Например, исчез образованный человек, а возник необразованный человек, человек же остается одним и тем же... Здесь мы имеем свойство того, что остается одним и тем же» (О возникновении и уничтожении, кн. 1, гл. 4).

Любая единичная сущность, испытывая изменения, как правило, противоположные друг другу, сохраняет свой субстрат (тем самым сохраняя себя). Аристотель указывает, что нечто, меняя свое положение в пространстве или же изменившись в размере, тем не менее, остается самим собой (Сократ, прогуливавшийся ранее, а теперь сидящий, остается одним и тем же, т.е. самим собой). Более того, при возникновении и уничтожении субстрат также сохраняет себя, с той лишь разницей, что в состоянии возникновения субстрат являет себя «как определенное нечто», а при уничтожении — как «субстрат в смысле лишения» (Метафизика, 1042a35–1042b4). Так, горшечник переводит субстрат (мягкую бесформенную глину) в состояние «определенного нечто», а затем вновь в состояние «лишения», когда вылепливает горшок, но неудовлетворенный получившимся результатом, тут же разминает его. Субстрат не перестает существовать, начинает и завершает свое существование горшок (единичная сущность, состоящая из материи и формы). Субстрат лишь «переживает» различные состояния. Мы видим, что «...каждая вещь имеет некоторую свойственную лишь ей материю» (Метафизика, 1044a15–20), которую Аристотель и рассматривает как субстрат ее изменений.

Как в случае со второй сущностью, так и с материей Аристотель устанавливает определенный порядок следования, предполагающий различные типы материи: 1) когда одна материя есть материя для другой (например, глина для кирпичей); 2) из одной материи — разные вещи, если движущие силы разные (кирпич и горшок); 3) в силу того, что вещи (по своему назначению) разные, должна быть разной материя (для горшка глина, для меча — железо).

В связи с этим не будет ошибкой упомянуть о и материальном теле как субстрате, поскольку ему присущи все упомянутые особенности субстрата: не сказываться ни о чем другом и быть подлежащим всякого изменения. В трактате «О душе» Аристотель совершенно определенно говорит: «По-видимому, главным образом тела, и притом естественные суть сущности, ибо они начала всех остальных тел» (О душе, 412a12). И далее: «...тело не есть нечто принадлежащее субстрату, а скорее само есть субстрат и материя» (Там же, 417b17).

Итак, и в случае с материей мы видим, что субстрат воспринимается Аристотелем как основа для проходящих в нем изменений, вызванных

теми или иными причинами. Об изменениях можно судить по свойствам, которыми обладает субстрат в тот или иной момент своего существования.

3.2.4. Свойства и состояния субстрата

Изменения, которые испытывает субстрат, фиксируются в категориях или высказываниях. Сами они не могут быть субстратом какой-либо вещи, например, белое не может быть субстратом дерева или Сократа (Вторая аналитика, 83b5). И Сократ, и дерево суть субстраты как таковые, которые обладают свойством быть белым (Вторая аналитика 83b13). Свойство лишь высказывается тем или иным образом о субстрате (Метафизика, 1033a7).

Итак, свойства, которые характеризуют тот или иной субстрат, не обладают самостоятельным онтологическим статусом, но обретают его тем или иным образом через субстрат. Отношения с ним Аристотель характеризует следующим способом: они либо «существуют» в субстрате (например, умение читать и писать или умение бегать существуют в некотором субстрате, но не сами по себе), либо «сказываются» о нем (понятие «человек», «живое существо» сказывается или характеризует отдельную человеческую особь, но не присутствует в ней так, как вздернутый нос или бледное лицо), либо «и существуют, и сказываются» (знание писать и читать присутствует в душе как субстрате, и о нем, знании, можно рассуждать как о некоем предмете) (Категории, 1a20–25, 1b1–5). Независимо от способа отношения все термины (категории) сказываются о подлежащем (Вторая аналитика, 83b21; Метафизика, 1029b24–25), но сказываемое о подлежащем как раз являет особенности последнего. Аристотель отмечает, «когда одно сказывается о другом как о подлежащем, все, что говорится о сказуемом, применимо и к подлежащему» (Категории, 1b10). «Бледное» или «деревянное» будут сказываться не о самих себе, но об определенных существах или вещах — бледном Сократе или деревянном столе.

Из приведенного выше видно, что подлежащим выступает либо сущность (и тогда понятия «сущность» и «субстрат» идентичны), либо какая-то ее часть. Например, высказывание «живое разумное существо» сказывается и о человеке как единичном существе, и о его принадлежности к виду «человек». Это его собственное (т.е. сущностное, постоянное, неотъемлемое) свойство. Такие высказывания и «обозначают сущность», и «[указывают], что то, о чем они сказываются, есть часть того, что они обозначают» (Вторая аналитика, 83a15–30). Высказывания «бледное», «мягкое»,

«бегущее» или «покоящееся» не означают ни определенного единичного существа, ни его сущностного свойства, а характеризуют некое состояние и «высказываются *о другом как подлежащем*» (Вторая аналитика, 83a15–30; Категории, 12a3), т.е. как если бы оно было подлежащим, — такие высказывания, согласно Аристотелю, обозначают привходящие (акцидентальные) свойства предмета. Они существуют, сказываясь о чем-то как о субстрате, поскольку сказываться о самих себе и тем самым самостоятельно существовать они не могут. Аристотель называет их привходящими — не выражающими сути, рода или вида исследуемого предмета (*hupokeitemon*), но, тем не менее, присущими последнему. «То, что не обозначает сущности, должно сказываться о каком-то подлежащем; и нет такого белого, что было бы бело, не будучи чем-то другим» (Вторая аналитика, 83a15–30). Но если первые свойства неотделимы от субстрата, существуют с ним и в нем, то вторые характеризуют временные состояния субстрата и существуют лишь тогда, когда последние налицо. Это состояние наличия или отсутствия свойства, фиксируемого соответствующим высказыванием, Аристотель называет *обладанием или лишенностью* (Категории, 12a15–25).

Напомним, что Аристотель называет одним из главных свойств субстрата испытывать *изменения*, т.е. принимать различные свойства. «То, из чего вещь возникает, должно при ее возникновении изменяться, а не оставаться тем же» (Метафизика, 1033a21). В «Метафизике» Аристотель выделяет три типа изменения: 1) из несубстрата в субстрат (возникновение); 2) из субстрата в несубстрат (уничтожение); 3) из одного субстрата в другой субстрат (движение) (Метафизика, 1067b15–25, 1068a1–5). Однако Аристотель различает изменения, присущие субстрату и его свойствам: «Субстрат есть одно, а свойство, естественно принадлежащее субстрату, — другое, и с каждым из них происходит изменение. Изменение имеет место тогда, когда воспринимаемый чувствами субстрат, оставаясь тем же, меняется в своих свойствах» (О возникновении и уничтожении, кн. 1, гл. 4). Иными словами, субстрат изменяется, приобретая одни свойства и утрачивая другие, а свойства меняются иначе — одно из них сменяется (устраняется) другим.

Таким образом, изменения, которые приписываются субстрату, на взгляд Аристотеля, следует рассматривать как состояние обладания или лишенности.

*3.2.5. Социально-антропологическое значение *hupokeitemon**

Несмотря на различение трех онтологических измерений понятия «субстрат», очевидно, что сам Аристотель все же тяготеет к его сближе-