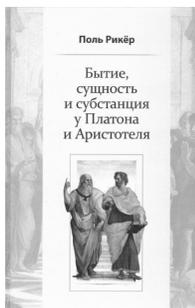


РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ



Рикёр П.

БЫТИЕ, СУЩНОСТЬ И СУБСТАНЦИЯ У ПЛАТОНА И АРИСТОТЕЛЯ. КУРС, ПРОЧИТАННЫЙ В УНИВЕРСИТЕТЕ СТРАСБУРГА В 1953–1954 ГГ. / ПЕР. С ФРАНЦ. Г. В. ВДОВИНОЙ.

М.: Издательство гуманитарной литературы, 2019.
286 с.
ISBN 978-5-87121-051-2

УДК 82-95 (111)
DOI: 10.31802/2500-1450-2019-35-279-287

Курс лекций П. Рикёра, прочитанный более полувека назад, интересен по ряду причин. Во-первых, потому что он посвящён крайне важной теме — античной онтологии; во-вторых, потому что он был прочитан одним из ведущих философов XX в.; в-третьих, потому что этот филолог был крупнейшим представителем герменевтического направления, вследствие чего особенно любопытно проследить, как он читает тексты, без преувеличения, самых важных философов в истории человечества. Впрочем, с формальной точки зрения есть некоторые сомнения в возможности исполнения замысла работы: П. Рикёр всё-таки не антиковед, его знание греческого языка, что видно из текста, весьма скромного уровня; кроме того, изданный текст представляет собой курс лекций, автор которых, как кажется, не столько хочет донести до слушателей результаты кропотливых исследований и продуманных идей, сколько разобраться вместе со студентами в античной онтологии. И напротив, принцип *docendo discimus* ещё ничего не говорит о качестве работы: хорошо известны лекции, например, Канта, Гегеля или Хайдеггера, которые представляют несомненный интерес для философии; да и «Метафизика» Аристотеля — одного из персонажей рецензируемой

книги — представляет собой не что иное, как собрание различных работ или лекций. Таким образом, обращение к книге П. Рикёра поневоле предваряется не только искренней заинтересованностью, но и определённой долей скепсиса.

Текст состоит из двух разделов, посвящённых Платону и Аристотелю; центральная проблематика — бытие и сущность. Что сразу вызывает недоумение, так это включение сюда латинского понятия «субстанция», как будто Платон и Аристотель его знали или как-то использовали. С точки зрения антиковедения, такая латинизация греческого терминологического аппарата не только избыточна, но и привносит новые коннотации, которые отсутствуют в греческом языке. Г. В. Вдовина, выполнившая перевод книги, отмечает: «Как в переводах, так и в анализе переводных текстов Платона и Аристотеля Рикёр свободно использует восходящую к схоластической латыни терминологию: “субстанция”, “акциденция”, “потенция и акт” и т. д., не заботясь о поисках терминов, приближенных к первичным греческим значениям. Поскольку лекции Рикёра представляют собой в первую очередь не изыскания филолога, а авторский текст философа и для нас интересны именно этим своим качеством, решено было сохранить в неприкосновенности и эту особенность словоупотребления Рикёра» (с. 11). Замечание весьма справедливое, поскольку в данном случае Рикёру можно задать целый ряд вопросов. Например, что вообще такое субстанция (*substantia*) и как она соотносится с понятием сущность (*οὐσία*)? Как понятие субстанции вписывается в греческую онтологию? Как оно сочетается с понятием подлежащего (*ὕποκειμενον*) и в чём между ними разница? Почему греческое *οὐσία* с лёгкостью заменяется латинским *substantia*? Что вообще может значить фраза «*ousia* есть субстанция и сущность» (с. 274)? Конечно, это далеко не все вопросы, которые возникают при чтении текста. По-видимому, автора всё это не заботило, а потому искать ответы на такие вопросы в этой книге не следует. Кроме того, трудно сказать, что рецензируемая книга в полном смысле слова есть «авторский текст философа». На мой взгляд, в данном случае Рикёр выступает не как философ, а как добросовестный исследователь и преподаватель. Например, в тексте почти нет отсылок к современной онтологии, а также отсутствует полноценное заключение, в котором Рикёр мог бы обобщить результаты исследования греческого учения о бытии и соотнести свои выводы с современной философией. Иначе говоря, рецензируемая книга есть работа по истории философии, а не философский текст, наподобие тех, что ваял Хайдеггер под видом изучения античного материала.

Тем не менее книга Рикёра заслуживает внимания. Например, автор совершенно резонно начинает исследование философии Платона с вопроса о языке (см. главу II «Сущность и язык»; с. 22–29). Сама по себе эта глава вводная и совсем небольшая, однако она раскрывает принципиальный для всего платонизма тезис о гипостазировании языка, на котором, собственно, и держится вся эта философия. Точнее говоря, этот вопрос поднимается уже в первой главе «Значение платоновского эйдоса» (с. 17–22), где Рикёр отмечает, что проблема сущности рождается из вопроса «что есть X?»: что такое мужество, добродетель и т. д. Рикёр говорит, что основополагающие характеристики сущности заключаются в её единстве и тождественности, что «указывает на постоянство значений наших слов» (с. 18). Замечание очень важное, далее оно рассматривается более подробно.

Рикёр говорит о том, что проблема сущности тождественна проблеме языка (с. 22). Почему это так? Потому что назначение языка состоит в том, чтобы обозначать реальность: «Значение есть основание *правильного* именованя. Если бы язык был правильным, он служил бы носителем сущности. Фактически же язык не сохраняет верности природе вещей; согласно мифу из “Кратила”¹, он был учреждён “хмельным законодателем”, всё перепутавшим, и несёт на себе печать этого первородного греха. Эти резкие повороты, это балансирование между двумя тезисами выражают ситуацию, в которой находится сам язык: с одной стороны, он есть *знак* реальности; но в то же время он рискует оказаться ложным знанием» (с. 23). Проблема, которую ставит Платон и которую подмечает Рикёр, является едва ли не самой важной проблемой философии после так называемого лингвистического поворота. Ибо знание о реальности передаётся от человека к человеку с помощью языка, а потому вопрос о том, что такое язык и как он соотносится с реальностью, есть первый вопрос, который нужно разъяснить. Однако то, что этот вопрос — самый первый, отнюдь не означает, что он самый лёгкий. Скорее наоборот. Мы не очень понимаем, как слова сцепляются с вещами, как язык связан с реальностью (да и что такое реальность, — ибо это слово должно же что-то значить, — мы тоже не очень хорошо понимаем; впрочем, реальность, как и субстанция, совсем не греческое слово, а потому оно не фиксирует ту проблематику, которая волновала Платона и Аристотеля). В данном случае важно, по словам Рикёра, что Платон в конечном итоге занимает позицию реализма значений: «Итак, мы стоим у корней *реализма значений*... Действительно, один из истоков

1 Plato. Cratylus 439b.

онтологии сущностей — отказ от субъективизма и историзма языка. Сущность отождествляется с бытием, а конвенция сводится к кажимости. Следовательно, конвенциональный язык есть кажимость» (с. 25). Смысл языкового выражения есть некая идея, а идея есть не что иное, как сущность, тогда как последняя есть то, что существует, или бытие. Таким образом, согласно Платону, философ допрашивает не слова, но сами вещи (с. 23), поэтому «человек, этот производитель значений, сам измеряется бытием значений» (с. 24).

Как мне кажется, величие философии Платона, да и философии вообще, в значительной мере связано с этой идеей реализма значений. Рикёр верно подмечает, что платонизм предполагает отказ от субъективизма и историзма. Иначе говоря, язык, то есть смыслы слов, представляются чем-то объективным и априорным, в отличие от конвенциональной теории значения, в которой смыслы историчны и обусловлены употреблением — теория, которую будет разделять Аристотель и которую переоткроет Л. Витгенштейн, говоривший о том, что значение есть употребление². И если у Платона мир находится в становлении, а смыслы статичны, то у Аристотеля статичен мир, а язык конвенционален. Ведь если язык историчен, то историчны и его смыслы, то есть то знание, которым мы обладаем. Но в таком случае мы ничего не знаем о мире в целом, мы не можем его объять мыслью, поэтому для того, чтобы возникла наука — в том виде, как мы её сейчас знаем, — философия платонизма была просто необходима, ибо она создавала привычку опираться на объективное знание, по крайней мере искать таковое, не удовлетворяясь кажимостью преходящего, историчного, эволюционного. В рамках этой системы координат сущность предшествует словам, но и смысл предшествует слову: «Так как Платон отправляется от языка, вся его философия сущности несёт на себе его печать. Смысл предшествует слову; смысл также есть первое предсуществование, первая трансценденция бытия по отношению к кажимости» (с. 25). Таковы исходные константы платонизма. Кажется, именно в этом заключается величие этой философии, но в том же заключается и её величайшая слабость, поскольку реализм значения — это то, от чего ушли современные философия, биология, лингвистика (впрочем, насколько далеко и сколь надолго — вопрос отдельный).

2 Точнее: «...значение слова есть способ его употребления. Ибо этот способ и есть то, что мы усваиваем, когда данное слово впервые входит в наш язык» (*Витгенштейн Л. О достоверности // Он же. Философские работы / пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева; вступ. ст. М. С. Козловой. М., 1994. Ч. 1. С. 331*).

Итак, философия языка очень важна для понимания как платонизма, так и онтологии в целом. Однако нельзя сказать, что Рикёр в дальнейшем сосредоточился именно на онтологической проблематике. Он в большей степени старается разъяснить слушателям основные аспекты платонизма, говоря о мнении, знании, математике и теологии в их связи с сущностью. Конечно, в античной философии, и особенно в платонизме, не проводилось разграничения онтологии и гносеологии, как это делается сегодня, поэтому подход Рикёра вполне оправдан, но в результате исследование распадается на множество тем, прямо или косвенно связанных учением о бытии, а само это учение, по всей видимости, остаётся без достаточного обсуждения, которое автор мог бы провести. Возможно, это связано с тем, что «платонизм есть философия умопостигаемых определений, а значит, философия *сущностей*, а не философия бытия» (с. 130). Иначе говоря, сам предмет не позволял Рикёру выйти к обсуждению именно бытия, а не сущего. Но вместе с тем и Рикёр стремится остаться в русле истории философии, тогда как сегодня было бы интереснее прочесть о том, как он *сам философствует* на эту тему, опираясь на онтологии Платона и Аристотеля, как он осмысляет и развивает их взгляды. Таким образом, можно сказать, что рецензируемый текст представляет собой неплохое введение в онтологию великих философов, но, конечно, не снимает ключевых проблем.

Одна из интересных тем, которые Рикёр поднимает в связи с онтологией Платона, связана с рубрикой «бытие и божественное» (см. часть III; с. 131–162). Поскольку история европейской метафизики в значительной мере есть онто-теология, постольку эта рубрика есть нечто большее, чем просто этюд о божественном у Платона. В данном случае Рикёр подходит к самим истокам нашего понимания божественного, что во многом связано именно с платонизмом. П. Рикёр пишет: «Мы видели (часть I, глава II), что означает онтологизация Идеи: это прежде всего восстановление значимости языка... Идея есть “истинно сущее”, ὄντως ὄν³. Но такая онтологизация значений производится в том же регионе, в каком имеется “Начало” досократиков... Именно это опознание, или отождествление, сразу помещает Идею в сферу “божественного”. Поскольку она служит основанием именованья, постольку она божественна: Форма “божественна, бессмертна, умопостигаема”... Так как степень божественности пропорциональна степени бытия, наиболее божественное совпадает с наиболее сущим...» (с. 145). Это важный пассаж,

поскольку здесь ставится вопрос о том, что такое божественное и каким образом оно мыслится. Рикёр говорит, что идея, будучи началом, помещается в сферу «божественного». Почему? Есть несколько причин, но наиболее важная, как представляется, заключается в том, что значение и мышление в платонизме ассоциируются с божественным. Более того, такой подход предполагает, что сфера божественного есть нечто более раннее, чем его персонификация — Бог. Как пишет Рикёр, «в платонизме божественное предшествует Богу, так как Идеи — само бытие божественного. Вот почему они суть то, что созерцается “мыслью бога”⁴: они составляют её пищу и её созерцание (ibid.). Платон даже говорит, что только мысль философа “крылата”, ибо “у него всегда по мере его сил память обращена на сущности, благодаря которым божествен бог”⁵» (с. 148). И хотя в греческом тексте нет слова «сущности» (πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν), подход Рикёра остается верным, ибо идеи действительно оказываются бытием божественного. Конечно, с точки зрения философской теологии здесь можно было бы многое сказать — проблематика чрезвычайно насыщенная. Но для этого потребовалось бы гораздо больше времени, а потому в данном случае достаточно просто зафиксировать эту центральную для платонизма связь идеи, сущности и божественного.

Следующий раздел посвящён Аристотелю. Он начинается с обсуждения методологии, которая к настоящему времени устарела. Дело в том, что П. Рикёр полностью опирается на генетический подход В. Йегера (1923)⁶, на чём он специально останавливается (с. 167–177). Надо сказать, что это было вполне естественно и оправданно в 40-е и 50-е гг. XX в. Однако сегодня такой подход в значительной степени поставлен под сомнение, во всяком случае он уже не рассматривается без учёта работы И. Дюринга⁷, который представил альтернативную йегеровской датировку сочинений Аристотеля (1966). И хотя нельзя сказать, что эта проблема является роковой для исследования, тем не менее в некоторых аспектах она определяет выводы Рикёра. Впрочем, учитывая это обстоятельство, довольно просто отделять то, что выводится собственно из текстов Аристотеля от того, что основывается на гипотезах учёных.

Как и в случае с Платоном, Рикёр говорит не столько о бытии, сколько рассматривает онтологию Аристотеля в широком контексте.

4 Plato. Phaedrus 247d.

5 Plato. Phaedrus 249c.

6 Jaeger W. Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin, 1923.

7 Düring I. Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg, 1966.

Автор изучает Аристотеля, в отличие от Платона, опираясь на схоластическую терминологию, что уже отмечалось выше. Трудно понять, зачем Рикёру понадобилось включать в рассмотрение «субстанцию», которой у Аристотеля нет, — это ещё один нюанс, который следует иметь в виду при рассмотрении этого раздела. В остальном же, насколько можно судить, Рикёр представляет вполне традиционного Аристотеля, как его описывали авторы, ставшие к настоящему времени классиками (Оуэнс, Жильсон, Фестюжьер и др.).

Одной из особенностей этой традиционной трактовки была концепция аналогии бытия. Рикёр продолжает эту традицию. Он говорит, что бытие для Аристотеля — это не родовая универсалия, но аналогическая: «Столкнувшись с безмерностью проблемы сущего как сущего, Аристотель ищет начало определения; но первая апория один путь закрыла — путь общности. Сущее не может быть универсалией, объединяющей под собой виды; в противном случае все науки оказались бы поглощёнными одной-единственной. Тогда предлагается другой принцип определения; он состоит в таком упорядочении последовательности значений, чтобы первое значение служило референтом для всех остальных через особую систему отсылок, но эти значения не подчинялись бы, однако, одному роду как его виды. Один аристотелевский пример из книги Г 2 покажет, что такое эта не родовая, но “аналогическая” универсалия» (с. 203–204). Дальше Рикёр разбирает известный пример с понятием «здоровье» и говорит, что подобно этому и бытие есть универсалия *πρὸς ἓν* — «по отношению к одному»: «Эта универсальность, определённая базовым примером, есть не высший род и не вид, подчинённый другим видам, а первое *в порядке омонимов*. Точно так же ряд обозначений сущего образует категории сущего, которые нельзя свести к тождественным общим началам». Короче говоря, сущее «реализует ту же самую аналогическую общность по отношению к первичному смыслу, задающему тип обозначения» (с. 204). Такова традиционная трактовка онтологии Аристотеля: различные омонимичные значения бытия соотносятся одно с другим по аналогии. Проблема только в том, что сам Аристотель никак не развивал эту мысль, что и дало основание П. Обенку говорить о том, что никакого учения об аналогии бытия у самого Аристотеля вовсе не было. Данное учение появляется в поздней античности, его можно найти у Дексиппа и Иоанна Филопона, не говоря уже о более поздних средневековых мыслителях, однако основывать на этом трактовку онтологии Стагирита

более чем сомнительно⁸. Понятно, что Рикёр в 50-е годы об этом ничего не знал, но современному читателю стоит, как представляется, задуматься над этим⁹.

Последнее замечание отнюдь не значит, кстати говоря, что традиционная трактовка совершенно неверна, оно лишь вносит некоторые коррективы в наше понимание наследия Аристотеля. В конце концов, Аристотель сам даёт основание трактовать его взгляды указанным образом. Как замечает Рикёр, «каков первый из членов аналогии? *Ousia*. Но что означает *ousia*?» (там же). Всякий раз, когда обсуждается онтология Аристотеля, вопрос сводится именно к постановке вопроса о сущности, который затем разносторонне обсуждается. И это так потому, что сам Аристотель переводит обсуждение вопроса о бытии в обсуждение вопроса о сущности: «Это доминирование проблемы субстанции капитально важно для истории философии, — отмечает П. Рикёр. — Проблема эта является ведущей не только для схоластической философии, но и для философии Декарта, Спинозы и Лейбница. Сказать “есть” означает сказать “субсистирует”. Проблема того, что субсистирует, приравнивается к вопросу о сущем. Но какой ценой?» (с. 206). Рикёр справедливо отмечает, что такой поворот сужает онтологическую проблематику, замещая вопрос о сущем вопросом о сущности, после чего вводится перечисление *множественных* субстанций (с. 207). В этом контексте представляется справедливым вердикт, который Рикёр выносит Аристотелю. Впрочем, вердикт этот совсем не оригинальный, он лишь дополняет то, о чём говорил Э. Жильсон, утверждая, что проблема существования у Стагирита, строго говоря, отсутствует. Действительно, Аристотель различает вопросы о чтойности (что есть?) и о существовании (есть ли?), как отмечает Рикёр, однако «Аристотель настолько мало думает о бытии как о полагании существования, что причина, по которой он различает сущность и существование, проходит мимо него...» (с. 258).

Подводя итог, нужно сказать следующее. Рецензируемая книга несколько неоднозначна. С одной стороны, она представляет собой исследование по истории философии от человека, который был в

8 См.: *Aubenque P.* Sur la naissance de la doctrine pseudo-Aristotélicienne de l'analogie de l'être // *Les Études philosophiques*. 1989. Vol. 44. № 3/4. P. 291–304.

9 Кроме того, можно отметить, что и первым в порядке омонимов бытие назвать проблематично, потому что Аристотель уточняет, что бытие сказывается во многих значениях и по отношению к чему-то одному, но не омонимично (οὐχ ὁμωνύμως) (*Aristoteles*. *Metaphysica* 1003a:33–34).

общем-то не историком философии, а оригинальным философом, поэтому ценность данной работы частично смещается из области антиковедения в область рикёроведения. С другой же стороны, Рикёр смог представить вполне компетентное и весьма интересное исследование по онтологии Платона и Аристотеля, которого сильно не хватает отечественному читателю. Вкупе с прекрасным переводом, выполненным Г. В. Вдовиной, а также некоторыми её комментариями, которых, впрочем, могло бы быть больше, эта книга представляет несомненный интерес для всех интересующихся онтологией, античной философией и метафизикой. Школьный характер работы и её четкая структурированность сослужат доброе дело студентам, приступающим к изучению античной мысли, а изложение сложных и порою весьма путаных воззрений Платона и Аристотеля послужит полезным подспорьем для специалистов, которым полезно узнать, как преподавал студентам один из наиболее знаменитых философов XX в.

Алексей Михайлович Гагинский

Библиография

- Витгенштейн Л.* О достоверности // *Он же.* Философские работы / пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева; вступ. ст. М. С. Козловой. М.: Гнозис, 1994. Ч. 1. (Феноменология. Герменевтика. Философия языка).
- Рикёр П.* Бытие, сущность и субстанция у Платона и Аристотеля. Курс, прочитанный в университете Страсбурга в 1953–1954 гг. / пер. с франц. Г. В. Вдовиной. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2019.
- Aubenque P.* Sur la naissance de la doctrine pseudo-Aristotélicienne de l'analogie de l'être // *Les Études philosophiques.* 1989. Vol. 44. № 3/4. P. 291–304.
- Düring I.* Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg: C. Winter, 1966.
- Jaeger W.* Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin: Weidmann, 1923.