

# ДОКТРИНИ

*Андрій Баумейстер (Київ)*

## ТЕОРІЯ СУБСТАНЦІЇ У АРИСТОТЕЛЯ

---

*Andriy Baumeister (Kiev)*

### **The theory of substance in Aristotle**

In the paper the author shows an important role of the Aristotelian theory of substance (*oysia*) in formation and development of Ontology and Epistemology. Modern concepts of substance (Descartes, Spinoza, Locke, Kant) represent the various simplified variants the *oysia* theory. Philosophers of New Times used basic Aristotle's early Ontology (*oysia* – an individual concrete thing) and don't consider his mature Ontology (*oysia* as the immanent form of thing and as its ontological principle). The basic text of the research is VII (Z) “Metaphysics”. The author presents the structure of the argument of Aristotle and suggests his translation of key fragments of the book Z. The paper presents the synoptic approach: the author analyzes the basic contemporary interpretations of the Aristotelian theory of substance (*Bächli, Bordt, Brugger, Düring, Graeser, Horn, Losev, Krapiec, Rapp, Reale, Ross, Seidl*, etc.). Such an approach allows to reveal various aspects and creative potential which are in the *oysia*-theory.

---

## **I. Аристотелева теорія субстанції: відкрите питання**

### **1. Вплив Аристотелевої теорії субстанції на філософську традицію**

У випадку із вченням про сутність філософська традиція демонструє досить дивну ситуацію: з одного боку, ми до сьогодні перебуваємо у тих мисленневих контекстах, що були створені Платоновою і Аристотелевою теорією *oysia*. З другого боку, дослідники ще й досі не можуть запропонувати єдину і несуперечливу концепцію субстанції (так, як вона була сформульована у текстах Платона й Аристотеля).

---

© Андрій Баумейстер, 2010

Якщо вдаватися до сильних узагальнень, то на сьогодні існують три основних інтерпретації Аристотелевої теорії *οὐσία*. Перша інтерпретація спирається на «Категорії» і на формульовану там (1) *онтологію конкретних одиничних речей*. Друга інтерпретація, у наближенні до Платонової позиції, надає центрального значення (2) поняттю *είδος* (саме *είδος* належить повнота реальності). Третя позиція (її можна назвати середнім шляхом між радикальним тлумаченням перших двох) тлумачить Аристотелеве поняття сутності у строгому значенні – як (3) *індивідуальний είδος*. Цей індивідуальний *είδος* (або індивідуальна форма) виявляє в речах те, що лежить в основі їх властивостей.

Аристотелева субстанція справила значний вплив на теологічну і філософську традицію. Однак тут необхідно зафіксувати один важливий факт: ця теорія у самого Стагірита у різний період його творчості зазнавали серйозних змін і формулювалася у різних термінах. І якщо вже казати про вплив Аристотелевої теорії субстанції на європейську філософію, то варто враховувати зазначений факт. А якщо пам'ятати і про різне тлумачення теорії субстанції в історії філософії, то стане очевидним, що йдеться не про якусь моністичну й незмінну теорію, а радше про загальний напрям пошуків, про вплив на рівні структурно подібних підходів до головних проблем онтології й епістемології. Модерні і сучасні критики концепції субстанції часто перебувають у полоні лише одного з можливих способів її розуміння.

Наприклад, *Декарт* розвиває свою теорію субстанції, яка подібна до Аристотелевої лише в аспекті загальної структури: і там і там йдеться про фундаментальні онтологічні одиниці які мають самостійне існування. «Під субстанцією ми можемо розуміти лише певну річ, яка існує у такий спосіб, що вже не потребує для свого існування жодної іншої речі» (*Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*) («Принципи філософії» I, 51). Однак Декарт одразу підкреслює, що тільки Бог у повній мірі відповідає критеріям субстанційності.

*Спіноза* враховує це зауваження у досить радикальний спосіб: «Під субстанцією я розумію те, що є у собі і що концептуально осягається тільки з самого себе (*Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur*): тобто його концепт, щоб бути утвореним, не потребує якогось іншого концепту» («Етика» I, Дефініція 3).

Індивідуальні субстанції *Ляйбніца* – це метафізичні точки, центри активності, щось просте, не підвладне природним процесам виникнення і загибелі. Тут підкреслюється також один із аспектів Аристотелевої субстанції: аспект активності й онтологічної каузальності. Однак до субстанцій *Ляйбніца* можуть бути подібні тільки Стагіритові чисті форми, тоді як Аристотелів *сінолон* (те, що складається з матерії і форми, тобто, – конкретні речі) *Ляйбніц* уже не визнає би за субстанцію у строгому значенні. Ще один цікавий момент: субстанції за *Ляйбніцем* створює Бог в єдиному акті творення. Тобто в кожній субстанції проглядає (як її внутрішній онтологічно-конститутивний аспект) Божественне *fiat*, первинний акт творення світу. Тут перед нами

спроба розв'язати проблеми активності й онтологічної каузальності форми в Аристотеля і схоластиці (субстанційні форми). Проте це розв'язання Ляйбніц пропонує в термінах радше теологічних, ніж філософських.

Джон Лок переймає в Аристотеля аспект субстанції лише як невизначеного субстрату («Есей про людське розуміння» I 4, § 19), як невизначеного носія певних якостей (II 23, § 2-5). Прочитую в оригіналі найбільш виразний фрагмент (II 23, § 2): *The idea then we have, to which we give the general name substance, being nothing but the supposed, but unknown support of those qualities we find existing, which we imagine cannot subsist, «sine re substante», without something to support them, we call that support substantia; which, according to the true import of the word, is in plain English, standing under or upholding.* Тому не випадково, що коли Бертран Расел критикує традиційну теорію субстанції, то він має на увазі переважно розуміння субстанції як певного носія властивостей (суб'єкт + властивості). Очевидно також, що саме Лок є головним автором, у якого Расел бере таке розуміння як чи не єдино можливе (з акцентом на *unknown support* і на *standing under*).

Нарешті, Кант завершує ці модерні експерименти з субстанцією. Субстанція і акцидентність належить до третьої групи таблиці категорій (3. Der Relation: der Inhärenz und Subsistens (*substantia et accidens*)) («Критика чистого розуму», В 106). Субстанція у Канта вже не якийсь «невідомий носій» певних якостей, не щось таке, що лежить в основі речей, а лише аспект тривалості у сфері досвіду. Про це йдеться при доведенні першої аналогії досвіду (Основоположення тривалості субстанції – *Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz*) (В 224-232). Субстанція тут витлумачується як субстрат усієї реальності (*das Substrat alles Realen, d.i. zur Existenz der Dinge Gehörigen*), як те, що в усіх явищах, при різноманітних змінах, залишається само-тотожним (*die Substanz in der Erscheinung, d.i. das Reale derselben, was als Substrat alles Wechsels immer dasselbe bleibt*) (В 225).

Кантові йдеться лише про одну з базових умов досвіду. Субстрат речей, самостійне існування, єдність, активність, форма – всі ці аспекти Аристотелевої субстанції переходять із сфери речей самих по собі – до сфери чистих форм розсуду й чуттєвості. Якщо ж казати про неемпіричний корелят такої субстанційності, то можна припускати лише *трансцендентальний предмет як такий*, тобто те, що уможливує нам *стосунок* до предметів можливого досвіду (А 109).

Поза цим аспектом тривалості, субстанція є лише певним логічним уявленням про суб'єкт (*die logische Vorstellung vom Subjekt*), що може існувати тільки як суб'єкт (*welches bloß als Subjekt stattfinden kann*), не виступаючи при цьому предикатом чогось іншого (*ohne wovon ein Prädikat zu sein*). (В 300–301). Однак такий суб'єкт не дає нам жодних знань: *unknown support* Джона Лока, перетворюється у Канта на порожню логічну абстракцію.

Навіть такий короткий огляд (я обмежився лише представниками модерної філософії) дозволяє зробити несподіваний висновок. Філософи модерну

не тільки залежали від Аристотелевої теорії субстанції, висуваючи на передній план ті або інші її характеристики. Виявляється, що *субстанція Аристотеля змістовно переважає кожну з цих модерних концепцій*, бо є більш повною і комплексною теорією буття. Представники Модерну, якщо їх порівнювати з Аристотелем, оперують *значно спрощеними отологічними проектами*. З цієї причини нам треба повертатися до джерел – і не тільки з історико-філософського інтересу. Аристотель поставив питання, яке досі є продуктивним, визначаючи внутрішню динаміку філософської традиції.

## 2. Історичні й методологічні зауваги

**2.1. Коротка історія перекладів «Метафізики».** Української «Метафізики» Аристотеля (як і «Органону», як і трактату «Про душу», як і фізичних трактатів) досі не існує. Її не існує буквально, а не в тому значенні, в якому про російського Аристотеля казав Володимир Бібіхін («Метафізики по-руськи у нас все еще нет и даже возвращение от нелепой редактуры к старому А.В. Кубицкому (1934) мало что дает») [Аристотель, 2006].

У зв'язку з цим існує низка майже нерозв'язуваних проблем. На яку традицію перекладу і коментування метафізики Аристотеля ми маємо орієнтуватися? Адже філософія Стагірита пройшла на Заході декілька етапів осмислення. Перший можна назвати (1) *схоластичним*. Уже в XIII столітті існувало три (за іншими підрахунками – чотири) переклади Аристотелевої «Метафізики» на латину. Ще в середині XII століття «Метафізику» перекладав *Яків Венеційський* (приблизно між 1128 і 1155 роками). У перших десятиліттях XIII століття з'явився переклад *Міхаїла Скота* (хоча не всі дослідники погоджуються із тим, що Міхаїл Скот переклав «Метафізику», адже він більш відомий як перекладач природничо-наукових творів Аристотеля). Ще один переклад, яким активно користувалися автори XIII століття – це так званий *Translatio medio* (анонімний перекладач).

Усі ці переклади опустили книгу *Kappa* і називають книгу *Lambda* XI-ю книгою «Метафізики». *Вільгельм із Мербеке* (*Guillelmus Brabantinus, Moerbecanus, de Moerbeke, Willem van Moerbeke* – 1225–1286) переклав книгу *Kappa* і наново опрацював *Translatio medio*. Книга *Lambda* тепер іменувалася XII-ю книгою «Метафізики» (що дозволяє дослідникам, наприклад, знати – з якими перекладами «Метафізики» працював Тома Аквінський і в якій час). Нарешті не варто забувати також про значну кількість фундаментальних коментарів (що створюються починаючи від Альберта Великого і Томи Аквінського – до так званої «другої схоластики» XV–XVI століть і до лексиконів і коментарів XVII століття).

Потім прийшла черга (2) *гуманістичного* Аристотеля. Гуманісти, орієнтуючись на класичну латину і висміюючи варварського Аристотеля схоластів (як виявилось – абсолютно несправедливо), запропонували нові переклади текстів Стагірита. Новий і *повний* переклад «Метафізики» у середині

XV століття (включаючи книги XIII і XIV, які не були перекладені у Середньовіччі) зробив кардинал Віссаріон (*Βησσαρίων* – 1403–1472). У XV–XVI століттях з'явилася велика кількість коментарів до окремих книг «Метафізики». Їх перелік дає Джованні Реале [Reale, 2007: с. 186–187].

Нарешті, в останні два століття «Метафізика» Аристотеля (3) перекладається національними європейськими мовами. Причому, якщо брати німецьку, англійську, французьку й італійську мови, то існують десятки перекладів «Метафізики» цими мовами.

Історія, аналіз цих перекладів і їх принципів – дуже цікава тема для дослідження! Однак я не маю тут жодної можливості присвятити цій темі бодай пару сторінок. Можна сказати тільки, що французькі переклади беруть початок з середини XIX століття (*La Métaphysique d'Aristote*, traduite en français pour la première fois, accompagnée d'une introduction, d'éclaircissements historiques et critiques, et de notes philologiques par Alexis Pierron et Charles Zévort, Paris, 1840, 2 vol.). Авторитетним є переклад Трико (*La Métaphysique*, traduction et commentaire par Jules Tricot, Paris, Vrin, "Bibliothèque des textes philosophiques" 1933, 2 vol.). З 2007 по 2010 з'явилося три (!) нових французьких переклади «Метафізики» (*Métaphysique*, traduite par Bernard Sichère, (2 vol.), *Livres A à E*, Paris, Pocket, «Agora», 2007, *Livres Z à N*, Paris, Pocket, «Agora», 2010; *Métaphysique*, présentation et traduction par Marie-Paul Duminil et Annick Jaulin, Paris, Flammarion, "GF", 2008; *Les Métaphysiques*, traduction analytique par André de Muralt, Paris, Les Belles Lettres, «Sagesses médiévales», 2010).

Німецькі переклади починаються з видатного перекладу Германа Боніца (1890). Авторитетним є також переклад Рольфеса (Rolfes E. Aristoteles: *Metaphysik*. 2 Bde., Leipzig 1904). Варто відзначити переклад Шварца, опублікований у 1970 році (Schwarz F.F. Aristoteles: *Metaphysik*. Stuttgart 1970). Тільки у 2003 році вийшло одразу два нових переклади (Aristoteles: *Metaphysik*. Übersetzt von Thomas A. Szlezák, Akademie Verlag, Berlin 2003; Aristoteles: *Metaphysik*, übersetzt und kommentiert von Hans G. Zekl, Königshausen & Neumann, 2003).

В англomовному середовищі найбільш авторитетним залишається переклад Роса (1908). Можна вказати ще на такі переклади: *Metaphysics*. Trans. Hugh Tredennick. 2 vols. Loeb Classical Library 271, 287. Harvard U. Press, 1933-35; *Aristotle's Metaphysics*. Trans. Hippocrates G. Apostle. Bloomington: Indiana U. Press, 1966; *Aristotle's Metaphysics*. Trans. Joe Sachs. 2nd ed. Santa Fe, N.M.: Green Lion, 2002.

На італійську мову «Метафізику» почали перекладати з XX століття. Переклад Карліні (A. Carlini) опубліковано у Барі в 1928 році; переклад Сассо (G. Dal Sasso) опубліковано в Падуї, у 1944 році. Можна ще згадати тритомник у перекладі R. Bonghi (1942-1945). Однак пріоритет, безперечно, належить Джованні Реале, чий переклад «Метафізики» видавався у різні роки (з 1968 р.) і в різних видавництвах.

**2.1. Методологічні зауваги.** Отже, ми пропустили всі три етапи вивчення «Метафізики» Аристотеля (схоластичний, гуманістичний і новочасний). І коли сьогодні постає питання – «на яку традицію ліпше орієнтуватися, підходячи до головних ідей цього твору?», – то відповідь очевидно залежить від позиції дослідника. Тільки коли з'являться різні українські переклади «Метафізики» (бодай два), тоді це питання отримає якийсь сенс.

**2.1.1. З якої позиції досліджується теорія субстанції Аристотеля?** Якщо ж казати про мою власну позицію, то я підхожу до «Метафізики» Аристотеля з позиції *томістичної філософії*. У моїх томістичних студіях мені завжди бракувало хороших коментарів до Аристотелевої теорії субстан-

ції. Тому я вирішив присвятити цій темі деякий час, в результаті чого з'явилася ця робота. Окрім того, викладаючи студентам метафізику Аристотеля (і зокрема – теорію субстанції) я не міг собі дозволити те, що міг би собі дозволити будь-який викладач нормального європейського університету: я просто не мав права відіслати студентів до багатой літератури іноземними мовами, або до тексту оригіналу. Тому запропонована робота є результатом також і академічного інтересу. Цей же інтерес спонукав мене також і до більш ризикованого кроку: запропонувати власний переклад деяких глав сьомої книги «Метафізики» (книги Z).

**2.1.2. На які мови орієнтується аналіз Аристотелевої субстанції?** Позаяк запропонований підхід до Аристотеля спирається на схоластичну традицію, то латинська мова є для мене важливим фактором інтерпретації думки Стагірита.

Хоча під час роботи над проблемою субстанції я мав у своєму розпорядженні німецький (Боніц) і англійський (Рос) переклади, більш важливими для мене були – латинський середньовічний переклад Вільгельма з Мербеке й італійський переклад Джованні Реале (ще й тому, що італійська максимально наближена до латини). Ще один важливий для мене переклад – польський (під редакцією Кромпця), я охоче використовував як інтерпретативний і допоміжний інструмент з двох причин: по-перше, польський переклад свідомо орієнтується на схоластичну традицію [Aristoteles, 2000: Т. I], по-друге, польська мова близька до української. У тих місцях, де при перекладі на українську мову в дужках наводяться іноземні терміни або фрази, на першому місці завжди подається мова оригіналу, на другому – латинський переклад Мербеке, на третьому – італійський переклад Реале. Іноді подається тільки грека і латинська, іноді – тільки грека (якщо термін часто повторюється, або якщо у наведених латинського чи італійського відповідника немає потреби).

У зв'язку з питанням про мови може виникнути одне заперечення. А навіщо нам орієнтуватися на латинську схоластику? Давайте орієнтуватися на грецький оригінал і перекладати його ресурсами української мови – без субстанцій, акциденцій, щосностей і тому подібного! Відповідаю: поки що з цього нічого путнього не вийде. У нас не так багато цих мовних ресурсів для передачі Стагіритової думки! Ми заплутаємося у цих сутностях, сущих, само-сущих, сутніх і подібних словах. Переклад Кубицького ясно це показує (сущность, существо, суть, существование, существенный, сущностный – з цього «сущ» не можна виплутатися!). Важливо при перекладі вживати такі терміни, які функціонують в історико-філософському дискурсі. А там, наприклад, ми на кожному кроці зустрічаємо *субстанцію*, а не *ество* (чи щось у такому роді).

**2.1.3. Синоптичний підхід: різні інтерпретації теорії субстанції.** Після перекладу я пропоную авторитетні інтерпретації Аристотелевої теорії *οὐσία*. Вони мають сприяти виробленню цілісного погляду на проблему. Філософія кожного видатного філософа ставала предметом гострих дискусій і суперечок. Однак усіологія Стагірита є чи не найпроблемнішою главою історії філософії. Аристотеля навіть звинувачували в тому, що він сам заплутався і не може запропонувати послідовної і несуперечливої теорії субстан-

ції. Тому різні інтерпретації, часто повністю відмінні одна від одної, мають підвести нас до єдино прийнятної висновку: кожен, хто хоче розібратися в Аристотелевій усіології повинен вибудовувати свою послідовну позицію на тлі цих серйозних розбіжностей і гострих суперечок.

Нарешті, я повинен зізнатися, що моя робота містить велику кількість недоліків. Вона радше – запрошення до спільної праці, ніж якесь розв’язання проблеми.

## II. Основні значення терміну *οὐσία*: загальна структура і українські переклади окремих глав книги Z

### 1. Загальна структура книги Z.

#### Різні значення субстанції та її головне значення

**1.1. Структура книги Z.** На початку важливо окреслити загальну структуру книги Z. Вона складається з 17 глав, у яких проблема субстанції розглядається з різних боків (Реале називає це різноаспектною структурою Аристотелевого підходу – *struttura poliedrica della concezione aristotelica* [Reale, 2007: с. 51]).

Спочатку питання про субстанцію ставиться в контексті питання про суще. Субстанція – це суще у головному і первинному значенні, отже, онтологія – це власне усіологія. Адже знати, що таке буття, означає знати, що таке субстанція (*глава 1*).

Далі викладаються різноманітні погляди на *οὐσία*. Субстанції – це (а) тіла (погляди фісіологів, натурфілософів-досократиків). Субстанції – це (б) границі тіла (поверхні, лінії, точки) (так думали переважно піфагорійці). Субстанції – це (с) вічні й надчуттєві сутності (Платон, Спевсіп, Ксенократ). Окреслені позиції дозволяють поставити питання: *чи існують якісь нечуттєві і відокремлені від чуттєвих речей субстанції?* Відповідь на поставлене запитання передбачає відповідь на запитання про те, що таке субстанція взагалі (*глава 2*).

Відповідь стане можливою, якщо взяти до уваги чотири головних значення субстанції: *щосність, універсальне, під і підмет* (субстрат). Позаяк підмет – це те, що не висловлюється про інше, а, навпаки, все інше має стосунок до нього (як його різноманітні предикати), то здається, що підмет – найкращий кандидат бути субстанцією. За підмет можна вважати і *матерію*, і *форму*, і *сінолон* (конкретну річ, складену з матерії і форми). *Матерію* лише у найслабшому значенні можна назвати субстанцією. Бо, по-перше, існують і відокремлені від матерії субстанції, а, по-друге, субстанція – це завжди щось визначене, тоді як матерія – тільки можливість, щось невизначене і не-окреслене (*глава 3*).

Якщо ж розглядати щосність я головного кандидата на субстанцію, то треба спочатку з’ясувати сенс (*λόγος*) щосності. Щосність позначає *само-*

стійне існування певної речі, є її внутрішнім онтологічним конститутивом і уможлиблює *дефініцію* цієї речі. Дефініція ж має місце тільки там, де ми позначаємо щось *первинне* (глава 4).

Ці два параметри (самостійне буття і дефініція) породжують низку проблем для розуміння. Як визначити, наприклад, *кирпатий ніс*? Адже у ньому поєднуються два різних сенси і два онтологічні аспекти: увігнутість і ніс, бути увігнутим і бути носом. Відповідь може бути такою: ці речі підлягають визначенню (і мають щосність) не в головному і первинному, – а лише у другорядному, деривативному і невласному значенні. *Щосність* і *дефініція* у *власному значенні* (у первинний і безпосередній спосіб) належить лише субстанції (глава 5).

Проте якщо розуміти субстанцію як самостійне існування з одного боку, і як щосність, що уможлиблює дефініцію, – з другого боку, то виникає питання: *який стосунок має щосність до конкретної одиничної речі?* Чи утворюють вони одну реальність, чи належать до двох різних онтологічних регіонів (як ідея і одинична чуттєва річ у Платона)? Стагірит відповідає: якщо розглядати речі в *аспекті акцидентальних ознак*, то щосність і конкретна річ не одне і те саме. Якщо ж брати *аспект самостійного існування речей*, то щосність і конкретна річ – це щось одне. Відокремленість ідеї від речі (позиція Платона) поступається місцем іншій теорії: *форма або щосність іманентна конкретній речі* (глава 6).

Після суто смислового аналізу щосності Аристотель змінює перспективу розгляду. У наступних трьох главах він досліджує субстанцію з *фізико-онтологічної перспективи* (вживаю тут термін, запропонований Реале [Reale, 2007: с. 54]). Ставиться питання: яку роль відіграє щосність у виникненні й становленні речей? Існує три типи виникнення речей: (а) природне, (б) спричинене мистецтвом (ми б сказали сьогодні – штучне) і (с) випадкове або спонтанне виникнення. Всі три типи виникнення потребують три базові умови: (α) те, з чого все виникає, ту або іншу матерію, (β) діючу причину виникнення і (γ) те, до чого спрямоване становлення певної речі.

Якщо брати природне виникнення й становлення, то тут умова (β) – це певне природне суще, яке має певну форму і яке породжує інше суще, ніби наділяючи його подібною до своєї формою (так, людина народжує людину). Умовою (γ) тут буде розвинене суще певної природи (коли, наприклад, насіння дуба стає дубом, а немовля виростає і стає дорослою людиною).

Якщо брати виникнення, спричинене мистецтвом, то тут умова (β) – це задум майстра (форма будинку в задумі архітектора) і його виконання (реалізація архітектурного проекту). У свою чергу, умова (γ) – це збудований дім. Спонтанне виникнення за умовами подібне до виникнення, спричиненого мистецтвом (глава 7).

Після цього Аристотель вже спеціально зосереджується на аналізі стосунків між формою речі і становленням речі. Хоча *форма є умовою становлення*, проте сама вона – *не виникає і не підлягає становленню*. Не виникає і не



створюються ані форма, ані матерія, ані підмет (субстрат); виникає і створюється лише сінолон, те, що складається з матерії і форми. Однак Стагірит одразу хоче підкреслити: не-народжуваність і не-створеність форми, не означає, що ці форми існують окремо від речей (анти-платонівський пасаж). Якби форми існували окремо, то неможливо було б пояснити, як вони конституують конкретні індивідуальні речі (глава 8).

Після цього Аристотель знову повертається до трьох типів виникнення і становлення. Детальний аналіз процесу виникнення вводить у гру поняття акту: при виникненні певної субстанції (і форми) її має передувати інша субстанція (і форма), яка перебуває в акті. У свою чергу інші категорії (наприклад, кількість або якість), можуть передувати в іншому лише у потенції (глава 9).

Припущення субстанції у значенні сінолону породжує ще й інше питання: (а) чи входить визначення (*λόγος*) частини у визначення цілого? Або – чи включає визначення цілого також поняття частини? Нарешті, (б) що передує – ціле чи частина? Відповідь Аристотеля на питання (а): *якщо йдеться про ціле як сінолон, то визначення частини входить у визначення цілого*. Бо таке ціле включає у себе матерію як свою частину.

Проте, міркування Стагірита натрапляють на певне ускладнення. Він каже, що частини визначення – це тільки частини форми. А конкретне й індивідуальне ціле (ось це коло, ось ця людина) не підпадає під дефініцію; його можна *осягнути лише чуттєво і в інтелектуальному схопленні* (*τούτων δὲ οὐκ ἔστιν ὀρισμός, ἀλλὰ μετὰ νοήσεως ἢ αἰσθήσεως γνωρίζονται* – *horum autem non est definitio, sed cum intelligentia aut sensu cognoscuntur* – *questi si conoscono solo mediante intuizione o percezione [sensibile]*) (Met. Z 10, 1036 a1-5). Як ми бачимо, Джованні Реале навіть перекладає Стагіритове *μετὰ νοήσεως* як *mediante intuizione*. Тоді виходить, що Аристотелю можна приписати *інтелектуальне інтуїтивне пізнання одичного!* Втім, таке вчення мабуть з'являється тільки у Дунса Скота.

Відповідь Аристотеля на питання (б): в аспекті *форми* частини передують цілому; в аспекті *матерії* частини – є щось постеріорне стосовно цілого; в аспекті *сінолону*, з одного боку частини передують цілому, з другого боку, – ціле передує частинам (глава 10).

У наступній главі ставить запитання, що прямо впливає з попереднього аналізу: *які частини належать формі* (ейдосу)? Позаяк визначення стосується універсального і форми, то без її виокремлення буде важко і пізнати саму річ. Набагато легше пізнавати форму, коли вона з очевидністю поєднується з різними типами матерії (коло, представлене у поєднанні з деревом або бронзою). Якщо ж форма не реалізована у певних (матеріальних) субстратах, то зрозуміти її значно складніше. Наприклад, форма людини завжди реалізується у тілі і кістках. Чи означає це, що вони є частинами форми людини? Людей та інших живих істот ми не можемо розуміти не беручи до уваги матерії. І тут не має жодної аналогії з колом. Ми можемо розуміти

коло без дерева або бронзи, але ми не можемо розуміти людину без тіла і тілесних функцій.

Стагірит хоче сказати, що людина в формальному аспекті є душею, в матеріальному аспекті – є тілом, а в аспекті сінолону – істотою, складеною з форми (душі) і матерії (тіла). У визначенні субстанції речі не містяться матеріальні частини, бо останні належать тільки до складеної субстанції (до сінолону). А про сінолон ми в одному сенсі можемо мати визначення, а в іншому сенсі – ні. Якщо брати складену субстанцію, то в аспекті її поєднання з матерією, ми не можемо її концептуально окреслити. Якщо ж брати аспект першої субстанції, то концептуальне окреслення можливе; наприклад, для людини – поняття душі (глава 11).

Однак Аристотель не зупиняється на цьому. Він продовжує розвивати тему дефініції («бо це має значення для дослідження субстанції») і ставить таке питання: *у який спосіб і чому те, що міститься у дефініції утворює певну єдність?* Якщо, наприклад, людина визначається як «двонога жива істота», то як «двоногість» утворює єдність із «живою істотою»? Очевидно, що ця єдність не така, як у виразі «біла людина», де має місце акцидентальна єдність (глава 12).

З тринадцятої глави починається тема *універсального* як одного з кандидатів на субстанційність. Тут Аристотель, виступаючи критиком Платонових *ейдосів*, послідовно доводить, що *універсальне не може бути субстанцією*. Адже універсальне не відповідає жодному з критеріїв субстанційності (глава 13).

Якщо припускати теорію ідей як універсальних субстанцій, що існують окремо (*τοις τὰς ιδέας λέγουσιν οὐσίας τε χωριστὰς εἶναι*), то з цього припущення випливає низка парадоксів (глава 14).

Однак заперечуючи універсальність сутностей і поділяючи теорію іманентності форм, ми натрапляємо на іншу проблему: *індивід, одиничні сутності*, які сприймаються почуттями, *не можна визначити*, стосовно них немає *ані дефініцій, ані доведень*. Іншими словами – конкретний одиничний сінолон не є предметом науки! Здається, що Аристотель заводить сам себе у глухий кут. Не можна визначити також й ідеї Платона, бо вони – існуючи окремо онтологічні одиниці (глава 15).

Після цього Стагірит робить останній крок у дослідженні тих речей, які не можуть бути субстанціями. Наприклад, *ані єдине, ані суще, ані елементи* – не можуть бути субстанціями (глава 16).

Остання глава розкриває субстанцію як онтологічний принцип і буттєву причину речі (глава 17).

Тепер уся структура у *короткому викладі*. Онтологія – це власне *усіологія* (глава 1). Різні уявлення про субстанцію (глава 2) можна звести до *головних чотирьох значень*, серед яких, здається, на головну роль має претендувати *підмет*. Проте, деякі значення підмету (*матерія*) не можуть бути субстанцією у строгому значенні (глава 3). У власному сенсі субстанція – це *форма* (глави 4–6). Однак під субстанцією слід розуміти також *сінолон* (глави 7–12).

В жодному разі субстанція не є чимось *універсальним* або загальним (критика Платонової позиції у главах 13–16). Нарешті, субстанція як форма є *онтологічним принципом* і онтологічною причиною речі (глава 17).

**1.2. Основні терміни і їх роз'яснення.** Тепер важливо представити основні терміни книги Z і дати їм коротке пояснення.

1. Термін *οὐσία* у латинських перекладах (я переважно орієнтуюся на переклад Вільгельма з Мербеке) передається як **substantia**. Італійською – *lo sostanza*, англійською – *substance*, французькою – *essence*, німецькою – *Substanz, Wesen, Wesenheit, Seiendheit*. Українською мовою цей термін можна передати і як субстанція, і як сутність. Варто відзначити, що Девід Рос перекладає *οὐσία* як **substance**, а *τὸ τί ἦν εἶναι* – як **essence**. Тоді як для більшості французьких перекладів характерно перекладати *οὐσία* як *essence*, а *τὸ τί ἦν εἶναι* – як *quiddité* (хоча, наприклад, J. Brunschwig перекладає *τὸ τί ἦν εἶναι* як *l'essentiel de l'essence* [Куртин, Рейксбарон, 2009: с. 142]). Я вживаю слово субстанція.

2. Основний термін, що завжди породжує проблеми для перекладу – це *τὸ τί ἦν εἶναι*. Перелік можливих варіантів передачі цього терміну подано у першому томі «Європейського словника філософій» [Куртин, Рейксбарон, 2009: с. 142]. Тут можна запропонувати тільки деякі з них (доповнюючи цей список латиною й італійським) – *quid erat esse* (лат.) – *l'essenza* (ит.) – *quiddité* (фр.). Німецькі й англійські варіанти досить різноманітні. Якщо брати німецьку, то можна вказати декілька пропозицій: *das Sosein* (H.Seidl), *das Wesenswas* (H.Bonitz), *was es heisst, dieses zu sein* (M.Frede, G.Patzig). Англійські варіанти перекладу: *essence* (D.Ross), *what it is to be a thing / something / it* (J.Barnes, M.Furth). У польському перекладі для передачі терміну *τὸ τί ἦν εἶναι* вживається слово *istota*. Я вживаю термін *цосність*.

3. Термін *τὸδε τι* Вільгельм Мербеке передає як *aliquid* (іноді латинські переклади подають інший відповідник – *individuum*). Джованні Реале перекладає *tode ti* як *alcunche*. Німецькою – це *dieses Etwas, diese bestimmte Etwas*. Термін *tode ti* позначає конкретну одиничну річ (*ὁ τις ἀνθρώπος = ὁ καθ' ἑκάστον ἀνθρώπος*). Часто *tode ti* позначає певну, окреслену річ.

4. Термін *τὸ τί ἐστὶ* – *quod quid est* (лат.) – *il «che cos'è»* (ит.). Каппес описує цей термін так: «*τί ἐστὶ* і *τί ἦν εἶναι* запитують про сутність певної речі. *Τί ἐστὶ* має більш загальне, більш широке значення. Це слово може позначати і матерію, і нематеріальну субстанцію, і те, що з них складається» [Kappes, 1894: с. 24]. Взагалі *τὸ τί ἐστὶ* позначає «що», загальну природу (*τὸ εἶναι ἀνθρώπο, τὸ ἐνὶ εἶναι*).

5. Термін *τὸ ὑποκειμενον* в латині перекладається як *subjectum* – *soggetto* або *il sostrato* (ит.), *substratum* (англ. – Рос навіть вживає латинізовану форму!), *das Zugrundeliegende* (нім.), *podmiot* (пол.). Я передаю цей термін або словом підмет, або (дуже рідко, у залежності від контексту) словом субстрат.

6. Для терміну *εἶδος* латинські переклади зарезервували відповідник – *species*. В інших мовах термін передається словом «форма» (наприклад, у німецькій – *Form, Artform*, у Девіда Роса – *form*). Найчастіше я перекладаю цей термін як *форма*. Іноді, для підкреслення специфіки Аристотелевого слововжитку, є сенс подавати термін *εἶδος* без перекладу. Там, де йдеться про видове поняття, слід перекладати *εἶδος* як «вид». Отже, цей термін виступає у Стагірита в двох значеннях: (а) у значенні іманентної форми субстанції (або субстанційної форми) і в значенні (б) видового поняття (наприклад, людина як така, жива істота виду «людина»). Якщо у «Категоріях» *εἶδος* у значенні (б) називається також «другою субстанцією», то у «Метафізиці» Аристотель вживає термін *εἶδος* у стосунку до субстанції лише у значенні (а).

7. Важливим для розуміння субстанції є термін *ὁρισμός* – *definitio*. У Аристотеля йдеться про визначення поняття (наприклад, у Топіці I 8, 103 b15) або визначення субстанції.

8. Аристотель часто уживає поряд з терміном *ὁρισμός* ще й термін *ῥατῖο* – *ratio* (Мербеке) – *la nozione* (Пеале) – *formula* (Пос). У певних контекстах *ῥατῖο* позначає концептуальне окреслення, те саме, що й визначення. Якщо шукати латинський відповідник, то тут найкраще підійшов би термін *determinatio*. Тому корисно за *ὁρισμός* зарезервувати український відповідник «дефініція», а за *ῥατῖο* (але, підкреслюю, тільки у певних контекстах) – «визначення».

9. Термін *ἕκαστον* – *quilibet, unumquodque, singulum* (лат.) – *singola* (іт.) позначає індивідуальну річ.

10. З перекладом терміну *τὸ καθόλου* все просто. Тут доречно йти за латиною (*universale* у Мербеке) і передавати *τὸ καθόλου* як *універсальне*.

11. Важливий для Аристотеля термін *μορφή* у більшості випадків всі європейські мови перекладають за латинською традицією – як *форму* (лат. – *forma*). У німецьких перекладах можна зустріти *Gestalt*.

12. Термін *ὑλη* – *materia* (лат.), *das Material* (нім.) не викликає якихось термінологічних проблем, але часто породжує проблеми для розуміння. Цим терміном Аристотель позначає як матерію у сенсі (а) одного з конститутивних принципів речі (або сінолону), так і в сенсі (б) матеріалу, з якого утворена певна річ. Матерія у сенсі (а) є *ідеальним* (безтілесним) принципом. Це щось невизначене, те, що лежить в основі будь-якої визначеності, що потребує форми аби стати чимсь окресленим (наприклад, Met. Z 3, 1029 a20). У схоластиці це перше значення матерії отримує назву *materia prima*. Матерія у значенні (б) – це матеріал, з якого утворена річ (ось ця статуя – з ось цієї бронзи, ось цей стілець – з такої-то деревини) (наприклад, Phys. A 9, 102 a31). У схоластиці цей аспект матерії отримав назву *materia secunda*.

13. Термін *τὸ σύνολον* – позначає конкретну річ (певну цілісність), складену з матерії і форми.

14. Зворот *καθὰ συμβεβηκώς* – *secundum accidens* і протилежний зворот – *καθ' αὐτό* – *per se* позначають різні способи буття: акцидентальний спосіб і буття саме по собі, самостійне буття (наприклад, Рос передає *καθ' αὐτό* як *self-subsistent*). Іноді це стосується властивостей або визначень.

15. Термін *τὸ διὰ* – *propter quid* буквально означає «тому що» і вказує на каузальність, каузальні стосунки, каузальну залежність тощо.

## 2. Фрагменти книги Z в українському перекладі

**2.1. Книга Z глава 1: проблема субстанції (1028 a10 – 1028 b5).** «Про суще мовиться у різноманітний спосіб, як уже було сказано там, де обговорювалися різноманітні його розуміння. Означає ж воно як те, чим щось є (*τὸ τί ἐστίν*), так і певне щось (*τὸδε τι*), і яким воно є, і скільки [його є], або – подібні різновиди предикатів. Хоча про суще мовиться у різних значеннях, ясно, що сущим (*ὄν*) є передусім те, що є чимось (*τὸ τί ἐστίν* – *primum ens est quod quid* – *l'essenza*), що власне позначає субстанцію (*οὐσία* – *quod significat substantiam* – *lo sostanza*). Коли ми хочемо схарактеризувати певну річ в аспекті її якості, ми називаємо цю річ доброю або поганою, але не “завдовжки у три ліктя” або “людиною”. Коли ж ідеться про те, чим є ця річ [*τὸ τί ἐστίν* – *quid est*], то не кажуть ані “гаряче”, ані “завдовжки у три ліктя”, але – що це людина або бог. Усе інше [всі інші категоріальні висловлювання] називається сущим, позаяк є або кількістю [сущого], або якістю, або пасивним станом [сущого] (*πάθε* – *passiones*), або чимось подібним. Тому може навіть виникнути сумнів стосовно того, чи “ходити”, “бути здоровим”, “сидіти” і тому подібне – означає щось суще або не-суще. Бо жодне з них не існує від природи самостійно (*καθ' αὐτό* – *per se*) і не може бути відділеним (*ὀρίζεσθαι*) від субстанції; якщо ж воно взагалі є, то радше – те, що ходить, те, що сидить або те, що здорове. Це останнє, як видно, є сущим у більшій мірі, бо його підмет (*τὸ ὑποκείμενον* – *subjectum* – *soggetto*) є чимось окресленим (*ὀρισμένον* – *determinatum*) (ним є субстанція або індивід – *ἕκαστον*); цей окреслений підмет проявляється у такій-от категорії. Бо ж доброго або сидячого ми не можемо осягнути (без такого підмету). Отже, очевидно, що все це є на основі субстанції. Тому субстанція є сущим у первинному значенні (*τὸ πρῶτως ὄν* – *l'essere primo*); не сущим у певному відношенні (*τί ὄν* – *ens aliquid*), а сущим в абсолютному сенсі (*ὄν ἀπλῶς* – *ens simpliciter* – *l'essere per eccellenza*).

Про те, що є першим (*τὸ πρῶτον*) говориться у різний спосіб. Однак стосовно всього [іншого] субстанція є першою і за визначенням (*λογῶ* – *ratione* – *per la nozione*), і в аспекті пізнання (*γνώσει* – *notitia* – *per la conoscenza*), і за часом (*χρόνῳ* – *tempore*). Бо жодна з інших категорій, за винятком субстанції, не може існувати самостійно (*ὀριστόν* – *separabile*). Вона є першою за визна-

ченням, бо у визначенні якоїсь іншої [категорії] з необхідністю міститься визначення субстанції (*λόγω τὸν τῆς οὐσίας ἐννύπαρχειν – substantiae rationem esse – nella nozione di ciascuna categoria è necessariamente inclusa la nozione della sostanza*). Адже ми вважаємо, що ми найліпше пізнаємо якусь конкретну річ (*ἕκαστον*), коли пізнаємо, наприклад, чим є людина або вогонь (*ὅταν τί ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος γινώμεν ἢ τὸ πῦρ – quando quid est homo cognoscimus, aut ignis – quando conosciamo l'essenza dell'uomo o l'essenza del fuoco*); [у такому разі ми знаємо річ] ліпше ніж тоді, коли пізнаємо якість, кількість або місце. Бо ми пізнаємо кожну з подібних речей [категорій], якщо знаємо *що* таке (*τί ἐστί – quid est – l'essenza*) якості або кількості.

І насправді – те, що від давніх часів, як тепер, так і завжди становить і вічний предмет пошуків (*ἀεί ζητούμενον*), і вічну проблему (*ἀεί ἀπορούμενον*), а саме, “що таке суще” (*τί τὸ ὄν*), – це є питанням про те, “що таке субстанція” (*τις ἡ οὐσία*)».

**2. 2. Книга Z глава 3: субстанція як підмет і як матерія.** «Про субстанцію (*ἡ οὐσία*) мовиться, якщо не більше, то принаймні у чотирьох головних значеннях. Адже під субстанцією розуміють і [те, чим річ бувши є, або] щосність (*τὸ τί ἦν εἶναι – quid erat esse – l'essenza*), і [щось] універсальне (*τὸ καθόλου – universale*), і рід (*τὸ γένος – genus*); також, на четвертому місці, – підмет (*τὸ ὑποκείμενον – subjectum – il sostrato*).

Підметом є те, про що висловлюється все інше [стосовно чого існують різноманітні предикати], а сам підмет – не є предикатом чогось іншого. Тому у першу чергу слід розглянути його, бо здається, що субстанція є саме перший підмет (*τὸ ὑποκείμενον πρῶτον – subjectum primum – il sostrato primo*). Цей підмет розуміється то як матерія (*ἡ ὕλη – materia*), то як форма (*ἡ μορφή – forma*), то – як те, що складається з матерії і форми (*quod ex his*). Під матерією я розумію, наприклад, бронзу; під формою (*μορφή*) – структуру певної ідеї (*τὸ σχῆμα τῆς ιδέας – figuram speciei – la struttura e la configurazione formale*), а під тим, що з них складається (*τὸ σύνολον*) – статую (*statuam*). Якщо ж форма (*εἶδος – species*) є чимось більш первинним, ніж матерія, і є суцим у більшій мірі, то на тій же підставі вона буде первинною і стосовно того, що складене з форми і матерії» (Met. Z 3, 1028 b34-1029 a5).

**2.3. Книга Z глава 4: перша субстанція як щосність (τὸ τί ἦν εἶναι) і форма (εἶδος). Розуміння щосності.** «Позаяк на початку ми визначили різні значення субстанції і одним із таких значень була щосність, то варто тепер дослідити її. Передусім скажемо про неї в аспекті її сенсу (*περὶ αὐτοῦ λογικῶς – et primo dicamus quaedam de eo logice – alcune considerazioni di carattere puramente razionale*). Щосність речі – це те, чим ця річ є сама по собі (*ὅτι ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστον ὃ λέγεται καθ' αὐτό. – Quod est quod quid erat esse unumquodque, quod dicitur secundum se. – L'essenza di ciascuna cosa è ciò che quella cosa è per se*

stessa). Твоєю щосністю, насправді, не є бути освіченим, тому що ти освічений не сам по собі (*οὐ γὰρ κατὰ σαυτὸν εἶ μουσικός – non enim secundum teipsum es musicus – perché non per te stesso sei musico*). Отже, твоя щосність – це те, що ти є сам по собі (*Ἡ ἄρα κατὰ σαυτόν – la tua essenza, dunque, è solo ciò che tu sei per te stesso*). Однак навіть не все, чим є річ сама по собі, є щосністю. Бо не можна розуміти цього у тому сенсі, що поверхня сама по собі є білою, позаяк бути білим і бути поверхнею – не одне й те саме. Також не є щосністю поєднання одного і другого [білого і поверхні]. Чому? Тому що у такому випадку щосність поверхні вже перед-покладена. Отже визначенням того, чим є певна одинична річ (*ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἐκάστω – haec ratio ejus quod quid erat esse singulis*), є тільки таке [сміслові] окреслення речі, котре виражає цю річ, але не містить її у собі» (Met. VII 4, 1029 b14-21).

[У перекладі Боніца **1029 b 19-21** звучить так: «Derjenige Begriff also ist für ein jedes Ding Begriff des *τὸ τί ἦν εἶναι*, in welchem es selbst nicht enthalten ist, während er es doch bezeichnet». «Отже, тільки те поняття є для кожної поняттям *τὸ τί ἦν εἶναι*, в якому сама річ не міститься, у той час як це поняття її позначає». Лосев же так пояснює цей темний уривок: «Чтойность есть такое осмысление вещи, в котором сама она хотя и не содержится, но тем не менее именуется им» [Bonitz, 1862]. Фраза граматично не зовсім зрозуміла].

«Щосністю речі є те, чим річ є (*Ἄπερ γὰρ τί ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι – quod quidem est quid erat esse est quod aliquid erat esse*). Коли щось одне виступає як предикат чогось іншого, то тут не йдеться про певне “щось” (*τὸδε τι – aliquid*); наприклад, біла людина не є чимось певним (*τὸδε τι – aliquid*), бо таку властивість мають лише субстанції. Отже, щосність є тільки для того, смисловим окресленням чого є дефініція (*ὥστε τὸ τί ἦν εἶναι ἐστὶν ὁσων ὁ λόγος ἐστὶν ὀρισμός. – Quare quod quid erat esse est quorumcumque ratio est definitio. – Pertanto l'essenza c'è solamente di quelle cosa la cui nozione è una definizione*). А дефініція наявна не там, де певне слово виражає те саме, що [виражає] поняття (*Ὄρισμός δ' ἐστὶν οὐκ ἂν ὄνομα λόγῳ ταῦτό σημαίνει. – Definitio vero est non si nomen rationi idem significet. – E definizione non c'è semplicemente quando ci sia un nome unico per designare la stessa cosa che designa una nozione*). Бо в такому випадку будь-який словесний вираз був-би дефініцією, адже кожне слово (*ὄνομα*) було б те саме, що й [сміслові] визначення (*λόγῳ*) (*erit enim nomen cuilibet rationi idem*). Тоді й вся «Іліада» була б дефініцією. Ні, дефініція наявна там, де поняття виражає щось, що є первинним (*πρώτου*)» (Met. Z 4, 1030 a4-15).

«А може і про визначення мовиться у різноманітний спосіб, так само як і про “те, чим є [щось]” (*τὸ τί ἐστὶ – quod quid est – il “che cos'è”*)? Адже, насправді, “те, чим є [щось]” (*τὸ τί ἐστὶν – quod quid est*) позначає в одному сенсі – субстанцію і ось це “щось” (*τὸδε τι – hoc aliquid – alcunché*), а в іншому сенсі – кожну з категорій: кількість, якість і тому подібне. Бо так само, як і “бути” прикладається до всіх [категорій] не в однаковий спосіб, але перед-

усім – до [категорії] субстанції, а вже потім – до всіх інших [категорій], так і “бути чимось” (*τὸ τί ἐστίν – quod quid est*) прикладається до субстанції в абсолютному сенсі (*ἀπλῶς – simpliciter – in senso assoluto*), а до всіх інших категорій – лише у певному сенсі» (Met. Z 4, 1030 a19-22).

«Тепер, коли прояснилася суть питання, ми можемо сказати: щосність і те, чим [певна річ] є, належить у первинний і в абсолютний спосіб саме субстанції (*ὑπάρξει πρώτως μὲν καὶ ἀπλῶς τῇ*). У вторинний же спосіб щосність належить також й іншим категоріям; проте, не так, як субстанції в абсолютному сенсі, а – як субстанції певної якості або певної кількості» (Met. Z 4, 1030 a29-30).

«Очевидно, що дефініція і щосність у первинний і в абсолютний спосіб мають стосунок до сутностей. Якщо ж вони [дефініція і щосність] мають стосунок і до інших категорій, то – вже не у первинному сенсі. З другого боку, якщо ми це приймаємо, то [з такого припущення ще] не впливає із необхідністю, що дефініція є будь-яким виразом [коли якийсь слово виражає ту саму річ, яку виражає і якийсь поняття]. Дефініція наявна там, де певне визначення виражає певну річ; так буде лише за умови, якщо визначення стосується певної єдності, але не в сенсі континуальності, як “Гліада”» (Met. Z 4, 1030 b5-10).

Останнє речення корисно навести у перекладі-коментарі Лосева. «Не необходимо, чтобы определение относилось к тому, что обозначает нечто тождественное со смыслом, но [необходимо], чтобы к тому, что [обозначает тождественное] с некоторым [определенным] смыслом; причем это – [при том условии], если оно [все-таки] будет отнесено к некоей единичности, не в силу своей непрерывности, как “Илиада”» [Лосев, 1975: с. 115].

#### **2.4. Книга Z глава 6: щосність і конкретна річ: τὸ τί ἦν εἶναι і ἐκαστον.**

«Належить дослідити, чи одне й те саме щосність і окрема одинична річ (*ἐκαστον – unumquodque*), чи вони – зовсім різні [реальності]. Таке дослідження має певне значення для розгляду субстанції. Видається, що окрема річ (*ἐκαστον – singulum – singola*) не може відрізнятися від власної субстанції, а субстанція має бути названа щосністю кожної окремої речі.

Отже коли йдеться про речі, названі в акцидентальний спосіб (*καθὰ συμβεβηκώς*), то на перший погляд здається, що окрема річ і щосність відрізняються одна від одної: наприклад, “біла людина” відрізняється від “бути білою людиною”. Бо якщо [ці визначення] тотожні, то “бути людиною” і “бути білою людиною” [означало б] одне й те саме. Адже дійсно, якщо деякі стверджують [можливо, натяк на софістів – А.Б.], що людина і біла людина – те саме, то також тим самим буде “буття людиною” і “буття білою людиною”» (Met. Z 6, 1031 a15-24).

«Однак чи наявна ця тотожність [щосності й окремої речі], коли йдеться про речі, суцільні самі по собі (*καθ' αὐτὰ*)? Наприклад, коли існують такі субстанції, стосовно яких жодні інші субстанції чи природи не мають онтологічної першості; дехто розуміє під такими субстанціями ідеї (*ιδέας*). Отже, якщо б відрізнялися між собою благо як таке і “бути благом” [щосність блага] (*αὐτὸ τὸ*



*ἀγαθὸν καὶ τὸ ἀγαθῶ εἶναι – ipsum bonum et quod bono esse*), жива істота і щосність живої істоти, буття і щосність буття (*τὸ ὄντι καὶ τὸ ὄν – quod enti et ens*), то окрім цих [субстанцій], існували б ще й інші субстанції, природи й ідеї, і саме вони мали б бути першими, якщо *τὸ τί ἦν εἶναι* є субстанцією. І якщо [субстанції та їх щосності] будуть відокремлені одні від одних, то про перші не буде науки, а другі не будуть сущими (під відокремленням я розумію, наприклад, випадок, коли ані у благові як такому не міститься щосність блага, ані навпаки, щосність блага не містить у собі благо як таке). Адже наука (*ἐπιστήμη*) про окрему річ можлива лише за умови пізнання (*γνώμεν*) її щосності. І з благом, і з усім подібним є так само: якщо щосність блага не є благом, то і щосність буття не є буттям, і щосність єдиного не є єдиним. І точно у такий самий спосіб існує кожна щосність, або взагалі не існує; тому, якщо щосність буття не є буттям, то не існує тотожності і в кожному іншому випадку.

Отже те, чому не належить щосність блага не є благом. Тому з необхідністю є тотожними благо і щосність блага, краса і щосність краси, як і всі подібні речі, якщо вони не виступають предикатами чогось іншого, а існують самостійно і мають [онтологічний] пріоритет (*καθ' αὐτὰ καὶ πρώτα – prima et secundum se*)» (Met. Z 6, 1031a29 – 1031 b15).

«Із усіх цих міркувань випливає, що одним і тим самим, притому, не в акцидентальному сенсі, є кожна окрема річ і її щосність. Такий висновок випливає також із того, що пізнавати окрему річ означає пізнавати її щосність (*τὸ ἐπίστασθαι ἕκαστον τοῦτό ἐστι, τὸ τί ἦν εἶναι ἐπίστασθαι*). Тобто можна побачити, що [обидва моменти – щосність і окрема річ] з необхідністю утворюють єдність» (Met. Z 6, 1031 b20).

«Отже очевидно, що коли йдеться про щось первинне і таке, що називають самостійним, то щосність окремої речі і сама ця конкретна річ є [однією] єдиною [реальністю]» (*τὸ ἐκάστω εἶναι καὶ ἕκαστον τὸ αὐτὸ καὶ ἓν ἐστὶ*) (Met. Z 6, 1032 a5).

**2.5. Субстанція як сінолон (Z 7-12).** «Виявляється, що у певному сенсі здоров'я виникає із здоров'я, і будинок – із будинку, а саме – будинок, що має матерію, виникає із будинку без матерії. Адже мистецтво лікування є форма (*εἶδος*) здоров'я, а мистецтво архітектури – форма (*εἶδος*) будинку. Під субстанцією ж без матерії я розумію щосність речі» (*λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι – dico autem substantiam sine materia quod quid erat esse*) (Met. Z 7, 1032 b10 і далі).

«Отже дієвим фактором, джерелом, з якого бере свій початок рух, спрямований до одужання, – це, при виникненні через мистецтво, є форма, присутня у душі» (*τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ*) (Met. Z 7, 1032 b24).

[Все, що виникає, має матерію, бо матерія – принцип розвитку і становлення, адже] «все, що виникає, може бути і не бути; і це є в кожній речі матерія» (*δυνατὸν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ' ἐστὶν ἢ ἐν ἐκάστω ὕλη*) (1032 a20).

«Формою (ейдосом) я називаю щосність конкретної речі і її першу субстанцію» (*εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν*). – Speciem

autem dico, quod quid erat esse cuiuslibet, et substantiam primam) (Met. Z 7, 1032 b1-3).

«Отже очевидно, що взагалі не варто припускати форми у значенні парадигм (*ὡς παράδειγμα εἶδος – exemplum speciem – le forme come paradigma*). (Адже насправді належить шукати їх передусім у сфері природного буття, тому що саме природне буття – це субстанції у найвідповіднішому значенні). Вистачить того, що діє породжувальне буття, яке виступає причиною реалізації форми в матерії. А ціле [як результат такого породження] – це певна форма в ось цьому тілі і кістках, [наприклад, ось цей] Каллій або Сократ; і вони відрізняються [один від одного] завдяки матерії (бо матерія в обох різна); проте, вони тотожні за формою, яка є неподільною (*ἕτερον μὲν διὰ τὴν ἕλην (ἑτέρα γάρ), ταὐτὸ δὲ τῷ εἶδει (ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος) – diversa quidem propter materiam (diversa namque); idem vero specie; individua enim species*) (Met. Z 8, 1034 a5).

«Отже, у загальних рисах стосовно всіх речей уже сказано, що таке щосність і в якому сенсі вона є сама по собі, як така (*καθ' αὐτό*). Сказано також, чому в певних випадках визначення (*ὁ λόγος – ratio – la nozione*) щосності містить частини визначуваної речі, а в інших випадках – не містить. Нарешті, [сказано], що у визначення субстанції не входять матеріальні частини, бо ці матеріальні частини не належать субстанції як формі; вони є частинами тільки сінолону. Сінолон же у певному сенсі є визначуваним, а в певному сенсі – ні (*ἔστι πως λόγος καὶ οὐκ ἔστιν – huius autem est aliquantulum ratio et non est*). Він невизначуваний, якщо брати до уваги його поєднання з матерією (бо матерія – це щось невизначене); однак сінолон піддається визначенню, якщо його розглядати в аспекті першої субстанції (*κατὰ τὴν πρώτην δ' οὐσίαν ἔστιν – secundum autem primam substantiam est*), як, наприклад, визначення людини є визначенням (*λόγος – ratio*) її душі. Бо субстанція – це іманентна форма (*ἡ γὰρ οὐσία ἐστὶ τὸ εἶδος τὸ ἐνόν – substantia namque est species, quae inest – la forma immanente*), поєднання якої з матерією утворює так звану субстанцію-сінолон. Наприклад, форма – це увігнутість; її поєднання з носом утворює кирпатий ніс і кирпатість. [Субстанція ж складена, або] субстанція-сінолон, наприклад, кирпатий ніс чи Каллій, містить також і матерію.

Було також показано, що у певних випадках щосність тотожна з конкретною одиничною річчю (*ἕκαστον – unumquodque*), як у перших субстанціях (*ἐπὶ τῶν πρώτων οὐσιῶν – ut in primis substantiis*); наприклад, кривизна і бути кривизною – одне і те саме. А першою я називаю таку субстанцію, про яку не можна сказати, що вона є щось, що перебуває в іншому, тобто, у матеріальному предметі [субстраті]. Усі ж речі, що мають матерію, або розглядаються у єдності з матерією, не тотожні зі щосністю, подібно до тих речей, що утворюють акцидентальну єдність (*κατὰ συμβεβηκός ἐν – secundum accidens unum*); наприклад, Сократ і освічений. Бо така річ [тобто, освічений Сократ] є [результатом] акцидентального поєднання (*κατὰ συμβεβηκός*)» (Met. Z 11, 1037a20 – 1037 b8).

«Отже, все те, що міститься у дефініції має утворювати певну єдність. Дефініція ж – це певне визначення, що має характер єдності і має стосунок до субстанції (*ὁ γὰρ ὀρισμὸς λόγος τις ἐστὶν εἰς καὶ οὐσίαν – definitio enim ratio quaedam est una, et substantia*), отже, повинна стосуватися чогось одного. Бо субстанція позначає певну єдність і щось ось-це конкретне [визначене] (*ἡ οὐσία ἐν τι καὶ τόδε τι σημαίνει*)» (Met. Z 12, 1037 b25).

**2.7. Книга Z глава 17: субстанція у первинному значенні – це форма як онтологічний принцип.** «Тепер, обираючи інший вихідний пункт, скажемо ще раз, як належить розуміти субстанцію і що ж таке субстанція. І може цей новий підхід дозволить нам виявити також певну субстанцію, що існує окремо від чуттєвих субстанцій.

Позаяк субстанція є певним принципом і причиною (*ἡ οὐσία ἀρχὴ καὶ αἰτία τις ἐστίν*), то будемо виходити з цього. Коли досліджують причину речі [буквально – коли досліджують “чому”] (*τὸ διὰ – propter quid*), то завжди досліджують – чому одне належить чомусь іншому. Насправді, досліджувати чому освічена людина є освіченою людиною, це [означає] або досліджувати ось це сказане, тобто, – чому людина є освіченою, або це означає щось інше. Однак досліджувати – чому річ є сама собою (*διὰ τί αὐτό ἐστὶν αὐτό – propter quid ipsum est ipsum*) – це означає нічого не досліджувати. Бо “тому, що” і буття [певної речі] мають бути наперед відомі (*τὸ ὅτι καὶ τὸ εἶναι ὑπάρχειν δήλα ὄντα – ipsum quia et ipsum esse, existere manifesta entia – il dato di fatto e l'esistenza della cosa siano previamente noti*) [у перекладі Роса – *the fact or the existence of the thing must already be evident*]: наприклад, я кажу, що відбулося затемнення місяця. Отже, само-тотожність кожної речі – це єдина підстава (*λόγος – ratio – argomento*) і єдина причина (*αἰτία – causa – ragione*) пояснення, чому, наприклад, людина є людиною, а освічений є освічений. Хіба що хтось захоче сказати, що причина цього – невіддільність кожної окремої речі від самої себе; але це й означає – бути єдиним (*τὸ ἐνὶ εἶναι*). Проте така відповідь настільки загальна, що стосується кожної речі. Тоді може варто дослідити, чому людина є живою істотою такої і такої [природи]. Очевидно, що у такому разі не запитують, чому той, хто є людиною – є людиною; радше йдеться про те, чому щось одне належить чомусь іншому (бо очевидно, що одна річ належить іншій, адже тоді дослідження втратило б сенс). Наприклад, питання “чому грім гримить?” означає питання “чому виникає шум у хмарах”? У такому питанні йдеться про щось у зв'язку з чимось іншим. Так, ми запитуємо, чому ось ці речі, наприклад, цегла і каміння, є домом?

Отже ясно, що шукають причину (*ζητεῖ τὸ αἴτιον*). І причина ця (у сенсі щосності), у певних випадках, наприклад, дому або ліжка, – є метою; в інших випадках, причина – перше джерело руху. Бо, насправді, і це є причиною. Однак про останню причину ми запитуємо, коли йдеться про [дослідження] виникнення й загибелі, а про ту [першу] причину ми запитуємо, коли [хочемо

дослідити] буття [певної речі] (*ἐπὶ τοῦ εἶναι – in esse*). Предмет дослідження менш очевидний у тих речах, у яких ми не приписуємо щось одне чомусь іншому, як, наприклад, коли ми запитуємо “що таке людина”? Бо ми вживаємо тут просте висловлювання (*τὸ ἀπλῶς λέγεσθαι – propter simpliciter dici – perché facciamo uso di una espressione semplice*), не досліджуючи, чому одне [ми приписуємо] чомусь іншому? Однак питання слід ставити в артикульований спосіб. Адже в іншому випадку ми будемо водночас щось досліджувати і нічого не досліджувати. Тому річ передусім має бути нам дана й існувати (*Ἐπεὶ δὲ δεῖ ἔχειν τε καὶ ὑπάρχειν τὸ εἶναι – quoniam vero oportet habere et existere ipsum esse – la cosa deve previamente essere data ed esistere*); очевидно, що досліджують – чому матерія має бути певною визначеною річчю. Наприклад, чому ось ці матеріали є домом? Тому що в них наявна щосність дому (*Ἵπὶ ὑπάρχει ὁ ἦν οἰκία εἶναι – quia haec existunt, quod erat domui esse*). І тому ось це, або ось те тіло, що має ось такі властивості, є людиною. Отже, [досліджуючи “чому”?], шукають причину для матерії, шукають форму (*εἶδος – species*), через яку матерія є чимось визначеним. А це і є субстанція (*τοῦτο δ' ἡ οὐσία – hoc autem substantia*). Отже, ясно, що стосовно простих [речей] (*ἐπὶ τῶν ἀπλῶν – in simplicibus*), не може бути дослідження і навчання (*οὐκ ἔστι ζήτησις οὐδὲ διδασκίς – non est quaestio, nec doctrina*); бо тут ми потребуємо якийсь інший тип дослідження (Met. Z 17, 1041 a5 – 1041 b10)».

### III. Сучасні інтерпретації Аристотелевої теорії субстанції

**Інтерпретація Кристофа Горна і Кристофа Рапа.** «Словник античної філософії», що з'явився у 2002 році в мюнхенському видавництві «Бек», містить **статтю *οὐσία***, написану Кристофом Горном і Кристофом Рапом. Горн – професор Боннського університету, авторитетний фахівець з античної філософії (найбільш відомі його дослідження: «Плотін про буття, число і єдність» (1995), «Августин» (1995), «Античне мистецтво жити» (1998), «Політична філософія» (2003)). Рап – професор Берлінського університету (варто згадати такі його книжки як «Досократики» (1997), «Аристотель. Вступ» (2001), «Аристотель. Риторика» (2002); він також редактор збірки «Аристотель. Книги про субстанцію» (1996)).

Аналіз починається з того, що підкреслюється онтологічний вимір Аристотелевої субстанції. Аристотель уживає термін *οὐσία* в сенсі буття, позначаючи ним сферу дійсності (тут він близький до ужитку цього терміну в Академії) [Horn, Rapp, 2002: с. 321]. Автори вказують на початок дванадцятої книги «Метафізики» (1069 a30 і далі).

Стагірит каже про три різновиди *οὐσία*: «Передусім є субстанції чуттєві (*αἰσθητή – sensibilis*) – або вічні (*αἰδιος – sempiterna – eterna*), або такі, що піддаються знищенню (*φθαρτή – corruptibilis*). Цей другий різновид визнають всі; це,

наприклад, тварини або рослини. І для таких субстанцій необхідно окреслити елементи: чи цих елементів має бути багато, чи тільки один. Зовсім інша субстанція – це субстанція нерухома (*ἀκίνητος* – *immobilis*)... Субстанції, що підпадають під почуття, становлять предмет фізики, бо вони перебувають у русі, а нерухомими субстанціями займається інша наука». З контексту зрозуміло, що нерухомою субстанцією займається перша філософія або теологія.

Далі автори переходять до концепції субстанції в «Категоріях». Вони звертають увагу на онтологічний примат *сутності у першому значенні* (сутність як підмет, сутність як конкретна річ). В «Категоріях» ми маємо справу з онтологічним приматом одиничних речей, де головне розуміння субстанції – це *ὑποκειμενον* [Horn, Rapp, 2002: S. 322].

У більш зрілій онтології «Метафізики» субстанція досліджується в контексті питання про суще як таке. При розгляді різноманітних значень субстанції, виокремлюються два головних значення. (1) Субстанція як одинична річ (*ὑποκειμενον* – концепція) і (2) субстанція як причина і принцип буття такої одиничної речі.

Позаяк дослідження у VII і VIII книгах «Метафізики» доходить висновку, що першою субстанцією має бути саме форма (*εἶδος*) як «щосність» речі (*τί ἦν εἶναι*), то здається, ніби тут відбувається повний розрив з онтологією «Категорій». Однак у зв'язку з цим слід звернути увагу на низку обставин.

Ейдос визначається як перша субстанція, бо він названий причиною буття речі, що є властивістю також і підмета (*ὑποκειμενον*). Те, що саме *εἶδος* названий субстанцією у головному значенні, ще не заперечує розуміння підмета як субстанції у певному, нехай і другому, сенсі (хоча і не першому сенсі *οὐσία*). Якщо слово *εἶδος* вживається у VII і VIII книгах «Метафізики» як поняття, протилежне до матерії, то це ще не означає автоматично, що *εἶδος* є загальним видом. Адже сам Аристотель підкреслює: загальне не може бути субстанцією (*ist es nicht mehr automatisch mit der allgemeinen Art gleichzusetzen*) (Met. Z 13) [Horn, Rapp, 2002: S. 323].

Цікаво, що **Мікаель Борд**, у статті *εἶδος* цього ж словника [Bordt, 2002: S. 119–122], значно доповнює позицію Горна і Раппа. Передусім він вказує на те, що термін *ἰδέα* Аристотель уживає, коли вдається до розгляду (переважно критичного) теорії Платона. Тоді як термін *εἶδος* вживається ним під час обговорення власної *концепції форм* [Bordt, 2002: S. 120].

Ейдос або форма у першу чергу є протилежним поняттям до матерії. Конкретний предмет, наприклад, бронзова куля, складається з певної матерії (тут – бронзи) і форми цього предмета (куля, шар). Те, що робить предмет саме цим предметом, – це не матерія, а саме *εἶδος*. Бо куля може бути і з іншої матерії, залишаючись, за своєю формою, кулею. За допомогою пари форма-матерія Аристотель описує не тільки артефакти, а й органічні речі. Наприклад, форма (*εἶδος*) людини – це душа (душа як форма тіла).

Значення ейдосу Аристотель поглиблює під час аналізу поняття зміни (Met. Z 7-9). Якщо предмет змінює свій *εἶδος*, то це означає, що предмет виникає або гине.

У 2004-му році, у збірці «Класики філософії сьогодні» (штутгартське видавництво «Реклам»), вийшла стаття **Кристофа Рапа «Аристотель – проблема субстанції»**. Тут автор намагається представити свою позицію у завершеному вигляді. Рап передусім підкреслює різницю між модерним і Аристотелевим розумінням субстанції. У модерній філософії під субстанцією частіше за все розуміють одиничну річ, якій можна приписати різноманітні властивості. Сам Аристотель уживає поняття *οὐσία* для позначення тих онтологічних одиниць, які він вважає за фундаментальні і первинні (*nennt er diejenigen Entitäten οὐσία oder «erste οὐσία», die er für grundlegend oder primär hält*) [Rapp, 2005: S. 39]. Уже з самого початку своєї статті Рап знову підкреслює різницю між теорією субстанції у «Категоріях» (перша *οὐσία* тут – конкретна одинична річ) і в «Метафізиці» (*οὐσία* є формою речі). «Тому було б помилкою вважати *οὐσία* або «субстанцію» тільки за альтернативний вираз для самостійної одиничної речі» [Rapp, 2005: S. 39-40].

Для Аристотеля питання про субстанцію є головним питанням філософії. Стагіритові йдеться про таке суще, якому б належав онтологічний пріоритет. Сучасні онтологи пояснюють поняття онтологічного пріоритету за допомогою однобічного онтичного відношення (або стосунку) залежності: *X* онтично залежить від *Y*, якщо *X* за своїм існуванням залежить від *Y*. Наприклад, індивід має онтологічний пріоритет стосовно спільноти, тому що індивідуум може існувати без спільноти, а спільнота не може існувати без індивідуумів. Однак цю онтологічну залежність слід прояснити точніше. Адже, наприклад, дитина залежить у своїй екзистенції від батьків, але, очевидно, це не той тип залежності, який шукає онтологія у першу чергу. Так само певний предмет до певної міри може залежати від своїх матеріальних складників, однак онтологія виходить з того, що частини залежать від цілого, а не ціле – від частин [Rapp, 2005: S. 41].

Усі ці проблеми добре розумів Аристотель, вказуючи на багатозначність дієслів «є» і «бути». З цих причин, не все, що «є», є *сущим*. Тому щось можна розглядати в аспекті самостійного існування, як «субстанцію», і в аспекті стосунків до субстанції. У другому аспекті якраз і йдеться про однобічний стосунок залежності: якщо не існують перші субстанції, то не існують й інші різновиди сущого [Rapp, 2005: S. 42]. В «Категоріях» таким пріоритетним сущим, сущим у головному значенні, виступає перша субстанція, що розуміється як підмет (*ὑποκειμενον*). Рап називає це «першою Аристотелевою теорією субстанції» [Rapp, 2005: S. 43-46].

«Друга Аристотелева теорія субстанції» міститься у VII-й (Z) та VIII-й (H) книгах «Метафізики» [Rapp, 2005: S. 46-53]. Цю теорію «дуже важко зрозуміти», вона породжує дуже різні інтерпретації, хоча майже всі згодні стосовно

того, що субстанція тут розуміється не як одинична річ, а як *είδος* [Rapp, 2005: S. 46]. Якщо у «Категоріях» Аристотель вживає термін *είδος* переважно у значенні «виду», то у книгах Z і H «Метафізики» – у значенні внутрішньої форми.

Для пояснення Стагірит наводить свій відомий приклад про бронзову статую, що складається з певного матеріалу (бронзи) і певної специфічної форми. Тобто, в цій статуї можна розрізнявати матеріальний і формальний аспекти. Форму статуї треба розуміти не як її зовнішній вигляд, а «як те специфічне *S*, що оформлює, організує і структурує матерію» [Rapp, 2005: S. 47]. Отже, протиставлення форми і матерії відіграє ключову роль при обговоренні теорії субстанції у «Метафізиці», в той час, як у «Категоріях» воно не відіграє жодної ролі. Однак чому поняття форми раптом отримує таке велике значення? Позиція Аристотеля спирається на *низку аргументів*.

1. В «Категоріях» *ύποκειμενον* був своєрідним критерієм субстанційного буття. У контексті ж розрізнення форми і матерії *ύποκειμενον* втратив цю критеріальну функцію, бо матерія може лежати в основі певної форми, що не означає онтологічний пріоритет першої стосовно другої. Для існування певної речі важливий аспект, що визначає цю річ як *щось певне*. На таку роль рідше має претендувати *είδος*, а не *ύποκειμενον*.

2. Однак центральною для теорії субстанції у «Метафізиці» є те міркування, що будь-яка субстанція «виявляє певне визначення (*eine Bestimmung aufweist*), яке перетворює певну річ на індивідуалізовану й ідентичну річ певного виду» (*die es zu einer individuierbaren und identifizierbaren Sache von der und der Art macht*) [Rapp, 2005: S. 48]. Без такого внутрішнього чинника річ не може існувати як самототожна. Тут підкреслюється таке відношення онтологічної залежності, що відрізняється від стосунку акцидентальних властивостей до їх носія. Цей новий різновид онтологічної залежності можна описати так: *X* тільки тоді онтологічно залежить від *Y*, якщо (а) цей *X* не можна визначити без *Y*, або (б) якщо *X* не може бути без *Y* тією самою річчю того самого виду, або (с) якщо *X* втратить без *Y* свою власну ідентичність [Rapp, 2005: S. 49]. Цей *Y* і є певною формою певної речі *X*.

3. Третій аргумент розвивається в контексті понять *виникнення і загибелі* (Met. Z 7-9). Якщо розглядати процес виникнення і загибелі, то стане очевидним, що форма не підпадає під ці процесуальні зміни. Те, що виникає і гине – це одинична річ; вона виникає якраз завдяки тому, що приймає певну форму, а гине через те, що втрачає цю форму. Окрім того, Стагірит стверджує, що виникнення певної одиничної речі завжди спричинене через екземпляр тієї ж самої форми (наприклад, «людина породжує людину»), так що виникає певна континуальність форми, навіть якщо окремий носій цієї форми гине [Rapp, 2005: S. 49]. У такій континуальності, Аристотель убачає індикатор пріоритетного значення форми. Така позиція відрізняє його теорію форм від Платонової теорії ідей. «Деї Платона вічні тому, що існують поза одиничними речами і незалежно від них. Форми ж Аристотеля ніколи не

існують поза речами, хоча і не є контингентними або не-необхідними, бо завжди екземпліфікуються від однієї генерації до іншої» [Rapp, 2005: S. 50].

4. *Дефінітивний пріоритет*. За Аристотелем дефініція інколи не може бути чимось індивідуальним, а має стосуватися тільки чогось повторюваного і стабільного. Тому у строгому значенні, піддається визначенню не Сократ як індивідуум, а тільки екземпляр виду «людина». Якщо Аристотель у «Метафізиці» стверджує, що дефініція стосується саме субстанції (Met. 1039 a19-20), то з цього знову ж таки випливає, що саме специфічно-видова форма задовольняє вказаний критерій [Rapp, 2005: S. 50]. Тут Аристотелеві можна було б закинути, що він змішує епістемічний і онтологічний пріоритети (бо визначеність безпосередньо пов'язана з пізнаванністю). Однак дефінітивність можна розглядати як індикатор онтологічного виміру: те, що має онтологічний пріоритет саме по собі має бути структурованим і визначеним у такий спосіб, щоб воно надавало можливість для дефініції Rapp, 2005: S. 51].

5. Нарешті, *універсальне не може бути субстанцією*. Позаяк універсальне завжди є предикатом багатьох речей (суб'єктів), то воно з необхідністю залежить від цих суб'єктів і не може бути субстанцією [Rapp, 2005: S. 51]. Це відхилення універсального як кандидата на роль субстанції непрямо посилює статус форми. Головна відмінність між видом (чимось універсальним, загальним) і формою полягає у тому, що вид у ролі загального передбачає предмети, предикатом яких він виступає. Форма є навпаки конститууює індивідуальний предмет; тобто, вона не залежить від існування таких предметів, а, навпаки, уможливорює їх існування [Rapp, 2005: S. 52].

У зв'язку із цим виникає фатальне для Аристотеля запитання: *якщо форма не є чимось універсальним або загальним, то чи є вона тоді чимось індивідуальним?* Чи мають Марія і Петро різні форми (різні *εἶδη*)? Якщо приймати вимогу Аристотеля всерйоз (що субстанція не може бути спільною для багатьох речей), то треба позитивно відповісти на це запитання. З іншого боку, твердження Аристотеля, що субстанція має бути визначною, дефінованою, вказує на щось надіндивідуальне (бо індивідуальне не можна визначити) [Rapp, 2005: S. 52]. Рап тут тільки вказує на проблему, але не пропонує її розв'язання (як це роблять, наприклад, Зайдль і Реале).

Залишається ще одне, не менш важливе питання: чому один і той самий філософ пропонує нам дві такі різні концепції субстанції? Рап пропонує відповідь, яка не абсолютизує відмінності двох теорій (це можна вважати вагомим внеском Рапа у намагання розв'язати проблему «ранньої і пізньої онтології» Стагірита).

По-перше, і в «Метафізиці» індивідуальна річ розуміється як субстанція, хоча і не в першому значенні. По-друге, сама теорія субстанції у «Метафізиці» ставиться у певний контекст: у контекст питання про пошук перших принципів і причин сущого. У рамках такого питання, і враховуючи те, що саме субстанції є сущим у строгому значенні слова, «філософ повинен знати принципи і причини субстанцій» (*τῶν οὐσιῶν ἂν δεῖοι τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας εἶναι*



*tὸν φιλόσοφον – substantiarum oportet principia et causas habere philosophum ipsum*) (Met. Γ 2, 1003 b17-19).

Отже, можна сказати, що обидві Аристотелеві теорії субстанції зовсім *не перебувають у прямій конкуренції одна з одною*. Радше «Метафізика» цікавиться онтологічними передумовами тих сутностей (*Entitäten*), які у «Категоріях» описуються як такі, що мають онтологічний пріоритет [Rapp, 2005: S. 54]. Тобто можна сказати, що зміщення акцентів у теорії субстанції зумовлене зміною перспективи постановки питання.

Якщо взяти до уваги обидві статті Рапа, то ми бачимо цілісний і аргументований аналіз Аристотелевої теорії субстанції. Перед нами (1) майстерне відтворення Аристотелевої аргументації на користь пріоритетного значення ейдосу для строгого розуміння *οὐσία*. Не менш важливо й те, що Рап, (2) вказуючи на істотні відмінності між першою і другою теорією субстанції, дає (3) цілком обґрунтовану відповідь на запитання про мотиви і характер такої відмінності. Ця відповідь така: Аристотелева теорія субстанції, не зважаючи на різні акценти і певні розбіжності на різних етапах філософської творчості, є послідовною і єдиною теорією буття. І ця теорія є послідовно і свідомо анти-платонічною теорією.

**Інтерпретація Горста Зайдля.** Горст Зайдль – професор античної філософії у Понтифікальному Латеранському університеті (Рим). Він є автором численних робіт з філософії Аристотеля і Томи Аквінського. Зокрема, «Поняття інтелекту в Аристотеля» (1971), «Дослідження з Аристотелевої теорії пізнання й метафізики» (1984), «Дослідження з Аристотелевої натурфілософії» (1995). Також Зайдль – автор великої передмови і докладних коментарів до двотомного видання «Метафізики» Аристотеля у гамбурзькому видавництві «Фелікс Майнер» (перше видання 1-го тому – 1979 р., а 2-го – 1980). У цьому ж видавництві вийшли два томи текстів Томи Аквінського («Про суще і сутність», «Докази буття Божого в обох Сумах») з блискучими передмовами і коментарями.

Горст Зайдль передусім хоче спростувати одне поширене розуміння Стагіритової теорії *ейдосу*: якщо дивитися ззовні, може виникнути враження, що у філософії Аристотеля форма заступає місце ідеї Платона. Аристотель переймає у Платона учення, згідно з яким причиною речі є не так матерія, як передусім «форма», «ідея». Стагірит навіть зберігає Платонів термін «ейдос». Однак Аристотелеве розуміння суттєво відрізняється від Платонового. Тому більшість сучасних інтерпретаторів помиляються, коли вважають, що Стагіритова концепція формальної причини тільки локалізує ейдос Платона в індивідуальній чуттєві речі.

По-перше таке розуміння Платонових ідей існувало вже за часів Аристотеля (Стагірит описує таку концепцію у 998 a11-12). Однак Аристотель явно відхиляє таку позицію як дуже слабку. По-друге, родове і видове поняття є для Стагірита загальними представниками для однинної речі. Вони, як і однин-

на річ, складені з форми і матерії (а саме – з загальної матерії). Одиначна річ містить у собі «ось цю» певну матерію (Z 10, 1035 b27-31) (39, XXVIII).

Аристотель розв'язує проблему універсального і одиначного завдяки тому, що універсальне він ототожнює не з сутністю (як це робив Платон), а з чимось від неї відмінним. «Універсальне як концептуальне утворення (види і роди) перебуває в інтелекті того, хто пізнає. Сутності ж перебувають у одиначних речах, хоча й пізнаються інтелектом через універсальні концепти» (*Das Allgemeine findet sich als begriffliches (Gattungen und Arten) in der Vernunft des Erkennenden, während die Wesenheit im Einzelding liegt, gleichwohl aber von der Vernunft durch das begriffliche Allgemeine erkannt wird*) (39, XXXII-XXXIII). Зауважу тут, що Зайдль передає термін  $\tau\acute{o} \tau\acute{i} \eta\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  двома німецькими словами: *Wesenheit* і *Sosein*. У залежності від контексту за допомогою німецького *Wesenheit* перекладається термін  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$  і тоді німецьке *Sosein* відповідає грецькому  $\tau\acute{o} \tau\acute{i} \eta\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ .

Новизна Аристотеля полягає у тому, що він «пов'язує ейдос з буттєвим актом самої одиначної речі» (*die Wesenheit mit dem Seinsakt der Einzeldinge selbst verbunden sieht*). Він, на відмінну від Платона, бере до уваги буттєвий акт в одиначних речах, які для нього вже не є мінливим становленням, а є «субстанціями у першому значенні», що утворюють вихідний пункт його метафізики. Тому марно, що метафізика досліджує суще як таке, – наскільки воно є сущим. Підкреслення буттєвого акт чуттєвих речей можна вчитати у субстантивуванні інфінітиву дієслова бути ( $\tau\acute{o} \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ). До речі, у Платона субстантивований інфінітив  $\tau\acute{o} \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  зустрічається доволі рідко і то – як синонім до субстантивованого партиципу  $\tau\acute{o} \delta\upsilon$ .

У буттєвому акті одиначна річ і щосність ототожнюються (*identisch sind*) (Z 6). «Однак і тут [у чуттєвих речах], і там [на рівні ідей], субстанція означає те саме. Бо що ж тоді означає твердження, що окрім чуттєвих речей існує ( $\tau\acute{o} \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ) ще щось, єдине у множинному ( $\tau\acute{o} \epsilon\nu \epsilon\pi\acute{\iota} \text{πολλῶν}$ )?» (Met. A 9, 990 b34 – 991 a2).

Субстанція є не якоюсь «окультною річчю» за чуттєвими, даними у досвіді речами. Ні, субстанція – це кожна з цих речей, які входять в існування завдяки буттєвому акту. І цей буттєвий акт сам вже не є емпіричним фактом, а має інтелігібельну природу й осягається інтелектом (*Ihr Sein, schon als schlichtes Dasein, ist weder sehbar, noch hörbar, riechbar, tastbar, sondern wird nur vom Intellekt erfaßt*) [Seidl, 2001: S. 357].

«Ейдос стає корелятивним пунктом для всіх загальних сутнісних висловлювань про речі, для всього, що про них можна сказати як самих по собі ( $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ ), тобто – для їх дефінітивних властивостей. Ейдос є джерелом усякого універсального пізнання і як така перебуває у речах, а не відокремлена від них як щось загальне. До певної міри одиначна річ (принаймні частково) тотожна зі щосністю (Met. Z 6)» [Seidl, 2001: S. 359]. Термін  $\tau\acute{o} \tau\acute{i} \eta\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  якраз і має підкреслити зв'язок ейдосу з буттям одиначної речі.

Тепер має стати зрозумілим, чому концептуально-універсальне пізнання спрямоване на щосність або ейдос. Адже за Аристотелем буття є інтелегібельним аспектом (*νοητῶν*) чуттєвої речі (39, XXXIV). Строго кажучи, є два аспекти: буття і щосність (*Dasein und Sosein*). Пізнання починається з буття речей, з їх *Dasein* («більш відоме для нас» – Anal. Post. I 2). На другому кроці пізнання виявляє другий аспект речі – її щосність (*Sosein*). Тут особливої ваги набуває геніальне відкриття Аристотеля, що суще не є родом (Met. В 3, 998 b22-28), не є чимось універсальним у концептуально-логічному аспекті (*kein begrifflich-logische Allgemeine*). Про універсальність сущого ми можемо казати тільки в аналогічній спосіб (Met. Г 2, 1003 a33 і далі). Аналогія позначає загальні властивості у того, що суттєво відрізняється одне від одного.

Вчитавшись уважно в аргументи Зайдля можна стверджувати, що він пропонує інтерпретацію Аристотелевої теорії субстанції з перспективи томістичної філософії, з позиції схоластики. Така перспектива залишається і досі однією з найбільш успішних спроб розв'язати ті апорії, що містяться в текстах Стагірита.

**Інтерпретація Джованні Реале.** Джованні Реале – відомий фахівець з історії філософії (зокрема – античної філософії) і перекладач текстів Платона й Аристотеля. Він є професором університету «*Vita Salute San Raffaele*» у Мілані. Найбільш відоме його велике дослідження, присвячене написаному вченню Платона (*Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte»*). Ця робота, яка є творчим продовженням ідей Тюбінгенської школи (Конрада Гайзера і Ганса Кремера), витримала багато перевидань і перекладена багатьма європейськими мовами.

Реале – ще й автор чудового перекладу «*Метафізики*» Аристотеля. Я буду спиратися на його коментарі до цього перекладу [Aristotele, 2009], а також на його книгу «*Guida alla lettura della Metafisica di Aristotele*» [Reale, 2007].

Проблема субстанції є центральною для Аристотеля. Від розв'язання цієї проблеми залежить і розв'язання проблеми буття (Met. Z 1, 1028 b2-7). І той факт, що сам Аристотель сформулював свою теорію субстанції у зовсім різних термінах і навіть доволі суперечливо, тільки ускладнює розуміння цього принципового для європейської метафізики питання. Тому Реале з самого початку пропонує розрізняти аспект історичної інтерпретації й теоретичний рівень розуміння проблеми (*occorre tenere rigorosamente distinto il giudizio di interpretazione storica dal giudizio di valore teoretico*) [Reale, 2007: S. 133]. Тобто спочатку треба з'ясувати – що сказав про субстанцію сам Аристотель, а потім вже робити спробу теоретичного аналізу послідовності чи непослідовності, суперечності чи несуперечності цієї теорії.

Адекватне розуміння Аристотелевої доктрини ускладнюється також випадковими історичними факторами або певними впливовими інтерпре-

таціями минулого, які, немов пізні нашарування, приховують адекватний образ теорії субстанції.

Перший такий визначальний вплив – це середньовічна рецепція *οὐσία*-доктрини. Варто пам'ятати, що на Заході раніше за «Метафізику» був перекладений трактат «Категорії», в якому «перша субстанція» трактується як конкретна індивідуальність, а форма (ейдос) – як «друга субстанція» (в онтологічній перспективі – щось другорядне і похідне). У «Метафізиці» ж, із цілковитою очевидністю, у повністю протилежний спосіб, під «першою субстанцією» розуміється *είδος*. Книги VII і VIII «підтверджують онтологічний пріоритет форми і акту стосовно конкретної речі, яка напроти включає матерію і потенційність» (*ribadisce la superiorità ontologica della forma e dell'atto rispetto al sinolo, che include invece materia e potenzialità*) [Reale, 2007: S. 134]. Розуміння субстанції у контексті «Категорій» – це тільки одна з можливих перспектив розгляду Аристотелевої *οὐσία*, але це не головна і вирішальна перспектива.

Другий впливовий фактор – це традиція підручників (*manualistica*), зокрема – інтерпретація Едуарда Целера (*Zeller*), що панувала приблизно протягом століття. Целер висунув на передній план антиплатонову полеміку Аристотеля: субстанція у Стагірита має бути антитезою Платонових форм (*la sostanza aristotelica dovesse essere l'antitesi della forma platonica*) [Reale, 2007: S. 135].

Нарешті, третій фактор, що впливав на розуміння Аристотелевої теорії субстанції – це історико-генетичний метод Вернера Єгера (*Werner Jaeger*). Цей метод був побудований на такому припущенні: позаяк сам Аристотель формулював теорію субстанції у різний спосіб і в різних термінах, оскільки він ніде не запропонував звести ці різноманітні формулювання до єдиної несуперечливої концепції, то це свідчить про певну еволюцію його поглядів, про зміни самої позиції Стагірита протягом різних періодів його творчості. Згідно з теорією еволюції поглядів Аристотеля, метафізика як теологія свідчить про значний вплив Платона на ранніх етапах творчості Стагірита. Зрілий Аристотель поступово віддаляється від Платона і рухається у напрямку обґрунтування метафізики як онтології.

Реале вказує і на джерела Єгерової позиції. Це стаття Пауля Наторпа (*Paul Natorp*), опублікована у 1888 році у «Філософському щомісячнику» (*Philosophische Monatshefte*, 24). Вона називається «Тема і диспозиція Аристотелевої Метафізики» (*Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*). Стаття є настільки важливою, що Реале переклав її італійською мовою і написав розлогий вступ і коментар (переклад вийшов у Мілані в 1995 році – майже через 110 років від часу написання оригінального тексту!). Саме вплив позиції Наторпа (лекції якого відвідував у Марбурзі Єгер) й ініціювала появу історико-генетичного методу [див. Reale, 2007: S. 193–194].

Окрім зазначених історичних й інтерпретативних факторів, адекватному розумінню Аристотелевої субстанції опирається і мовний фактор. Філософ-

ська мова греків є синтетичною, тоді як модерні мови переважно аналітичні. Тому терміни модерних мов покривають лише частину семантичного поля оригінальних грецьких термінів. І якраз термін *οὐσία* є найбільш складним для перезакладу на сучасні мови [Reale, 2007: S. 136]. Правда, відзначає далі Реале, італійська мова може тут бути щасливим винятком, бо італійській термін *sostanza* має широкий ужиток. *Fortunamente la lingua italiana, su questo punto, fa un poco eccezione, perché, nella nostra lingua il termine sostanza ha un largo uso anche nel linguaggio comune e in certa misura ricopre quasi per intero l'area semantica che nel contesto del pensiero aristotelico ricopre il termine οὐσία* [Reale, 2007: S. 136-137]. Далі Реале наводить різні випадки вживання італійського терміну *sostanza*, щоб показати його широкий вжиток. Всі вони вказують на семантичне ядро: *quid ultimo caratterizzante la cosa* (індикатор фундаментальної характеристики речі). З іншого боку, під впливом філософської термінології, можна застосовувати цей термін і для позначення конкретного й індивідуального: *sostanze individue, sostanze concrete e determinate*.

Після всіх цих зауважень Реале переходить безпосередньо до аналізу Стагіритової доктрини. Наводячи фрагмент *Met. Z 3, 1029 a33-b5*, він вказує на помилковість історико-генетичного методу: Аристотель цікавиться проблемою субстанції як такої, і якщо в текстах дуже часто превалює аналіз чуттєвих субстанцій, то це відбувається з методологічних міркувань самого Стагірита: *sono ragioni strutturali e metodologiche e niente affatto ragioni di carattere storico-genetico* [Reale, 2007: S. 138-139]. Аристотель часто зауважує, що ми маємо просуватися від очевидного (або більш звичного, зрозумілого) для нас – до очевидного за природою. Не варто забувати, що Стагірит чітко і однозначно стверджує: існує три різновиди субстанцій. Два з них – це чуттєві субстанції (чуттєві субстанції, що підвладні загибелі і вічні чуттєві субстанції – небесні тіла), один з них – це вічні не-чуттєві субстанції (космічний Ум, нерухомий першо-двигун) (*Met. Λ 1, 1069 a30*).

Відповідь же на запитання «що власне є субстанція як така?» потребує більш складного способу розв'язання. І якщо читати «Метафізику» під кутом цього питання, то на нас чекає справжній сюрприз. Субстанція описується в таких термінах: то це щось, що *не виступає як предикат чогось іншого*, але все інше є його предикатом; то субстанція є чимось *визначеним*, чимось певним (*τὸδε τι*); то субстанція – це щось *окреме* і *самостійно* існуюче (*ὄρισταῦν, καθ' αὐτό*); нарешті, субстанція – це щось *єдине*, щось *таке*, чому властива *активність*. Однак і це ще не все! Обговорюються ще такі значення субстанції як *матерія*, *форма* і те, що з них *складається*. Так кількість термінів і аспектів субстанції може викликати підозру у непослідовності і внутрішній суперечності. Однак Реале категорично стверджує, що при уважному прочитанні усіологія Аристотеля виявляється когерентною і логічно несуперечливою теорією [Reale, 2007: S. 140].

Спочатку Аристотель встановлює певні параметри: що можна вважати субстанцією, а що – ні. Він фіксує п'ять головних характеристик *οὐσία*.

Субстанція це (1) те, що не належить чомусь іншому і що не виступає предикатом чогось іншого; вона сама є субстратом і суб'єктом предикацій. Далі, субстанція (2) існує відокремлено (*δριστον*), тобто, має самостійне існування (*un ente che è capace di sussistere separatamente dal resto, in modo autonomo, in sé e per sé*). Субстанція – це (3) щось визначене (*τὸδε τι – un alcunché di determinato*); вона не може бути якимось універсальним атрибутом або якимось сущим в абстрактному сенсі. Характеристикою субстанційності є також (4) внутрішня єдність (*ἐν – l'intrinseca unità*); субстанція не може бути простим нагородженням частин, певною множинністю, що не складає якусь єдність. Нарешті, важливою характеристикою субстанції є (5) акт і актуальність (*ἐνέργεια*) [Reale, 2007: S. 141–142]. Задані параметри дозволяють відповісти на запитання про те, що є субстанція (матерія? форма? сінолон?).

В аспекті параметру (1), *materię* до певною міри можна назвати субстанцією (Met. H 1, 1042 a32-34). Однак матерія не відповідає іншим параметрам субстанційності. Тому матерię можна назвати субстанцією у дуже слабкому і невластивому сенсі. Фрагмент Met. Z 3, 1029 a26-30) ясно на це вказує.

А форма? Ясно, що *форма* відповідає параметру (1). Параметру (2) форма відповідає не в тому сенсі, що завжди існує окремо від матерії, а в тому сенсі, що вона (а) може бути відокремлена за допомогою мислення, (б) є умовою певної матерії, а не навпаки (тобто форма має онтологічний пріоритет стосовно матерії, тобто, – вищий за матерię ступінь автономності) і, нарешті, (с) існують форми, абсолютно відокремленні від матерії. Форма безумовно відповідає параметрам (3), (4) (*la forma è una unità per eccellenza*) і (5) (*la forma è atto per eccellenza*). Зокрема у Met. H 2-3 Стагірит уживає термін «акт» для опису форми [Reale, 2007: S. 143].

Нарешті, чи є сінолон (складене з форми і матерії, конкретна індивідуальна річ) субстанцією? Так, бо він відповідає всім п'яти параметрам (з певними нюансами: наприклад, у сінолоні форма – це те, що актуалізує матерię ось цієї конкретної речі).

Тепер залишається запитати: що є субстанцією у більшій мірі – форма чи сінолон? Відповідь на це запитання залежить від різних перспектив розгляду. З емпіричної перспективи (*dal punto di vista empirico*) здається, що сінолон – це є субстанція у більшій мірі. Однак з перспективи строго онтологічної і метафізичної (*dal punto di vista strettamente ontologico e metafisico*), саме форма – це принцип, причина і підстава буття. В цьому аспекті, сінолон є чимось спричиненим і узasadненим через форму. Тобто, в світлі другої перспективи, форма є субстанцією у вищому і більш строгому значенні (*da questo secondo punto di vista, non il sinolo ma la forma è sostanza al più alto titolo, appunto in quanto fondamento, causa e principio*) [Reale, 2007: S. 144].

Реале блискуче застосовує Аристотелеве розрізнення «для нас» і «за природою»: в аспекті розгляду «для нас» (*quoad nos*), субстанцією *per eccellenza* є сінолон, конкретна річ; в аспекті ж розгляду «за природою» (*in sé e per*

*natura*), саме форма є субстанцією в строгому значенні (*è, invece, sostanza per eccellenza la forma*). Можна ввести ще й метафізичний аспект: якщо сінолон – це субстанція у строгому і винятковому значеннях, тоді Стагірит не припускав би Бога як нематеріальну субстанцію й чистий акт (а також не зміг би постулювати існування чистих інтелігенцій). Тільки форма може бути чуттєвою або надчуттєвою.

Остаточна відповідь на загадку усіології може звучати так: «субстанція у невластивому сенсі – це матерія, субстанція у більш властивому сенсі – це сінолон, субстанція *per eccellenza* – це форма». Сінолон має онтологічний пріоритет (*è più essere*) стосовно матерії, а форма має онтологічний пріоритет стосовно сінолону.

Нарешті варто звернути увагу на Аристотелеву критику субстанції як універсального, критику, спрямовану проти ідей Платона. Очевидно, що «універсальне» не відповідає жодному з параметрів субстанційності, запропонованих Стагіритом. Однак все це не заважає поставити питання: чи не є чимось універсальним сам Аристотелів *είδος*? Джованні Реале вважає, що відповідь має бути негативною. «Аристотелів *είδος* є метафізичним принципом, онтологічною підставою, певною «причиною»: сучасною мовою ми можемо коректно назвати його онтологічною структурою» [Reale, 2007: S. 145].

Фрагмент *Met. Z 17, 1041 b5-9* ясно свідчить про те, що *субстанція – це перша причина буття*. «Субстанцію-форму Аристотеля, як іманентну онтологічну структуру речі (*come immanente struttura ontologica della cosa*), не можна змішувати з чимось абстрактним або універсальним». Ця іманентна онтологічна структура речі набуває статусу універсального поняття у процесі людського пізнання: *in quanto struttura ontologica e principio metafisico, l'eidos non è un universale, ma in quanto viene pensato e astratto, diventa universale* [Reale, 2007: S. 146].

У цілому варто сказати, що аналіз Аристотелевої теорії субстанції у Реале слід уважати найбільш послідовним і одним з кращих. Там, де більшість дослідників тільки вказують на проблему – Реале пропонує її розв'язання, спираючись на самі ж тексти Стагірита. У певних пунктах позиція італійського дослідника близька до позиції Зайдля (особливо у питанні про узгодження індивідуального й універсального аспектів субстанції). Окрім того, Реале – послідовний критик історико-генетичного методу, започаткованого Вернером Єгером.

**Інтерпретація Інгмара Дюринга.** Інгмар Дюринг – один з кращих знавців Аристотеля у минулому столітті. Його фундаментальна праця «Аристотель. Виклад й інтерпретація його мислення» є обов'язковою для всіх, хто прагне зрозуміти головні аспекти Аристотелевої думки. Останній розділ Дюрингового дослідження присвячений метафізиці Аристотеля [Düring, 1966: S. 591–622]. І саме в рамках аналізу цього твору, Дюринг приділяє особливу увагу теорії Аристотелевої субстанції.

Принципове значення має за Дюрингом книга IV (Г) «Метафізики», в якій Стагірит представляє свою нововідкриту концепцію [Düring, 1966: S. 596]. Ганс Вагнер, з яким згоден Дюринг, вказує на ідентифікацію сущого і єдиного (*τὸ ὄν* і *τὸ εἶν*) у цій книзі. Аристотель висловлюється цілком у дусі Платонової теорії причетності: «І все інше можна звести до єдиного і множинного; залишимо ж у силі це зведення» (1004 b33). Тобто, як існує первинне значення сущого, так само існує і первинне значення єдиного. У IV-й книзі Стагірит тричі вживає також і свій головний термін *οὐσία*: як аргумент проти Протагора (1009 a36-38 – *ἄλλην τινὰ οὐσίαν*) і як аргумент проти Геракліта (1010 a25-35 – *ἀκίνητός τις φύσις*). Не праві ані елєати, зі своєю теорією вічного спокою, ані Геракліт, зі своєю теорією про те, що все перебуває у русі. Бо існує щось нерухоме, що все урухомлює (1012 b29-31).

У своїй теорії особливої науки про суще як таке Аристотель знову повертається до Платона (*Aristoteles jetzt einen Weg zurück zu Platon gefunden hat*) [Düring, 1966: S. 598]. Ми наочно пересвідчуємося як Аристотель надає перевагу новій теорії про «суще як таке» стосовно своєї старої теорії про різноманітні буттєві сфери. Різновиди *οὐσίαι*, тобто, сфери буття, перебувають уже не у відношенні взаємо-координації як існування одних буттєвих сфер поряд з іншими. Тепер «існує *οὐσία* у первинному сенсі, з якої виводиться усе суще».

«Подібно до Платона Аристотель запитує: що надає кожному сущому його буття, єдність і тотожність? І лунає відповідь: перша субстанція (*πρώτη οὐσία*). «Буття» є, з одного боку, потенційним вічним існуванням форми, а з другого боку, конкретним буттям і щосністю (*Dasein und Sosein*), тобто актуальним звершенням форми у матерії тут і тепер (адже єйдос є *ἡ πρώτη οὐσία* у Z 7, 1032 b1-2; він є *ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία* в Z 10, 1035 a17; Z 11, 1037 a17)» [Düring, 1966: S. 598]. Така теорія поєднує специфічно Аристотелеву позицію (субстанція як головне значення сущого, концептуальна пара *δύναμις-ἐνέργεια*) і позицію Академії.

Оперуючи поняттям «суще як таке», Стагірит ставить питання не про те, «що є X?», а про те, «що є “ε”»? Він змушений повернутися до Платонового поняття *ὄντως ὄν*. Аристотель усвідомлює, що перед ним постає та сама проблема: дослідити, що певні речі є у більшому значенні суще, ніж інші речі, бо їх буття є передумовою існування інших речей [Düring, 1966: S. 600]. Саме поняття *οὐσία* лежить в основі обговорення принципу несуперечності у книзі IV. Хто заперечує цей принцип, той також заперечує і *οὐσία*, тобто, – щось визначене і само-тотожне у певній речі [Düring, 1966: S. 601]. Адже той, хто заперечує цей принцип, каже Аристотель, «заперечує субстанцію і щосність речі (*οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι*)» (Г 4, 1007 a20 і далі). Тоді доведеться заперечувати «буття людиною» або «буття живою істотою» (*αἰ τὸ ὄν περ ἀνθρώπου εἶναι ἢ ζῶω εἶναι μὴ εἶναι* – *hominem esse aut animal esse non esse*). «По-



значати ж субстанцію є нічим іншим, як бути певною річчю» (*οὐσίαν σημαίνειν ἐστὶν ὅτι οὐκ ἄλλο τι τὸ εἶναι αὐτῶ*) (Г 4, 1007 a25).

Аргументація у четвертій книзі свідчить на користь онтологічного статусу єдності і показує внутрішній зв'язок між «означати щось одне», «означати щось само-тотожне» і «означати субстанцію». «Принцип несуперечності має силу за умови точного визначення певного слова. І тільки *οὐσία* дозволяє створити таку дефініцію» [Düring, 1966: S. 602]. Аристотель ідентифікує істинність певного висловлювання і реальне існування.

Нарешті, час перейти до більш детального аналізу поняття субстанції. Для Аристотеля вихідним пунктом у дискусії про *οὐσία* є фізичне буття речей, що чуттєво сприймаються (*das physikalische Sein der Sinnesdinge*) [Düring, 1966: S. 612]. «Види суцього для Стагірита – це різновиди існування у фізичному сенсі. Платон вживає *οὐσία* для позначення буття ідей. У Аристотеля це слово багатозначне». Бо категорії – це і первинні форми висловлювання, і онтологічні модуси реально-існуючого [Düring, 1966: S. 612].

Субстанція (*οὐσία*) вживається у двох значеннях: (1) у значенні «чим є певна річ» (*das-was-ein-Ding-ist* за Дюрингом) і (2) в значенні самої речі (конкретно-одиничне «щось»).

«У першому значенні *οὐσία* є відповіддю на запитання: “що це таке”? Що робить певне *X* саме ось цим *X* і що це за властивість, без якої *X* не може бути *X*?

У другому значенні *οὐσία* є “ось це” (*τόδε τι*, *Das* – річ у відмінності до її властивостей), тобто конкретна існуюча річ» [Düring, 1966: S. 612]. Так, Аристотель каже: «Очевидно, що остаточною видовою відмінністю має бути сутність речі і дефініція речі» (*φανερὸν ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ ἢ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός – palam quia finalis differentia rei substantia erit et definitio*) (Met. 1038 a19). Тут акцентується відмінність *οὐσία* від акциденції (*συμβεβηκώς*).

Після цього Дюринг переходить до розгляду чотирьох значень субстанції у Z 3 (*τὸ ὑποκείμενον, τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ γένος, τὸ καθόλου*). Він робить це у тій послідовності, у якій дослідження субстанції ведеться в Аристотеля.

1. Починаючи з розуміння субстанції як *ὑποκείμενον*, Дюринг звертає нашу увагу на два значення підмета. У першому значенні підмет виступає як (1) суб'єкт предикації. Тут підметом виступає матерія або форма, або те, що складається з матерії і форми. У другому значенні структура предикації несподівано (2) тлумачиться в онтологічний спосіб: *ὑποκείμενον* – це *X* + властивості (Met. Z 3, 1029 a15-25). Тут ми стикаємося не тільки з подвійним значенням підмету, але і з подвійним значенням матерії [Düring, 1966: S. 613].

2. Другий претендент на статус субстанції – це *τὸ τί ἦν εἶναι*. Розглядаючи концепцію щосності Дюринг зважується на досить сміливі паралелі. «Якщо розглядати річ очима (*mit den Augen*), можна розкласти річ на матерію і форму, *ἔλη* і *εἶδος*. Якщо ж визначати її концептуально (*begrifflich bestimmen*), то замість попередньої пари перед нами постає пара *ἔλη* – *τὸ τί ἦν εἶναι*. Бачать

форму, а знають “чим-є-бути-ось-цим” (*was-es-ist-dies-zu-sein*). В обох випадках ідеться про певні константи: форма кола є інваріантною, а “бути колом” завжди має те саме значення (Met. Z 7, 1032 b1). Має місце зв'язок між тим, що в концептуальній спосіб існує як константа, і між існуючими речами» [Düring, 1966: S. 614].

Якщо припустити, що форма – це інваріант при розгляді речі, а щосність – інваріант при визначенні речі, то як ці поняття можна узгодити з ученням про виникнення і загибель речей? Дюринг звертає нашу увагу на початок восьмої глави книги Z. Коли щось виникає, то воно виникає (а) завдяки чомусь (джерело або принцип виникнення) і (б) з чогось (матерія). Сама є форма і матерія – не виникають (Met. Z 8, 1033 a25 і далі). Правильно було б сказати, що форма є тим, що виникає в чомусь іншому (Met. Z 8, 1033 b5 і далі). Форма є інваріантом того, що існує. Без виникнення і загибелі форми наявні або ні (*da oder nicht da*).

Ось що каже з цього приводу Аристотель: складені субстанції, тобто форма + матерія (*τό τε σύνολον – quod simul totum – il sinolo*) виникають і гинуть, а субстанція у сенсі форми як такої (*ὁ λόγος ὅλως – ratio totaliter – sostanza nel senso di forma in quanto tale*) – не виникає і не гине. «Форма у власному сенсі не підлягає знищенню (не може вона і виникати, бо виникає не буття дому, а буття ось цим конкретним домом – *οὐ γὰρ γίγνεται τὸ οἰκία εἶναι ἀλλὰ τὸ τῆδε τῆ οἰκία – non enim fit domui esse, sed quid huic domui*). Форми просто наявні або ні – без виникнення і загибелі (*ἀνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς εἰσὶ καὶ οὐκ εἰσὶν – sine generatione et corruptione sunt et non sunt – le forme esistono oppure non esistono*)» (Met. Z 15, 1039 b20 і далі). Це складне місце у перекладі Роса звучить так: *but there is no destruction of the formula in the sense that it is ever in course of being destroyed (for there is no generation of it either; the being of house is not generated, but only the being of this house), but without generation and destruction formulae are and are not.*

Здається, що така позиція максимально наближається до позиції Платона. Не даремно сам Аристотель запитує: якщо форма (*εἶδος*) і субстанція (*οὐσία*) не виникає, а виникає тільки щось складене, що іменується від них (*ἢ δὲ σύνολος ἢ κατὰ ταύτην λεγομένη γίγνεται*) (1035 b15), то чи означає це існування форми поза конкретними речами? «Чи існує якась куля поза (*παρὰ*) конкретними кулями, або якийсь дім – поза он тим домом з цегли? [Ні, бо якщо б це було так], то як би тоді виникало щось конкретне? Бо форма означає “щось таке”, а не щось конкретне [у Дюринга: *nicht ein “Das”, sondern ein “Solches”*]]» (Met. Z 8, 1033 b20).

Отже, стверджує Дюринг, Аристотель підкреслює пріоритет форми в процесі виникнення природних речей і артефактів, а також ототожнює форму з *τὸ τί ἦν εἶναι* [Düring, 1966: S. 614]. Правда на цьому, нажал, припиняється аналіз щосності і Дюринг переходить до «третього претендента» на статус субстанції – до роду.

3. «У протилежності до Платона, Стагірит бере до уваги конкретну дійсність: підпорядкований *γένος* є у концептуальному плані “матерією” для останнього ейдосу». Тим самим повністю перевертається Платонове вчення про «причетність» (*μέθεξις*): тільки коли більш високе, більш загальне стає причетним до певного конкретно-дійсного, останнє стає першою субстанцією, а не навпаки [Düring, 1966: S. 615].

Взагалі треба сказати, що книгу Дюринга десь із сторінки 613 читати стає дедалі важче. Перед нами вже не аналіз, а сплетіння прямих і прихованих цитат, що супроводжуються темними парафразами. Виникає навіть враження, що Дюринг або не дуже ясно розуміє проблему субстанції, або не достатньо продумав цей останній розділ свого дослідження (бо насправді йдеться про останні сторінки його книги). Наводячи великий фрагмент з Met. Z 17, 1041 b5-20, що раптово (без закривання і відкривання лапок) переходить у Met. Z 16, 1040 b18 і Met. H 2, a5-12, він завершує всі ці цитування скупкою фразою: «Визначеність (*Bestimmtheit* = *τὸ τί ἦν εἶναι*), єдність і буття є корелятивними поняттями» [Düring, 1966: S. 617]. «Тепер же залишається пояснити саму наявність “форми”. Цьому присвячена книга Θ, велике дослідження концептуальної пари *δύναμις-ἐνέργεια*».

До Аристотеля *dynamis* розуміють як спроможність, наприклад, як спроможність спричиняти певні впливи (зміни, рухи тощо), або зазнавати їх. Стагірит же розвиває поняття у контексті онтологічної можливості (*im Sinne von ontologischer Möglichkeit*) [Düring, 1966: S. 617]. Перші підходи до такого розуміння вже можна знайти у Top. IV 4, 124 a31-34 та IV 5, 126 a30-b6.

Термін *ἐνέργεια* у філософському сенсі швидше за все вводить сам Аристотель. Принаймні цей термін відсутній у Платона. «У слові *ἐνέργεια* первинним є кінетичне значення: *κίνησις* і *ἐνέργεια* – це два аспекти буття, для яких Аристотель не має вищого, об’єднувального поняття» [Düring, 1966: S. 617]. *Κίνησις* – це завжди рух або переміщення, тобто – континуум, процес; *ἐνέργεια* – це стан активності (про відмінність *κίνησις* і *ἐνέργεια* – див., наприклад, Met. Th 6, 1048 b34-35). Рух (*κίνησις*) отримує відмінний від нього результат; активність (*ἐνέργεια*) містить мету у самій собі. Тому активність можна описати і як *ἐντελέχεια*. Певна річ досягає рівня *ἐντελέχεια*, коли її специфічна природа досягає найвищого вивоннення. При цьому Дюринг звертає увагу на термінологічну непослідовність Аристотеля; ми завжди маємо враховувати у нього той або інший контекст аргументації [Düring, 1966: S. 618].

Нарешті, Дюринг повертається до теорії субстанції під час аналізу восьмої глави дев’ятої книги (Met. Th 8), з якої він наводить дуже розлогі цитати (1,5 сторінки дрібного шрифту). І тільки після цих цитат пропонується коротке резюме Аристотелевого вчення про буття. Даю його у повному обсязі.

«Якщо ми кажемо, що щось існує, то ми при цьому маємо на увазі, що воно є тут, тепер і у такий-от спосіб (*es hier und jetzt und so da ist*), і що воно є

виповненню (*Erfüllung*) власної природи. *ὄντᾱ* – це (1) річ повсякденного досвіду, наприклад, кінь; його *ὄντᾱ* – це (2) бути конем, який живе тут і тепер, який є самим собою і поводить ся так, як від нього очікують, тобто саме як кінь. Причому йдеться не про дві *ὄντᾱ*, а про два аспекти однієї субстанції.

Річ є цілим, що розкладається на матерію і форму. Форма і матерія – це функціональні реляційні поняття (*funktionale Relationsbegriffe*): *A* є матерією у стосунку до *B*, *B* – у стосунку до *C*, *C* – у стосунку до *D* і так далі. Підставою того, що певна річ є *ὄντᾱ* у строгому сенсі і з небуття переходить у буття, – є те, що виступає як принцип руху. Поза самою річчю не існує жодних підстав для того, щоб ця річ була чимось визначеним, єдиним і суцільним. Існування у всіх речах – це аналогічна кореляція визначеності, єдності і буття. Єдність і буття, так само, як і рух та зміни, існують таким чином не поряд з речами, а завжди – у речах. Річ існує, якщо тут і тепер переходить із можливості у дійсність і є “ось так”.

Форми живих істот у біологічному коло-обігу мають вічне існування. Про інші форми можна сказати, що вони або є, або не є, відповідно до того, чи переходять вони в актуальний стан. Саме стосовно форм мають значення поняття і дефініції, *τὸ τί ἦν εἶναι*, первинне суще. Бо перед тим, як сказати, що *X* існує, ми маємо знати, що ми розуміємо під цим *X*.

Для індивідуальних речей, даних у чуттєвому досвіді, не може бути ані дефініції, ані доказу, а лише гадки. Знання існує тільки про щось загальне. Це знання є потенційним, якщо ми знаємо, що існує щось таке як *X*. Якщо ж ми це знання актуалізуємо, то воно є тут і тепер» [Düring, 1966: S. 621–622].

Цим фрагментом закінчується і вся книга Дюринга про Аристотеля. Я навмисно навів ці чотири останні абзаци книги. Вони можуть викликати здивування. Чому? Тому що з детальних філологічних розборів і розлогих цитат (іноді слабо пов'язаних між собою) всі ці висновки аж ніяк не випливають. Щоб написати ці чотири абзаци не треба бути таким глибоким знавцем Аристотеля як Дюринг. Для цього достатньо бути першокурсником філософського факультету і вперше прочитати Аристотеля. Я не перебільшую і навіть не критикую Дюринга. Просто мотиви його дослідження були не філософськими. Він – філолог, він описував тексти (виявляючи їх походження, можливі датування, впливи тощо). А от коли їх треба було проаналізувати, Дюринг вдався до простих узагальнень, що не потребували книги в 620 сторінок.

**Інтерпретація Вільяма Девіда Роса.** Вільям Девід Рос (1877–1971) – шотландський філософ і перекладач, є одним з найавторитетніших дослідників філософії Аристотеля у минулому столітті. Сферою його наукових інтересів була моральна філософія. Однак славу дослідника він здобув як перекладач і коментатор Аристотеля і Платона (останньому філософу привчена велика праця Роса «Платонова теорія ідей» – Ross, W.D. *Plato's Theory of Ideas*. — Oxford: Clarendon Press, 1951). Рос переклав основні твори Аристотеля англійською мовою, а критичне оксфордське видання «Метафізики»

з його детальною аналітичною передмовою (перше видання побачило світ у 1924 році) представляє собою мабуть найбільш відоме й авторитетне видання цього твору у ХХ столітті.

Рос починає з тези про потрійний пріоритет субстанції (*substance is prior to them in three ways*). Позаяк аналіз цих Аристотелевих тверджень був представлений уже декілька разів, я обмежуся тільки деякими нюансами Росового погляду.

(1) онтологічний пріоритет або самостійність існування. «Субстанція є цілісною річчю (*substance is the whole thing*), включає до свого складу властивості, стосунки і т.п., що утворює її щосність (*essence*), і може існувати окремо (*can exist*)». У такій перспективі «Аристотель повинен був мислити субстанцію як індивідуальну річ (*as the individual thing*)» [Aristotle's *Metaphysics*, 1997: ХСІ]. Однак Аристотель на цьому не зупиняється; він хоче виявити «субстанційний елемент (*the substantial element*) в індивідуальних субстанціях» [Aristotle's *Metaphysics*, 1997: ХСІІІ].

(2) Дефінітивний пріоритет (*substance is prior in definition*). (3) Епістемічний пріоритет (*substance is prior for knowledge*) [Aristotle's *Metaphysics*, 1997: ХСІ]. Ось як Рос перекладає фрагмент *Met. Z 1, 1028 a35*, в якому Аристотель пояснює два останні аспекти пріоритетності субстанції: “*And (1) in definition also this is first; for in the definition of each term the definition of its substance must be present. And (2) we think we know each thing most fully, when we know what it is*”.

Після такого вступу, враховуючи основні значення субстанції на початку *Met. Z 3*, Рос насамперед розглядає значення субстанції як субстрату (*Substratum*) (рр. ХСІІІ–ХСІV), далі, значення субстанції як щосності (*Essence*) (рр. ХСІV–СVІІ), і, нарешті, значення субстанції як універсального (*The Universal*) (рр. СVІІ–СХІ). Аналіз завершується двома підрозділами, в яких Рос намагається запропонувати послідовну інтерпретацію Аристотелевої теорії субстанції. Назви підрозділів говорять самі за себе: «Щосність як субстанція» (*Essence as Substance* – рр. СХІ–СХІV) і «Принцип індивідуації» (*The Principle of Individuation* – рр. СХV–СХІХ).

1. Досліджуючи *субстрат* як першого претендента на статус субстанції, Рос іде вже знайомим нам шляхом. Строго дотримуючись тексту Аристотеля, він показує, що матерія як субстрат не може бути субстанцією у строгому значенні: «чиста матерія є лише продуктом логічного аналізу» (*bare matter is only a product of the logical analysis*) [Aristotle's *Metaphysics*, 1997: ХСІV].

2. Аналізу щосності Рос присвячує цілих 13 сторінок. Щосність (*essence*), з одного боку, не тотожна формі, котра є одним із різновидів субстрату, а з другого боку – внутрішньо зв'язана з формою. «Щосність є внутрішньою природою, тим, що робить річ нею самою і що виражається в дефініції (*this is the inner nature, what makes a thing what it is, and is unfolded in definition*). Щосність речі – це те, чим є річ сама по собі» [Aristotle's *Metaphysics*, 1997: ХСІV]. По-перше, з щосності (1) виключаються всі акцидентальні атрибути. Ти щосність – не тому, що ти – освічений. «Аристотель працює переважно із

поняттям внутрішнього онтологічного ядра (*notion of a core of being*), що присутнє в індивіді упродовж всього його існування на відміну від мінливих атрибутів» [Aristotle's *Metaphysics*, 1997: XCV]. Рос справедливо убачає тут певну сваволю Аристотеля.

Я спробую розвинути цю думку. Поставлю такі запитання: хіба освіта або моральні навички не визначають мою внутрішню природу? Зрозуміло, що освіта набувається, як і моральні навички набуваються. Однак хіба сам Аристотель не каже, що моральні навички стають ніби моєю «другою природою»? Те, що у Петра посивіло волосся – це дійсно, не зачіпає його внутрішньої природи, а от те, що Петро набув певні моральні навички, що він став добродібною людиною – це, здається, не просто акцидентальні властивості, нейтральні щодо його *власного способу бути*. Якщо ж Аристотель не погодився б з такими зауваженнями (а він би і не погодився), то значення щосності – занадто холодне, абстрактне. Йдеться тільки про те – що означає *бути людиною*. Однак у це «бути людиною» не закладається більш глибоке онтологічне, субстанційне ядро. І насправді здається, що «бути добродібною» або «бути освіченим» ставиться Стагіритом в один ряд з такими властивостями, як «бути сивим» або «бути кирпатим». Не треба забувати, що Аристотель – не християнин, і йому невідома думка, про внутрішню зміну особи. А уявімо собі, як би він сприйняв християнський догмат про єдність двох природ і двох воель у Христі! Однак час повернутися до аналізу Роса.

По-друге, Аристотель (2) виключає із щосності атрибути, які тільки у певному сенсі можуть бути самі по собі (*καθ' αὐτά, propter se*). В одному сенсі, те, що *A* належить *B*, може означати, що *A* входить у щосність і в дефініцію *B* (як лінія *propter se* входить у [поняття] трикутника, а точка – [у поняття] лінії). В іншому сенсі, *A* присутнє в *B*, і *B* входить у його дефініцію (як прямизна і кривизна *propter se* входить в [поняття] лінії, а парність і непарність – у поняття числа). Тут кривизна має *propter se* сосунок до лінії, але не входить у її щосність і дефініцію. Візьмемо поняття білої поверхні. Визначити біле ми не можемо без посилення на поверхню, але ми можемо визначити поверхню без посилення на біле.

По-третє, (3) не може бути щосністю поверхні – біла поверхня. У дефініцію, в якій виражається щосність речі, не має входити ім'я самої речі. Далі Аристотель хоче з'ясувати (Z 4), чи має певний комплексний термін (субстанція + якась інша категорія, наприклад, «біла людина») свою щосність. Ясно, що «бути ось цією білою людиною» не «означає бути ось цією людиною» (тобто, той факт, що ось ця людина, Петро, – сива, не дорівнює «бути ось цією людиною, цим Петром»). Термін «бути ось цією білою людиною» не вказує на якусь незмінну фундаментальну природу певної речі (*not indicate the permanent fundamental natur of anything*); він вказує лише на певне поєднання терміну «людина» (який вказує на ось-цю природу) з певною акцидентальною ознакою.

Однак, здається (Z 5), що між такими «парними термінами» як «ніс» і «кирпатий ніс», або «чоловіче» і «жива істота» існує есенціальний

(*essential*) зв'язок (на відміну від термінів «людина» і «біла людина»). Аристотель це заперечує (Met. Z 5, 1031 a1-5). Дефініція має стосунок тільки до субстанції. І якщо ми хочемо визначити *стать* (наприклад, «жіноче»), то зможемо це зробити тільки у непрямий спосіб. Прямо ми можемо визначити тільки людину, а «чоловіче» і «жіноче» вже мають зв'язок із матерією. Як зазначає Рос: «Стать, наприклад, *is not in the “logos” but in “to syneilêmnenon tē hylē”, in the concrete thing which is a union of matter and form*» [Aristotle's *Metaphysics*, 1997: XCVII]. «Статеві розрізнення можуть бути досить важливими, щоб їх розглядати окремо, але для Стагірита вони мають поперечний стосунок для розрізнення живих істот за видами і тому він відсуває їх на задній план» [Aristotle's *Metaphysics*, 1997: XCVIII].

Після цього, у Z 6 Аристотель хоче прояснити, чи тотожні щосність і конкретна річ. Очевидно, що Стагірит ототожнює термін *καθ' αὐτό* зі щосністю. Цікаво, що Рос не боїться як виступити на захист Платона, так і вказати на слабкість Аристотелевої аргументації у Z 6 (*the reasoning of the chapter is weak, and to an unusual degree verbal and dialectical*). Однак те, що Аристотель має на увазі є дуже важливим [Aristotle's *Metaphysics*, 1997: XCIX].

Резюме дискусії наводиться у главах 10 і 11. Аристотель пропонує такі онтологічні рівні (у Роса – *entities*): (1) існують *чисті форми* (наприклад, форма кола або форма душі), які тотожні зі своїми щосностями (1036 a1). Існують, далі (2) *інтелегібельні індивідуальні речі* (1036 a3) – поєднання форми з партикулярною інтелегібельною матерією (наприклад, індивідуальне геометричне коло). Існують, також (3) *універсальні речі, пов'язані з матерією* (*the materiate universal*) – поєднання певної форми з матерією, взятою в універсальному аспекті (“*this form*” with “*this matter taken as universal*”). Наприклад, “людина” – це поєднання душі з чуттєвою матерією певного виду (1035 b27-30). Ось цей фрагмент Аристотеля у перекладі Роса: *But man and horse and terms which are thus applied to individuals, but universally, are not substance but something composed of this particular formula and this particular matter treated as universal*. Нарешті, існують (4) індивідуальні речі, що чуттєво сприймаються (*the sensible individual*) – поєднання форми з конкретною часткою чуттєвої матерії. Наприклад, ось цей Сократ або це бронзове коло (1036 a3-5, 1035 b30).

Розрізнення онтологічних регіонів (2) і (3) є важливим нововведенням Аристотеля [Aristotle's *Metaphysics*, 1997: C]. Однак тільки речі регіонів (1) і (4) є субстанціями [Aristotle's *Metaphysics*, 1997: CI]. Речі регіону (2) і (3) є елементами речей регіону (4) і виокремлюється лише шляхом абстрагування певних властивостей (наприклад, математична абстракція).

Проте, все рівно теорія, яка стверджує, що чуттєві індивіди (*sensible individuals*) – це субстанції, пов'язана з певними ускладненнями. Загальна тенденція книг VII-IX «Метафізики» – відхід від ранньої онтології «Категорій» до розуміння перших субстанцій як чистих форм (*from earlier doctrine that the sensible individual is primary substance, to one which identifies primary*

*substance with pure form*) [Aristotle's *Metaphysics*, 1997: CI]. Так, але дефініція чистої форми бере до уваги тільки саму чисту форму. Індивідуальна річ, ані чуттєва, ані інтелігібельна, не може бути визначена. Вона може бути безпосередньо дана або у чуттєвому, або в інтелектуальному сприйнятті (*is apprehended by the aid of direct perception or intellection*).

У главі 11 Аристотель також намагається з'ясувати: чи містить дефініція речей третього онтологічного регіону (*the materiate universal* у Роса) посилення на матерію. Рос фіксує тут вагання Стагірита: з одного боку, ми не можемо мислити форму людини без віднесення до її матеріальних частей, але, з другого боку, визначення людини не включає матеріальні частини і є визначенням душі. Вагання (*vacillation*) Аристотеля у цьому питанні підштовхнули *Дунса Скота* до постулювання для кожного сінолону або *materiate universal* двох форм – (a) *forma partis* (певний елемент у сінолоні, наприклад, “раціональність” у людині) і (b) *forma totius* (належить всьому сінолону, наприклад, *humanitas* – людськість, людська природа, до складу якої входять тіло і душа) [Aristotle's *Metaphysics*, 1997: CIV].

«Поступово Аристотель відходить від обговорення проблеми щосності. Він розглянув цю проблему з різних боків, але так і не відповів на своє первинне питання про те, чи є щосність субстанцією (*but he has not answered his original question whether essence is substance*). Може найбільш значимим результатом такого обговорення виявилось зростаюче усвідомлення складності самої проблеми. Він розпочав свій аналіз із чуттєвих форм (*sensible form*), матерії і складених із них індивідуальних речей. Він також установив, що (1) щосність є внутрішньою природою речі і тим, що робить річ нею самою. Він показав далі, що (2) інтелігібельна матерія присутня у не-чуттєвих речах, які передусім необхідно мислити як чисті форми. Він показав, що [існують] (3) інтелігібельні індивідуальні речі і (4) універсальні речі, пов'язані з матерією (*materiate universal*). Нарешті, він виявив несумнівну причетність матерії до щосності (*implication of matter in essence*)» [Aristotle's *Metaphysics*, 1997: CV]. Щосність із самого початку описувалася як субстанція без матерії, з самого початку ототожнювалася з формою. Однак щосність універсальних речей, пов'язаних із матерією (*materiate universal*) не можна мислити без референції до матерії (йдеться, зрозуміло, не про першу матерію, яка сама є не-окресленою, і не про конкретну індивідуальну матерію, яка входить до складу індивідуальної речі).

Випускаючи тут аналіз універсального, я хочу завершити інтерпретацію Роса аналізом підрозділу «Щосність як субстанція». Цей підрозділ присвячений сімнадцятій главі книги Z, в якій субстанція тлумачиться як первинне джерело і причина речі (*originative source and cause*). Коли ми шукаємо причину, то ми шукаємо щосність. Наше запитання тут завжди звучить так: *що* перетворює матерію на конкретну річ? Щосність. І вона тут – «не окремий елемент поряд з іншими матеріальними елементами, вона також не є і всіма елементами у їх поєднанні». Це конститутивний принцип речі, «пряма



причина її буття» (*it is the direct cause of its being*) [Aristotle's *Metaphysics*, 1997: CXI]. Така причина може бути або цільовою, або діючою причиною. Ідентифікуючи субстанцію зі щосністю у книзі Z, Аристотель, врешті-решт, знаходить для її розуміння «менш абстрактне і більш задовільне пояснення – пояснення субстанції за допомогою або цільової, або діючої причини (*by final or by mechanical causes*), або за допомогою обох цих причин (*or by both*)». У всякому разі ми повинні «відмовитися від будь-якого матеріалістичого розуміння щосності і тлумачити її як структуру конкретної речі» (*as the structure of the concrete thing*) [Aristotle's *Metaphysics*, 1997: CXIII]. Нематеріальність щосності спрямована проти матеріалізму досократиків, а іманентність щосності конкретній речі спрямована проти Платона. Це і є власною відповіддю Аристотеля: «субстанція речі є принципом структури (*principle of structure*), присутність якого у певній сукупності матеріальних частин робить їх вже не простим агрегатом, а організованою цілісністю (*organized whole*)» [Aristotle's *Metaphysics*, 1997: CXIII].

**Інтерпретація О.Ф. Лосєва.** Лосєвська інтерпретація Аристотелевого поняття *τὸ τί ἦν εἶναι* вперше з'явилася у роботі «Античний космос і сучасна наука» (М., 1927). «Античний космос» було перевидано у книзі «Буття, ім'я, космос» у 1993 році (видавництво «Мысль», с. 535-573). У скороченому вигляді аналіз *τὸ τί ἦν εἶναι* міститься у четвертому томі «Історії античної естетики» («История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика»). М.: Искусство 1975, с.111-138).

Лосєвський аналіз щосності в Аристотеля залишається чи не єдиним серйозним дослідженням *τὸ τί ἦν εἶναι* у російськомовній літературі. Слід сказати, що цей аналіз виконано на дуже високому рівні. Базовим текстом нашого аналізу буде «История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика» (Частина перша, глава «Аристотелева эстетика выражения», § 4 під назвою «Щосність»). Сам § 4 розподіляється ще на 10 підрозділів, частину з яких нам належить уважно розглянути.

1. *Щосність і визначення сенсу.* Спочатку щосність розглядається в аспекті визначення її сенсу (саме так на думку Лосєва необхідно розуміти *λογικῶς* у 1029 b13) [Лосєв, 1975: с. 111]. «Чтойность человека есть то, без чего человек не может быть человеком» [Лосєв, 1975: с. 112]. Зрозуміти певну річ означає (а) виявити те в ній, що відрізняє цю річ від усіх інших речей і також (b) виявити в ній її власні розрізнення. Тобто щосність – це схоплений у понятті і слові сенс, що виражає певну річ як неподільну одиничність.

«Мы поняли вещь как таковую, если поняли ее как некую неделимую единичность, несмотря на то, что фактически она имеет очень много разных акциденций. Если все это произошло, то это значит, что мы получили чтойность вещи.

Стало быть, для чтойности нужен 1) смысл вещи, 2) данный как неделимая и простая единичность и 3) зафиксированный в слове» [Лосєв, 1975: с. 114].

Тут правда, є багато незрозумілого. З темного фрагменту 1029 b19-21, зовсім не впливає теза, що «в имени вещи, стало быть, дается ее *чтойность*» [Лосев, 1975: с. 112]. Ще менше зрозуміле твердження: «Таким образом, *имя есть нечто выделяющее* единичный предмет из общей стихии осмысленности» [Лосев, 1975: с. 113]. Ані ім'я, ані слово не є визначальним для Аристотеля при виявленні природи щосності.

2. *Щосність і одиничність*. Лосев наполегливо підкреслює: щосність завжди *принципово* *одинична*. Ці два поняття розглядаються далі у своєму специфічному взаємовідношенні. Зовсім несподівано тлумачиться фрагмент 1030 a31: тут «Аристотель приводит очень важное различие между *чтойностью* и «наличным *что*» (*τὸ τί ἐστὶ*): последнее не просто *чтойность*, но *чтойность*, определенная через количество и качество, то есть не просто *смысл*, но *смысл*, означенный и модификациями факта» [Лосев, 1975: с. 115].

Саме лосевське розрізнення між сенсом і фактом є дуже вдалим і корисним [особливо – 8, 118]. Однак у контексті *Met. VII 7, 1030 a31* воно навряд чи доречне. Бо *обидва* терміни (і *τὸ τί ἦν εἶναι*, і *τὸ τί ἐστὶ*) беруться тут одразу в двох сенсах: у первинному й абсолютному, і у вторинному або акцидентальному.

Висновок же другого підрозділу не має жодного стосунку до того, що у ньому обговорювалося і цитувалося. Тут знову підкреслюється особлива вага слова для розуміння щосності. Причому тут формулювання отримує максимально ризикований вигляд: «Все это вскрывает, между прочим, значение в *чтойности* элемента специфически словесного. Слово – там, где *единичность* имеет несколько разных смыслов, так что данное слово дает один из этих смыслов. Мы бы сказали, что слово есть *понятый* *смысл*, *сознанная* *сущность*. Отсюда точное определение *чтойности*, по Аристотелю, было бы то, что она есть 1) *понятая*, то есть *зафиксированная в слове* 2) *неделимая* *единичность* 3) *смысла вещи*» [Лосев, 1975: с. 115-116].

По-перше, Аристотель підкреслює не так словесний, як онтологічний і епістемічний аспекти щосності. Зрозуміло, що ми виражаємо своє знання в словах. Однак Аристотель уважає, що наука вживає не просто слова буденної мови, а такі слова, що однозначно виражають якусь онтологічну одиницю. Не дійсність і її розуміння і ідуть за словом, а слово орієнтується на дійсність і отримує абсолютно новий статус. Ставити ж знак рівності між розумінням і словесною фіксацією – не в дусі Аристотеля!

3. *Щосність і “наличное что”* (*τὸ τί ἐστὶ*). У цьому підрозділі Лосев більш чітко показує відмінність між *τὸ τί ἦν εἶναι* і *τὸ τί ἐστὶ*. «Вже було сказано, що *τὸ τί ἐστὶ* – це кількісно і якісно визначена щосність». Лосев тут покликається на Тренделенбурга.

*Щосність* виключає матерію і акцидентальні властивості, має стосунок до ейдосу і має ознаки універсального (*τὸ καθόλου*). *Те, чим є щось* (*τὸ τί ἐστὶ*) пов'язане з фактичними умовами існування речі і з її матеріальними властивостями. *Те, чим є щось* – пізніше щосності і субстанції [Лосев, 1975: с. 116].

Проте і щосність пов'язана з матерією, коли йдеться про речі природи. Однак співвіднесеність з матерією (так душа – це ейдос, *співвіднесений з матерією*) не означає ототожнення з нею. «Щосність завжди відмінна від матерії» [Лосев, 1975: с. 117]. Так, душа є формою тіла, але не є чимось тілесним. Це цілком зрозуміло. Розрізнення виявляє і відмінність між щосністю і субстанцією: «Чтойность, стало быть, и тождественна с сущностью, со смыслом, и как-то отлична от нее, будучи уже некоей соотносительностью с материей» [Лосев, 1975: с. 117].

Взагалі, ці постійні посилання на Тренделенбурга з одного боку, і властиві Лосеву поетичні словесні захоплення, – з другого боку, породжують значні проблеми для розуміння. Якщо вже щосність пов'язана з матерією, так само, як і *τὸ τί ἐστι*, то варто було б провести ще одне розрізнення (чого Лосев тут не робить). Наприклад, сказати, що *τὸ τί ἦν εἶναι*, будучи співвіднесеною із матерією, не містить, все ж таки, акцидентальних і фактичних ознак речі. Тоді можна сказати, що *τὸ τί ἦν εἶναι* співвіднесене з матерією як одним з конститутивних принципів речі (як форма статуї передбачає те, у що має бути втілений задум скульптора, а душа людини передбачає людське тіло як те, що має оживляти душа). У такому разі *τὸ τί ἐστι* – співвіднесене з тим або іншим матеріалом (певна статуя з бронзою, мармуром тощо, а конкретна людина – з ось цим тілом).

«Чтойность – такая *definitio, determinatio*, которая исключает материю и случайные признаки, мыслится сама собой и относится к ейдосу; она обладает природой общности (*τὸ καθόλου*), относится всегда к *τὸδε τι*, управляет материей, есть причина вещи, ее *ἀρχή* и *αἴτιον*, она есть творчество ума без помощи вещей на основе более общих принципов».

«В понятии чтойности, можно сказать, залегает *творчески-осмысливающая стихия эйдоса*» [Лосев, 1975: с. 116]. Я навмисно навів повний опис *τὸ τί ἦν εἶναι*, щоб показати незрозумілість чи не кожного другого висловлення.

4. *Щосність і субстанція*. Цей підрозділ обертається навколо шостої глави книги Z, причому цитати займають дві третини тексту (власне, Лосев і дає переклад всієї глави 6). Між розлогими цитатами Лосев вводить вже відзначене нами розрізнення: щосність речі тотожна окремій речі за фактом, і відмінна від окремої речі за смыслом. «Чтойность вещи и вещь *тождественны* по своему факту и *различны* по смыслу» [Лосев, 1975: с. 118]. Після наведення фрагменту Met. Z 6, 1031 a31-b18 Лосев стверджує: «Таким образом, Аристотель не может не признать, что чтойность и «сама вещь» отличны одно от другого: иначе он был бы абсолютным сенсуалистом, что, конечно, немыслимо в отношении Аристотеля» [Лосев, 1975: с. 119].

З іншого боку, якби щосність і окрема річ були б тільки відмінні одна від одної, то це постулювало б два ряди речей, щосність не була б пов'язана з конкретною річчю, а річ не мала б певної щосності. Ця лосевська риторична фігура «з одного боку – з іншого боку» дуже влучна і важлива, але, на жаль,

не спирається на процитований текст Стагірита. Це помітно, якщо уважно прочитати фрагмент, а потім перейти до лосєвської фрази «таким образом» і далі по тексту. Бо Аристотель тут ніде не каже про те, що він, Аристотель, повинен розрізняти щосність і окрему річ. Безумовно це розрізнення є вимогою сенсу, але в тексті ми його не знайдемо.

Після чергової розлогої цитати (Met. Z 6, 1031 b18 – 1032a6), Лосєв утретє повторює тезу про смисл і факт. Тільки тепер він каже про розрізнення смислу (щосність) і факту (конкретна річ) у субстанції. Факт містить смисл, а смисл здійснюється (тобто отримує існування у конкретній речі). Смисл і факт тотожні, бо перед нами «осмислений факт», щось одне за числом, само-тотожний осмислений факт. Смисл і факт відмінні один від одного в аспекті «ацидентального визначення смислу»: «То есть фактические, вещные качества смысла суть его акциденции, так что смысл акциденций есть смысл иной, чем первоначальный смысл; это смысл соотнесенный с инобытием смысла, и потому можно сказать, что смысл и факт по смыслу своему различны». «Чтойность – чистый смысл инобытийно выраженного чистого смысла» [Лосев, 1975: с. 120].

Тобто Лосєв пропонує розуміти окрему річ (*ἕκαστον*) як факт смислу (як фактичне втілення *τὸ τί ἦν εἶναι*). Однак якщо факт – це «*іншобуттєво* виражений смисл», то що ж тоді є «*буттєво* виражений смисл»? Красиві конструкції вмиг руйнуються. Адже ми тоді маємо припускати *буттєвий* та *іншобуттєвий* аспекти щосності. Однак буттєвий аспект *τὸ τί ἦν εἶναι* – це і є субстанція, *οὐσία*. Виявляти власну форму і щосність у акциденціях – це не іншобуття субстанції, а саме її буття! Термінологія, яку тут дозволяє собі Лосєв узагалі не відповідає інтенціям Аристотелевої філософії! Як може Аристотель казати про *буття смислу* й *інобуття смислу*? Бо окрім ось-цієї речі її щосність ніде не існує (не існує окремо від неї)!

5. *Εἶδος і становлення*. На підставі Met. Z 7-9, де Аристотель неоднозначно каже про те, що *ейдос* не підвладний становленню, Лосєв констатує: «Чтойность не становится, но просто есть. Чтойность, таким образом, есть сфера чистого смысла и потому не имеет никаких предикатов становления» [Лосев, 1975: с. 122]. Однак щосність *фактично* не відмінна від щосності, адже щосність визначає внутрішню структуру конкретної речі. Це означає, що *τὸ τί ἦν εἶναι* має якийсь стосунок до матерії. Цей зв'язок можна тлумачити тільки так: «Чтойность вмещает в себя материю чтойно же, то есть в качестве чистого же смысла. При таком условии чтойность оказывается не просто смыслом вещи, но и смыслом материально выраженной вещи, смыслом всего ее материального наполнения и определения».

Чтойность «не просто отвлеченное задание для вещи, но и вся ее материальная и чувственная выраженность, взятая, однако, не как становящийся факт, но как смысл становящегося чувственного факта. Чтойность есть как бы смысловая картина вещи». «Раз Аристотель так определенно отождест-

вляет чтойность и вещь, то именно это и должно заставить нас видеть в чтойности всю полноту выраженности вещи» [Лосев, 1975: с. 122-123]. Ми маємо право запитати: а чи можемо ми пізнати цей зв'язок щосності з матеріальною вираженістю? Як всі ці «матеріальні наповнення і визначення» містяться в щосності? І якщо це так, то тут мається на увазі загальна чи індивідуальна щосність? Наприклад, щосність людини включає до свого складу тілесність як ідеальний елемент, що конститує таку істоту як людина. А щосність Петра або Марії, чи є вона? Ми можемо так запитувати, якщо описуємо щосність як «смысл чуттєвого факту, що перебуває у становленні». І якщо *τὸ τί ἦν εἶναι* – це смислова картина речі (і саме – індивідуальної, чуттєвої речі), то як ми можемо «розглядати» цю картину? Дуже красивий мовний зворот (до речі, часто вживаний у Лосєва), який перенаправляє нашу увагу трохи в інший від розуміння щосності бік.

7. *Щосність і пункт тотожності ейдосу з матерією*. Оминаючи розлогий підрозділ 6 (який для розуміння щосності дає небагато) перейду одразу до наступного підрозділу. Він присвячений Met. Z 11. Як ми пам'ятаємо, тут Аристотель обговорює тему дефініції та її частин: які частини належать формі? При тлумаченні Z 11 Лосєв демонструє досить оригінальний і сміливий підхід. Аристотель каже, що форма (ейдос) кола не містить жодних матеріальних елементів, що ця форма є нейтральною щодо матеріалу, в якому вона може реалізуватися? Так. Якщо взяти ейдос людини, то тіло і кістки не входять у його дефініцію. Очевидно так. «Однако самый эйдос человека нельзя представить себе так, что он лишен всяких материальных моментов абсолютно и окончательно. Мы сказали, что мясо и кости, как самые физические факты, не суть части эйдоса. Но мы можем понять их как чисто смысловые данности, и тогда они войдут в сферу самого эйдоса, и сам эйдос придется представлять себе уже не отвлеченной категорией смысла, но как бы *выраженной и материально явленной картиной смысла*, хотя мы тут еще и не перешли к эмпирической гуще самого факта» [Лосев, 1975: с. 128–129]. Лосєв наводить приклади (Z 11, 1036 b22-24; 1036 b27-32; 1037 a5–10), які навряд чи можуть підтвердити його сміливі твердження про матеріальні частини як «смыслові даності» і про «матеріально явлену картину смислу». Але доктрина матеріально вираженого ейдосу у Аристотеля безперечно існує. Це те, що Рос називає *the materiate universal* (див. вище).

Ключем для розуміння *середнього місця* такого матеріально вираженого ейдосу (*між* ейдосом як чистим смыслом і річчю як матеріальним фактом) є, за Лосєвим, поняття інтелігібельної матерії («умная, смысловая материя», *ἄλη νοητή*) [Лосев, 1975: с. 129]. Це поняття дозволяє розв'язати апорію, на яку натрапляє Стагірит у главі 11: «Когда мы имеем умно-материально выраженный эйдос, то, с одной стороны, в нем есть чистый смысл, с другой стороны нет» [Лосев, 1975: с. 130].

Мені здається, що досить скупі зауваги Аристотеля стосовно інтелігібельної матерії не пропорційні таким сміливим висновкам, ніби йдеться про

щось очевидне або доведене. Тим більшим дисонансом звучить висновок підрозділу: «Итак, Аристотель различает три сферы бытия: 1) *отвлеченный логос*; 2) *выраженный логос, или умно-материальную, материально-эйдетиическую чтойность*; и 3) *чувственно-материальный факт смысла и чтойности*» [Лосев, 1975: с. 130]. Не можна відмовити цій формулі в естетичній досконалості. Принаймні мені вона дуже подобається. Однак, дорогий читач, візьми в руки цей том Лосева, уважно продивись підрозділ 7 і розваж на власний розсуд: чи впливає ця формула з тексту Аристотеля або з аргументації Олексія Федоровича? Мені здається, що *ні*.

8. *Щосність й ідеальна причина*. Тут базовим текстом є фрагмент Z 17. Лосев розбирає добре відомий нам текст (див. вище український переклад) і постулює інтелектуальне споглядання в Аристотеля. Коли ми, у пошуках причини, доходимо до останнього «чому», ми не можемо запитувати далі. «Тогда достаточно увидеть этот предмет в его эйдосе, и он сам выявит свое “почему”. “Почему” и “что” тут тождественны» [Лосев, 1975: с. 131]. Так – стосовно чогось *простого*. Якщо ж річ *складена*, то у своїх пошуках відповіді на питання «чому», ми маємо дійти до її *принципу* [Лосев, 1975: с. 132].

9. *Щосність і проблема загального*. Резюме. У цьому підрозділі щосність розглядається в аспекті категорій універсального й одиничного. Целлер у бачав тут у Стагірита суперечність. Адже Аристотель стверджує, що *можна пізнати тільки універсальне, а реально існує тільки одиничне*.

Лосев починає з того, що вказує на формулювання самим Стагіритом значеної апорії у Met. В 4, 999 a24 – b20 (цитата займає 1, 5 сторінки). Далі міркування: «Общее относится, по Аристотелю, к эйдосу. Он отождествляет эти понятия. Эйдос, погруженный в материю, или факт, вещь, чувственное и эмпирическое событие, – единичен; чистый же эйдос есть общность. Необходимо отметить, что это есть именно *мыслимая* общность, а не чувственная» [Лосев, 1975: с. 134]. Однак далі – рішучий крок. «Общность есть специфическая единичность, а именно единичность целого, созерцаемая в уме независимо от своих материальных частей» [Лосев, 1975: с. 135]. Тут одразу два проблемних моменти: (1) *постулювання індивідуального ейдосу* (а тільки що стверджувалося, що ейдос – це «общность») і (2) теза про *інтелектуальну інтуїцію індивідуального ейдосу*, та ще й «незалежно від його матеріальних частин».

У більш популярній книзі Лосев висловлюється більш відверто: «Идея вещи, будучи чем-то единичным, как единична и сама вещь, в то же время является и обобщением всех частей вещи, является некоей общностью» [Лосев, 1993: с. 314]. Трохи затримаємося на цьому твердженні. Воно очевидно представляє радикальну теорію індивідуального ейдосу. Є форма (ейдос) людини. Як ми бачили, деякі тексти Аристотеля свідчать про те, що форма, наприклад, Петра і Марії – *та сама*, а між собою вони відрізняються за матерією. Однак якщо одиничний ейдос «узагальнює» всі частини Петра (а це і його матеріальні частини), то в Марії цей самий ейдос має

узагальнювати її частини зовсім в інший спосіб (бо це – зовсім інші частини)! Однак набагато простіше припустити, всупереч деяким текстам Аристотеля, що *ейдос Петра відрізняється від ейдосу Марії*. До цього приходять Дунс Скот у XIII столітті. Питання тільки в тому, що власне хоче сказати тут Лосев?

Тут у нього можна углядіти певну непослідовність. Індивідуальний ейдос є узагальненням всіх частин речі, і тому він представляє з себе певну індивідуальну універсальність. Припустимо, це так. Не забуваймо при цьому, що універсальне за Аристотелем не може існувати окремо (воно взагалі не є підметом), бо універсальне можна приписати багатьом індивідам. І якщо вже йдеться про те, що індивідуальний ейдос щось узагальнює, то йдеться *про узагальнення строго в межах індивідуального*, окремо існуючої конкретної речі. З цим Лосев може погодитись. Однак як це узгоджується з тезою про те, що «единичность целого, созерцается в уме независимо от своих материальных частей»? Адже тоді це – інтелектуальна інтуїція індивідуального нечуттєвого аспекту конкретної речі. Іншими словами – це інтелектуальне убачання індивідуального ейдосу, варіант ейдетичного убачання! Щось середнє між Дунсом Скотом і Гусерлем.

Лосев без жодних застережень продовжує: «Эйдос вещи не есть только обобщенность ее отдельных элементов. Он обязательно еще есть и нечто *единичное*. Этой своей единичностью данный эйдос вещи и отличается от всяких других эйдосов и, следовательно, от всяких других вещей» [Лосев, 1993: с. 316]. Однак тут не врахований один нюанс. Точніше, тут змішані два різних аспекти ейдоса! Те, що один ейдос відрізняється від іншого ейдосу і є певною само-тотожною єдністю – це очевидно. Ейдос людини відрізняється від ейдосу мавпи або ейдосу ельфа. Очевидно, що так. Але чи ейдос Петра відрізняється від ейдосу Марії (враховуючи, що Петро – не ельф, що Марія і Петро – обидва є людьми) – це вже питання. Змішування проблеми читається у Лосевському «и следовательно». Бо питання полягає у тому – чи це *ейдос* є принципом розрізнення речей *A* і *B*? Тобто стверджується, що річ *A* відрізняється від речі *B*, тому що *A* має ейдос *X*, а *B* має ейдос *Y*.

Нарешті, апорію одиничного й універсального можна розв'язати на підставі Аристотелевого вчення про акт і потенцію (*ἐνέργεια – δύναμις*). Лосев цитує фрагмент Met. M 10, 1086 b16 – 1087 a25 (цитується майже вся глава!). «Общее так относится к единичному, как потенция к энергии. Вещи как факты единичны, но как предметы знания они общи. Нет ничего, кроме отдельных вещей, энергично данных; но и нет никакого знания без направленности на потенциально данное общее» [Лосев, 1975: с. 137–138]. Для порівняння дозволю собі навести твердження Девіда Роса: *It is only knowledge as existing potentially that is of the universal; actual knowledge is of the individual* [Aristotle's Metaphysics, 1997: CIX]. «Именно, потенция и есть не что иное, как принцип перехода смысла в свое выражение». «Энергия же, как известно, есть осуществленная возможность и конкретно-индивиду-

лизируемый метод» [Лосев, 1975: с. 138]. Складається враження, що вчення про потенцію і акт представлено тут радше як механічний додаток. Що означає, наприклад, вираз, що речі «енергійно дані»?

Остаточна формула щосності тільки закріплює всі вищенаведені тези і вже немає сенсу її коментувати. Наведу її повністю (за винятком грецьких термінів). «*Чтоинность есть 1) мысленно-созерцаемая 2) индивидуальная 3) общность, ставшая, отсюда, этостью 4) тождества логического и алогического, данная как 5) энергийно 6) целостное выявление 7) потенциально существующего 8) смысла 9) субстанциальности*» [Лосев, 1975: с. 138]. Що означає, наприклад, «ставшая отсюда этостью»? Щосність стає «этостью» тому що її інтелектуально споглядають? І де існує «*потенційний сенс субстанційності*»? Знову ж таки, «потенційний сенс субстанційності» енергійно виявляється в акті інтелектуального споглядання? Чи якогось буттєвого акту? Питань більше ніж відповідей.

Ми бачили, як концептуальну пару *ἐνέργεια – δύναμις* використовує для розв'язання апорії універсального/одиничного Горст Зайдль. Форма речі – це її онтологічний принцип, що конститує річ. Тоді треба казати про те, що форма як конститутивний акт буття є чимось принципово одиничним і це одиничне (буттєвий акт ось цієї речі) дане для інтелекту як предмет універсального пізнання. *Одиничний буттєвий акт даний у формі (ейдосі) речі, розкривається у процесі пізнання в світлі універсальних понять* (а інтелектуальне пізнання якраз і оперує універсальними поняттями). Однак – це принципово не Лосєвська відповідь. Це радше відповідь св.Томи.

**Інтерпретація Андреаса Бехлі й Андреаса Грезера.** Андреас Бехлі й Андреас Грезер видали у 2000 році у Штуттгартському видавництві «Реклам» лексикон «Основні поняття античної філософії» [Bächli, Graeser, 2000]. Нас тут передусім цікавить стаття «Субстанція» (S. 206–215).

Автори починають з філологічного аналізу терміну *substantia*. Цей термін для передачі Аристотелевої *οὐσία* уводить Северин Боецій, коментуючи трактат «Категорії». Термін *substantia* є субстантивом до дієслова *substare* («стояти під») і точним відповідником грецького терміну *ὑπόστασις*. У своєму трактаті «Проти Євтихія і Несторія» Боецій перекладає словом *substantia* саме цей грецький термін, тоді як термін *οὐσία* він перекладає за допомогою слова *essentia*. Бог має три субстанції і одну есенцію. Відмінність між цими термінами підкреслюється ще й так: тільки субстанції, тобто індивіди, реально існують; есенції ж просто *субсистують* (наприклад, вид «людина» реально існує лише в конкретній людині). Вид «людина» реально не існує як індивід, бо виду не належать властивості (акциденції), які відрізняють індивідів один від одного. Індивіди, навпроти, є носіями різних властивостей, тобто вони є субстанціями у точному значенні цього слова. Отже, слово *substantia* вказує на реальне існування, на відміну від субсистенції, бо *subsistentia* здобуває реальне існування (*substantiam capit*).



Термін же *essentia* є субстантивацією дієслова *esse* («бути»), що прямо відповідає грецькому терміну *οὐσία* (який представляє собою субстантивацію дієслова *εἶναι*). Чому ж Боецій у коментарі до Аристотелевих «Категорій» перекладає *οὐσία* не як *essentia*, а як *substantia*? Тому що головною ознакою для розуміння того сущого, яке Аристотель називає *οὐσία* у головному і першому значенні, є «бути підметом», «лежати в основі» (*ὑποκειμένον*) [Bächli, Graeser, 2000: S. 206–207]. Тобто, можна сказати, що термін «субстанція», якому судилося стати одним з головних термінів західної традиції, уводиться як спосіб інтерпретації ранньої онтології Аристотеля (онтології «Категорій»)! І якби Боецій переклав у VI столітті «Метафізику» Аристотеля (як він це планував), цілком можливо, що він переклав би термін *οὐσία* книги Z як *essentia*. Бехлі і Грезер з цим би не погодилися (про що – нижче), але така думка напрошується сама собою (як ми вже бачили, її реалізував у своєму перекладі Девід Рос). Автори висувають іншу, не менш несподівану тезу: «Боецієве поняття субстанції безперечно було інспіроване Аристотелем; але воно не перетинається з Аристотелевим поняттям *οὐσία*» [Bächli, Graeser, 2000: S. 208].

Що ж таке *οὐσία* у самого Стагірита? В «Категоріях» передусім – це індивідуальні речі. Однак концептуальними засобами цього трактату не можна відповісти на запитання: а що ж «субстанційного» є у перших субстанціях? Тому Стагірит відчуває потребу вдосконалити теорію субстанції, що він і робить у «Метафізиці»: у книгах VII–IX він описує субстанцію вже за допомогою термінів *εἶδος* і *μορφή* і розуміє їх як «ось це» (*τόδε τι*) і «відокремлене» (*ὀριστῶν*) [Bächli, Graeser, 2000: S. 211]. Поняття форми дозволяє більш диференційовано підійти до субстанції як підмета (*ὑποκειμένον*), позаяк під останнє поняття може підпадати і матерія, і форма, і сінолон.

Правда, матерія не може бути субстанцією у строгому значенні, бо вона не є ані *τόδε τι*, ані *ὀριστῶν*. Зате форма є і тим, і іншим (цікаво, що Бехлі і Грезер обирають інші параметри субстанційності, а саме – дві вказані ознаки форми). У протилежності до матерії форма є чимось визначеним, але, будучи конститутивною частиною цілого або конкретного, сама вона не є конкретним; між тим форма позначається як *τόδε τι*. Як це розуміти? Хіба «конкретне» і «ось це» не щось тотожне? «Аристотель уживає займенник *τόδε* (ось це) дуже часто в таких усталених сполуках, як “ця людина” або “ця куля”. При цьому він має на увазі не якихось конкретних людей і не якісь конкретні кулі, а людину з плоті і крові, на відміну від людини як такої, і певну кулю (наприклад, з бронзи), на відміну від кулі як такої. У протилежності до Платона і платоників, Аристотель не вважає “людину” і “кулю”, чимось існуючим *поряд* з одиничною людиною або кулею. Однак Стагірит також розуміє форму як щось онтологічно первинне». Форма є для речі причиною буття, її «дійсністю» або «актуальні-

стю». «Саме тому, що форма є тим, чим є предмет по суті, Аристотель називає її *tode ti*) (*Da die Form das ist, was ein Gegenstand seinem Wesen nach ist, bezeichnet sie Aristoteles als tode ti*) [Bächli, Graeser, 2000: S. 212].

Така інтерпретація *τόδε τι* у Бехлі і Грезера видається мені досить ризикованою і може призвести до плутанини. Ясно, що у самого Аристотеля тут виникає проблема. Однак, якщо стверджувати, що *τόδε τι* – це не конкретна річ, а тільки щось протилежне до речі самої по собі (*an sich*), тоді нам не оминати серйозних ускладнень. *Тоді форма конкретної речі сама не є конкретною формою. А термін ми вживаємо стосовно форми лише для того, щоб підкреслити її іманентність конкретній речі.* Однак все рівно нам не уникнути запитання про конкретність іманентної форми. Взагалі пояснення форми через *τόδε τι* і *ὁρισῶν* не можна вважати вдалим у реконструкції Бехлі і Грезера. Тім більше, що їх подальший аналіз поєднує субстанцію, первинне суще, субстанційну форму і конкретного індивіда.

«Під субстанцією як онтологічно первинним, Аристотель розуміє у “Метафізиці” форму матеріальної субстанції. Однак термін “форма” позначає не просто феноменальну форму (*Erscheinungsform*) певного конкретного індивіда, а його “субстанційні” форму. Якщо, наприклад, стосовно певного індивіда кажуть, що “*X* є людиною”, то предикату “людина” власне відповідає субстанційна форма. Якщо ж кажуть, що “*X* є білою людиною”, то предикату “біла людина” не відповідає жодна субстанційна форма, бо тоді “людина” і “біла людина” були б різними речами» [Bächli, Graeser, 2000: S. 213]. То як розуміти субстанційну форму? Субстанційна форма (для опису якої Стагірит вживає також термін *τὸ τί ἦν εἶναι*) «є для Аристотеля тим, чим врешті-решт є конкретний індивід, вона є первинним суцям або субстанцією (*die substantielle Form ist für Aristoteles das, was ein konkretes Individuum letztlich ist, sie ist das primär Seiende oder die Substanz*)» [Bächli, Graeser, 2000: S. 214].

Здається, що у «Метафізиці» Аристотель дотримується думки, що «субстанційна форма є чимось індивідуальним». Тоді б це означало, що, наприклад, Сократ і Каллій відрізняються один від одного на підставі форми. Однак у *Met. Z 8* Аристотель ясно каже, що Сократ і Каллій відрізняються один від одного на підставі матерії (*διὰ τὴν ὕλην*), тоді як за формою (*τῷ εἶδει*) обидва вони ідентичні, бо є людьми. Цей фрагмент у традиції буде витлумачуватися так: форма (наприклад, “людина”) як щось універсальне й індивідуалізується завдяки матерії. «Аристотель же стверджує, що такі універсальні терміни як “людина” позначають не *τόδε τι*, а *τοιόνδε* (як таке); субстанційні ж форми він розуміє як *τόδε τι*» [Bächli, Graeser, 2000: S. 214–215]. Проте Бехлі і Грезер уважають, що Стагірит не розуміє субстанційну форму як принцип ідентифікації, а отже, не розуміє субстанційну форму як щось конкретне [Bächli, Graeser, 2000: S. 215]. Форма є тільки конститутивною частиною цілої речі: субстанційна форма (*εἶδος*) Сократа є властивою для нього, але не через цю форму Сократ відрізняється від Каллія.

Наприкінці статті автори пропонують цікаву і важливу думку: якщо брати поняття субстанції, як його розвиває Аристотель у «Метафізиці» і порівняти це поняття з концептуальною парою Боеція (*substantia – essentia*), то треба сказати, що обидва поняття не відповідають Аристотелевій *οὐσία*. Субстанційна форма – це не *substantia*, бо є онтологічним принципом індивіда. Однак субстанційна форма – це і не *essentia*, бо вона властива саме для індивіда, тоді як *есенції* Боеція відповідає щось універсальне (а ми знаємо, що універсальне у «Метафізиці» не є *οὐσία*).

**Інтерпретація Вальтера Бругера.** Дослідження Аристотелевого поняття субстанції міститься у статті «Субстанція», опублікованій у п'ятому томі «Словника основних понять філософії» (мюнхенське видавництво «Кельс»).

Вальтер Бругер, впливовий філософ-томіст минулого століття, підходить до Аристотелевого поняття субстанції у перспективі змінюваності властивостей предметів і їх незмінного суб'єкта [Brugger, S. 1451]. Не всі зміни сягають глибини предмета (*Nicht alle Veränderungen vollziehen sich in ben Tiefe des Gegenstandes*). У стосунку до чого відбуваються зміни? Чи існує якась остання межа змінюваності певного предмета? «Щоб відповісти на це запитання ми маємо розрізнявати суб'єкт висловлювання і суб'єкт змін. Те, що є для нас найближчим – це мовний суб'єкт, тобто, те конкретне ціле, у якому ми сприймаємо зміни і стосовно якого ми артикулюємо їх у нашій мові. У схоластиці це називали *suppositum*, грецькою – *ὑποκείμενον* (те, що лежить в основі предикатів, граничний суб'єкт всіх висловлювань). Це є порядок мови» [Brugger, S. 1451].

Однак що ми можемо сказати про порядок суцього? Чи існує у тій або іншій речі суб'єкт не-мовного характеру, якийсь онтологічний *ὑποκείμενον* як носій різноманітних станів і як умова визначення речі? Наприклад, хвороба – це очевидно певний стан, який не ідентичний до його мовного позначення. Проте коли існують певні особи, ось цей Петро або Марія, то ми можемо приписати їм цей стан, або фіксувати його відсутність (наприклад, коли Петро одужав або Марія веде здоровий образ життя). Ясно, також, що «хворий» і «здоровий» – це не ідентичні стани; вони змінюють один одного у певний проміжок часу. І ця зміна не відбувається у вакуумі, вона має десь відбуватися, – в певному тілі, у певному носії.

Всі стани і властивості дійсні тільки тоді, коли вони перебувають у чомусь, що не існує від них у відокремлений спосіб; навпроти, тільки завдяки цим станам і властивостям це щось може пізнаватися і стати фактом досвіду. На відміну від станів і властивостей це щось має *самостійне існування*, має *субстанційний статус*. Таке в собі і для себе буття (*in sich und für sich selbst ist*) і є субстанцією.

Отже для субстанції властива певна «абсолютність», тобто буття «в собі і для себе» Це якраз те, що відрізняє субстанцію від *акцидентії*. Правда,

абсолютність субстанції є до певної міри обмеженою. Абсолютність позначає тільки те, що субстанція не може бути складником або несамостійним визначенням у якомусь іншому субстраті. «Саме через це (як останній або підставовий суб'єкт) субстанція за своїм поняттям відрізняється від просто суб'єкта або субстрату. Бо останній хоча і виступає як носій для подальших визначень (наприклад, інтелект – для інтелектуальних актів), але сам не є із необхідністю останнім суб'єктом (адже інтелект є інтелектом певної особи)» [Brugger, S. 1452].

Нарешті, оскільки субстанція може стати фактом досвіду тільки завдяки акциденціям, розрізнення між субстанцією і акциденціями може фіксуватися лише шляхом аналізу, завдяки операціям інтелекту. «Тому субстанцію не слід ототожнювати з річчю (*Ding*), бо саме та чи інша річ дана у досвіді. У свою чергу, саме речі досвіду ставлять нас перед питаннями: як і в який спосіб наявне те, що ми називаємо субстанціями». А чи є субстанції предметами залежить від того, як ми розуміємо термін «предмет» (або «об'єкт»). Якщо розуміти предмети у сенсі «речей», то субстанції не є предметами. Якщо предмет – це взагалі усе, на о спрямоване наше мислення, то тоді предметами можна називати і субстанції, і акциденції.

Ми бачимо, що Бругер у своєму аналізі субстанції (а саме у розділі, присвяченому Аристотелю) пропонує прості і зрозумілі пояснення природи субстанції. Очевидно, що він розглядає теорію субстанції більшою мірою з перспективи модерної філософії. Ключові терміни, які дозволяють Бругеру описати субстанцію – це самостійне буття, «у собі і для себе буття» і «останній або підставовий суб'єкт». При цьому поняття *τὸ τί ἦν εἶναι, εἶδος* і *μορφή* залишаються поза його увагою, що не дозволяє автору запропонувати адекватну інтерпретацію саме Аристотелевої теорії субстанції.

**Інтерпретація Мечислава Кромпця.** Мечислав Кромпець (1921 – 2009) – видатний польський філософ-гоміст, один з лідерів Люблінської школи і багаторічний ректор Люблінського університету багато зробив для дослідження ідей Аристотеля у Польщі. Шкода, що у нас не було свого Кромпця. Наша спільна традиція у ХХ столітті не присвятила філософії Аристотелю бодай однієї серйозної книги (компілятивна книга Зубова, зусилля Лосева і окремі дослідження Аристотелевого «Органону» – винятки, що підтверджують правило).

Хоча Аристотелю Кромпець присвятив досить значну кількість досліджень, я тут буду спиратися на два з них: (1) на блискучу передмову до двотомного видання «Метафізики» Аристотеля (тримовне видання, яке містить текст оригіналу, латинський переклад Вільгельма з Мербеке ХІІІ століття і сучасний польський переклад), на (2) його книгу «Структура суцього. Характерні елементи систем Аристотеля і Томи Аквінського» і на його (3) статті в «Універсальній енциклопедії філософії».

Передусім варто сказати, що Кромпець – прибічник «реалістичної метафізики», «реалістичної філософії». І джерела такої філософії – якраз Аристо-

тель. «Реалізм філософії Аристотеля, сформульований наново св. Томою Аквінським, був обороною перед навалами різноманітної гнози, яка, через арабських філософів, разом з експансією ісламу, становила (як і сьогодні) серйозну загрозу для християнства і європейської культури» [Arystoteles, 2000: Т. I].

Перше, що підкреслює Кромпеч, починаючи аналіз Аристотелевої субстанції, це те, що субстанція є для Стагірита чимось *реально-сущим*. «Хоча про суще (*τὸ ὄν*) мовиться у різний спосіб, але завжди – у стосунку до чогось одного (*πρὸς ἓν*), по відношенню до певної природи» (*μίαν τινὰ φύσιν*) (1003 a33). Субстанція в Аристотеля є гарантом предметності, реалізму і науковості [Arystoteles, 2000: LXI].

Отже теорія субстанції – одне з головних джерел філософського і світоглядного реалізму, в якому поєднуються інтелектуалізм і орієнтація на досвід. Певні елементи світу є змінними, мінливими і випадковими. Це є властивості субстанції, які можна убачати і досліджувати тільки завдяки ній. Поряд зі змінваністю і постійним становленням існує також і тотожність буття – завдяки тій самій субстанції. Якби не було субстанцій, було б неможливе наукове пізнання реальності. Сам принцип несуперечності Аристотель пов'язує з розумінням буття-субстанції [Arystoteles, 2000: LXII]. «Не означати щось одне (*ἓν σημαίνειν*) – це нічого не означати» (1006 b9). Тут позиція Кромпця цілком збігається із твердженням Дюринга.

Такі буттєві стани, у яких ми стверджуємо тотожність і змінність, єдність і подільність, або своєрідний плюралізм в аспекті єдності, – породжують питання «чому»? (*διὰ τι*). Щоб відповісти на це питання, треба вказати на певний чинник, що є підставою буття такої змінності. Цей чинник існує у конкретному бутті як його «субструктура» що її можна осягнути лише у непрямий спосіб, завдяки орієнтації на принцип несуперечності. Аристотель називає цей чинник «формою» (*μορφή, εἶδος*). Чинники змінності речі – акциденції. Прямо ми пізнаємо субстанцію як ось-цю конкретну річ з такими і такими властивостями. Непрямо, через філософський аналіз, ми пізнаємо її форму (як чинник незмінності) і акциденції (як чинник змінюваності і розвитку). Пізнання природи субстанції неможливе у відриві від стосунку до її властивостей. Це означає, що саму субстанцію ми можемо пізнавати в процесі її дії, у проявах цих її властивостей [Arystoteles, 2000: LXIV].

Сформульовані тези не ставлять під сумнів пріоритет субстанції. По-перше, це *онтологічний пріоритет*. Без субстанції властивості існувати не можуть. По-друге, це *дефінітивний аспект*, бо саме субстанція є підставою визначення речі. Йдеться про *дефінітивний пріоритет*.

Тут виникає слушне запитання. Ми можемо визначити освіту як «послідовний і методичний процес набування знань». І нам тут не обов'язково брати до уваги існування суб'єктів, які отримують освіту. Очевидно, що вступає у гру подвійність розуміння сутності, яке ми зустрічаємо у Платона і

Аристотеля. Можна відповісти, що у визначенні освіти передбачається, що існують ті, хто отримує освіту. Однак у дефініції освіти ми не включаємо сутності людини. Бо може йтися про освіту ельфів або гномів.

По-третє, Аристотель каже про *епістемічний пріоритет* субстанції. Ми ніколи, на думку Стагірита, не пізнаємо в адекватний спосіб властивості, якщо не усвідомимо собі – з яким самостійним і конкретним буттям пов'язані ці властивості. Тут виникають ті самі питання, що і до другого пункту.

Кромпець, з посиланням на Роса, пропонує таке тлумачення: коли ми пізнаємо якусь буттєву властивість, то ми досягаємо її у спосіб субстанційний, ніби вона є субстанцією [Arystoteles, 2000: LXV]. Реальне буття субстанції на першому кроці пізнання є самоочевидним. Взагалі багато базових тверджень своєї філософії Стагірит вважає за самоочевидні: існування чотирьох причин, існування субстанції й акциденцій, принцип несуперечності тощо. Однак це буття субстанції може бути зрозумілим тільки завдяки непрямому філософському пізнанню. В цьому контексті у нього і з'являються різні значення терміну *οὐσία*. Якщо казати про основні значення субстанції, то їх п'ять.

1. Субстанція як конкретна річ. Кромпець вважає, що фрагмент *Met.* 1028 a13-30 треба розуміти однозначно: головне значення субстанції – це конкретні, одиничні, самостійні предмети. Наприклад, люди, тварини, рослини тощо [Arystoteles, 2000: LXVI]. Такі одиничні предмети завжди виступають у поєднанні з тими або іншими властивостями.

2. Субстанція як підмет (*podmiot*), зокрема – як перший підмет. Тут Кромпець просто іде за текстом Аристотеля (*Met.* Z 3). Можна відзначити тільки цікаве зауваження Кромпця, коли він описує Аристотелеве заперечення підмета як субстанції у строгому сенсі: Аристотель виключає підмет як значення субстанції «принаймні до певної міри, бо Стагірит, як автор апорематичної науки, прагне уникати остаточних і безапеляційних тверджень» [Arystoteles, 2000: LXVIII].

3. Субстанція як щосність (*istota*). Щосність є (а) внутрішньою природою певної речі, що становить її ідентичність і (б) відрізняється від акцидентальних властивостей речі [Arystoteles, 2000: LXIX]. Як суще є аналогічним, так само можна казати і про аналогічність щосності. Її головним виявом є субстанціальність, але у похідному сенсі можна казати про щосність окремих акциденцій, позаяк вони містять у собі окреслений зміст (*Met.* Z 4, 1030 b7-12).

Якщо сама щосність речі виявляється так само аналогічною, як і суще, якщо є різні щосності (*чисті форми*, наприклад, коло або душа, ідентичні до своєї щосності, *одиничні математичні предмети* – ось це коло, *узагальнена матеріальна субстанція* – людина, *конкретна матеріальна субстанція* – ось ця людина), то очевидно, що будуть існувати й різні дефініції цих щосностей, і різний стосунок між дефініцією, щосністю і її частинами. «У цьому пункті – особливо у Z 10 – Аристотель не пропонує однозначних формулювань, що свідчить про його інтелектуальні вагання» [Arystoteles, 2000: LXXI].

Важливим є твердження Стагірита про тотожність щосності і субстанції у її відокремленні від матерії («субстанція без матерії – це щосність» Met. Z 7, 1032 b14). «Часто вона (тобто, щосність – А.Б.) ототожнюється з формою і навіть протиставляється матерії. Однак щосність матеріальних речей не можна зрозуміти у її відокремленні від другої матерії» [Arystoteles, 2000: LXXI].

4. Вид і рід як субстанція. Аристотель виступає проти ототожнення субстанції з чимось загальним і в цьому, безперечно, проявляється його критичне ставлення до теорії ідей Платона [Arystoteles, 2000: LXXII]. Проте Стагірит свідомий того, що заперечення загального як субстанції створює серйозну апорію - ставить нас перед проблемою визначення субстанції (Met. Z 13, 1030 a15-17). Аристотель стверджує, що у строгому значенні субстанція не є ані підметом, ані чимось загальним; субстанція – це щосність речі, яка є предметом дефініції. Завдяки цьому субстанція вже є у певний спосіб узагальнена, «згенералізована» [Arystoteles, 2000: LXXIII].

В останній, сімнадцятій главі книги Z, Стагірит знову ставить питання про субстанцію у контекст питання про остаточну причину пізнання речі (тобто, ставить субстанцію в епістемічний контекст). Такою головною причиною пізнання певної речі, причиною, до якої можна звести всі інші причини, виступає форма, що конституєє одиничну субстанцію. Не треба забувати, що Аристотель поділяє Платонові вимоги до предмету науки: цей предмет має бути необхідний, незмінний і універсальний (загальний).

А які умови такої необхідності, незмінності й універсальності? Аристотель убачає ці умови у самому суцюзом у постаті субстанції (субстанції як форми) (Met. Z 17, 1041 b 28-33). Формальна причина є передусім онтологічною причиною речі, виявляє джерело її буття (*éivai*), в той час як цільова і дієва причини мають значення для розуміння процесів виникнення і загибелі речей. «Отже форма є для Аристотеля головним, актуалізуючим елементом речі. Вона є умовою буттєвої єдності і підставою остаточного визначення речі. Форма зсередины організує річ, конституєє її буття і є підставою його сталості й незмінності, а отже – і необхідності» [Arystoteles, 2000: LXXV].

**Інтерпретація Йорга Дисе.** У викладі теорії субстанції, що його пропонує Йорг Дисе у своїй «Метафізиці від Платона до Гегеля», можна відзначити низку важливих нюансів, які доповнюють нашу загальну картину. Спочатку автор підкреслює важливість Аристотелевого розрізнення першої і другої субстанції. Субстанція у першому і головному значенні – це те, що існує саме по собі, що самостійне і не може перебувати в чомусь іншому.

Далі відзначається, що здійснюване у «Категоріях» розрізнення відсутнє у «Метафізиці». Деякі інтерпретатори схиляються до тієї думки, що в «Метафізиці» Аристотель відмовився від розрізнення першої і другої субстанції. У зв'язку з цим Дисе формулює свою позицію так: «Що стосується мене, то я дотримуюся тези, що хоча у «Метафізиці» і не мовиться про розрізнення першої і другої субстанції, але це розрізнення можна виявити з перспективи

змісту самої суті справи. Можна стверджувати, що Аристотелеві йдеться про єдність обох моментів субстанції, з акцентом на другу субстанцію» [Disse, 2005: S. 73–74].

Дисе ототожнює першу субстанцію «Категорій» з підметом і конкретною, самостійно-існуючою одиничною річчю. Безперечно, що таке значення субстанції у «Метафізиці» зберігається [Disse, 2005: S. 74]. Однак я хотів би заперечити Дисе і нагадати, що Стагірит у «Метафізиці» не називає підмет і конкретну річ субстанцією у першому значенні. Отже, ототожнення конкретної речі і першої субстанції (якщо брати саме «Метафізику») є хибним.

А як розуміти Аристотелеву форму і щосність? Дисе спочатку зупиняється на граматичному тлумаченні терміну *τὸ τί ἦν εἶναι*. Він є своєрідним «філософським концептуальним монстром» на кшталт «трансцендентальної єдності апперцепції» у Канта. Буквально цей термін можна перекласти як «те, чим було буття». Такий вираз має свій змістовий сенс, бо Стагірит хоче підкреслити «ідентичність певної речі, яка виходить поза межі часу». Це означає, що «істоту належить розуміти як те, що триває, що залишається само-тотожним на тлі змін усіх інших характеристик» [Disse, 2005: S. 75].

«Друга субстанція, субстанція у сенсі істоти, є формою предмета, тоді як перша субстанція, субстрат або конкретний носі, є одиничною річчю, складеною з матерії та форми» [Disse, 2005: S. 80]. Для концепції, представленій Аристотелем у «Метафізиці», таке ототожнення форми або щосності речі з другою субстанцією є так само хибним, як і ототожнення підмета і конкретної речі з першою субстанцією.

**Інтерпретація Міхала Гелера.** Відомий учений-космолог і теолог Міхал Гелер за власним визнанням не є фахівцем з Аристотеля. Тим не менш, у своїй фундаментальній «Філософії природи» він приділяє Аристотелю досить багато місця. Нам важливо тут зафіксувати впливовість поширеного і, як ми уже неодноразово пересвідчилися, доволі спрощеного погляду на філософію Стагірита: Аристотелеві форми це зведені на землю (в одиничні чуттєві речі) ідеї Платона.

В Аристотелевій концепції дійсності «платонівські ідеї поєдналися зі своїми тінями, стали субстанціями речей. Аристотелеві субстанційні форми є ідеями Платона, втіленими в матерію (першу матерію)» [Heller, 2007: S. 225]. Стагірит, «з'єднавши ідеї (форми) з речами, став автором властивого поняття субстанції, що без нього пізніша філософія природи, у тому образі, якого вона набула, навряд чи була б можливою» [Heller, 2007: S. 230].

Система Аристотеля є суцільним субстантивізмом. Він започатковує історично тривалий період субстанційного бачення світу [Heller, 2007: S. 41].

**Інтерпретація Вольфгарта Паненберга.** Паненберг аналізує Аристотелеву теорію субстанції у перспективі її рецепції з боку середньовічної схоластики. Форма в Аристотеля є «тільки інтелектуальним визначенням або формальним елементом у самій конкретно-існуючій речі» (*so ist der Artbe-*



*griff (eidos) eines Dinges bei Aristoteles von vornherein nichts für sich, sondern nur Denkbestimmung bzw. Formelement an den konkret existierenden Dingen selber*) [Pannenberg, 1996: S. 71]. Тому Аристотелеве поняття субстанції можна витлумачувати як у сенсі *universale in re*, так і в сенсі *universale post rem* (як це робить, наприклад, Окам). Це ще раз підтверджує, що думка Аристотеля відкрита до різних, навіть протилежних тлумачень.

**Замість резюме. Теорія субстанції: невичерпне джерело запитання.**

Тепер час повернутися до тези, з якою я починав статтю. Теорія субстанції Аристотеля багатша за модерні теорії субстанції; вона містить у собі змістові ресурси, які були, в той чи той спосіб, розвинені у філософії Середньовіччя і Модерну. Вплив Аристотелевої теорії помітний і сьогодні, у сучасних філософських дискусіях. Навіть якщо ми прямо не обговорюємо теорію субстанції, ми все рівно імпліцитно виходимо з певних онтологічних і епістемічних припущень, які прямо відсилають нас до цієї теорії.

У Стагірита теорія усії тільки формується, перебуває «у стані народження». Текст книги Z показує, що Аристотель захоплений пошуком; він намагається виявити кожен раз нові нюанси й іноді захоплюється так, що далеко відходить від поставленого питання. Так, книга Z починається дуже розважливо: про суще мовиться у різноманітний спосіб, головне значення сущого – субстанція; під субстанцією зазвичай розуміють те і те; давайте зведемо всі ці розуміння до основних чотирьох значень субстанції. Після цього починається ніби ревізія онтології «Категорій»: здається, що основне значення субстанції – це підмет, але тоді на статус субстанції може претендувати і матерія, але цього, швидше за все, не можна припустити; тепер давайте звернемося до щосності і форми і т. п. Однак поступово Аристотель все більше втягується у детальні питання: давайте подивимося, чи входять у визначення форми матеріальні частини, давайте розглянемо такі терміни як «біла людина», «біла поверхня», «ніс» і «кирпатий ніс», «жіноче»/«чоловіче» і «жива істота» і т. п. Аристотель ніби іде по сліду, винює і розглядає. Він хоче заразити і нас цим азартом: не зупинятися, запитувати далі, заглиблюватися у проблему ще на крок! Він ніби показує і демонструє: дивіться, це ж очевидно, що *X*, цілком ясно, що *Y*; але у такому разі слід припустити, що *W* і так далі. Ця прив'язка до очевидності відбивається у мові. Повороти його думки супроводжуються словами «очевидно», «ясно», «з цього з очевидністю випливає» і т. п. Якщо пам'ятати, що перед нами пошук і відкриття нового бачення проблеми, то всі ці «ясно» і «очевидно» просто вражають! Тобто кожний крок дослідження, кожний хід в інтелектуальній грі, має ніби показувати нам істини в їх неприхованості, в їх переконливій наявності. Думка спалахує ніби промінь світла у темряві.

Іноді навіть виникає ілюзія, що йдеться про давно встановлені істини – це коли очевидність тільки що і *от тут* продемонстрованої думки подається чи не як догмат давніх авторитетів. Наведу приклади. Ось перша глава

книги Z. Хоча про суще мовиться у різноманітний спосіб, але «ясно (*φανερὸν*), що сущим є передусім те, що є чимось [тут – вказування на субстанцію – А.Б.]» (1028 a15).

«Останнє [тобто, суб'єкт дії або суб'єкт певного стану – те, що вказує на субстанцію – А.Б.], як видно (*φαίνεται*) [російською можна було б перекласти “как явствует”, для збереження основі “яв”], є сущим у більшій мірі» (1028 a25). «Цей окреслений підмет *проявляється* (*ἐμφαίνεται*) у такій-от категорії» (1028 a29).

«Отже, очевидно (*δηλον*), що все це [йдеться про інші категоріальні ознаки] є на основі субстанції» (1028 a30). Було б узагалі цікаво прослідкувати випадки *очевидного* показування або *ясності* істини в усій книзі Z (*ясно*, що тут це неможливо). Тоді могла б відпасти більшість звинувачень у сухій силогістиці або у «формально-логічному» підході Стагірита до головних питань онтології і теорії пізнання. Наприклад, Декарт знайшов би тут багато спільного з власним способом дослідження у «Метафізичних медитаціях».

Я хотів би закінчити цю статтю закликком до українських гуманітаріїв: давайте вивчати Аристотеля! У нього є чому повчитися. Прикро, що Аристотель досі залишається білою плямою на мапі історико-філософських досліджень. Важливо звертатися до джерел нашої інтелектуальної традиції. Не з перспективи музейного інтересу, а з перспективи живої думки, живого мислення, яке постійно виходить з цих джерел. Філософський пошук виникає і розгортається як найбільш благородна і глибинна потреба людської природи. Культивація цієї потреби робить нас людьми, істотами, що спирають своє буття на фундамент невинного і наполегливого запитування і прояснення. А теорія субстанції Аристотеля – невичерпне джерело запитування!

## ЛІТЕРАТУРА

*Аристотель* Сочинения: в 4-х тт. – т. 1. – М.: Мысль. – 1976. – 550 с.

*Аристотель* Метафизика. / Перевод с греческого П.Д.Перова и В.В.Розанова. Комментарий В.В.Розанова. – М.: Институт философии, теологии и истории св.Фомы Аквинского. – 2006. – 227 с.

*Балибар Е., Кассен Б., Либера А. де. Sujet* (суб'єкт, підмет, сюжет). // Європейський словник філософій. Під керівництвом Барбари Кассен. – К.: Дух і Літера. – 2009. – С. 148–173.

*Барнс Д.* Аристотель. Краткое введение. – М.: АСТ. – 2006. – 192 с.

*Жильсон Э.* Бытие и сущность. // Избранное: христианская философия. – М.: РОССПЭН. – 2004. – С. 321–582.

*Куртин Ж.-Ф., Рейксбарон А.* *Τὸ τί ἦν εἶναι* // Європейський словник філософії. Під керівництвом Барбари Кассен. – К.: Дух і Літера. – 2009. – С. 140–147.

*Лосев А.Ф.* Бытие. Имя. Космос. – М.: Мысль. – 1993. – 958 с.

*Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. – М.: Искусство. – 1975. – 776 с.

*Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.* Платон. Аристотель. – М.: Молодая гвардия. – 1993. – 383 с.

- Aristotle's Metaphysics. A revised Text with Introduction and Commentary by W.D.Ross:* in 2 v. – Vol. 1. – Oxford: Oxford Univ. Pr. – 1997 (1 ed. – 1924). – CIXVI + 160 p.
- Aristotele Metafisica / Introduzione, traduzione, note e apparati di Giovanni Reale.* – Milano: Bompiani. – 2000. – xxxvi + 824 p.
- Arystoteles Metafisyka, tt. 1-2 / Wprowadzenie Mieczysław A. Krapiec.* – T. 1. – Lublin: KUL. – 2000. – 409 s.
- Aristoteles Metaphysik. Die Substanzbücher / Hrsg. Christof Rapp.* – Berlin. – 1996. – 331 S.
- Bächli A. Graeser Andreas. Grundbegriffe der antiken Philosophie. Ein Lexikon.* – Stuttgart: Reclam. – 2000. – 245 S.
- Barnes J. Metaphysics // The Cambridge Companion to Aristotle / Edited by Jonathan Barnes.* – Cambridge: Cambridge University Press. – 1995. – p. 66–108.
- Bassenge F. Das to heni einai, to agatho einai [Greek] etc. und das to ti en einai [Greek] bei Aristoteles.* – Philologus. – 104 (1960). – Berlin. – S. 15–47; S. 201–222.
- Bonitz H. Aristotelische Studien I.* – Wien: Aus der Kais. Kön. Hof- und Staatsdruckerei. – 1862. – 424 S.
- Bordt M. SJ Eidos // Wörterbuch der antiken Philosophie* – München: C.H.Beck. – 2002. – S. 119–122.
- Bröcker W. Aristoteles.* – Frankfurt am Main: Klostermann. – 1964. – 314 S.
- Brugger W. Substanz // Handbuch philosophische Grundbegriffe:* in 6 Bd. – Bd. 5. – München: Kösel Verlag. – 1973. – S. 1449–1457.
- Buchheim T. Genesis und substantielles Sein. Die Analytik des Werdens in Z 7-9. // Aristoteles Metaphysik. Die Substanzbücher..., S. 105–134.*
- Disse J. Metafizyka od Platona do Hegla* – Kraków: WAM – 2005. – 328 S.
- Düring I. Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens.* – Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag. – 1966. – 670 S.
- Graeser A. Aristoteles und das Problem von Substantialität und Sein // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie.* – Bd. 25. – Heft 1-2. – Freiburg. – 1978. – S. 120–141.
- Graeser A. Aristoteles: Metaphysik // Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Antike.* – Stuttgart: Reclam. – 2004. – S. 126–150.
- Heller M. Filozofia przyrody. Zarys historyczny.* – Kraków: Znak. – 2007. – 253 s.
- Horn C., Rapp C. Ousia // Wörterbuch der antiken Philosophie.* – München: C.H. Beck. – 2002. – S. 320–324.
- Jaeger W. Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles.* – Berlin: Weidmannsche Buchhandlung. – 1912. – 198 S.
- Kappes M. Aristoteles-Lexikon.* – Paderborn. – 1894. – 71 S.
- Krapiec M. A. Byt // Powszechna Encyklopedia Filozofii, tt. 1-10.* – T. 1 / Red. zespół pod kierunkiem ks. A. Maryniarczyka – Lublin: Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu. – 2000a. – S. 746–785.
- Krapiec M. A. Dzieła V. Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu.* – Lublin: KUL. – 2000b. – 398 s.
- Krapiec M. A. Forma // Powszechna Encyklopedia Filozofii, tt. 1-10.* – T. 3..., 2002. – S. 573–580.
- Pannenberg W. Theologie und Philosophie.* – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. – 1996. – 367 S.
- Rapp C. Aristoteles. Das Problem der Substanz // Klassiker der Philosophie heute / Hrsg. Ansgar Beckermann und Dominik Perler.* – Stuttgart: Reclam. – 2005. – S. 38–58.
- Rapp C. Substanz als vorrangig Seiendes (Z 1). // Aristoteles Metaphysik. Die Substanzbücher..., S. 27–40.*
- Rath W. Ingo. Nachwort. // Aristoteles Die Kategorien. Griechisch/Deutsch.* – Stuttgart: Reclam. – 1998. – S. 99–112.

- Reale G.* Guida alla lettura della Metafisica di Aristotele. – Roma-Bari: Laterza. – 2007. – 223 p.
- Seidl H.* Bemerkungen zu Aristoteles' Lehre von der Wesenheit und ihrer Weiterführung bei Thomas von Aquin // *Wierność rzeczywistości*. – Lublin: KUL. – 2001. – S. 355–367.
- Seidl H.* Einleitung // *Aristoteles Metaphysik*. Griechisch/Deutsch. – Hamburg: Meiner. – 1980. – LXVIII + 429 S.
- Steinfath H.* Die Einheit der Definition und die Einheit der Substanz. Zum Verhältnis von Z 12 und H 6. // *Aristoteles Metaphysik*. Die Substanzbücher..., S. 229–252.
- Wedin V. Michael.* Subjects and Substance in Metaphysics Z 3. // *Aristoteles*. Metaphysik. Die Substanzbücher..., S. 41–74.
- Weidemann H.* Zum Begriff des *to ti ên einai* und zum Verständnis von Met. Z 4, 1029 b22–1030 ab. // *Aristoteles Metaphysik*. Die Substanzbücher..., S. 75–104.

---

*Andriy Baumeister, PhD in philosophy, Associate professor of the Philosophy Department, Taras Shevchenko National University of Kyiv.*

*Андрій Баумейстер, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка*

---