

В I B L I O T H E C A I G N A T I A N A
Б О Г О С Л О В И Е , Д У Х О В Н О С Т Ъ , Н А У К А

Хавьер Субири

О СУЩНОСТИ



Фонд Хавьера Субири

Институт философии РАН



Институт философии, теологии и истории св. Фомы

Москва

2009

Научный совет издания:

о. Михаил Арранц (S.J.) †

Анатолий Ахутин

Владимир Бибихин †

о. Октавио Вильчес-Ландин (S.J.)

Андрей Коваль — ученый секретарь

о. Рене Маришаль (S.J.)

Николай Мусхелишвили

Дмитрий Спивак

Хавьер Субири

О сущности / Пер. с испанского Г.В. Вдовиной. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. — 456 с.

Xavier Zubiri. Sobre la esencia.

Фундаментальная монография «О сущности» — первая систематическая работа выдающегося испанского философа Хавьера Субири (1898-1983), опубликованная в 1962 г. Здесь впервые отчетливо сформулированы основания собственной метафизической концепции Субири: учение о реальности как о первоначале, в своей фундаментальности предшествующем самому бытию, и о сущности как о структурном принципе реальности. При этом радикальная для всякой метафизики проблема сущности рассматривается в свете всей предшествующей истории философии, от античности и средневековой схоластики до Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера.

Книга опубликована при финансовой поддержке
Главного управления по делам книгоиздания, архивов и библиотек
Министерства культуры Испании.

© Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009

© Fundación Xavier Zubiri (Madrid). Труды и переводы трудов Хавьера Субири

© Г.В. Вдовина, перевод, 2009

ISBN 978-5-94242-042-0

Содержание

Часть первая

Проблема сущности

Введение	5
<i>Глава первая.</i> Проблема сущности	8
Общее примечание	12
<i>Глава вторая.</i> Предварительное определение понятия сущности	14

Часть вторая

Некоторые классические представления о сущности

<i>Глава третья.</i> Сущность как смысл	19
<i>Глава четвертая.</i> Сущность как понятие	28
§ 1. Сущность как формальное понятие	30
§ 2. Сущность как объективное понятие.....	50
<i>Глава пятая.</i> Сущность как реальный коррелят определения	64

Часть третья

Сущность как структурный момент реального

<i>Глава шестая.</i> Краткое введение	83
<i>Глава седьмая.</i> Область «способного иметь сущность»	88

Глава восьмая. Реальность, «имеющая сущность»	92
§ 1. Реальность и истина	95
§ 2. Структурное единство реальности <i>simpliciter</i>	115
§ 3. Формальный характер реального	122
Глава девятая. «Сущность» реального как таковая	151
Раздел 1. Собственный характер сущности	151
Раздел 2. Внутренний анализ сущности	161
Пункт первый. Сущностные меты	162
§ 1. Сущность как предельный момент субстантивности	167
I. Фактический метафизический статус сущности	168
II. Индивидуальный бытийный характер сущности	181
III. Неизменное конститутивное содержание сущности	215
§ 2. Сущность как фундирующий момент субстантивности	228
Пункт второй. Сущностное единство	239
§ 1. Проблема сущностного единства	240
§ 2. О формальном понятии сущностного единства	247
§ 3. О первичности сущностного единства	278
Пункт третий. Сущность и реальность	297
§ 1. Сущность и логос	298
§ 2. Сущность и такость	309
§ 3. Сущность и трансцендентальность	322
I. Идея трансцендентального порядка	323
2. Идея трансцендентального	337
3. Идея трансцендентальной структуры	363
II. Трансцендентальное рассмотрение сущности	396
1. Трансцендентальный характер сущности	397
2. Трансцендентальная структура сущности	421
Пункт 4. Начинательный характер сущности	447

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ПРОБЛЕМА СУЩНОСТИ

Περὶ τῆς οὐσίας ἡ θεωρία
Это — умозрение о сущности
(Аристотель, Метафизика, 1069 а 18).

ВВЕДЕНИЕ

Сущность — одна из центральных тем любой метафизики. Латинское слово *essentia* — это ученый термин: абстрактное существительное от предполагаемого причастия настоящего времени *essens* (сущий) глагола *esse* (быть). Следовательно, морфологически он представляет собой точный аналог греческого οὐσία, которое, в свою очередь (во всяком случае, так его воспринимали греки), является абстрактным существительным от причастия настоящего времени женского рода οὖσα глагола εἶναι (быть). Эта аналогия могла бы навести на мысль, что οὐσία означала «сущность». Но это не так. В обиходном языке греческое слово чрезвычайно богато смыслами и смысловыми оттенками, и все они употребляются у Аристотеля. Но когда философ использовал это слово как технический термин, оно обозначало не сущность, а *субстан-*

цию. Напротив, то, что передается латинским словом, есть термин ὑποκειμενον: то, что «стоит-под», служит «под-ставкой» для привходящих признаков (συμβεβηκότα). Это не просто сплетение лингвистических обстоятельств. Дело в том, что для самого Аристотеля οὐσία, субстанция, — это прежде всего и главным образом (μάλιστα) субъект, ὑποκειμενον, *sub-stans*. Напротив, «сущность» соответствует скорее тому, что Аристотель называл τὸ τί ἦν εἶναι, а латиняне — *quidditas*: «то, что» представляет собой οὐσία, субстанция. Для Аристотеля реальность радикальным образом есть субстанция, а сущность — ее момент. Стало быть, сущность — это всегда и только сущность субстанции.

Эта взаимосвязь, или взаимная соотнесенность, сущности и субстанции в рамках их неоспоримого различия по необходимости прошла через всю историю философии, но принимала различный характер. В Средние века в основном воспроизводились идеи Аристотеля относительно этого пункта. Но, начиная с конца XV в. и достигая кульминации у Декарта, сущность отделяется от субстанции и соотносится с ней, если можно так сказать, не жестко. В самом деле, Декарт не сомневается в том, что уже непосредственная очевидность гарантирует: сущность *ego* есть *res cogitans*, нечто мыслящее, тогда как сущность мира есть *res extensa*, нечто протяженное. Здесь *res* означает не «вещь», то есть не субстанцию, а лишь то, что подразумевала под *res* схоластика: сущность в самом широком смысле, некое «что». Именно поэтому я перевел этот термин как «нечто». И эта *res*, или сущность, настолько далека от «вещи», или субстанции, что для схватывания первой довольно очевидного понятия, тогда как для того, чтобы убедиться в реализованности сущности в «вещах», или «субстанциях», Декарту не только не довольно очевидности, но он вынужден предпринять рискованный обходной путь, апеллируя к самой божественной достоверности. Стало быть, сущность и субстанция остаются взаимосвязанными, но самым гибким образом, какой только можно вообразить: чистой *potentia Dei ordinata* — «разумной» властью Бога.

Начиная с этого момента, связь между ними разрушается как бы сама собой, и субстанция оказывается по ту сторону сущности.

Этого не могло не произойти. Но сущность продолжает соотноситься с особой — мыслящей — субстанцией, которая в качестве мыслящей представляет собой субстанциальный субъект. Сущность становится формальным актом этого мышления или, по крайней мере, его чисто объективного термина: это — идеализм сущности в его разнообразных формах и оттенках.

В современной философии даже эта взаимосвязь, судя по всему, исчезает. Верно следуя если не букве, то духу картезианства, вслед за схоластом Brentano, Гуссерль будет утверждать, что сущности не имеют ничего общего с субстанциями, потому что само сознание есть не субстанция, а чистая сущность. Субстанции суть не более чем ее недостоверные и случайные реализации. Это предельно картезианское искажение картезианства. Еще один шаг — и сознание, подвергнутое десубстанциализации, сводится к «моему сознанию», причем это «мое» принимает характер просто «моего собственного существования». Тем самым то, что раньше называлось мыслящим «субъектом», сознанием и т. д., становится всего лишь своего рода экзистенциальным порывом, а сущность оказывается не чем иным, как возможностями его реализации в рамках заданной ситуации: чем-то вроде сущностного осадка чистого существования. Таков тезис всех разновидностей экзистенциализма. Реальность пребывает десубстанциализированной, а сущность — реализованной в чисто ситуационной исторической форме.

Можно было бы подумать, что интеллектуальные превращения затронули скорее субстанцию, чем сущность, как если бы понятие сущности сохранялось в философии непоколебимо тождественным. Нет ничего более ошибочного. Но это объяснимая ошибка: ведь термины, освященные многовековой традицией, в силу самого факта своей освященности способны создавать ложное впечатление, будто, употребляя их, все понимают их одинаково, тогда как в действительности за ними сплошь и рядом стоят разные понятия. Именно это имеет место в нашем случае. Наряду с преобразованием понятия реальности как субстанции подвергалось преобразованию и понятие «того, что» представляет собой реальность по имени сущность. Стало быть, в силу своеобразного

парадокса мы стоим перед той же проблемой, с которой изначально пришлось сражаться самому Аристотелю: перед взаимосвязью между радикальной структурой реальности и характером ее сущности.

Именно поэтому я поставил девизом этой работы фразу, которой Аристотель начинает книгу XII «Метафизики»: «Это — умозрение о сущности». Аристотель здесь вновь утверждает свою идею реальности как субстанции, а также пытается формально установить ее причины. Но ничто не мешает — прямо наоборот — отнести эту фразу и к исследованию сущности субстанции, которое проводится в книге VII. Так вот, я привожу эту цитату не для того, чтобы дать имя попытке воспроизвести аристотелевские идеи, а для того, чтобы напомнить о приоритете Аристотеля в постановке этой проблемы и пригласить к тому, чтобы поставить ее вновь. В самом деле, речь идет не о том, чтобы взять два уже готовых понятия, субстанции и сущности, и постараться в той или иной форме связать их. Речь о том, чтобы поставить перед собой проблему, скрытую за этими двумя терминами: проблему радикальной структуры реальности и ее сущностного момента.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ПРОБЛЕМА СУЩНОСТИ

Прежде всего, укажем, в какой форме мы будем рассматривать в первом приближении проблему сущности. Мы называем сущностью — более подробные определения рассмотрим позже — «то, что» представляет собой реальная вещь. И это «что» может составлять проблему в трех четко установленных ракурсах.

В первом ракурсе можно задаваться вопросом о «что» в отношении к тому факту, что оно обладает существованием. В самом деле, всякая реальная вещь может быть объяснена или помыслена с двух разных точек зрения: либо с той стороны, «что» она есть, либо с той стороны, что это «что», которое она собой представ-

ляет, есть существующая реальность. Это две абсолютно разных точки зрения. Действительно, я могу понимать то, что есть вещь, в полной абстракции от того, существует она или нет; и могу понимать факт ее актуального существования, не мысля — во всяком случае, не мысля четко — того, что она есть. Отсюда следует, что «концептивно» сущность («что») и существование суть два момента нашего изложения и постижения; более того, они суть два момента реальной вещи как термина, или субъекта, указанного постижения. Из этих двух моментов каждый отсылает к другому: во всякой вещи существование есть существование «чего-то», а «что-то» всегда есть нечто «существующее», потому что, если бы это было не так, оно было бы не чем-то, а чистым ничто. Следовательно, если рассматривать реальную вещь как термин λόγος'а, постижения, то сущность и существование, бесспорно, составляют два разных момента вещи *quia λεγόμενον* [как высказанного], то есть вещи, как она выражена в предикации. Но тогда можно задать вопросом, почему всякой вещи свойственна эта «концептивная» двойственность. Таков первый ракурс, в котором может быть поставлена проблема сущности в отношении к существованию. Классическая философия скажет нам, что основание этой концептивной двойственности составляет, как минимум, факт «причинения». Будучи причиненной, всякая вещь позволяет нам задать вопрос о самом факте, что она обладает существованием (поскольку она приобрела его в причинении), а также о характере существующего. Именно в этом пункте возникает в этом ракурсе серьезная проблема — проблема надежности тех двух предпосылок, из которых мы исходили. Во-первых, действительно ли эта двойственность является формально и преимущественно «концептивной»? Другими словами, заключается ли она в том способе, каким вещь высказывается посредством λόγος'а? Во-вторых, действительно ли радикальным основанием этой двойственности служит «причинность»? Это вопрос кардинальной важности. Но это, очевидно, вопрос не о вещах как таковых, а о нашем способе умного подступа к ним.

По разрешении этого вопроса в той же перспективе сущности, взятой в ее отличии от существования, возникает другой, еще бо-

лее трудный вопрос. Пусть это будут два момента, концептивно различные и имеющие основание в самой вещи. Означает ли это, что реальная вещь как реальная, то есть взятая в ее «физической»¹ структуре, обладает двумя характеристиками, тоже различными физически и актуально, независимо от какого бы то ни было интеллектуального рассмотрения? Ведь далеко не одно и то же (я буду настаивать на этом на протяжении всей этой работы) — структура вещи как термина предикативного λόγος'а и как внутренняя «физическая» структура вещи, взятой в себе самой, как таковой. Любая реальность может стать термином предикативного λόγος'а, но это не означает, что она физически «составлена» из атрибута и субъекта. Является ли сущность чем-то физически отличным от существования? Вот второй ракурс, в котором может быть поставлена проблема сущности. Можно предположить, что сущность и существование суть всего лишь два момента, или аспекта, в которых одна и та же единая вещь являет себя постижению или предикативному λόγος'у. Что независимо от всякого постижения нет ничего, кроме вещи как таковой, и лишь ложный концептизм побудил нас превратить эти два аспекта постижения реальности в два ее физически различных момента. Тогда, по сути дела, речь бы шла о том, что все вещи суть следствия своих причин; не более того. И в самом деле, исторически только идея творения *ex nihilo* привела к противопоставлению *essentia* и *existentia*. В других философиях, напротив, двойственность сущности и существования представляет собой физически реальную двойственность. В таком понимании сущность обладает физической соотнесенностью с существованием, и встает вопрос о том, какова эта соотнесенность. Сущность понимается как внутренняя потенциальность вещи в отношении к существованию, а существование — как актуальность этой потенциальности.

Итак, очевидно, что, каково бы ни было решение этой проблемы, то есть истинно или ложно то, что сущность реально соотносится с существованием, сущность сама по себе есть нечто: в противном случае нельзя было бы даже спрашивать о том, облада-

¹ Об этом термине см. общее примечание в конце этой главы.

ет ли она реальной соотнесенностью с существованием или нет. Поэтому еще до того, как проблема сущности будет поставлена в соотнесенности с существованием, она встает в другом ракурсе: как проблема сущности, взятой в себе самой, как таковой. Это третий ракурс, в котором может рассматриваться проблема сущности. Возьмем любую реальную вещь. Мы говорим о ней, что она есть то или это. Вероятно, не все то, что представляет собой эта вещь, будет для нее сущностным. Так вот, наша ближайшая проблема состоит в том, чтобы выяснить, что именно из всего того, чем является вещь, будет для нее сущностным. Это проблема, внутренняя для самого «что», проблема сущности как момента «что». Что именно является сущностным для «что»? Этот сущностный момент есть реальный момент в самой вещи, реальный момент ее «физической» структуры. Стало быть, мы хотим выяснить, в чем состоит реальный характер того физического структурного момента вещи, который мы называем «сущностью».

В конечном счете, мы, во-первых, задаемся вопросом о сущности, взятой не в качестве термина нашего способа подступаться к реальным вещам, но в качестве их момента. Во-вторых, мы с самого начала задаемся вопросом об этом моменте, взятом в нем самом, а не в его возможной соотнесенности с существованием. Наконец, в-третьих, мы задаемся вопросом об этом моменте как о структурном и физическом моменте реальной вещи. Таков ракурс, в котором мы будем рассматривать проблему сущности. На первый взгляд, может показаться, что это означает редукцию метафизической проблемы сущности вещи к тому, что в ней имеется «чисто сущностного», то есть к наиболее важному из того, что представляет собою вещь. Но в ходе этого рассмотрения мы увидим, что это не так, и дело обстоит прямо наоборот.

Итак, мы наметили первоначальный путь нашего исследования. Забегая вперед, я начну с того, что дам предварительное определение понятия сущности, которое в то же время будет наиболее точной формулировкой нашей проблемы. Затем я рассмотрю некоторые из важнейших понятий сущности, имевших место в философии: не только из законного желания проинформировать о них, но и для того, чтобы воспользоваться ими как сред-

ствами — своего рода диалектическими средствами — подступа к рассмотрению сущности. После этого мы, наконец, сможем прямо и позитивно приступить к проблеме сущности.

Общее примечание

На протяжении всей этой работы будет то и дело употребляться прилагательное «физическое». Не очень хорошо знакомый с историей философии читатель может оказаться в недоумении, потому что в античной философии это слово имеет иной смысл, нежели в науке и философии Нового времени. Вот уже в течение нескольких столетий «физическое» означает характер совершенно определенного класса реальных вещей: неодушевленных тел. Но сам по себе этот смысл есть не более чем сужение, или ограничение, гораздо более широкого и радикального смысла, связанного с этимологией этого слова и с понятием, которое обозначалось им изначально. Именно таким смыслом оно обладало в античной философии. Он настолько выразителен, что, я считаю, следовало бы восстановить его и вернуть в современную философию. Что такое «физическое», будет понятнее не из определений или теоретических соображений, а из конкретных примеров.

«Физическое» [«природное»] обозначает не круг вещей, а способ бытия. Это слово происходит от греческого φύειν — «рождать», «расти», «прорастать». Стало быть, как способ бытия, оно означает происхождение из определенного начала, внутреннего для самой вещи, из которой нечто рождается или растет. В этом смысле оно противостоит «искусственному», которое имеет иной способ бытия: в самом деле, его начало будет не внутренним для вещи, а внешним по отношению к ней, потому что оно находится в уме изготовителя. Затем это слово субстантивировалось, и φύσις, природой, назвали само внутреннее начало, из которого «физически», то есть «по природе», происходит вещь: внутреннее начало вещи, из которого происходят все ее активные или пассивные свойства. Физическим будет все то, что принадлежит вещи в этой форме. Стало быть, «физическое» не ограничивается тем, что мы сегодня называем «физикой», но охватывает собою также био-

логическое и психическое. Чувства, постижения, страсти, акты воли, навыки, восприятия и т. д. суть нечто «физическое» в этом точном смысле. Постигаемое или любимое не обязательно физичны: они могут быть всего лишь интенциональными терминами. Кентавр, неархимедово пространство суть нечто не физическое, а интенциональное (позвольте мне не входить сейчас в подробные объяснения, которые, впрочем, были бы необходимы, если бы мы должны были рассмотреть эту тему). Постигаемое как таковое не является физической частью интеллекта; напротив, сам акт постижения есть нечто физическое. Следовательно, здесь «физическое» противостоит «интенциональному». Отсюда «физическое» стало синонимом «реального», в строгом смысле этого слова.

Сказанное можно пояснить, обратив внимание на различие между метами, или свойствами, вещей. Вес и цвет яблока физически различны: в самом деле, это две реальные меты, каждая сама по себе, и каждая из них участвует в «интеграции» реальности яблока. Напротив, такие меты, как «жизнь» и «растительная природа» яблока, не являются двумя физически разными метами, потому что здесь нет, с одной стороны, «жизни» яблока, а с другой — его «вегетативных функций». Жизнь и растительная природа не являются частями, «интегрирующими» яблоко. Они представляют собой не столько меты, которыми обладает яблоко, сколько аспекты, в которых оно являет себя нам как целое сообразно нашему способу рассмотрения, то есть сообразно тому, что оно рассматривается как нечто обладающее иным способом бытия, чем камень: как нечто наделенное собственными функциями, конститутивными для этого способа бытия и отличными от свойственных, скажем, собаке. Эти функции не различаются в яблоке независимо от моего способа их рассмотрения. Напротив, вес и цвет в яблоке порознь суть то, что они суть, независимо от их рассмотрения со стороны какого бы то ни было интеллекта. Поэтому обычно говорят, что эти последние свойства различаются физически, тогда как аспекты различаются только «логически» (я предпочитал бы говорить: «концептивно»). Для реального различия и физической составленности не достаточно, чтобы два понятия были независимы друг от друга: необходимо, кроме того, чтобы помысленное

в них было актуально и формально независимыми метами в «физической» вещи. Очевидно, что «интеграция» — не единственный тип физической составленности. Достаточно, чтобы речь шла, например, о двух конститутивных началах чего-либо, вроде первой материи и субстанциальной формы в аристотелевской системе.

Взятые *в узком смысле*, «физическое» и «реальное» — синонимы. Но слово «реальность» тоже употребляется в наших языках в самых разных значениях. Это не способствует прояснению понятий, особенно в столетия после Декарта, столь нетребовательные к точности. Порою то, что мы выше называли «интенциональностью», называют также действительным — например, когда говорят о действительных числах, и т. д. Бросается в глаза, что числа, фигуры и т. п. — реальности в другом смысле, нежели кусок железа, яблоко, собака, человек. Поэтому, чтобы подчеркнуть, что речь идет о реальностях этого второго типа, я буду иногда называть их «физическими реальностями», или «физически реальными» вещами. Это чистый плеоназм, но он полезен.

Ради точности следовало бы углубиться во всевозможные уточнения. Но сказанного, по крайней мере, достаточно для ориентации неопытного читателя.

ГЛАВА ВТОРАЯ

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ СУЩНОСТИ

Начнем с того, что предварительно наметим понятие сущности. Поскольку у нас нет перед глазами самой сущности, все наши рассуждения, пожалуй, рискуют сорваться в пустоту, и — прежде всего — у нас нет точки опоры, чтобы их обосновать и обсудить. Естественнo, это вынуждает нас обращаться к идеям, которые лишь к концу работы обретут надлежащие ясность и обоснованность, ибо именно это и должно стать ее итогом. Однако ничто не мешает нам дать предварительный краткий набросок, пусть даже

очень расплывчатый, некоторых характеристик, которыми, на мой взгляд, должна обладать сущность чего-либо.

Будучи взято в своем первоначальном значении, слово «сущность» означает отвечающее имени или вопросу о том, «что» есть нечто: его *quid*, τί. В широком смысле это — «что» чего-либо, во всех его метях, свойствах или характеристиках (название не так уж важно). Эти меты не подвешены порознь, но образуют единство: не собирательное и внешнее, но внутреннее единство — то единство, в силу которого мы говорим, что все эти меты принадлежат «этой» вещи, или что «эта» вещь обладает теми или иными метами. Итак, меты обладают единством, причем внутренним единством. Если бы они не имели единства, и каждая из них опиралась лишь сама на себя, у нас была бы не «одна» вещь, а множество. Если бы единство было чисто собирательным, или внешним, у нас был бы конгломерат, или мозаика вещей, а не «одна вещь» в строгом смысле. В этом самом широком значении «что» означает все то, чем фактически является та или иная вещь, вкупе с метами, которыми она обладает *hic et nunc* [здесь и теперь], включая это самое *hic* и это самое *nunc*. Именно таким образом любая вещь предъявляется нам в первичном схватывании и предстает в нем как термин дейктической функции, то есть функции чисто номинального указания: вот это есть «это».

Но «что» может иметь и более узкое значение. В самом схватывании — если не в первичном, то, по крайней мере, в просто схватывании (не путать «просто схватывание» чего-либо с его «простым схватыванием»), то есть в схватывании, включающем в себя схватывание некоторой реальной вещи среди других вещей, — эта вещь предъявляет меты, которые быстро принимают характеризующую, или отличительную функцию, в отличие от других мет, которыми вещь обладает, так сказать, неразлично: неким реальным, но безразличным обладанием. Это означает схватывать вещь как «ту же самую», несмотря на вариации ее безразличных мет; более того, это означает схватывать эти меты как чистую «вариацию» «самой» вещи: нечто врожденное схватыванию мет как «ее» характеристик. Не важен характер этой то-же-самости: это может быть то-же-самость класса (человек, собака, яблоня, и т. д.) или инди-

видуальная то-же-самость (один и то же человек в разной одежде, с разной прической, и т. д.). И тогда мы имеем уже не просто δείξις [указание]: оно трансформировалось в настоящее «именование», будь оно собственным или видовым. В таком понимании «что» отвечает на вопрос не о дейктическом *quid*, а о *quid* именуемом: это уже не только «вот это», но Петр, человек, собака, и т. д. Такое *quid* охватывает уже не всю тотальность мет, заключенных в вещи *hic et nunc*, но лишь совокупность тех мет, которыми вещь обладает как своими отличительными признаками и которые не безразличны, но образуют ее характерную то-же-самость. Такое «что» обычно не называют сущностью, но его следовало бы так назвать: ведь на него необходимо сослаться, чтобы понять, каким образом из первого, наиболее широкого смысла «что» вырастает проблема сущности в третьем, строгом смысле.

В самом деле, еще один шаг — и в том «что», которое взято во втором смысле, мыслящее постижение должно осуществить трудную задачу: строго помыслить в нем сущностное «что» чего-либо. Ибо граница между теми метами, которые характеризуют то-же-самость реальной вещи, и другими метами, которые в этом отношении безразличны или второстепенны, в высшей степени расплывчата и подвижна. Нам необходимо знать, где начинаются и где заканчиваются меты, характеризующие то-же-самость, то есть каковы те меты, которые, будучи взяты в самих себе, как таковых, не только более или менее характеризуют вещь, не позволяя спутать ее с другими, но и никоим образом не могут отсутствовать у вещи, — в противном случае она, строго говоря, перестанет быть тем, чем была. Именно эти меты надлежит в строгом смысле называть сущностными метами. Сущностным для любой вещи будет именно минимум того, чем она должна обладать, чтобы быть тем, что она есть, во втором смысле. Совокупное единство всех таких сущностных мет и есть то, что я в строгом смысле буду называть сущностью. Ради точности добавим, что в таком понимании сущность не только есть совокупное единство мет, с необходимостью принадлежащих вещи, но что это совокупное единство обладает совершенно определенным характером. В самом деле, это единство — не только внутреннее, но также первичное и радикальное,

то есть такое единство, в отношении к которому меты представляют собой всего лишь моменты, в коих, если можно так выразиться, исчерпывающе разворачивается указанное единство. Если взять классический пример: «человек есть разумное живое существо», то мы скажем: «разумное» и «живое существо» имеются только потому, что имеется человек, а не человек имеется потому, что имеются «разумное» и «живое существо». Разумность и обладание жизнью суть моменты, в которых исчерпывающе разворачивается то, что мы называем человеком. Поэтому единство животности и разумности будет не только внутренним, но также «первичным». Стало быть, сущность — это необходимое первичное единство. Ясно, что тогда сущность оказывается началом некоторых других необходимых мет вещи, хотя они не будут строго сущностными. С этой точки зрения сущность представляет собой также первичное и первоначальное (хотя и менее необходимое) единство несущностного. Пока нам довольно этого предварительного определения понятия сущности; вскоре мы добавим к нему еще одну характеристику.

Концептуализация сущности в третьем и самом узком значении предполагает, что принадлежащее чему-либо «что» схватывается во втором значении. Именно потому, что мы уже знаем, чем является вещь (Петр, собака, человек и т. д.), сама вещь вынуждает нас к поискам понятия ее сущности в строгом смысле. Иначе говоря, мы знаем, что есть вещь, но не постигаем в понятии, в чем состоит ее сущность. Но так как мы уже знаем (во втором смысле), что есть вещь, мы также знаем, куда нам следует обратить умственный взор, чтобы обеспечить правильность каждого из последующих шагов в постижении. Стало быть, «что» во втором значении с необходимостью ставит перед нами проблему сущности в строгом смысле, а также делает возможным ее решение.

В конечном счете, вопрос о сущности сам по себе есть не что иное, как вопрос об изначальном единстве реальной вещи. Что это за единство? Каков его характер? Что представляет собой несущностное в каждой вещи? Вот наш вопрос.

На него отвечали по-разному, в зависимости от того, как понимали изначальное и необходимое единство. Прежде чем углу-

биться в непосредственное исследование проблемы сущности, мы должны коротко рассмотреть важнейшие из этих ответов и проанализировать их с некоторой степенью строгости.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

НЕКОТОРЫЕ
КЛАССИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
О СУЩНОСТИ

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

СУЩНОСТЬ КАК СМЫСЛ

Классические представления о сущности, которые мы коротко рассмотрим, можно разбить на три группы. Во-первых, это представление, согласно которому сущность есть «смысл». Во-вторых, это разнообразные представления, согласно которым сущность, в той или иной форме, есть «понятие» вещи. Наконец, это представление о сущности как о реальном корреляте «определения». Начнем с первой группы. Итак, мы спрашиваем себя, в чем состоит изначальное и необходимое единство реальной вещи. Первая попытка ответить на этот вопрос — первая только в порядке нашего изложения — справедливо опирается на концептуализацию того типа необходимости, с которым соотносится сущность. Таково понятие о сущности, которого придерживался Гуссерль. Чтобы нечто было в строгом смысле сущностным, ему недостаточно быть необходимым, потому что имеются разные типы необ-

ходимости. Все законы природы заключают в себе необходимость (причинного или статистического типа, сейчас это неважно), однако мы не называем их безоговорочно сущностными законами. Сущностная необходимость есть нечто большее, чем естественная необходимость. Для Гуссерля естественная необходимость — это просто необходимость фактическая. В самом деле, естественная необходимость соотносится с индивидуальными реальностями, то есть реальностями внутренне определенными, помещенными в определенное место и в определенный момент времени. Но любая индивидуальная реальность, говорят нам, в самой себе контингентна; она «такова», но могла бы быть и другой, могла бы находиться в любом другом месте и случиться в любой другой момент. В силу этого индивидуальная реальность такова, какова она есть, но лишь фактически. Стало быть, для Гуссерля реальность — это индивидуальность, а следовательно, контингентность, а следовательно, факт. Так что естественные законы — это всего лишь законы факта, фактичные регуляторы фактичного, и, как таковые, они в конечном счете контингентны, как все фактичное. Вещи фактически подчинены определенным necessities, но сами по себе они могли бы подчиняться и другим, иным necessities. Именно эту фактическую необходимость и выражает естественный закон: это — гипотетическая необходимость, ибо она зависит от допущения, что вещи регулируются тем, чем они регулируются фактически. Поэтому знание естественных законов, сколь бы необходимым оно ни было, есть эмпирическое знание.

Сущностный закон есть нечто совсем иное. Он выражает абсолютную необходимость. Абсолютное означает здесь не только то, что он не имеет исключений, но и то, что он не может их иметь, потому что не зависит ни от каких фактических допущений. Сущностное не только таково, каково оно есть, но и должно быть таковым: само по себе невозможно, чтобы оно было иным, потому что сущностный закон имеет основанием не реальность как таковую, а нечто не зависящее от какой бы то ни было фактической реальности. Именно этот объект, который служит основанием сущностного закона, Гуссерль называет сущностью. Если постижение фактов образует эмпирическое знание, то постижение

сущностей есть термин абсолютного знания. Разумеется, сущности и реальности не вполне независимы друг от друга: сущность не зависит от реальности, но обратное неверно. Другими словами, любая реальность имеет основанием сущность, обладает бытием только в соотнесенности с сущностью, и любое эмпирическое знание имеет основанием знание абсолютное. Сущность, напротив, обладает абсолютным бытием и служит термином столь же абсолютного знания.

Если исходить из этого, что представляет собой, с точки зрения Гуссерля, эта сущность сама по себе? Каково ее абсолютное «бытие»? Коль скоро сущность есть термин абсолютного знания, нам будет достаточно достигнуть этого знания: его объект, сущность, *eo ipso* окажется охарактеризованным. Эмпирическое знание обращено на реальную вещь, поскольку она реальна и служит термином акта схватывания со стороны моего сознания: акта, который сам по себе тоже реален, наделен психическими и психофизиологическими механизмами выполнения. Следовательно, эмпирическому знанию всецело свойственна относительность, неотъемлемая от характера реальности: относительность как в его объекте, так и в его схватывающем акте. Но в этом же самом акте, говорят нам, я могу произвести смену установки, которая заключается в том, чтобы взять схваченный термин исключительно как схваченный, а сам акт схватывания — исключительно как осознание, то есть в отвлечении от механизма его выполнения. Итак, «заклучим в скобки» характеристику реальности. В результате этой простой операции перед нашими глазами открылся целый мир, о котором мы и не подозревали. В самом деле, при таких условиях схваченный объект как таковой и схватывающее сознание как таковое невозможны друг без друга, нерасторжимо сопрягаются друг с другом — строго и неуклонно, причем совершенно определенным способом. Схваченное как таковое не есть часть или момент сознания, но лишь с очевидностью дано в нем. И наоборот, сознание будет уже не реальным психическим актом, а лишь «сознанием чего-то» схваченного, и не может быть дано без него: именно это выражается местоимением «чего-то». Стало быть, это «чего-то» принадлежит к структуре «чистого» сознания;

это и есть то, что Гуссерль называет интенциональностью. В свою очередь, схваченное как таковое — не более чем *intentum*, интенциональный коррелят этого «чего-то», интенциональный термин, «к» которому обращено сознание, — другими словами, «смысл» (*Sinn*) этой интенции. Взятый в качестве объекта, *intentum* есть новый объект: настолько новый, что он не сводим ни к какой фактической реальности и не затрагивается никакими превращениями реальности. Не имеет значения, будет ли схваченное как таковое к тому же реальностью или нет (иллюзией или галлюцинацией). Итак, этот новый объект, то есть «смысл», представляет собой не реальный объект, а чистый «эйдос». Поэтому схваченное как схваченное, то есть не как фактический термин факта сознания, но как объектный смысл интенции, будет уже не реальностью, а эйдосом. В таком случае знание, в котором схваченное уже не соотносится с эмпирическими условиями, а не зависит от них, будет абсолютным знанием. Стало быть, сущность — это просто эйдетическое единство смысла. Само же сознание, будучи редуцированным до «интендирующего» смысл, являет нам в такой интенциональности свою собственную сущность: сознание некоторым образом оказывается сущностью сущностей, поскольку служит сущностным основанием их всех. В самом деле, сознание есть акт «давания» смысла (*sinngebender Akt*). Через одну лишь редукцию реальности к смыслу эмпирическое знание уже обратилось в абсолютное, а факт обратился в сущность. Мы говорили о том, что сущностные законы абсолютны. Для Гуссерля это означает, что любая попытка их нарушить не только ложна фактически и не только невозможна в силу своей противоречивости, но есть нечто еще более тяжкое и простое: она «противна смыслу» (*Widersinn*).

Итак, сущность есть эйдетическое единство смысла. Как таковая, она, во-первых, представляет собой, как мы сказали, «новый объект», отделенный, то есть независимый, от фактической реальности. Она не имеет ничего общего с реальностями. Сущность и реальность — два разных и разделенных порядка. Во-вторых, сущность служит основанием реальности. Любая реальность пребывает «таковой», но могла бы быть и «другим образом»; это «таковое» и это «другим образом» отсылают к сущности. Всё ин-

дивидуальное и контингентное по своему собственному смыслу отсылает к сущности, фактической реализацией которой оно является и с которой должно соотнобразовываться. Предельное условие всякой реальности состоит в том, чтобы реализуемое в ней имело смысл. Мы говорили, что сущность отделена от факта, потому что не зависима от него; но факт не отделен от сущности — напротив, он отсылает к ней и основывается на ней: он сам по себе не отделим от сущности. Стало быть, сущность есть основание возможности реального. В-третьих, сущность как смысл не только не зависима от реальности и служит ее основанием, но к тому же самодостаточна. Это — единственное сущее, которое не нуждается ни в каком другом сущем, чтобы быть тем, что оно есть: чистым смыслом. Следовательно, ее бытие абсолютно.

В конечном счете, сущность для Гуссерля есть эйдетическое единство смысла, и, как таковое, она имеет своим основанием саму себя в порядке абсолютного бытия, отличного, независимого и отделенного от порядка фактической реальности.

Но, несмотря на все богатство феноменологического анализа, такое понимание сущности радикально неприемлемо как по своим предпосылкам, так и по своему содержанию.

Прежде всего, неприемлемо по самим своим предпосылкам. Во-первых, по самой форме постановки вопроса. В самом деле, Гуссерль исходит из абсолютных законов, или абсолютных необходимостей вещей. В таком случае следовало бы, очевидно, всмотреться в сами вещи, чтобы попытаться с трудом уловить в них момент абсолютного, никогда не будучи уверенным в его достижении. Нет ничего более далекого от намерений Гуссерля. Он не идет напрямую к вещам, потому что в первую очередь он ищет аподиктических и абсолютных очевидностей, то есть знания, которое по самому своему характеру, как форма знания, гарантировало бы эти очевидности и было бы, следовательно, абсолютным знанием самим по себе, в отличие от всякого эмпирического знания. То радикальное различие, из которого исходит Гуссерль во всей своей философии, есть противопоставление абсолютно-го знания знанию эмпирическому: это различие не двух модусов бытия — «абсолютного» и «относительного», — а двух модусов

знания. Следовательно, Гуссерль подчиняет понятие сущности понятию абсолютного, а из абсолютного, в свою очередь, делает модус знания. Тем самым он вместо того, чтобы искать абсолютное, свойственное вещам, размечает внутри них зону абсолютного самого по себе, которой и достигает это знание. В результате Гуссерль направил проблему сущности по пути знания, то есть по пути акта сознания, в котором мы ее схватываем. Но при этом сущность вещей оказывается заранее и непоправимо утраченной и никогда не может быть обретена вновь. Философия Гуссерля, феноменология, никогда не говорит нам, что́ есть нечто, но лишь каков тот модус сознания, в котором оно дано. Своими пресловутыми сущностями Гуссерль никогда не объяснит нам, что такое сущность; он объяснит лишь, что́ есть то, что дается нам в абсолютном модусе сознания; и это «что́» он без обиняков называет сущностью. Это означает приписывать схваченному характер модуса схватывания, называть абсолютным то, о чем имеется абсолютное сознание. И это неприемлемо. Отвернувшись от вещей и обратившись к сознанию ради абсолютного знания, Гуссерль в самой постановке вопроса потерял сущностный момент реальности. В лучшем случае он может прийти к своего рода «сущностному мышлению», но никогда не придет к сущности вещей.

Но даже если принять постановку вопроса со стороны сознания, неприемлема, во-вторых, сама идея сознания, которой оперирует Гуссерль: то допущение, что формальный характер сознания есть «интенциональность». Оставим в стороне трудную проблему того, что́ Гуссерль, следуя последекартовской философии, называет сознанием «самим по себе». Нельзя говорить о сознании «самом по себе» по той простой причине, что сознание лишено всякой субстантивности, всякого субстантивного бытия. Сознание — это всего лишь характеристика, или свойство, которым обладают некоторые — не все — из актов, выполняемых человеком. Есть сознательные акты, но нет сознания «самого по себе». Поэтому корень проблемы заключается не в моменте сознания, а в «физическом» характере этих актов. Но, повторяю, не будем задерживаться на этом важном вопросе, о котором я подробно говорил в своих курсах, и согласимся говорить о сознании

как о самостоятельной существенности. О ней Гуссерль говорит нам, что она «интенциональна». Это означает, что характер акта состоит в том, чтобы быть «сознанием чего-то», а характер объекта — в том, чтобы быть его интенциональным термином, быть «коррелятом для» интенции сознания. Так вот, будучи истинным в качестве простой констатации свойств, действительно принадлежащих акту и его объекту, это становится абсолютно ложным как утверждение об их формальном характере. Формально сознание состоит не в том, чтобы «быть интенцией чего-то», а в том, чтобы быть «актуализацией» своего объекта; сама интенция есть модус актуализации, не более того. И наоборот, бытие объектом состоит не в том, чтобы «быть коррелятом-для». Разумеется, объект коррелирует с актом; но так как он представляет собой акт актуализации, оказывается, что формальный характер объекта как термина акта — в том, чтобы просто быть актуализированным. Поэтому бытие в качестве интенционального объекта сознания не только не исключает бытия в качестве реальности — это очевидно, — но, кроме того, «состоит» в том, чтобы формально отсылать к бытию объекта независимо от сознания и его смысла. Это и означает, в силу формального характера сознания, актуализировать. Стало быть, речь идет не о «смысловой», а о «физической» отсылке, которая, будучи физической, представляет собой актуализацию. Отсюда следует, что сущность формально не есть «смысл». Быть смыслом — это для сущности такая характеристика, которой она обладает только с точки зрения интенционального момента сознания, но не характеристика, в которой формально состоит сущность. Как мы увидим ниже, сознание в силу самого своего характера, не интенционального, а физического, отсылает к другому, собственно сущностному характеру и поэтому не предъявляется нам как чистый «смысл».

Следовательно, по самым своим предпосылкам — как в том, что касается постановки вопроса, так и в том, что касается представления об акте сознания, — гуссерлевская концепция сущности неприемлема. Но еще хуже то, что сама его идея сущности радикально ошибочна в своем содержании. Гуссерль говорит нам, что сущность есть эйдетическое единство смысла. Мы только что

сказали, что она не является «смыслом» интенции сознания; теперь добавим, что сама по себе она не является также «смыслом» для вещей. Вещи не «отсылают» к сущности как «регулирующему» априорному смыслу их реальности. Они сохраняют более интимное отношение с сущностью: не отсылают к ней, а внутренне «обладают» ею. Сущности реализованы «в» вещах, составляют их внутренний и формальный момент. Этот момент есть то, что может быть названо эйдосом. Однако сущность — это не эйдетическое единство смысла, а в лучшем случае структурный эйдос реальности. Так вот, в той мере, в какой это так, реальность представляет собой не голый контингентный факт, но включает в себе, как свой внутренний момент, сущностную необходимость. Так что попытка нарушить сущностные законы была бы абсолютно невозможной не только из-за логической невозможности (противоречия) и не только из-за абсурдности [«противности смыслу»], а в силу более глубокой причины: «реальной» невозможности для вещи физически остаться той же самой в случае нарушения этих законов. Это означало бы пойти не против смысла, а «против-бытия», «против-реальности», то есть означало бы радикальное и полное разрушение вещи.

Отсюда следует, что фактическая реальность и сущность не противостоят друг другу в той в форме, в какой это утверждает Гуссерль. В той мере, в какой сущность реализована «в» вещи, она есть сущность «чего-то» — этой вещи. По своему собственному бытию любая сущность есть сущность «чего», есть момент вещи. «Чего» принадлежит к формальной структуре самой сущности. Она непременно представляет собой «сущность-чего», а не просто сущность, как утверждает Гуссерль. Поэтому, во-первых, сущность не является чем-то независимым от фактической реальности. Это правда, что воспринимаемый мною цвет, поскольку он воспринимаем, или геометрический круг суть то, что они суть, в своей чистой такости, даже если их восприятия окажутся иллюзорными: ошибаться будет натуралист, но не художник или геометр. Однако это означает совсем не то, что утверждает Гуссерль. Ведь воспринимаемый цвет, как воспринимаемый, и геометрический круг — не сущности, а объекты *sui generis* [своего рода]; это

удостоверяется тем, что об этом цвете и этом круге я вынужден доискиваться, в чем их сущность. Эти предполагаемые «объекты» обладают, как любые объекты, собственной сущностью. И об этой сущности вновь надлежит сказать, что она не является независимой от объекта как такового, как если бы она была некоей «идеальной вещью», а составляет внутренний и формальный момент самого объекта. От чего сущность независима, так это от акцидентальной контингентности, но не от реальной вещи, которая сама по себе и формально обладает, помимо контингентного момента, моментом сущностной необходимости. Воспринятый цвет как таковой и геометрический круг обязаны своим безразличием к существованию не тому, что они — сущности, а тому, что они составляют иной класс объектов, нежели реальные вещи. Редукция характеристики реальности превращает не факт в сущность, а реальную вещь в феноменальный объект. Сущность как таковая выходит из этой операции нетронутой.

Во-вторых, сущность не есть основание реальности как его регулирующий смысл. Мы уже сказали об этом: она есть эйдос реальности, ее структурный момент, но не физический «смысл». Сущность — отнюдь не тот «идеальный» полюс, на который вещь нацеливалась бы в своей контингентной подвижности и в своей индивидуальности.

Наконец, в-третьих, сущность не имеет никакого абсолютного бытия; она не есть сущее, которое довлекло бы самому себе, чтобы быть тем, что оно есть. И это так по той простой причине, что «отделенная» от вещи сущность не «есть» сущее; только вещь «есть» как сущее. Сущность — не сущее, а лишь момент единого сущего, каковым является реальная вещь. Поэтому сущность не имеет основанием саму себя; она имеет основанием реальную вещь — в том модусе основания, каковым служит модус «делания бытийствующим». Вследствие этого сущность сама по себе есть нечто вполне фактическое; нет сущностей, которые были бы физически и реально неизменными и абсолютными.

В конечном счете, сущность всегда и только есть сущность-«чего», сущность реальной вещи, и не более того: это ее внутренний момент. Сущностность и фактичность — не два региона сущих, не два класса «вещей», а всего лишь два момента любой

реальности. Сущностность затрагивает структурный момент реального, а не объектный смысл моего абсолютного знания. Разделив эти два момента — сущностность и фактичность, и субстантивировав их во имя двух типов знания — абсолютного и относительного, Гуссерль расчленил реальность, и она навсегда выпала у него из рук.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

СУЩНОСТЬ КАК ПОНЯТИЕ

Итак, сущность составляет внутренний момент вещи. Чтобы подойти к этому вопросу с другой стороны, мы вновь забежим вперед, то есть добавим кое-что еще к предварительному определению сущности.

Так как сущность есть внутренний момент реальной вещи, противопоставление, или, вернее сказать, различие между «просто» реальной вещью и ее сущностью сводится к различию между сущностным и не-сущностным внутри самой реальной вещи. Среди мет, которыми в действительности обладает вещь, некоторые имеют более глубокий характер, чем характер простого и действительного обладания ими: это меты, на которых основывается все то, что есть вещь. Это и есть сущностное; остальное в вещи реально, однако не сущностно для нее. Такое различие между сущностным и не-сущностным выражается прежде всего в идее истины: сущностное — это истинно реальное в вещи, сущность — ее истинная реальность. Именно это мы должны были добавить к ранее данному предварительному определению сущности. Тогда мы сказали, что сущность есть первичное единство и, по меньшей мере, необходимое внутреннее начало всех остальных мет реальной вещи; теперь мы добавляем, что она есть истинная реальность этой вещи.

Концепция сущности как «смысла» худо-бедно учитывает ее характер как первичного единства и необходимого начала ре-

альной вещи, но провозглашает его внешним по отношению к ней. Показав, что это начало является внутренним, мы обращаем взгляд, если можно так выразиться, вовнутрь самой реальной вещи и пытаемся выяснить, что есть ее истина. Только так мы найдем сущность. Так что же такое истинная реальность чего-либо?

Речь идет, разумеется, не об истине в смысле истинного познания, а о реальном характере вещей: так, мы говорим, например, об истинном вине, в отличие от вина поддельного. В этом смысле истину обычно называют онтологической. Оставим пока в стороне этот, несомненно, важный вопрос о том, является ли такая истина в собственном смысле онтологической; в силу причин, которые я изложу позднее, она представляет собой, как мы увидим, не онтологическую истину, а истину другого типа: реальную истину. Но в простом изложении чужих философских учений воспользуемся понятием онтологической истины. В самом деле, оно означает, что речь идет не об истине λόγος'а, а об истине вещи. Что такое эта истина? Нам говорят: в этой истине вещь есть не то, что мы могли бы назвать просто ее реальностью, то есть не непосредственно схваченная реальность, а реальность схваченного, поскольку она соответствует понятию вещи. Истина чего-либо — это понятие, или, если угодно, сообразность с понятием. Когда вещь соответствует своему понятию, она, как принято говорить, обладает онтологической истиной. Истинным и настоящим вином, то есть жидкостью, которая поистине есть вино, считается то вино, которое обладает всеми свойствами, входящими в понятие вина.

Если исходить из этого, такая истинная реальность была бы не чем иным, как сущностью вещи. Поэтому мы можем сказать, что сущность есть реальность понятия «чего-то», то есть вещи. Естественно, это выражение двусмысленно, причем преднамеренно двусмысленно, ибо оставляет в неопределенности смысл этого «чего-то». Единственное, что мы хотели сказать, — это что реальность и понятие суть два измерения, в соответствии между которыми и заключается истина. Это соответствие есть то, что выражается в местоимении «чего-то». И различные интерпретации

этого «чего-то» представляют собой различные понимания сущности как понятия вещи.

§ 1. Сущность как формальное понятие

Сущность, говорят нам, есть реальность понятия. Но эта фраза, как я только что сказал, весьма двусмысленна, потому что само понятие можно понимать двояко. С одной стороны, понятие — это конципируемое, а с другой — само конципирование, то есть акт его мысленного схватывания, в котором и посредством которого я его конципирую. Таково классическое различение между объективным понятием и понятием формальным.

Итак, говорить о реальности понятия в первом смысле означает говорить о реальности самого формального понятия. Формальное понятие понимается не как пустая форма для содержания, но как то, в чем формально состоит сама деятельность разума: порождать, конципировать, создавать нечто в мышлении и посредством мышления. Но что такое это конципирование и что такое конципированное в нем? Вот в чем вопрос.

Конципированное — это, разумеется, объективное понятие; как таковое, оно не имеет иного бытия, чем бытие, сообщаемое ему формальным мышлением; другими словами, его бытие состоит только в том, чтобы быть конципированным. Так вот, скажет нам Гегель, этого недостаточно: конципированное — это не просто объективное понятие, но тождественным образом сама реальная вещь как реальная. Если бы имелось различие, или дистинкция, между объективным понятием и реальной вещью, было бы невозможным владение истиной. Поэтому бытие, которое формальное мышление сообщает конципированному, есть нечто большее, чем объектность: оно есть сама «физическая» реальность. Всецелое бытие реальной вещи как таковой сообщено ей формальным конципированием разума. Бытие состоит в том, чтобы быть конципированным. «Бытие есть конципирование» (*Phänom. Vorrede*, III); «понятие как таковое есть сущее в себе и для себя» («*Logik, Einleit.*»). Таким образом, понятие понимается как «живой дух реального» (*Encykl.*, § 162), и только «то истинно в реальности, что

истинно в формах понятия и через них» (*ibid.*). Стало быть, «конципирование» имеет сильное значение, которым оно обладает в биологии: формальное конципирование [«зачатие»], акт разума, понимается как порождение, или реализация, вещей. И наоборот, всецелая реальность — это не более чем реализация разума. «Сам логический разум есть субстанциальное реального» (*Logik, Einleitung*). Будучи корнем и основанием всего реального, этот логический разум сам по себе есть божественный разум. Но в то же время и заодно он есть разум человеческий, потому что в своем собственном понятии он тождествен разуму божественному. Разумеется, человеческий разум сам по себе конечен, однако его конечность, равно как и конечность всех остальных вещей, состоит лишь в том, что он «еще не вполне имеет в самом себе реальность своего понятия» (*Logik, III; Abs. 3, S. 40*). Напротив, божественный разум есть разум в полноте его понятия, абсолютный разум «как таковой». Стало быть, человеческий разум, как разум, тождествен божественному разуму, а как человеческий, он есть именно реализация, пусть даже ущербная и фрагментарная, божественного разума. Различие между тем и другим лишь в степени: человеческий разум — не более чем момент разума божественного, разума «как такового». Отсюда следует, что содержание человеческого разума как разума, а именно, наука логики, «в своем содержании есть не что иное, как представление Бога таким, каков Он в своей вечной сущности, до сотворения природы и конечного духа» (*ibid.*). Поэтому метафизика и теология — это логика. Иначе говоря, структура реальности тождественно есть формальная структура разума «как такового» и основана на нем. Такова интерпретация Гегеля. Чем же тогда будет сущность?

Очевидно, сущность будет моментом конципирования, то есть моментом реализации разума. В первое мгновение, когда мы конципируем нечто, мы ближайшим образом мыслим его как «бытийствующее». Бытие — это чистая непосредственность, потому что оно есть всего лишь запуск хода мышления. Но разум не может мыслить просто чистое бытие, потому что «просто быть» означает «не быть» ничем определенным: чистое бытие, сказал бы Гегель, есть то же самое, что чистое ничто. Иначе говоря, бытие

внутренне включает в себе свою собственную негативность, эту «не»-возможность покоиться в себе самом. В силу этого бытие оказывается вынужденным выходить из самого себя: оно представляет собой не пребывание, но процесс, становление (*Werden*). Разум оказывается вынужденным продолжать мыслить; он должен мыслить бытие как «нечто»; другими словами, в своем становлении бытие принимает определенные меты, или качественные и количественные определенности. Дуб — это не просто дерево, это также семя и плод; он есть все эти три вещи одновременно и заодно, как моменты одного-единственного процесса.

Но не дадим себя обмануть. Со времен Парменида говорить о бытии означало говорить о чем-то высшем и последнем. Для Гегеля дело обстоит прямо наоборот: бытие — это самое бедное. Разумеется, не в том смысле, что оно обладает минимальным объемом: с точки зрения Гегеля, это не только старо, но и ложно, поскольку, в его понимании, бытие в силу своего процессуального характера наделено, как мы только что сказали, точными определениями. Для Гегеля бедность бытия имеет гораздо более глубокий характер: она состоит именно в его чистой непосредственности — в том, чтобы быть всего лишь запуском хода мышления. Для Гегеля «быть» — это «всего лишь быть». Сказать о чем-либо, что оно «только» «есть», означает нивелировать все вещи: все они «суть», причем суть «в равной мере». Если принимать во внимание только факт бытия, все они по рангу равны. Стало быть, непосредственность означает чистое безразличие (*Gleichgültigkeit*), а значит, рассеяние. В этом и заключается бедность бытия. Разум мыслит, что это «не» может быть так. Тогда он свертывает (*Reflexion*) меты в самих себе, некоторым образом интериоризует их, то есть конципирует их как проявление своего рода внутреннего ядра вещи. Это и есть сущность. Такова вторая стадия конципирования как реализации. После первой стадии, которая была непосредственностью становления, то есть просто «запуском хода» мышления, мы имеем теперь, если можно так выразиться, «сам конкретный ход» мышления: движение, в котором становление свертывается само в себе, момент покоя в становлении, который есть консти-

туирование его внутренней предпосылки — сущности. Что же Гегель понимает под сущностью?

Прежде всего, уже способ, каким Гегель приходит к сущности, изобличает ее формальный характер. В самом деле, Гегель приходит к сущности не посредством различения между сущностными и не-сущностными метами реальных вещей. Не то чтобы он вообще не знал об этом различии, однако он устраняет его как «поверхностное» и внешнее (*etwas äußerliches*). Для Гегеля различие между сущностью и тем, что не есть сущность, — это не различие мет, а, если можно так выразиться, различие статусов. Речь идет не о сущностном в вещи, а о сущностности бытия. *Все* меты вещи, если рассматривать их как меты, которые просто «суть», будут несущностными; несущностность — это не что иное, как чистое безразличие бытия. Но *все* эти же меты, если рассматривать их как «вырастающие» из внутренней глубины «сущей» вещи, будут сущностным в ней, сущностным в бытии. Поэтому то, что Гегель называет не-сущностным (*un-wesentlich*), следовало бы правильно переводить как «без-сущностное». Конститутивно без-сущностным является для Гегеля чистое бытие, потому что оно есть чистое безразличие. Вот почему сущность находится как бы по ту сторону бытия. Отсюда — собственный формальный характер сущности. В самом деле, будучи потусторонней бытию как таковому, сущность *eo ipso* означает отрицание конститутивной непосредственности чистого бытия; она ближайшим образом есть «ничтожность» (*Nichtigkeit*) просто бытия. В силу этого сущность формально представляет собой «чистую негативность»; отсюда — ее собственный формальный характер. При таких предпосылках проблема сущности для Гегеля есть не что иное, как проблема структуры этой чистой негативности.

Разумеется, негативность не есть «ничто»: ведь сущность возникает у Гегеля в движении «рефлексии», свертывания становления в самом себе. Таков первый структурный момент сущности как негативности: рефлексивность бытия. Рефлексия есть движение не познания, но бытия. В качестве характеристики бытия оно есть непреходное движение, некое «пребывание» в самом себе, нечто вроде застойного движения: скорее «отношение», чем про-

текание. В этой рефлексии, в опоре на бытие, движение открывает в бытии зияние, область его внутренней интериорности.

В этом аспекте рефлексивность означает отрицание простой непосредственности бытия, но не его уничтожение. Бытие сохраняется, но как нечто подвергнутое отрицанию. Открыв область интериорности бытия, рефлексия помещает в нее само бытие, но, так сказать, «посредством отрицания». Это не столько ничтожение, сколько аннулирование бытия. Я бы сказал, что для Гегеля сущность — это не «ничтожность» (ничто), а «нереальность» (таков был бы перевод *Nichtigkeit*) в порядке бытия: нечто, что есть как «не-бытийствующее». Говоря конкретно, это — не что иное, как «явление» (*Schein*). В самом деле, явление означает здесь не вещь, которая кажется другой, то есть кажущуюся вещь, «кажущееся бытие», а «явление бытия», чистую и конститутивную явленность. Явление — не ничто, однако и не бытие; бытие сохраняется в явлении, но как отрицаемое в своем бытии, то есть как утверждаемое лишь в качестве явленности. Это и есть аннулирование бытия. Явление не означает здесь и того, что, например, стоящее передо мною лишь кажется дубом: это есть дуб. Явление — это не «всего лишь явление». Явление означает, что рефлексивная обращенность всех мет стоящего передо мною делает их тем, что мы называем «дубом», причем именно тогда, когда я беру эти меты, вычитая из них характеристику бытия. Так вот, как негативность бытия, сущность в позитивном смысле есть явленность. Поэтому я назвал бы гегелевскую сущность «позитивной негативностью». Это такое бытие, которое, отрицая само себя, пребывает в качестве чистой явленности. Таков второй структурный момент сущности как негативности: явленность. Это конечный момент рефлексивного движения. В результате сущность принимает особый характер. Будучи потусторонней бытию, она пребывает «в себе самой»; чистое явление лишено инаковости, не отсылает к другой вещи. Более того, сущность заключает в самой себе то, что представляет собой явление; поэтому она состоит в своей явленности, есть некое «через себя и для себя». Будучи взятыми вместе, эти две характеристики образуют то, что Гегель называет тождеством.

Сущность есть конститутивное тождество с самой собой: она есть то, чем является.

Но, по внимательном рассмотрении, разум не может на этом остановиться. Сущность возникает через отрицание бытия; но вещи суть (или не суть) то, чем они являются. Другими словами, именно явленный характер сущности вынуждает нас возвращаться к вещи, к тому бытию, с отрицания которого мы начали. Сущность находится по ту сторону бытия, но — бытия. Это движение от сущности к вещи противоположно свертыванию: оно есть развертывание сущности в бытии. Как развертывание, оно тоже представляет собой отрицание — отрицание свертывания; но оно будет отрицанием отрицания, так как свертывание (рефлексия) уже было отрицанием. А любое отрицание отрицания есть «положение». В сущности бытие не уничтожается, но сохраняется как «явление»; в развертывании сущность не уничтожается, но развивается к бытию. Как развернутая к бытию, она уже обладает бытием; и это новое бытие есть то, что Гегель называет «фундаментом» (*Grund*). Таков третий структурный момент сущности как негативности: фундаментальность. То, что является как дуб, есть то, что «делает» эту вещь дубом. Самое бытие, как «фундаментированное» в сущности, есть то, что Гегель понимает под существованием. Поэтому, считает Гегель, вещи, прежде чем существовать, уже «суть». Существование — это выход из сущности. В силу этого то, что есть реальная вещь, представляет собою нечто, что «уже было» (*gewesen*); сущность (*Wesen*) есть то, что уже было.

В конечном счете, вещи суть, но «не» просто «суть». Это «не» есть сущность в ее чистой негативности. И в силу этого вещи «не» просто суть, «но» внутренне фундаментированы. Это «но» образует структуру сущности как чистой негативности: рефлексивность бытия, явленность бытия, фундаментированность бытия. Внутреннее и структурное единство этих трех моментов и есть то, что Гегель последовательно понимает под сущностью: непереходное движение, движение интериоризации и экстериоризации. Будучи непереходным, оно не выводит нас из самой вещи, но есть само-движение. Сущность — это не движущееся, но само движение интериоризации. Это движение есть движение мыслящее. Мысля

вещь, я мыслю ее как «сущую»; но тем самым я «уже» мыслю ее вместе с интериорностью. Другими словами, мое конципирующее движение конципирует реальность, пред-конципируя ее как интериоризованную. Сущность дуба не есть ни один из трех моментов (семя, дерево, плод), взятых порознь, ни даже эти три момента в их процессуальном единстве. Наоборот, сущность есть нечто до-процессуальное. Становление и его моменты суть то, что они суть, именно потому, что представляют собой становление того, что «уже было» дубом. Назовем это «бытием-дубом». Что такое для Гегеля это предварительное бытие-дубом? Это не обладание формальными свойствами семени, или дерева, или плода; иначе говоря, это не значит быть как семя, как дерево или как плод. Но это и не «чистый» процесс, или «чистое» становление, ведущее от одного из своих терминов к другому. В самом деле, «чистый» процесс — это всегда «продвижение» от одного к другому, тогда как в жизненном цикле дуба (или любой другой вещи) речь идет о «продвижении», которое «уже» внутреннее «квалифицировано» (да простят мне это столь негегелевское выражение, употребленное ради ясности). Это такая квалификация, в силу которой процесс внутренне является «дубовым» (если можно так выразиться) процессом, а не, скажем, процессом «собачьим». Этот внутренний характер процесса как такового и есть именно то, что Гегель понимает под «бытием-дубом»: это и есть «сущность» дуба. Для Гегеля он квалифицирует становление не вследствие того, что «приходит-от» некоторого термина или «идет-к» некоторому термину; напротив, это характер, который предопределяет формальную природу каждого из трех терминов. Процесс завершается в желуде, или в его части, или распространяется на дерево, потому что этот процесс уже в самом себе — «дубовый». Дуб «сначала» есть семя, «потом» — дерево, «в конце концов» — плод, но он «всегда» бытийствует как одно и то же: как дуб. Стало быть, бытие-дубом предопределяет эти его три момента. Это — внутреннее движение, самодвижение, внутренний и непереходный динамизм реальности. Таким образом, сущность есть внутреннее определение бытия, то, что мы с необходимостью мыслим, мысля бытие: его внутренняя предпосылка. В этом состоит его истина:

сущность — это радикальная истина. И наоборот, бытие, то есть вещь в ее становлении и со всеми ее метами, есть не что иное, как «проявление» (*Erscheinung*) сущности, ее интериорности. И в этом состоит ее истина: реальное бытие — это фундированная истина.

Итак, сущность для Гегеля — это истина, фундирующая бытие. Поэтому раскрыть сущность чего-либо означает концептуально, умозрительно выстроить предпосылки его реальности: вновь породить вещь. Соответственно, сама реальность есть нечто «полагаемое»: «полагание» бытия как сущностного, или формальное конципирование. Такова вторая стадия формального конципирования: реальность как «полагание», как сущность.

Но это — странное «полагание». Ведь, «полагая» сущность как предпосылку становления, разум ничего не прибавляет к ней, а лишь отчетливо конципирует то, что, не ведая о том, он уже конципировал, конципируя становление. Интериоризация — это некоторого рода припоминание. Теперь же разум вынужденно отдает себе в этом отчет: он «знает», что сущность есть нечто предконципированное, то есть мыслит, каким образом сущность служит моделирующей основой для и внутри конципирующего акта разума. Это тип конципирования Гегель назвал *идеей*: идея — это выраженное и формальное понятие самого понятия как общего конципирования реальной вещи. Такова третья и окончательная стадия реализации разума. На этой стадии разум мыслит сам себя как чистое формальное мышление; это — мышление мышления, а значит, мышление всецелой реальности как «понятия» разума. В таком вхождении разума в самого себя, в таком *самоконципировании*, мы находим заключительный термин хода конципирования: будучи взят как идея, разум, мысля вещи, мысляще реализует сам себя как абсолютную реальность, единственную и радикальную. «Идея являет себя как мышление, которое есть чистое и простое тождество с самим собой, но которое, чтобы довольств. себе, в то же время есть деятельность. В ней разум ставит себя перед лицом себя (как чего-то иного), чтобы, пребывая в этом ином, пребывать лишь в себе самом» (*Encykl.*, § 18). Мышление, разум, — это идея в себе и для себя; природа — это сама идея в ее инобытии; дух —

это идея, которая из своего инобытия возвращается для себя в себя. Как таковая, эта реальность идеи есть не что иное, как Бог: νόησις νοήσεως [мышление мышления], самомышление, называл ее Аристотель, Метаф. А, 1072 b 18 — 30. И в § 777 «Энциклопедии философских наук» Гегель буквально и на языке оригинала воспроизводит весь этот аристотелевский пассаж как синтез своей собственной философии.

Всецелая реальность будет здесь не чем иным, как процессом самореализации самого Бога, логического разума как формального мышления. Бытие, сущность, идея, то есть становление, полагание, самомышление, суть три момента единого процесса формального мышления. И каждый из них будет истиной предыдущего: сущность есть истина бытия, а идея есть истина сущности.

Я говорил во «Введении» о том, что в значительной части философии Нового времени сущность соотносится с единственной субстанцией — с Я. У Гегеля это соотношение поистине достигает кульминации. Для него единственная субстанция — это мыслящий субъект; его сущность заключается в функции конципирования, то есть порождения, продуцирования вещей, а их сущность — в том, чтобы быть чистыми полаганиями, чистыми «понятиями» мышления, то есть мыслящего субъекта. Таков смысл местоимения «чего-то» во фразе: «сущность есть реальность понятия ‘чего-то’, то есть вещи»: это — генитив порождения.

Но, несмотря на это усилие Гегеля, сущность нельзя понимать как момент формального мышления. Это абсолютно неприемлемо по нескольким причинам.

Во-первых, неприемлемо из-за единого и унивокального понятия разума, которое приводит Гегеля к первенству логического перед реальным. Того, что Гегель называет «просто» разумом, не существует. Разум не есть нечто существующее в единственном числе, по отношению к чему божественный разум и разум человеческий были бы двумя разными ступенями. Напротив, различие здесь имеет сущностный характер: это различие разумов именно как разумов. В самом деле, познавать всю актуальную и возможную реальность, во всех ее аспектах и метак, посредством одного

лишь формального понятия есть нечто такое, на что способен лишь бесконечный — божественный — интеллект; но было бы химерой приписывать это человеческим интеллектам, с их внутренней конечностью. Человеческое познание требует не только формальных понятий, но и понятий объективных, зависящих от вещей; и в этой зависимости как раз и заключается один из сущностных моментов его внутренней конечности. Такая конечность есть не просто «ущербность» или недостаточность человеческого разума, но прямо наоборот: она есть его позитивная и конститутивная структура. Человеческий и божественный интеллекты различаются не просто степенью, своим, так сказать, радиусом действия, как если бы человеческий интеллект был просто меньше божественного, был бы своего рода усеченным, умаленным, малым божественным разумом; но они в самих себе, самой структурой интеллекта как интеллекта, сущностно различны. То, что мы называем интеллектом, применительно к Богу и к людям оказывается двумя разными вещами. Человеческий разум не тождествен божественному именно как разум. Это не две степени одного и того же интеллекта, а два разных интеллекта как таковых: они представляют собой, если можно так выразиться, два не сводимых друг к другу вида интеллекта и интеллектуальной деятельности. И вообще: конечность вещей состоит, вопреки утверждению Гегеля, не только в том, что они не обладают в самих себе всей полнотой реализации своего понятия. Есть и другой, более глубокий и радикальный тип конечности: внутренняя ограниченность самого понятия; то, в силу чего полностью помысленное в одном понятии не будет тождественно полностью помысленному в другом, идет ли речь о различии внутри родового единства или о тотальном различии в трансцендентальном порядке. Соответственно, бесконечность есть не только полнота по линии помысленного, но и полнота существенности по линии реальности как таковой. Первая была бы чисто экстенсивной, тогда как вторая представляет собой, так сказать, интенсивную бесконечность, бесконечность в трансцендентальном порядке. Так вот, различие между божественным и человеческим интеллектом принадлежит к этому последнему порядку, есть трансцендентальное различие. Поэтому не существует

того, что Гегель называет «просто» разумом; есть лишь сущностно различные разумы.

Тем более не существует фундирующего первенства разума перед реальностью. Ибо различие модусов постижения, то есть различие интеллектов как постигающих, зависит от модуса физической реальности интеллектов, то есть от интеллектов как реальностей. В свою очередь, различие интеллектов как реальностей зависит от различия в характере тех реальностей, которые обладают этими интеллектами. Человеческий и божественный интеллекты различны как постигающие, потому что они различны в своей физической реальности; и они различны в своей физической реальности, потому что сущностно различны реальности Бога и человека. Таким образом, даже в самом интеллекте нет первенства постижения как такового перед реальностью. Стало быть, в самом исходном начале метафизики имеется радикальное и фундирующее первенство реальности перед постижением.

Следовательно, не существует ни «просто» разума, ни метафизического первенства разума перед реальным. Метафизика никогда не сможет стать логикой. Сама исходная предпосылка гегелевской метафизики неприемлема.

Во-вторых, неприемлемо отождествление реальной вещи с ее объективным понятием как продуктом формального конципирования. Гегель основывает такое отождествление на том доводе, что в противном случае была бы невозможна истина. Но это неприемлемо как в том, что касается человеческого разума, так и в том, что касается разума божественного. Прежде всего в том, что касается человеческого разума, потому что, если бы такое тождество существовало, была бы невозможной ошибка. Ведь в тождестве бытия и мышления то, что мы называем ошибкой, могло бы заключаться лишь в неполной реализации понятия истины, то есть в том, что бытие и мышление, даже будучи тождественными, в своем тождестве не составляли бы вещи как целого. Стало быть, ошибка была бы, и сам Гегель это признает, конечной истиной, то есть фрагментарной и частичной истиной, предварительной стадией на пути к абсолютной истине, к полному и окончательному тождеству. Так вот, сколь бы ни было верным, что материаль-

но ошибка есть частичная истина, однако формально она всегда представляет собой не частичность, а несообразность, результат неверной направленности мышления по отношению к вещи, заблуждение. В крайнем случае частичность может быть причиной последующего заблуждения, но не более того. Это означает, что мышление состоит лишь в том, чтобы мыслить в обращенности «к» вещи, а значит, в «дистанцировании» от вещи, а не в «тождестве» с нею. Если бы это было не так, ошибка была бы невозможна. Ошибка — это несообразность, основанная на заблуждении. Соответственно, истина разума есть сообразность, основанная на следовании по верному пути. Поэтому человеческий разум еще до любых истинных или ложных суждений обладает в своей радикальной структуре двумя внутренними возможностями: следовать по верному пути или заблуждаться. Стало быть, эта сущностная возможность истины и ошибки в человеческом разуме подтверждает, что в нем имеет место не тождество, а дистанция и различие между бытием и мышлением. Это означает вовсе не то, что утверждал Гегель: что в таком случае истина разума невозможна; это означает нечто совсем иное: истина человеческого разума не имеет своим первичным основанием сам разум.

Но даже применительно к божественному интеллекту абсолютно ложно — ибо невозможно, — что бытие мыслимого состоит просто в своего рода внутреннем порождении. Даже применительно к Богу чистая объективность, то есть знание, основанное на простом постижении, по меньшей мере опирается на «предварительную» и «физическую» плодотворность божественной реальности. Но даже если оставить в стороне эту проблему знания, основанного на простом постижении, одно остается неоспоримым, и это для нас сейчас важнее всего. Коль скоро познаваемое обладает «физической» реальностью, его постижение — умозрение, как сказали бы теологи, — не есть вопрос чистого интеллекта: ни в том, что касается реальности познаваемого, ни в том, что касается средства постижения. Для этого необходимо *fiat* [«да будет!»] со стороны Творца, то есть акт воли, наделяющий чисто объективное содержание простого постижения физической реальностью. Без такого воления вещь не имела бы никакой реальности. Даже

для Бога физическая реальность не сводится к продвижению чистого постижения; реальные вещи суть нечто большее, чем просто «божественные понятия» (если понимать это последнее выражение, во всех отношениях несобственное, в широком смысле).

Отсюда следует, в-третьих, что даже в Боге реальная вещь не есть чисто имманентный и формальный момент его интеллекта. Разумеется, она служит термином божественного постижения, но термином, который, как термин, трансцендентен и постижению Бога, и даже его творящему волеию. Бесконечность божественного постижения никоим образом не есть монизм постигающего божественного духа. Акт божественного постижения, формально имманентный реальности Бога, со стороны реальности постигаемого имеет своим термином трансцендентное. Реальная вещь формально не является формальным моментом самого божественного постижения. Гегелевский идеализм не имеет ничего общего с той идеей, что метафизическая сущность Бога есть субсистирующий интеллект. Даже если бы этот — весьма проблематичный — тезис был истинным, он никогда бы не означал, что нет иной реальности, кроме божественного интеллекта, и что все постигаемое им формально и в качестве термина постижения есть имманентный момент этого акта постижения. Идеализм — это не только, как обычно говорят, то утверждение, что абсолютное и радикальное бытие есть интеллект; идеализм к тому же заключается в том утверждении, что все постигаемое в этом интеллекте и посредством него есть не более чем момент, формально имманентный и тождественный самому интеллекту; что это постигаемое есть чисто мысленное содержание интеллекта, не имеющее другой формальной и терминальной реальности, кроме чистого постижения. Иначе говоря, идеализм состоит в утверждении, что бесконечный интеллект — это не только абсолютная и радикальная реальность, но и «физически» единственная реальность. А это невозможно по уже указанным причинам.

Отсюда — радикальная ложность гегелевского понятия сущности и пути ее постижения. Для Гегеля сущность обладает двумя характеристиками: предпосылкой бытия (назовем ее «предпосылочностью») и его истиной. В такой формулировке, без уточне-

ний и без особой строгости, эти две характеристики, несомненно, принадлежат сущности, но в них нет ничего специфически гегелевского. Специфически гегелевское заключается в их интерпретации как структурных моментов негативности, а значит, как моментов формального мышления. Но такая интерпретация неприемлема, потому что, как мы только что видели, неприемлемы исходные предпосылки философии Гегеля. Тем не менее, остановимся ненадолго на каждой из этих характеристик: негативности, истине, предпосылочности.

Во-первых, остановимся на собственном формальном характере сущности, как его мыслит Гегель: на ее формальной и конститутивной негативности. Это — центральное понятие всей гегелевской философии, потому что негативность служит *primum movens* [перводвигателем] всего диалектического хода мышления: именно она порождает антитезис и вынуждает к синтезу. Что касается сущности, именно негативность вынуждает ее к рефлексии, свертыванию (антитезису) и к развертыванию в основание (синтез). Поскольку для Гегеля диалектика есть формальное мышление, порождающее физическую реальность, оказывается, что необходимо ввести негативность в само бытие как его конститутивный момент. В этом и состоит проблема: можно ли утверждать, что бытие, что сама реальность конститутивно затронута негативностью? Это невозможно. Реальность есть то, что она есть, и этим «то, что она есть» исчерпывается вся ее реальность, сколь бы ограниченной, фрагментарной и недостаточной она ни была. Негативное как таковое не имеет никакой физической реальности (употребим здесь термины «бытие» и «реальность» как синонимы). О двух реальных вещах мы говорим — и усматриваем это как истину, — что ни одна из них «не» есть другая. Но это «не» затрагивает не физическую реальность каждой из этих двух вещей, а лишь физическую реальность как предъявленную интеллекту, который сравнивает вещи между собой и видит, что одна «не» есть другая. Поэтому негативность составляет конститутивный момент объективного понятия реальности, а не физической реальности как таковой. Применительно к сущности это имеет решающее значение. Гегель рассматривает сущность как чистое

«явление»; для него это — конкретная форма негативности просто бытия. Но это невозможно. В реальности нет чистого явления бытия. Все являющееся опирается на предварительную реальность; и эта опора, которой конституируется явление, есть негативность лишь в своем объективном понятии, но не в самой вещи. Отсюда следует, что Гегель называет сущностью не физический момент реальности, а ее объективное понятие. Дело в том, что Гегель начинает с отождествления физической реальности с объективным понятием; а поскольку это последнее обладает лишь тем бытием, которым наделяет его формальное постижение, оказывается, что реальность *a limine* [«с порога»] погружена в интеллект. Но это невозможно по изложенным выше общим соображениям. Укоренять проблему сущности в негативности означает превращать предпосылочность и истину сущности в моменты формального мышления, что недопустимо. Убедимся в этом независимо от указанных общих соображений.

Во-первых, возьмем сущность как «истину» бытия. Что Гегель понимает здесь под истиной? Естественно, речь идет не о логической истине, а об истине онтологической, истине бытия, об истине как о конститутивном моменте бытия. Для Гегеля эта истина будет «явлением» (*Erscheinung*) сущности в реальности вещи. Приемлемо ли это? Здесь вновь обнаруживается отождествление между реальностью и ее объективным понятием. В этом дубе, который находится передо мной, его меты — позднее мне придется всячески настаивать на этом — являют сущность, то есть бытие-дубом; но все дело в том, что «сущность» означает здесь физический структурный момент самой вещи — дуба. Если же под сущностью понимается нечто потустороннее бытию, то бытие не будет явлением сущности. Прямо наоборот. Как мы увидим в следующем параграфе, изначально именно вещи являют себя в объективных понятиях и, следовательно, именно они отсылают к интеллекту как чему-то потустороннему бытию. Лишь вторичным образом вещь может быть названа явлением мыслимого. Это — проблема онтологической истины как сообразности вещи ее объективному понятию. Но Гегель претендует на нечто большее: для него онтологическая истина состоит, в последней инстанции, в том, что

формальный акт постижения физически и формально есть конфигурирование самой вещи, — или, если выразиться в столь дорогих Гегелю аристотелевских терминах, в формальном мышлении заключается сама «форма» вещи. Но это невозможно, причем даже независимо от того, что сущность находится по ту сторону бытия. Ибо тогда будет иметь место не «сообразность» между вещью и ее понятием, а «оформление» вещи понятием. Так вот, это ложно как в том, что касается Бога, так и в том, что касается вещей. По отношению к Богу это ложно потому, что божественная идея, взятая объективно, не есть форма, которой реально оформляются вещи, а лишь их формальный образец. Если же взять идею как идеирующий акт, то есть как формальный акт постижения, тогда эта невозможность будет даже большей, если только она может быть большей. Потому что в качестве формального акта — скажем это в общих чертах, не углубляясь в проблему, — идея представляет собой постижение собственной божественной реальности как «источника» реальности. Она вовсе не будет постижением такой реальности, которая в мышлении и посредством мышления чего-то, что не есть она сама, оформляет себя, оформляя вещи.

И это ложно по отношению к вещам. Вещи — не идеи, а всего лишь трансцендентные проекции идей. В своем характере реальности вещи бесконечно богаче идей, потому что в идеях объективно и определенно содержится «то, что» вещи суть или чем они будут, но не сама их физическая реальность, для которой не-обходим, как уже было сказано, акт бесконечной божественной воли. Онтологическая истина — не тождество интеллекта и вещи; она предполагает, в той или иной форме, нечто вроде дистанции между моментом постижения и физическим моментом реальности. Без этого может быть только голая реальность идеи, то есть идея без реальности. Онтологическая истина имеется лишь тогда, когда имеется сообразность, не оформление. Это означает, что сущность, конечно, — не идея как формальный акт постижения. В крайнем случае, она была бы идеей как объективным понятием; однако вскоре мы увидим, что и это невозможно. Пока же нам достаточно понять, что в ближайшем рассмотрении сущность не

есть формальный акт постижения, и что, следовательно, сущность отнюдь не являет того, что истина бытия есть само мышление.

Она являла бы это лишь в том случае, если бы заставила нас увидеть в сущности предпосылку бытия, и если бы бытие «предпосылкой» было чем-то формальным, что свойственно исключительно мышлению. Такова последняя характеристика сущности, которую мы должны рассмотреть: сущность как предпосылка бытия. Каков внутренний характер этой предпосылки? И в чем состоит «бытие-предпосылкой», то есть «предпосылочность»?

Во-первых, о внутреннем характере сущности как предпосылки бытия. Гегель говорит нам, что сущность как предпосылка бытия есть внутренний принцип его становления, так что сущность вещей — это самодвижение.

Так вот, Гегель, прежде всего, не проясняет того предпосылочного характера, которым обладает сущность. Он говорит, что сущность — это интериоризованное, свернутое в себе бытие, то есть начало, из которого истекают, фонтанируют меты, свойственные ей просто в силу того, что она есть то, что есть. Другими словами, бытие-предпосылкой — раскодируем этот термин — есть просто «бытие-началом». Отсюда следует, что все различие между сущностным и не-сущностным оказывается просто различием между начинательным как таковым и просто сущим, или индифферентным: различием, которое я для большей ясности назвал различием статуса. Но этого, помимо всего прочего, недостаточно: ведь если бы это было так, все меты, которыми вещь обладает *hic et nunc*, будучи свернутыми в ее начале, *eo ipso* оказались бы сущностными для нее. А это невозможно. Не-сущностное — это не просто безразличие, а реальный момент всякой вещи: момент, физически отличный в ней от того, что для нее сущностно. Реальная вещь включает в себе, как реальность, не только сущностные меты, но, «кроме того», многие другие меты, не менее реальные, чем те. Различие между сущностным и не-сущностным — это не различие в статусе одних и тех же мет, а различие между самими метами. Проводя проблему сущности по линии понятия, Гегель, подобно Платону (хотя и по радикально иным соображениям) проходит мимо этого различия между сущностными и не-сущностными метами

внутри одной и той же вещи. Он не говорит нам, в чем состоит это различие, но довольствуется тем, что называет его поверхностным. Именно здесь обнаруживается абсолютная темнота, в которой он оставляет формальный характер «бытия-предпосылкой», то есть начинательный характер сущности, ибо все меты, как сущностные, так и не-сущностные, имеют одно и то же начало «внутри» вещи. Но это начало различно в отношении к сущностным и не-сущностным метам. Для сущностных мет внутреннее начало есть первичное единство, определяющее формальный характер мет. Напротив, не-сущностные меты хотя и опираются на внутреннее первичное единство, фундированы в нем, однако не определяются с необходимостью указанным единством. Отсюда явствует, что хотя Гегель и прав в том, что сущность есть предпосылка бытия как его начало, он оставил в полной темноте, каков, с унитарной и формальной точки зрения, характер этой предпосылки, или начала как такового. Иначе говоря, он не сказал нам, что значит «быть-предпосылкой», в чем состоит собственная и формальная «предпосылочность» сущности по отношению к метам, образующим «то, что есть вещь».

Но даже если взять сущность без этого необходимого пояснения, верно ли, что внутренний характер такой предпосылки заключается в бытии самодвижением? Гегель подчеркивает определенную динамичность сущности, то есть внутреннюю детерминированность процесса становления как такового; для Гегеля сущность приписана не к одному из трех моментов становления — например, к «дубу-дереву», — а к «дубовому» становлению как таковому. В ближайшем рассмотрении эта концепция Гегеля сомнительна. В самом деле, трудно представить, что такое становление, если не «реальность в становлении», то есть становящаяся реальность. В таком случае можно будет спорить о том, что это за реальность — в данном случае, будет ли она семенем, деревом или плодом, или даже чем-то отличным от этих трех моментов, — но сущность всегда будет заключаться в моменте реальности, а не становления. Подчеркивая момент αὐτός [самости], мы ничего не выигрываем, прямо наоборот. Ибо что понимается под αὐτός? Это αὐτός, «само по себе», есть реальная вещь, которая обладает харак-

тером физической «то-же-самости», в силу которой она «движет» сама себя. Здесь αὐτός, или реальность, которая пребывает «той же самой», есть некое *prius* [предыдущее] по отношению к своему «самодвижению», есть его начало. Будучи таковым, оно находится по ту сторону движения. Допустим, что это начало — не просто основание или субъект движения, а нечто внутренне и формально заключенное в нем; тогда метафизика становления должна будет уточнить, в какой форме начало движения находится по ту сторону начинаемого движения. Но речь всегда будет идти о начале, о *prius* собственного самодвижения. Это не то αὐτός, о котором говорит Гегель. У него речь идет не о *prius*, а о *posterius* [последующем] (по крайней мере, в порядке диалектического развертывания) по отношению к самодвижению. Для Гегеля самодвижение состоит не в том, что нечто, что уже является неким αὐτός, «движет себя», а лишь в том, что это движение имеет непреходный характер. Вследствие этого αὐτός оказывается не началом, а прямо наоборот, внутренним результатом самого движения. То-же-самость будет областью, конституированной непреходным движением. Другими словами, для Гегеля сущность не «есть» заранее, но представляет собой нечто «возникающее» в непреходном движении и посредством него; лучше сказать, сущность — это само непреходное движение. Так вот, это радикально неприемлемо. Потому что остается без ответа главный вопрос: на чем основан непреходный, то есть рефлексивный, характер движения? По мнению Гегеля, он основан на негативности просто бытия. Но мы уже видели, что негативность — момент не физической реальности, а всего лишь ее объективного понятия. Только потому, что меты суть то, что они суть, они могут конституировать в постижении этот непреходный динамизм. Сущность же — это физически конституированное начало, и, как таковое, она представляет собой не непреходное движение, а его начало. В самом деле, этот динамизм (можно для простоты называть его «становлением») не является для Гегеля физическим и временным «становлением»; иначе говоря, Гегель не претендует на разработку онтогенетической теории реальности, естественной истории мира. Становление, о котором говорит Гегель, есть нечто совсем иное: это не-временное станов-

ление, в котором его различные моменты не следуют друг за другом, а опираются одни на другие κατὰ λόγον, в своей собственной «формальной сущности». То, что Гегель понимает под становлением, есть это «логическое» развертывание фундаментирования, формального конципирования, а не возможное развертывание во времени. И «формальной причиной» всего этого этого развертывания служит именно то, что Гегель называет сущностью. Сущность дуба есть «формальная причина», по которой процесс «семя-дерево-плод» есть процесс внутренне «дубовый». Этот характер процесса, каковым является сущность, и есть то, говорит Гегель, что мы вынуждены конципировать, чтобы имелось становление. «Вынуждены конципировать» — это характеристика именно конципирования. Именно поэтому гегелевское становление — не каузальный «онтогенетический» процесс, а процесс некоторым образом «лого-генетический». Поскольку уже это «необходимо» конципировать для того, чтобы имелось бытие, оказывается, что для Гегеля концептуальный характер сущности есть свидетельство того, что само бытие, в его глубинной сути, имеет концептуальный характер. Сущность как предпосылка бытия есть «полагание» в конципировании и посредством конципирования. Но это невозможно. В самом деле, в чем состоит та вынужденность, согласно которой следует конципировать сущность? Мы вынуждены конципировать ее, мысля, то есть «в» мышлении; но мы вынуждены к этому не «самим» мышлением, а силой вещей, то есть силой предварительно постигнутого бытия. То, что «полагается» мышлением, есть не сущность в бытии, а сущностный характер бытия в постижении. В качестве формального акта мышление не порождает бытия, а в лучшем случае актуализирует его в интеллекте. В силу этого вынужденность, этот лого-динамический характер сущностного мышления, есть то, чем конституируется не собственный характер сущности как предпосылки бытия, а собственный характер сущности как формальной причины умопостигаемости бытия. Сущность как предпосылка бытия не есть непреходный динамизм; она есть физическая структура. Это не «предпосылка бытия», а «бытие-предпосылкой». Вынужденность — это *ratio cognoscendi* [формальное основание познаваемости] сущности, а

не ее *ratio essendi* [формальное основание бытия]. Сущность — не вынужденность бытия; вещи фактически суть то, что они суть, и не более того. Сущность есть вынужденность только для постижения вещей. Именно в этом и состоит всецелая формальная причина ее бытия постигаемой: она есть то, что вынужденно погружает нас в сами вещи.

И это сущностно важно. Погружаясь в чистое мышление само по себе, разум, по убеждению Гегеля, занимается только самим собой, причем не как реальностью, а как мыслящим; сам модус его занятия тоже имеет чисто мыслимый характер. Поэтому, несмотря на свое предполагаемое становление, разум у Гегеля просто конципирует сам себя; в действительности в этом гегелевском становлении ничего не происходит, всё сохраняется. Это — конципирующее становление, в котором нет подлинного начинания и подлинного творения ни в вещах, ни в самом человеческом духе: гигантское самосохранение в чистом конципировании. Если кому-то угодно по-прежнему говорить о становлении у Гегеля, то есть о «реальном движении», придется говорить, что это — особое движение: трансформация, которую математики назвали бы «автоморфизмом». В нашем случае это логико-динамический автоморфизм. Но это невозможно. Для интеллекта человек пребывает в вещах (к числу коих принадлежит он сам) как в реальностях; он испытывает принуждение с их стороны и поэтому находится в реальном, а не только логическом, становлении. В силу этого мы самой реальностью вещей вынуждаемся смиренно и вопрошающе склоняться к ним. Смиренно — то есть сиюсья подчиниться им, сколь бы иррациональным это ни казалось; невозможно схватить сущность чего бы то ни было посредством чисто концептуальной диалектики. Вопрошающе — потому что мы никогда не можем быть уверены, ни фактически, ни принципиально, в том, что способны схватить сущность чего-либо, и тем более схватить ее целостно и адекватно. Перед лицом гегелевского концептизма необходимо решительно отстаивать права реального, будь оно адекватно конципируемым или нет. Итак, одно дело — формальные понятия, и другое дело — реальность.

§ 2. Сущность как объективное понятие

Я говорил о том, что высказывание «сущность есть реальность понятия» двусмысленно, ибо неизвестно, о каком понятии идет речь: формальном или объективном. Для Гегеля, как мы видели, речь идет о формальном понятии. Но это высказывание можно понять иначе, соотнося его с объективным понятием. Такова точка зрения всех вариантов рационализма, восходящих к философии XIV-XV вв., воплотившихся в Декарте и достигших кульминации у Лейбница и самого Канта. Объективное понятие вещи не есть, разумеется, сама вещь. Но, как нам говорят, в объективном понятии нам формально презентуется «то, что» вещь реально есть; именно поэтому такая презентация оказывается некоторым образом «второй» презентацией самой вещи, то есть ее «ре-презентацией». Достаточно ли этого, чтобы познать реальную вещь, как считал Лейбниц, или недостаточно, как думал Кант, в любом случае остается верным, что в этих философских учениях объективное понятие представляет собой репрезентацию того, что есть вещь. А поскольку «то, что» есть вещь, — это сущность, оказывается, что для этих философских учений сущность есть не что иное, как содержание объективного понятия. Естественно, понятия, о которых идет речь, — это прежде всего божественные идеи; сущность мыслится как объективное содержание этих идей. Но это верно и применительно к человеческим понятиям, когда они существуют, потому что в своем объектном измерении они обладают тем же содержанием, что и божественные идеи. Поэтому для того, чтобы узнать, что такое сущность, достаточно узнать, что такое объективное понятие.

Нам говорят: любая реальная вещь есть фактическая реализация объективного понятия. В самом деле, реализовать нечто означает реализовать «нечто», «сделать» то, что было конципировано. Собаки, люди, дубы суть реализации того, что есть бытие собакой, человеком или дубом. Стало быть, первая характеристика сущности — это ее «предшествование» по отношению к реальности. Это становится очевидным, если обратиться к радикальному началу вещей, то есть к акту божественного творения: Бог творит мир со-

гласно своим идеям. Человеческие понятия лишь воспроизводят это предшествование божественного объективного понятия.

Отсюда следует вторая характеристика сущности как объективного понятия: предшествуя самой реальной вещи, она служит ее «фундаментом»; речь идет не о временном, а о фундаментальном предшествовании. В чем состоит этот фундаментальный, или фундирующий, характер сущности, объективного понятия чего-либо? Объективное понятие сущности мыслится как фундамент реальности по меньшей мере в трех отношениях.

Во-первых, поскольку в понятии репрезентируется то, что есть реальная вещь прежде ее реальности, оказывается, что, реализуясь, вещь меряется, измеряется репрезентированным в этом понятии. Следовательно, понятие служит фундаментом вещи в первую очередь как мера ее реальности. А так как это понятие есть сущность вещи, оказывается, что сущность есть мера реальности вещей. Или, если обратиться к средневековой идее онтологической истины как сообразности вещи ее объективному понятию: рационализм утверждает, что сущность как объективное понятие есть фундамент онтологической истины вещей. И эта истина будет радикальной и первичной истиной вещей.

Во-вторых, что представляет собой объективное понятие как мера реальности? Другими словами, в чем состоит его фундаментальность? Сущность, конечно, есть фундамент реальной вещи, но не ее причинный фундамент, потому что объективное понятие само по себе не производит существующей реальности. Сущность объективно содержит в себе «то, чем» будет реальная вещь, если найдется кто-то, кто ее произведет. Объективно конципируемое «не есть» реальность в силу одного лишь факта его конципирования, но есть нечто, что «может быть» реальностью. Универсум понятий, а значит, и сущностей есть универсум возможного. Возможное означает здесь не то, что имеется некто или нечто, способное произвести вещь, а то, что вещь сама по себе производима. Эта внутренняя возможность есть собственное свойство объективного понятия. Следовательно, прежде бытия вещей объективное понятие служит их фундаментом как их внутренняя возможность. В чем состоит эта внутренняя возможность? Объективные

понятия составлены из мет, которые обладают двумя свойствами: они независимы друг от друга и к тому же совместимы, то есть не противоречат друг другу. Так вот, объективное понятие как синтез независимых и не противоречащих друг другу мет и есть сущность в строгом смысле слова. Эта непротиворечивость формально представляет собой внутреннюю возможность: возможно само по себе все то, что непротиворечиво, а невозможно само по себе все то, что противоречиво. Поэтому сущность как объективное понятие есть нередуцируемая внутренняя возможность реальности.

В-третьих, что такое объективное понятие, что такое сущность сама по себе, не как мера и возможность в ее собственном и позитивном бытии? Конечно, само по себе объективное не есть реальная вещь, но обладает позитивным бытием, есть «нечто» в самом себе; в противном случае оно не могло бы служить фундаментом реальности. Это не то бытие, которым обладает интеллект как «способность»: ведь хотя и верно, что объективное не имеет другого существования, чем существование в интеллекте, верно и то, что формально оно не «есть» сам интеллект. Но это и не то бытие, которым обладает реальная вещь, так как объективное лишено, если можно так выразиться, всякого физического существования. Будучи отличным и от интеллекта, и от физической реальности, объективное, тем не менее, как говорил Декарт, — это не чистое ничто, а «нечто». Другими словами, оно есть «вещь», но вещь *sui generis*, «идеальная вещь». Это такая вещь, которая, не имея реального существования, обладает чем-то вроде идеального существования. В сравнении с нею реальная вещь предстает как фактическая реализация идеальной вещи. А поскольку идеальная вещь способна превращаться в реальную вещь, она может быть также названа «возможной вещью». Существование понимается как нечто, что «добавляется» к этой предварительной вещи, какой является сущность в качестве идеальной вещи; реализовывать означает наделять существованием идеальную вещь. Фундаментальное бытие — это и есть сущность, и в ней неизбежно следует опираться на существование. А поскольку эта сущность представляет собой объективное понятие разума, оказывается, что фунда-

ментальное и абсолютное бытие — это рациональная объективность: рационализм.

В конечном счете, сущность есть то, что объективно репрезентировано в понятии. Как таковая, она предшествует реальному и служит фундаментом его реальности в трех измерениях: как мера, или онтологическая истина реального; как внутренняя возможность реального; как идеальная вещь сама по себе.

Но это неприемлемо. В такой концепции сущности без разбора смешиваются между собой самые разные темы, а проблема сущности в ее глубинном основании остается нетронутой.

С одной стороны, это тема объективного понятия как такового. Если я абстрагируюсь от существования реальной вещи и образую понятие «того, что» есть эта вещь, то объективное содержание этого понятия включает в себе — примем это без дальнейших уточнений — чистое «то, что», или, другими словами, сущность вещи. Это правда; но отсюда даже отдаленным образом не следует, что сущность формально состоит в том, чтобы быть объективностью понятия: ведь объективное понятие сущности, как мы сказали, является последующим по отношению к реальной вещи и к «тому, что» она есть. Стало быть, с одной стороны, мы имеем объективное понятие сущности, а с другой — нечто совсем иное: саму сущность. Но в силу некоего странного парадокса рационализм переворачивает термины и превращает объективное понятие в саму сущность. Как это стало возможным, и какое серьезное основание побудило к этому?

Дело в том, что рядом с темой абстрагирующей концептуализации реальной вещи возникает тема радикального начинания вещей, или, как сказал бы Лейбниц, тема божественной причинности. Причинное начинание вещей приводит в рационализме к отождествлению сущности с объективным понятием, что, по сути дела, оказывается квази-отождествлением логики и метафизики. И основания для этого очевидны: ведь Бог, первопричина, есть также интеллект. Как таковой, Бог, дабы производить вещи, познаёт «то, что» он будет производить. Поэтому он регулирует свою причинность идеями, в силу чего они предшествуют вещам. А так как в них объективно представлено «то, чем» вещи будут ре-

ально, оказывается, что объектный термин этих идей не только предшествует вещам, но и образует чистую сущность реальности: «чистую» сущность, потому что она лишена реального существования. Таково *esse essentiae* [«бытие сущности»].

Так вот, помещать проблему сущности в такой горизонт означает ложно локализовать ее *ab initio* [изначально], причем ложно локализовать в двух измерениях.

а) Во-первых, путь интеллектуальной причинности приводит к обнаружению идей как предшествующих вещам и как индивидуальным образом исчерпывающего канона их индивидуальной реальности. Но это означает уводить вопрос в сторону: ведь божественная идея есть парадигма любой вещи, но только парадигма, или, как принято говорить, причина-образец. Она никоим образом не является сущностью вещи, потому что лишь тогда, когда вещь реализована в лоне идеи, она обладает сущностью как своим внутренним моментом. Смешивая сущность с интеллектуальной парадигмой, проблему сущности направляют по ложному пути, потому что под прикрытием идей замалчивают вопрос о том, что же такое сущность сама по себе, как реальный момент вещи. Проследивание пути ее возникновения ничем не поможет нам в нашей проблеме: предшествование идеи оставляет в неприкосновенности проблему сущности.

б) Во-вторых, путь причинности приводит к различению «некоторым образом» того, что есть вещь, и факта ее реального существования. А в силу легкого сдвига эта дистинкция совпадает с чисто абстрагирующим образованием понятия того, что есть вещь, в «отвлечении» от ее реального существования. Тем самым проблема сущности направляется по пути ее противопоставления существованию. Еще раз: этим нас уводят в сторону от того, что же такое сущность сама по себе.

Итак, в самой постановке вопроса рационализм уклоняется от проблемы сущности, то есть от того, чтобы узнать, что такое сущность, взятая сама по себе (а не как противостоящая существованию) и как внутренний момент реальной вещи (а не как ее идеальная парадигма).

Отсюда следует, что «фундаментальный» характер сущности, как его понимает рационализм, формально неприемлем.

1. Во-первых, нам говорят, что радикальная истина вещи — это ее мера, или сообразность с ее объективным понятием: онтологическая истина. Разумеется, нельзя отрицать, что такая сообразность реально дана в вещах. Но является ли эта истина их радикальной истиной? Это вопрос, который равно затрагивает рационализм и средневековые метафизические учения. В самом деле, неоспоримо, что реальность «истинна» только в силу ее соответствия интеллекту. Но будет ли это соответствие, которое формально конституирует истину вещей, радикально и первично соответствием интеллекту как интеллекту «конципирующему»? Ответ на этот вопрос зависит от того, какая функция приписывается интеллекту в качестве первичной и радикальной, а значит, от того, что такое умопостигаемое и постигнутое как таковое. Если бы формальная функция интеллекта состояла в том, чтобы образовывать понятия, конципировать, или идеировать, тогда всякое соответствие интеллекту опиралось бы на соответствие понятиям, и радикальной истиной вещей была бы их онтологическая истина. Но — забегаю вперед, выскажу соображения, к которым я еще так или иначе вернусь позже — формальная функция интеллекта состоит не в конципировании, а в схватывании реальных вещей как реальных. Образование понятий — позднейшая функция, которая опирается на эту первичную функцию и является производной от нее. Причем дело обстоит одинаково применительно к человеческому интеллекту и к интеллекту божественному. Первично Бог познает реальные вещи *qua* [как] реальные не в объективных понятиях *qua* понятиях, а в их «видении» *qua* реальных или реализуемых. Постигаемое и постигнутое формально есть реальное как реальное. В силу этого первичное и радикальное соответствие вещей интеллекту есть не соответствие понятиям, а это их пребывание в интеллекте схваченными в качестве реальных. Поэтому до онтологической истины (которую скорее следовало бы назвать концептивной истиной) имеется то, что я буду называть «реальной истиной» и что служит ее фундаментом. Реальная истина не извлекает нас из вещей, чтобы привести к чему-то другому, то

есть к понятию, но, наоборот, состоит в том, чтобы вновь и вновь удерживать нас формально погруженными в реальную вещь как таковую, не выходящими из нее. Мы увидим это позже. Так вот, сущность вещи оказывается облеченной в эту реальную истину и, следовательно, составляет внутренний момент вещи, отнюдь не ее внутреннюю меру — ни в форме парадигмы, ни в форме объективного понятия. Следовательно, сущность не есть фундамент, предшествующий вещи, а онтологическая истина не есть радикальная истина реальных вещей.

2. Во-вторых, нам говорят, что сущность как объективное понятие есть внутренняя возможность реальной вещи, понимая под этой возможностью просто непротиворечивость между метами ее понятия. Но это неприемлемо по нескольким причинам. Прежде всего, каков радиус действия этой не-противоречивости? Если две меты противоречивы, они никогда не будут формально реализованы вместе в одной и той же вещи. Но если мы знаем лишь то, что они не противоречат друг другу, отсюда еще ничего не следует. Ибо мы здесь задаемся вопросом о вещи не поскольку она обладает множеством мет, а поскольку она обладает внутренним структурным единством. В самом деле, сущность — это не соединение совместимых мет, а *позитивное* единство, по отношению к которому эти меты суть всего лишь моменты. Так вот, непротиворечивость не означает ничего с точки зрения позитивной конституции этого сущностного единства. Непротиворечивость — всего лишь негативный предел, но не источник позитивной существенности. Даже в божественном интеллекте возможное — это не только непротиворечивое, но то, что позитивно является термином божественной сущности, поскольку она доступна для подражания.

Но трудность отождествления возможного с непротиворечивым тотчас возрастает, если мы ограничимся объективными понятиями человеческого ума. Позвольте мне повторить то, что много лет назад я говорил в одном из своих курсов. Это правда, что противоречивое никогда не сможет реализоваться. Но когда нечто является противоречивым или непротиворечивым? Вот вопрос; рассмотрим его в каждом из его двух терминов.

Во-первых, что касается непротиворечивости: это правда,

что никогда нельзя позитивно доказать непротиворечивость истинной системы мет или объективных понятий, даже в области математики (теорема Гёделя). Скажут, что сам факт реальности вещи уже служит исчерпывающим доказательством непротиворечивости ее мет. Это верно. Но, приводя этот довод, мы уже отказались от предшествования объективного понятия по отношению к вещи. И тогда, будучи уже помещенными внутрь вещи, мы с еще бóльшим основанием — если это возможно — повторяем то же, что и раньше: внутренняя возможность реальной вещи — это не чисто негативная возможность; она должна быть реальной позитивной возможностью, то есть чем-то, что актуально в ней как ее внутреннее начало. Иначе говоря, сущность как внутренняя возможность вещи — не непротиворечивое понятие, а реальное начало реальной вещи как таковой.

Во-вторых, что касается противоречия. И здесь наше положение ничем не лучше. Принцип противоречия истинен; две формально противоречивые меты никогда не могут быть реализованы в одной и той же вещи одновременно и в одном и том же отношении. Это более чем очевидно. Однако этот принцип безусловно применим лишь в порядке формально помысленного как такового. Если мы перенесем его из порядка объективности в порядок реальности, то есть в порядок вещей, в которых объективные понятия реализованы согласно их собственному формальному содержанию, вопрос принимает другой вид. Ибо условие применимости принципа противоречия состоит в том, чтобы говорить лишь о такой вещи, которая есть именно формальное содержание объективно помысленных мет. И здесь начинаются трудности. Ибо возможно ли само это условие? Не думаю. Даже когда речь идет не о реальных вещах, а об объектах, сам факт, что вторые реализуются в первых или что мы реализуем в объектах объективно помысленные меты, неизбежно влечет за собой то следствие, что *eo ipso* эти вещи или объекты обладают бóльшим количеством свойств, чем объективно помысленные. Причем это так не только в смысле импликации, что очевидно: в самом деле, если некоторая вещь имеет *N* свойств, она имеет и все те свойства, которые неизбежно проистекают из них, то есть имеет больше свойств в

силу импликации. Я говорю не об этом, а о других свойствах, не имплицированных, а скорее «ком-плицированных» с первыми, «со-положенных» наряду с «полаганием» первых и в силу простого факта их положенности, или реализованности. Реализация, будь то в физическом или в объектном порядке, является, как таковая, корнем других свойств. В таком случае дело не в том, что для этих вещей принцип противоречия не истинен, а в том, что его применение оказывается проблематичным и хрупким, поскольку субъект, к которому он применяется, сложен, и формальная чистота понятия может быть значительно нарушена.

Но даже если оставить в стороне это затруднение, мы встречаемся с другими, более серьезными. Чтобы применить принцип противоречия, необходимо разметить границы реальности и рассматривать ее саму по себе; только таким образом она может быть субъектом атрибуции предикативного логоса. Принцип противоречия не позволяет мне объявить субстантивированную таким образом реальность чем-то противоречивым. Но это — лишь половина вопроса; другая половина заключается в самой предпосылке предполагаемого субъекта атрибуции. Потому что *in re* [в действительности] этот субъект не отграничен от всех других, а внутренне связан с ними. В силу этого многие вещи, которые вполне могли бы показаться противоречивыми, на самом деле таковыми не являются, и наоборот: не потому, что принцип противоречия неверен, а потому, что реальность не реализует предпосылки «речения», согласно которому она содержит в себе разрозненные субъекты. Чтобы принцип «противо-речения» мог исчерпывающим и безоговорочным образом применяться в человеческом интеллекте к реальным вещам, на что претендует Аристотель, необходимо, чтобы человек держал перед глазами, в качестве субъекта атрибуции своего логоса, тотальность реального в целом. Так вот, такого логоса в человеке не существует. Другими словами, принцип противоречия имеет основанием единство (ἕν) и тождество (ταυτόν) сущего (ὄν). Но здесь кроется эквивокация. Ведь сущее может быть, с одной стороны, тем, с чем формально и интенционально соотносится логос: значением слов (ὀνόματα), то есть сущим, поскольку оно высказывается (*quia λεγόμενον*); а с другой

стороны, оно может быть самой вещью, о которой я думаю и говорю в своем логосе. Тождественны ли эти два «сущих»? Вот в чем вопрос. Если бы они были тождественными, реальность не только не была бы противоречивой, но мы позитивно и достоверно знали бы условия и границы ее непротиворечивости, потому что была бы реализована предпосылка, согласно которой можно говорить о противоречии *in re*. Но дело в том, что такое тождество сущего как обозначенной интенции и как вещи (πρᾶγμα) в высшей степени проблематично. И доказательство тому — тот факт, что сам Аристотель в книге Γ «Метафизики» озабочен недостаточностью сущего как обозначенной интенции и необходимостью сущего как вещи (οὐ... τὸ ὄνομα ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα [«не ... имя, но вещь»], *Met.* Γ 1006 b 22). Тем не менее, угадав это затруднение, Аристотель не задается вопросом о нем и безоговорочно принимает указанное тождество. Единственное, что он делает, — он оправдывает принцип противоречия в каждом из двух смыслов сущего, тем самым разбивая единство изложения и порой придавая ему обескураживающий вид. В самом деле, проведя защиту этого принцип в отношении к сущему как обозначенной интенции, то есть опираясь на «значение» слова, Аристотель в стремлении оправдать его в отношении к вещам оказывается вынужден вступить в дискуссию с физиками и физиологами, то есть доискиваться, является ли реальность всецело постоянством или всецело изменением, не спрашивая себя, а будет ли то «бытие», которым занимаются физики и физиологи, тем же самым, каким занимался он сам, говоря о логосе как таковом. На мой взгляд, на этом этапе своего изложения Аристотель пытается не столько доказать истинность принципа, которая принимается за несомненную, сколько показать, что в реальности имеются предпосылки для его применения. И тогда он вынужден рассматривать три гипотезы (которые суть не что иное, как три пути «Поэмы» Парменида; это наблюдение чрезвычайно важно): является ли всё покоящимся, или движущимся, или иногда покоящимся, а иногда движущимся. И здесь, вместо того чтобы апеллировать к «бытию» или к «смыслу бытия», он апеллирует ни много ни мало как к Теосу, неподвижному двигателю, столь далекому от принципа противоречия самого по себе.

Стало быть, реальное применение принципа противоречия более чем затруднительно, и любые предосторожности в этой области недостаточны. Сам Аристотель чувствовал, как никто, это затруднение именно при попытке схватить в понятии изменение — это неуловимое единство бытия и небытия в движении.

Могут сказать, что все это — лишь трудности приложения принципа, не отменяющие принципа как такового. И это правда. Но они не сводятся к трудностям в «манипулировании» объективными понятиями; это трудности принципиального применения, применимости, трудности в достижении самой предпосылки, которой регулируется принцип. И этого более чем достаточно, чтобы не проводить безоговорочного отождествления между возможностью чего-либо и его чистым непротиворечивым понятием.

3. Наконец, в-третьих, нам говорят, что репрезентированное объективным понятием есть идеальная или возможная «вещь» сама по себе. Но это опять-таки неприемлемо: против этого выступает весомое соображение, направленное как против рационализма, так и против некоторых крупных средневековых метафизических учений, — по крайней мере, в том, что касается человеческого постижения. Дело в том, что здесь смешивается «объективность» мыслимого как мыслимого с тем, что я назвал бы «объектностью», то есть с тем, что нечто является объектом. Исходя из того, что объективное не обладает существенностью, многие средневековые метафизические учения отрицали всякую существенность за объектами. Исходя из того, что объекты обладают некоторой существенностью, другие средневековые метафизические учения, а с ними и рационализм, приписывали позитивную существенность объективному. Так вот, ни один из этих двух тезисов не верен, потому что объективность и объектность — не одно и то же. Не входя подробно в эту проблему, нам достаточно будет указать здесь на их безусловное различие. Любая геометрическая фигура, и *a fortiori* существенности вроде не-архимедова пространства, суть образцы «объектов». Нельзя отрицать, что они обладают некоторой позитивной существенностью, что они суть «нечто», назвать ли их идеальными вещами или как угодно иначе; это превосходно доказывается тем, что они являются предметом

упорных исследований. Но эти объекты *toto coelo* отличны от объективности понятия. Это доказывается тем, что нам приходится с трудом, порой с очень большим трудом, вырабатывать объективные понятия, репрезентирующие эти объекты: в одних случаях эти понятия точны, в других — неточны, и всегда фрагментарны. Объективность есть терминальный момент понятия, но в его чисто интенциональном измерении. Поэтому если объект обладает «некоторой» собственной существенностью, то объективное само по себе не обладает никакой существенностью; оно есть лишь то, что я мыслю о вещах, будь они реальными или чисто объективными. Объективно помысленное о некоторой вещи отлично от этой вещи не только тогда, когда речь идет о реальных вещах, но и когда речь идет о вещах объективных. Объективное настолько лишено существенности, что я могу образовать объективные понятия лишенности, небытия и т. д.; другими словами, объективное не только не является объектом, но и не является необходимо позитивным.

Если исходить из этого, то сущность составляет момент вещи (реальной или объектной), тогда как объективное понятие ее сущности, как таковое, лишено всякого бытия, то есть не является возможным «объектом». Если сущность — это «объект», или идеальная «вещь», она не будет «объективной» возможностью; а если она является объективной возможностью, она не будет вещью или идеальным объектом. В самом деле, возможность объекта принадлежит к области объективности, но не объектности. Иначе говоря, хотя возможность вещи заключается в объективности ее понятия, никогда нельзя смешивать «возможность вещи» с «возможной вещью». Нет такого «нечто» самого по себе, которое, как «нечто», было бы к тому же возможным, потому что такое предполагаемое нечто есть не «нечто», а лишь «возможность» нечто. Если бы это было не так, следовало бы также допустить невозможное «нечто», поскольку объективные невозможности можно мыслить; но это абсурдно, потому что если оно невозможно, оно не есть нечто. Стало быть, нет такого «нечто», которое бы имело как бы два состояния: состояние возможности и состояние реальности. Есть

лишь чистая объективная возможность, с одной стороны, и вещь (реальная или объектная, в данном случае неважно), с другой стороны. Поэтому реализовывать означает не «добавлять» существование к сущности, взятой в качестве идеального объекта, а производить одновременно и заодно существующую сущность — или, что то же самое, сущностную реальность. До такого производства не «имеется» никакого наличия, а имеются лишь причины, способные произвести реальную вещь. Объективная возможность — всего лишь интенционально мыслимый термин указанной реальной способности. Следовательно, реальность не опирается на идеальные объекты. Сущность как объективное понятие не является фундаментом реальности, взятым в качестве идеальной вещи, потому что объективное понятие — не вещь: ни объектная, ни реальная.

В итоге сущность, о которой говорит рационализм, будет в лучшем случае объективным понятием сущности, а не самой сущностью вещи. И поэтому то, первое, понятие сущности не будет фундаментом второго: ни в качестве радикальной истины, ни в качестве внутренней возможности, ни в качестве идеальной вещи. Конечно, рационализм не может не признавать и действительно признает, что в таком понимании сущность реализована в вещи, а значит, является ее внутренним моментом. Этим он отличается от любых концепций сущности как чистого «смысла» или близких к ним учений. Но для рационализма это — всего лишь уступка, к тому же очевидная. Потому что, будучи утвержден в горизонте рациональной причинности, рационализм не верит в то, что быть внутренним моментом вещи — это первичная и радикальная характеристика сущности. Он также ничего не говорит нам об этом реальном моменте самом по себе, а лишь противопоставляет его существованию. Единственное, что отличает здесь сущность как внутренний момент вещи от сущности как чистого понятия, — это контингентный «факт» ее существования. Абстрагируясь от него, мы получим чистую сущность, и эта чистая сущность окажется сведенной *eo ipso* к чистому объективному понятию. А это означает уклоняться от проблемы сущности, потому что для нее первично и радикально — быть внутренним и реальным моментом самой

вещи, независимо от любого интеллектуального конципирования и от любого возможного отношения к существованию. Одним словом, проблема заключается в физической сущности самой по себе, как таковой. Смешение или, по крайней мере, неразличение «физической» сущности и того, что последние схоласты называли «метафизической», или абстрактной (я бы сказал, концептивной) сущностью, то есть смешение того, без чего вещь не может обладать формальной реальностью, и того, без чего вещь не может быть помыслена: вот фатальное заблуждение рационализма в том, что касается нашей проблемы.

ГЛАВА ПЯТАЯ

СУЩНОСТЬ КАК РЕАЛЬНЫЙ КОРРЕЛЯТ ОПРЕДЕЛЕНИЯ

Итак, ни формальное понятие, ни объективное понятие не приводят нас к удовлетворительной идее сущности. Но это выражение, «сущность есть реальность понятия вещи», может указывать еще и в третьем направлении: реальность вещи — это не концептуальная реальность (ни формальная, ни объективная), а сама вещь как коррелят ее понятия. Другими словами, реальность того, понятием чего является понятие, есть помысленная реальность не *quia* помысленная, а *quia* реальная. В таком случае определение сущности опирается не на истину понятия, а на реальность. Понятие будет всего лишь органом, посредством которого мы схватываем, что есть вещь в ее сущности; а сама сущность будет тем, что в вещи, как ее реальный момент, соответствует понятию. Такова точка зрения Аристотеля. Но то, что мы здесь называем понятием, Аристотель скорее называет определением. И причина этого очевидна: ведь сущность есть «что́», есть τί чего-либо, а ответ на вопрос о том, что́ есть нечто, — это для Аристотеля и есть определение.

Поставив вопрос о сущности таким образом, Аристотель начинает с того, что приближается к реальной вещи по пути опреде-

ления, чтобы вслед за тем сказать, что́ есть сущность как реальный момент вещи (τὸ τί ἦν εἶναι).

Во-первых, о пути определения. Речь идет не о логике, а о том, чтобы узнать, какой должна быть реальная вещь, чтобы относительно нее имелось определение. Аристотель называет это «продвигаться λογικῶς [логически]». Логос, именуемый определением, составлен из предикатов, которым соответствуют меты вещи. Из этих мет одни предиктируются логосом их субъекту в силу того, что́ этот субъект есть сам по себе (καθ' αὐτό), тогда как другие предиктируются вещи, но являются для нее приводящими (κατὰ συμβεβηχός). Так, мета «живое существо» подобает Сократу в силу того, что́ он есть сам по себе, а именно, человек; но не так обстоит дело с «музыкантом», потому что быть музыкантом для него — приводящее свойство. Предикаты любого определения принадлежат к первому типу. Но не все предикаты определения составляют часть сущности вещи. Сущность вещи высказывают лишь те определения, в которых предикат не является «свойством» субъекта и в которых, следовательно, субъект формально не входит в сам предикат определения. Если я хочу дать определение белой поверхности, то «белизна» будет метой, которая «сама по себе» требует субъекта-поверхности; но она требует его потому, что просто является его свойством, так что этот субъект формально отличен от белизны. В силу этого в определении белой поверхности необходимо ввести в предикат, в той или иной форме, слово и понятие «поверхность». Так вот, сущность вещи выражают только те определения, в которых предикат подобает субъекту «сам по себе», без того, чтобы этот субъект формально входил в сам предикат, то есть без того, чтобы определяемое входило в определение.

Если исходить из этого, каковы те сущие, в которых это имеет место? Другими словами, каковы те сущие, относительно которых имеется определение в только что представленном строгом смысле? Разумеется, ничто из того, что мы сегодня называем «идеальной вещью», не было для Аристотеля сущим в собственном смысле (я оставляю в стороне темную проблему того, чем были для него «математические сущие»). Но даже и среди реальных вещей

сущие имеют самый разный сущностный характер. В первом приближении, строгой существенностью обладают только «природные» вещи. Итак, здесь Аристотель встает на другой путь — путь природы, φύσις, путь возникновения и уничтожения. Только природные сущие (φύσει ὄντα) заслуживают того, чтобы называться сущими и, следовательно, только они обладают сущностью. Очевидно, что Аристотель признает наличие сущих, обособленных от природы: в самом деле, небесные тела и бог, θεός, не подвержены возникновению и уничтожению. Но с точки зрения нашей проблемы они не отличаются от природных сущих, поскольку наряду с ними противопоставляются «искусственным» сущим, а это — единственный пункт, который нас здесь интересует. Стало быть, мы можем без ущерба для общего характера проблемы ограничиться тем, чтобы говорить обо всем не-искусственном как о природном. Для Аристотеля искусственные сущие (τέχνη ὄντα), строго говоря, не являются сущими и в собственном смысле не обладают сущностью. Кровать из каштанового дерева, строго говоря, не есть сущее. Это подтверждается тем, что, если бы я посадил ее в землю и мог заставить прорасти, то выросли бы не кровати, а каштановые деревья. Сущее — это каштановое дерево, а не кровать. Для греков искусство, τέχνη, то, что мы неудачно называем техникой, есть нечто низшее в сравнении с природой. В любом случае техника греков делает не то, что делает природа, а то, чего природа не делает; она в лучшем случае помогает природе в ее делании. Истинно сущим характером обладает природа. Поэтому только у природных сущих есть сущность.

В свою очередь, природные сущие обладают самым разным характером. Есть такие, которые являются не столько сущими, сколько сущими сущих, аффекциями других сущих. В самом деле, они сказываются о других сущих, обладая реальностью, которая не отделена от этих других сущих, но лишь соотносится с ними и аналогична им. Таковы привходящие свойства, акциденции. В отличие от акциденции, субстанция (οὐσία) — это предельный субъект любой предикации: она не предикаруется ничему другому и не существует в другом. Стало быть, только субстанции обладают истинным «что», τί. В силу этого они существуют в самих себе, как

нечто отдельное (*χωριστόν*) от любого другого сущего. Только относительно них имеется определение в строгом смысле; акциденции определяются лишь по аналогии. Ибо только о субстанции, как о предельном субъекте предикации, могут сказываться меты в силу того, что она есть сама по себе, без того, чтобы определяемое входило в определение. Таким образом, любое определение есть *λόγος οὐσίας*, логос субстанции. Предложения в форме определения могут составляться относительно чего угодно, но определение имеется лишь о субстанции. Поэтому только субстанции обладают сущностью.

Тогда что такое сущность как реальный момент субстанции? Прежде всего, сущность не тождественна субстанции, но есть именно нечто «принадлежащее» субстанции, а потому могущее сказываться о ней: Сократ есть человек, и т. д. Различие между Сократом и человеком — не чисто логическое, но реальное. В самом деле, помимо человеческих мет, которые сущностно присущи Сократу, он обладает и многими другими, не-сущностными метами. Следовательно, Сократ есть полное и целое сущее, тогда как сущность составляет лишь его часть. В силу этого, когда мы говорим, что Сократ есть человек, предикат реально отличен субъекта, как часть от целого. Стало быть, чтобы узнать, что позитивно представляет собою сущность, нам достаточно услышать от Аристотеля, что такое не-сущностные меты, то есть другая «часть» целого сущего, каковым является Сократ. Эти не-сущностные меты, говорит Аристотель, бывают двоякого рода. Одни суть меты, о которых мы говорили выше: акцидентальные меты, которые привходят к Сократу, то есть акциденции субстанции. Но есть и другие меты, которые привходят не к Сократу, а лишь к его сущности. Что это за меты? Вот вопрос.

Здесь Аристотель вынужден обратиться к структуре природной субстанции. На первый взгляд, можно подумать, что сущность есть субстанциальная форма, то есть то, что оформляет неопределенную материю, чтобы сделать из нее определенную субстанцию. В таком понимании сущность отличалась бы от вещи лишь так, как формальная часть субстанции отличается от целого, от полного гилеморфического составного сущего (*τὸ σύνολον*), каковым и

является указанная субстанция. Именно об этом субстанциальном составном целом сказывается его формальная часть, предикцируемая ему в качестве его сущности. Но если говорить о природных субстанциях, это неверно, потому что им всем (я оставляю в стороне бога, θεός) «по природе» сущностно свойственно иметь материю. Различие между субстанцией и сущностью проходит не между субстанциальными началами как таковыми, а в другом пункте. Чтобы его обнаружить, достаточно понаблюдать за естественным порождением субстанций. Когда Сократ рождает сына, то сын, сколь бы он ни был индивидуально отличен от отца, всегда будет, равно как и отец, «человеческим» существом. Стало быть, этот «человеческий» характер есть характер «видовой». Как таковой, он не «логичен», а реален и «физичен», поскольку отцы реально и физически рожают сыновей, обладающих «теми же характеристиками», что и они сами. Так вот, именно этот реальный момент видовой то-же-самости и есть сущность человека. Материя входит в нее наряду с формой, но входит совершенно особым образом: не «вот эта» материя, а материя «вообще». Разумеется, коль скоро существует нематериальная субстанция, θεός, то есть чистая форма, и коль скоро даже в материальных субстанциях форма является субстанциальным актом, оказывается, что сущность некоторым образом может быть названа формой. Поэтому различие между сущностью и субстанцией — это не различие между формой и субстанциальным составным целым, а различие между видовым субстанциальным составным целым и индивидуированным субстанциальным составным целым. Характеристики, приводящие к сущности, суть эти индивидуирующие моменты.

Эта интерпретация сущности как того, что включает в себе саму материю «вообще», — не единственно возможная, ибо в этом пункте, как и во многих других, высказывания Аристотеля нелегко согласовать друг с другом. Есть места, где Аристотель, казалось бы, говорит, что сущность любой субстанции заключается только в ее субстанциальной форме. Но и в такой интерпретации сущность состоит именно в моменте видовой определенности формы. В конечном счете, здесь для нас важно только это.

Итак, сущность как реальный момент субстанции есть физи-

ческий момент ее видовой определенности, специфичности. Все ее неспецифические характеристики, будь они акцидентальными или индивидулирующими, являются, с точки зрения Аристотеля, не-сущностными.

И здесь сходятся два понятия сущности: как реального коррелята определения и как реального момента субстанции. В самом деле, вспомним о том, что для обозначения понятой таким образом сущности Аристотель воспользовался словом, которое хотя и было уже философски освящено, однако использовалось у греков и в своем обыденном значении: словом «эйдос» (εἶδος), которое латиняне перевели как *species*, «вид». У Аристотеля это слово имеет два значения. Первое — это именно обыденное в Греции значение, и это играет решающую роль в нашей проблеме. Эйдос означает единую совокупность черт, или характеристик, в которых становится «видимым» (именно поэтому он и называется «эйдосом», видом) класс вещей, к которому принадлежит данная реальность, способ бытия этой реальности: собака, птица, человек, дуб, олива и т. д. Это типичная форма, которая «делает видимым» способ бытия вещи. Для Аристотеля субстанциальным началом таких характеристик служит субстанциальная форма (μορφή), то есть форма, «оформляющая» бытие вещи в неопределенной первоматерии. Именно поэтому Аристотель называет первую субстанциальную форму эйдосом. Но, с другой стороны, я могу сделать этот эйдос термином моего предикативного логоса, сопоставив его с другими эйдосами (εἶδη). Тогда я обнаруживаю, что они обладают некими более или менее смутными характеристиками, которые могут быть равно атрибуированы им всем и которые выдают их родство, их общее происхождение, единый ствол: их γένος (род), на основе которого можно говорить о чем-то вроде их генеалогии, — разумеется, не физической, а логической, основанной на самых общих («генеральных») сближениях. В таком случае эйдос означает не то, что физически делает видимым способ бытия вещи, а то, что выражает «род», к которому она определенно принадлежит. И тогда эйдос будет всего лишь одной из многих конфигураций, в которых может определенно выразиться род, причем он объемлет не только форму, но и материю «как таковую». Хотя латинское

слово *species* исходно означало то же, что эйдос, оно уцелело почти исключительно в этом втором смысле и служит для обозначения вида как детерминации рода.

В первом смысле эйдос есть сущность как реальный и физический момент вещи. Каждая из ее частей (форма и материя) есть именно это: «часть» вещи. Напротив, во втором смысле эйдос есть то, что в вещи служит реальным коррелятом определения. Вид как предмет определения состоит из двух «мет» (рода и видового отличия), но каждая из них представляет собой не «часть» вещи, а лишь аспект «всей» вещи как целого: род есть вся вещь как подлежащая определению, видовое отличие — вся вещь как определяющая, а вид — это род, определенный видовым отличием. Здесь сущность формально будет не физическим моментом вещи, а «определенной» метафизической единицей. Мы сказали, что меты, предиктируемые в определении относительно субстанции и составляющие ее сущность, — это меты, которые подобают ей самой по себе, без того, чтобы определяемое входило в определение. Так вот, эти меты и будут теми, которые подобают субстанции в силу ее собственной видовой определенности.

Итак, эти два понятия сущности обладают общей точкой схождения, ибо характеристики, делающие видимым способ бытия вещи, суть те же самые характеристики, которые выражают ее род. В этом пункте различение провести нетрудно. В самом деле, сущность как реальный эйдос составляет физический момент вещи — но физический момент ее видовой определенности: эйдос всегда типичен. Именно этот реальный эйдос, поскольку он специфичен, и есть то, что определяется логосом через род и видовое отличие: определяется не Сократ, а «человек» по имени Сократ. Таким образом, вид, поскольку он определен, «материально» тождествен виду как реальному моменту вещи. Вот почему вид, поскольку он определен, не сводится к чисто «объективному понятию», но представляет собой — если не формально, то «материально» — реальный коррелят определения. Стало быть, именно в видовой определенности заключается единство понятия сущности, ибо сущность как эйдос имеет две стороны: одну — физиче-

скую, а другую — сторону дефиниции, причем обе стороны совпадают в видовой определенности [т. е. специфичности].

Резюмируя, скажем: сущность — это специфическое, взять ли ее как физический момент или как определяемую реальность.

Но такое понятие сущности, как минимум, страдает мутной двусмысленностью. Дело в том, что к этому вопросу, как почти ко всем проблемам своей первой философии, Аристотель подходит двумя путями: путем предикации (λόγος) и путем природы (φύσις). Это правда, что в некоторых случаях создается впечатление, будто он идет лишь одним путем; но это не так: речь идет лишь о преобладании одного пути над другим. Фактически оба пути присутствуют всегда. А поскольку они радикально отличны и независимы друг от друга, оказывается, что им очень сложно привести к единому понятию искомого. В основе нашей проблемы лежит явное преобладание λόγος'а над φύσις'ом, предикации над природой. Более того, само обращение к φύσις'у проводится ради полемики с Платоном, который был великим теоретиком «логоса сущего» (λόγος τοῦ ὄντος): тем, кто поставил проблему эйдоса, причем поставил именно в терминах λόγος'а. Поэтому Аристотель робко сообщает нам, что хочет начать путь «сообразно логосу» (λογικῶς). Ибо хотя он в действительности и хочет на пути φύσις'а определить, что такое сущность, при попытке позитивно ухватить, что же такое сущность некоторой природной вещи, он просто приписывает ей, поскольку она «природна», те характеристики, которые принадлежат ей исключительно как λεγόμενον, то есть как термину предикации, как объекту λόγος'а. А это вносит мутность в понятие сущности.

Чтобы облегчить обсуждение и затем сориентировать наш поиск, заранее скажем, что проблему сущности нужно развернуть в три последовательных шага:

- 1) разметить область вещей, которые я назвал бы «способными иметь сущность»;
- 2) указать внутри этой области, каковы те вещи, которые обладают сущностью: вещи, «имеющие сущность»;
- 3) определить, в чем формально состоит «сущность» этих вещей.

В такой постановке вопроса становится очевидным, что для Аристотеля область способного иметь сущность — это «природа»; сущее, «имеющее сущность», — это природная «субстанция»; а сама сущность — это «видовая определенность». Так вот, ни в одном из этих трех пунктов концепция Аристотеля не удовлетворительна.

Во-первых, что касается области способного иметь сущность, то есть области природы. Аристотель размечает ее в противопоставлении искусству, *τέχνη*. Но в таком противопоставлении кроется грубое смешение, губительное для аристотелевской попытки в этом пункте. В самом деле, природа и *τέχνη* суть, с одной стороны, два начала вещей, и в этом смысле они противостоят друг другу и исключают друг друга в той форме, в какой нам это представляет Аристотель. Действительно, любое сущее возникает из некоего начала и реализует, так сказать, «замысел» (*sit venia verbo* [если можно так выразиться]) этого начала. В *τέχνη* такое начало внеположно вещам: оно заключается в воображении или в умопостижении человека. В природе, напротив, начало является внутренним для вещей. Поэтому в первом случае мы говорим о «производстве» вещей, тогда как во втором случае мы говорим об их «возникновении» (то, что изначально обозначалось словом *φύειν*). Это в самом деле так. Но подразумевает ли эта адекватная двойственность начал также адекватную двойственность в существенности сущих, восходящих к этим началам? Вот единственный и решающий для нашей проблемы вопрос. И по здравом размышлении на него следует без колебаний ответить отрицательно.

Быть может, греческая техника, и вообще вся античная техника, могла осуществлять только «арте-факты», то есть вещи, которые не производятся природой и которые, будучи однажды произведенными, не обладают «природной активностью». В таком случае двойственность начал ведет к двойственности существенностей; в этом смысле показателен пример с кроватью из каштанового дерева. Но в нашем мире дело обстоит не так. Наша техника производит не только «арте-факты», то есть вещи, которых не производит природа, но и те же самые вещи, которые производятся природой и наделены той же самой природной активностью.

В этой то-же-самости заключается решающий момент. Нашу технику отделяет от греческой целая пропасть: это не только различие в степени, но и фундаментальное различие неизмеримой философской значимости. Подтверждение тому — современное химическое производство. В этом измерении наша техника приобрела чудовищные масштабы и находится на пороге достижения результатов, ранее казавшихся невозможными. Она производит не только то, что называлось составными телами, но также элементы и даже элементарные частицы, тождественные составным телам, элементам и элементарным частицам, которые порождаются природой. Она синтезирует молекулы, сущностно необходимые для структур живых существ. Она чудесным образом вторгается во все более широкие области живого и заставляет предполагать, что недалек тот день, когда она сможет синтезировать тот или иной тип живой материи. В этих условиях различие между артефактами и природными сущими исчезает: *наша техника искусственным путем производит природные сущие* (в данном случае неважно, что эта способность к искусственному производству природных сущих весьма ограничена). Такова идея новой техники. Для грека эта фраза представляла бы собой абсолютно неприемлемый парадокс. Поэтому двойственность φύσις (природы) и τέχνη, действительная в порядке начал, перестает действовать в порядке обусловленных началами сущих. Природа и τέχνη суть в некоторых случаях лишь два возможных пути возникновения одних и тех же сущих. Смешение этих двух вещей было глубоким заблуждением Аристотеля в этом пункте. Вместе с устранением этого заблуждения оказывается лишенной силы также попытка отграничить посредством противопоставления природы и τέχνη область реальных сущностей, способных иметь сущность.

Внутри этой области — как мы видим, плохо определенной — только субстанция, говорит нам Аристотель, есть истинно сущее. Но в чем заключается это первенство бытийного ранга субстанции? Вот вопрос, причем вопрос, разумеется, не столь простой, как могло бы показаться. Аристотель обосновывает этот ранг, ссылаясь на то, что он называет строем категорий, где субстанция противопоставляется акциденции, для которой служит субстратом.

Только с этой точки зрения можно говорить о субстанции как о ὑποκείμενον, *sub-stans* [под-лежащем, субъ-екте]. Для Аристотеля собственный характер субстанции, ее формальная сущность и ее метафизическая прерогатива заключаются в ее нередуцируемой субъектности. К этому представлению Аристотель приходит двумя путями: путем предикации и путем природы; субстанция есть последний субъект предикации, тогда как привходящие свойства суть всего лишь аффекции субстанции. Конечно, нам говорят, что субстанция — это последняя «отделимая» реальность. Но для Аристотеля отделимость — это всего лишь следствие субъектности: субстанция отделима именно потому, что она есть последний субъект, причем субъект, определенный неким τί [что́]. Идеи Платона не являются отделимыми реальностями, потому что они предикцируются индивидуальным субъектам; а первоматерия неотделима потому, что, несмотря на свою субъектность, сама по себе не определена, лишена какого-либо τί. Истинно сущее обладает этой характеристикой в силу радикальной и определенной субъектности, в которой оно и состоит. Конечно, существует особая субстанция — θεός, чистая форма. Но, помимо того, что она не играет никакой роли в аристотелевской теории субстанции, сам Аристотель понимает своего бога, θεός'а, несколько на манер субъекта самого себя. По сути, именно это означает его само-мышление: нечто весьма отличное от того, чем будет, например, рефлексивность в средневековой философии и в философии Нового времени. Схоластика по-прежнему видела в субстанции сущее по преимуществу, но в целом она утверждала, что формальная сущность субстанциальности — не субъектность, а само-по-себе. Ниже мы увидим, как следует понимать эту идею самого-по-себе; пока же ограничимся Аристотелем. А для Аристотеля субстанция, то есть истинно сущее, какова бы ни была его формальная сущность (да и задавался ли Аристотель этим вопросом?), обладает формально субъектным характером. Так вот, эта концепция не оправдана ни на пути λόγος'а, ни на пути φύσις'а.

На пути λόγος'а — потому, что любая реальность, каков бы ни был ее характер, может быть превращена в субъект предикации. Именно потому, что это можно сделать с любой реальностью,

факт бытия в качестве λεγόμενον, в качестве субъекта предикации, оставляет нетронутым вопрос о физическом характере той реальности, о которой мы ведем речь, то есть вопрос о ее субъектности или не-субъектности. Было бы большой ошибкой приписывать самой вещи формальную структуру λόγος'а. С этой стороны Аристотель является предтечей Лейбница и даже Гегеля. Быть субъектом как термином λόγος'а не значит физически быть субъектной реальностью как реальностью. Не одно и то же — быть субъектом атрибуции и обладать атрибуированным как физическим свойством субъекта. Λόγος — это всего лишь путь, причем всегда один и тот же, а именно, путь предикации, на котором возвешаются истины относительно реальностей самой разной структуры — быть может, не сводимых друг к другу структур. Тождество пути не подразумевает тождества реальной структуры того, к чему ведет этот путь; иначе говоря, не все реальности, которые являются субъектом предикации, будут по этой причине *sub-jectum* в качестве реальностей.

Но и путь φύσις'а никоим образом не навязывает нам такую субъектную концепцию реальности. Одно дело, что «внутри» трансформаций имеются постоянные структурные моменты, и другое дело, что постоянное — это вещь-субъект, сохраняющая постоянство «под покровом» трансформации. В первом случае трансформация — или, по крайней мере, движение — затрагивает всецелую реальность вещи; во втором случае она протекает на ее поверхности, сколь бы существенной мы ни желали ее сделать.

Поэтому мы не видим, на каком основании любая реальность как таковая должна была бы непременно обладать субъектным характером. Это верно, что все реальности, которые мы знаем из опыта, являются в некотором роде субъектами; но это не означает, что субъектность составляет их радикальную структурную характеристику. Именно для того, чтобы разработать теорию реальности, в которой реальность не отождествлялась бы безоговорочно с субъектностью, я даже ввел терминологическое различие: радикальную структуру любой реальности, пусть даже она включает в себе момент субъектности, я назвал субстантивностью, в отличие от субстанциальности, присущей лишь субъектным реальностям.

Субстантивность выражает полноту бытийной автономии. Первенство ранга в порядке реальности как таковой принадлежит не субстанциальности, а субстантивности. Субстантивность и субъектность суть два нередуцируемых момента реальности, причем момент субстантивности предшествует моменту субъектности. Так вот, неразличение этих двух моментов приводит к тому, что аристотелевское понятие сущего, способного иметь сущность, лишено достаточной отграниченности, — или, по крайней мере, достаточной точности. Ибо, как мы увидим, сущность составляет собственный момент не субъектности, а субстантивности.

Но даже если пренебречь этими важными вопросами о способном обладать сущностью и обладающем ею, остается третий, финальный вопрос: что такое сущность сама по себе. Для Аристотеля сущность — это видовая определенность субстанции. Он приходит к этому опять-таки через «схождение» двух путей — пути λόγος'а и пути φύσις'а. С одной стороны, сущность есть реальный коррелят определения; с другой стороны, она есть момент физической структуры субстанции. И предполагаемой точкой «схождения» будет именно момент видовой определенности. Так вот, несмотря на видимость обратного, этот последний момент, в свою очередь, определяется в зависимости от самого определения, так что, в конечном счете, в проблеме сущности кроется решительное преобладание λόγος'а над φύσις'ом. В самом деле, под давлением платоновской традиции Аристотель в этом вопросе идет к вещи, используя в качестве инструмента понятие об этой вещи, сформулированное в виде определения. А поскольку только могущее быть выраженным в определении является общим, оказывается, что, по мнению Аристотеля, сущность прежде всего заключает в себе формальный момент видовой общности. Преобладание λόγος'а: вот то, что направило проблему сущности по линии видовой определенности.

Разумеется, Аристотель апеллирует к природному возникновению, чтобы прийти к видовой определенности сущности «физическим» путем. Но он не поставил с формальной строгостью вопрос о том, что это такое — физический вид. Напротив, он взял из природного возникновения только факт множественности «рав-

ных» индивидов, а также их включенность в «тождество» одного и того же понятия (ἐν καὶ ταὐτόν). Аристотель энергично отвергает платоновскую концепцию, согласно которой виды обладают «отделённой» (χωριστόν) реальностью, и до пресыщения повторяет, что виды отделены только сообразно νοῦς'у и λόγος'у. С этой точки зрения вид обладает физической реальностью в индивиде, но то, чем в индивиде является вид, есть единство понятия, поскольку это единство реализовано во множестве индивидов. Но это более чем спорно. Достаточно ли простой тождественности понятия, унивокально реализованного во множестве индивидов, для того, чтобы они образовали «вид»? В свое время мы увидим, что это не так. Указанное тождество необходимо для вида, но никоим образом не достаточно. В любом случае бросается в глаза, что даже в такой предполагаемо физической характеристике сущности имеет место неоспоримое первенство концептуального единства перед индивидуальным физическим единством, вплоть до того, что последнее не получает никакого формального прояснения, а по сути дела и вовсе не ставится как проблема. Иначе говоря, здесь имеет место неоспоримое первенство сущности как чего-то определяемого перед сущностью как физическим моментом. Это привело к недостаточности идеи сущности, потому что, сколь бы важной ни была структура определения (логическая проблема), она абсолютно вторична по отношению к структуре вещей (метафизическая проблема). В самом деле, рассмотрим эти два понятия сущности порознь.

1. Если взять сущность как реальный коррелят определения, то самое меньшее, что нужно будет сказать, — это что речь идет о предельно косвенном пути к вещам. Ибо, как уже было сказано, вместо того, чтобы прямо направиться к реальности и разыскивать в ней то, чем могла бы быть ее сущность, мы пускаемся в обходной путь, проходящий через дефиницию. Это было бы допустимо, если бы речь шла просто об обходном пути. Но здесь кроется нечто большее. Этот обходной путь основан на предельно проблематичном допущении, а именно: сущностное в любой вещи непременно может стать предметом определения. А это более чем проблематично. Ибо одно дело, что посредством наших понятий

мы более или менее близко подходим к реальностям и даже получаем возможность охарактеризовать некоторые из них так, что они более или менее безошибочно отличаются друг от друга; и другое, совсем другое дело, что в понятиях может быть формально прояснена вся реальность, — более того, может быть определена ее сущность. Нам скажут, что в любом случае мы можем дать определения некоторым сущностям. Но даже если это так, что в действительности определяют эти определения? Мы уже ответили: они определяют сущность как вид. Но одно дело — сущность по имени «человек», и другое дело — сущностные свойства определенного индивида. Аристотель вводит в сущность материю «как таковую», но не присущие Сократу «эту» материю, «эти» кости, «эту» кровь и т. д. Сказанное им было бы истиной в отношении сущности как видовой абстракции, но не как физического момента Сократа, для которого сущностными будут именно «эти» кости, «эта» кровь, и т. д. В результате своей упорной ориентации на дефиницию Аристотель оставляет нас без того, что для нас важнее всего в сущности: без физической сущности. Естественно, Аристотель ответил бы, что индивидуальное не подлежит определению, ему подлежит лишь видовое. Это правда. Но отсюда не следует, что не-видовое не является сущностным. Прямо наоборот, сущность как таковая состоит не в том, что может быть предметом дефиниции. Индивид может обладать многими сущностными для него характеристиками, которые не являются видовыми. Несмотря на то, что некоторые схоласты признавали это, они оставались верными учениками Аристотеля и ограничивали сущностное специфическим, причем именно по логическим соображениям. Но исследование сущности не есть разработка дефиниции. Одно дело — доискиваться, что является сущностным для чего-либо, и другое — то, что искомое формально является определением. Вместо того, чтобы мерить определение сущностью и констатировать, что оно включает в себе лишь один из аспектов сущности, Аристотель меряет сущность определением. А это неприемлемо, в том числе и логически, если только не обосновать другим путем, что строгая и формальная функция сущности — в том, чтобы служить

началом видовой определенности. Но это не так. И это приводит нас к другому понятию сущности.

2. Возьмем сущность как реальный и физический момент субстанции. Аристотель подходит к структуре индивидуальной субстанции, рассматривая ее как субъект, наделенный некоторыми метами, равными метам других индивидов, и эти равные меты он называет сущностными. В результате сущность предстает как физический момент видовой определенности. Вместо того, чтобы подойти к вопросу о сущности со стороны самой сущности и попытаться увидеть *изнутри определенного индивида*, что именно в совокупности мет, свойственных ему *hic et nunc*, составляет его физический сущностный момент, Аристотель ищет нечто другое. Он ищет, каким образом артикулируется *вот этот индивид внутри вида*. Структура этой артикуляции и будет сущностью. С такой точки зрения сущность состоит в том, что помещает некоторую вещь внутрь определенного класса вещей. Что это такое? — Это «человек», «собака», «яблоня». Это, и только это, греки называли *τί: quid*, что. Остальное принадлежало не «что», а *τίς, quis*: «кому» или «которому». Так вот, сколь бы ни был важен для вида вопрос о том, что видовая сущность составляет момент индивида, потому что вид, вопреки Платону, не существует отдельно от индивида, он оставляет нетронутым более фундаментальный вопрос: чем именно внутри этого определенного индивида является то, что мы называем его сущностью, независимо от того, что она к тому же конституирует возможное единство вида? Это два совершенно разных вопроса, потому что видовая определенность предполагает множество индивидов, причем сущность сама по себе формально не соотносится с другими индивидами. Если бы это было не так, она не могла бы обнаруживаться в реальностях, которые в силу тех или иных причин не допускают численного умножения. Но это абсурдно, потому что в таком случае *τί* и *τίς* были бы «взаимобратимы» по своему содержанию: любое содержание *τίς* входило бы в *τί*, и наоборот. Конечно, множество индивидов служит необходимым средством познания сущности, но не более того. Видовая определенность формально чужда сущностности. Внутри индивида то, что мы называем сущностными характеристиками,

выполняет собственную функцию, независимо от того, имеются или нет другие индивиды, обладающие, возможно, теми же характеристиками. Поэтому эта функция представляет собой не функцию спецификации, а функцию структурирования. Правда, есть один момент, когда Аристотель, казалось бы, очень близко подошел к рассмотрению этого аспекта вопроса: момент, когда он ссылается на субстанциальную форму, так как форма составляет физический момент субстанции. Тем не менее, для него форма сама по себе есть то, что придает видовую определенность; между функцией спецификации и функцией структурирования пролегает лишь различие абстракции. Независимо от акта, которым образуется субстанция, форма сама по себе — всего лишь начало видовой определенности. Но этого недостаточно. Будучи физическим моментом субстанции, сущность обладает структурирующей, а не специфицирующей функцией; причем обладает в порядке собственных свойств вещи, а не только в порядке актуации материи формой.

3. Недостаточность этой концепции еще более усугубляется, если подумать о том, что происходит, когда Аристотель ставит эти два понятия сущности рядом. Для него сущность всегда имеет опорой некий субстанциальный субъект: субъект «атрибуции» некоторых предикатов, субъект «укорененности» некоторых реальных мет. Эта теория сущности надстраивается над теорией реальности как субъектности. Отсюда — отсутствие различения между абстрактной сущностью и сущностью как физическим моментом реальности. Так вот, поскольку сущность у Аристотеля специфична, он вместо того, чтобы прийти к идее единства между сущностью и субстанцией, обладающей сущностью, приходит к непоправимой двойственности. Ведь если сущность есть нечто специфическое, оказывается, что она представляет собой вид, поскольку он существует в индивиде; а значит, эта сущность и будет истинным субъектом атрибуции сущностных мет. Отсюда следует, что, хотя конечным субъектом является Сократ, истинным и собственным субъектом его человеческих мет будет не Сократ, а человеческая природа, пребывающая в Сократе. Стало быть, эта человеческая природа оказывается своего рода субъектом внутри

субъекта по имени Сократ: по словам самого Аристотеля, она оказывается второй субстанцией внутри первой субстанции. Вопрос о том, какова, в строгом смысле, артикуляция этих двух поразительных субстанций, остается не проясненным, и это не случайность, а результат выбора того первичного и главного пути, каким Аристотель подступает к вещам: пути λόγος'а. Именно здесь, как известно, берет начало средневековая проблема универсалий.

В конечном счете, когда нам говорят вслед за Аристотелем, что сущность включает в себя меты, предидируемые вещи самой по себе (καθ'αὐτό), этим вполне ясно выражается следующий факт: сущность обладает тем, что я назвал бы совершенно определенной функцией, которую некоторые меты выполняют в реальной вещи. Что это за функция? С точки зрения Аристотеля, это функция спецификации: сущность мыслится как начало видовой определенности субстанции. А мы уже видели, что с этим трудно согласиться. Мы сказали, что у сущности другая, структурирующая функция, независимая от любой спецификации. Она не совпадает и с тем, что Аристотель назвал бы актуацией первоматерии субстанциальной формой. Речь идет не об этом. Речь идет о структурирующей функции, но *в порядке самих свойств*. Аристотелевская идея сущности прочерчена по линии λόγος'а и поэтому неизбежно приводит к видовой определенности субъекта предикации. Эта концепция сущности опирается на теорию реальности как субъектности. И в этом заключается ее внутренняя ограниченность.

В средневековой философии эта тема впервые возвращается в знаменитом труде св. Фомы «De ente et essentia» [«О сущем и сущности»]. За ним следует непрерывный ряд текстов и комментариев, связанных с этой проблемой. В действительности средневековая философия в том пункте лишь заново продумывала аристотелевские идеи, опираясь на их разработку у Авиценны и Аверроэса. Ее оригинальность обнаруживается в двух пунктах: в постановке и рассмотрении проблемы различия между сущностью и существованием и в глубоком анализе проблемы универсалий, столь тесно связанной с существенностью субстанции. Я буду говорить о них, когда они возникнут на пути нашего исследования.

* * *

Подведем итоги. Рационализм и Гегель представляют две идеи сущности, основанные на понятии о вещи: сущность мыслится как реальность понятия вещи. Эту двусмысленную фразу можно отнести либо к формальному понятию (Гегель), либо к понятию объективному (рационализм). Напротив, у Аристотеля сущность есть момент реальности, но реальности как физического коррелята ее собственного определения. Начав с крайнего идеализма Гегеля и пройдя через рационализм, мы вместе с Аристотелем пришли к самой реальности. Но этот приход совершается весьма своеобразным способом, а именно, через рассмотрение реальности как *λεγόμενον*, через допущение того, что ее сущностный характер всегда и с необходимостью может быть выражен в дефиниции. Нашупав недостаточности и колебания в этом сущностном соприкосновении с реальностью — прежде всего по причине его косвенного характера, — мы уже готовы сделать следующий шаг: пойти прямо к реальности и попытаться в ней и через нее разузнать, что же такое сущность.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

**СУЩНОСТЬ
КАК СТРУКТУРНЫЙ МОМЕНТ
РЕАЛЬНОГО**

ГЛАВА ШЕСТАЯ

КРАТКОЕ ВВЕДЕНИЕ

Мы собираемся выяснить, что такое сущность. Чтобы удобнее подойти к проблеме, я остановился на обсуждении некоторых классических понятий о сущности. Наиболее ощутимый результат этого обсуждения состоит в том, что оно показало: если мы хотим узнать, что первично и формально представляет собою сущность, мы с необходимостью должны обратиться к самой реальности и рассмотреть тот ее структурный момент, который мы называем сущностью. Мы должны взять его сам по себе, независимо от любых последующих функций, которые он может исполнять, — будь то в порядке существования, в порядке видовой определенности и т. д.

Для этого вернемся к начальному пункту нашего исследования. Я начал с предварительного определения понятия сущности. В тот момент у меня не было другой цели, кроме той, чтобы при

помощи общепринятых представлений о сущности направить обсуждение в определенное русло. Теперь, когда мы уже готовы непосредственно рассматривать сущность как структурный момент реальности, мы должны коротко и систематически продумать то, что было выражено в том предварительном определении, дабы задать направление предстоящего исследования.

«Сущность» в наиболее нейтральном значении этого слова есть простое и чистое «что» чего-либо, то есть совокупность свойственных ему мет, взятых в их внутреннем единстве. Но в опыте это «что» очень быстро предстает перед нами как нечто более или менее изменчивое, причем вещь от этого не перестает быть той же самой. Тогда сущность оказывается внутренним единством тех мет, которые предположительно образуют то-же-самость вещи и не позволяют спутать ее с другими. А это вынуждает нас поставить вопрос о том, что это за меты, которые среди мет, принадлежащих к то-же-самости вещи, никоим образом не могут отсутствовать у нее, которыми она должна непременно обладать, чтобы не перестать быть тем, чем она была в прежнем значении. Именно совокупное единство этих мет, необходимо присущих реальной вещи, мы в строгом и формальном смысле называем сущностью. Это единство сущности имеет две фундаментальные характеристики. Во-первых, оно представляет собой первичное единство: разнообразные меты в нем — всего лишь абстрактные моменты, в которых разворачивается исходное единство. Во-вторых, поскольку не все меты, которыми вещь обладает *hic et nunc*, сущностны для нее, оказывается, что перед лицом всего того, чем может обладать или не обладать вещь, сущность образует в своем единстве подлинную реальность указанной вещи, начало остальных ее мет. Итак, первичное единство и подлинная и начинательная реальность: вот те две характеристики, которыми всегда обладает сущность как внутреннее единство того, чем непременно должна обладать вещь, что принадлежит ей с необходимостью.

В конечном счете, сущность в нашем предварительном определении включает в себя, как минимум, пять пунктов, которые мы должны последовательно обозначить:

1. Сущность есть момент *реальной* вещи.

2. Этот момент есть первичное единство ее мет.
3. Это единство является *внутренним* для самой вещи.
4. Это единство есть начало, в котором фундированы остальные (необходимые или нет) меты вещи.
5. В таком понимании сущность является внутри вещи ее *истиной* — истиной реальности.

Итак, общий анализ наиболее традиционных представлений о сущности — не просто дань исторической любознательности и не просто диалектическое обсуждение, а путь, позитивным образом приблизивший нас к конкретной проблематике сущности. Приблизил двумя способами. Во-первых, он показал, что эти представления хотя и не целиком ложны, но радикально недостаточны. Обсуждение заставило нас увидеть то, чем не может быть сущность, и то, чем она формально должна быть; другими словами, оно привело нас к тематизации указанных пяти пунктов. В самом деле, первичное единство не может быть внеположным вещи: оно свойственно ей внутренним образом, так что неприемлемо интерпретировать сущность как некий «смысл», опирающийся сам на себя и независимый ни от какой фактической реальности. С другой стороны, будучи подлинной реальностью, именно сущность должна служить фундаментом для всякого формального и объективного понятия, а не наоборот. Не сущность является сущностью понятия, а понятие является понятием сущности. Наконец, сущность формально не есть начало видовой определенности, выраженной в определении, но образует физический структурный момент вещи, взятой в себе самой, как таковой. Соответственно, не-сущностное не сводится ни к чисто фактическому, ни к «чистому бытию», ни к непонятийному, ни к индивидулирующему.

Но обсуждение, во-вторых, имело и другую цель. Оно не только выявило указанные пять пунктов, но и продемонстрировало их нам как радикально проблематичные. В этом смысле оно не было «опровержением», прямо наоборот: оно оказалось своего рода первым приближением — наощупь, наугад — к правильному пониманию этих пунктов. Достаточно немного поразмыслить над каждым из них. Например, после всего сказанного о недостаточности

различения между природным и искусственным у Аристотеля, что понимается под реальной вещью? Какие сущностные меты образуют единство *per se*, мы знаем от Аристотеля; Декарт и Лейбниц повторяют это. Но о каком единстве идет речь? Это не понятийное единство, как сказал бы Лейбниц. То, что это единство имеет внутренний характер, сделала очевидной дискуссия с Гуссерлем; но мы не знаем наверняка, чему именно в самой вещи сущность формально присуща внутренним образом. Что сущность — начало, это ясно; но что означает здесь начало и для чего оно начало? Разумеется, это не порождающее начало, как у Гегеля; и это не начало одних лишь необходимых мет. Наконец, можно согласиться с тем, что сущность есть истинная реальность вещи, если только под этой истиной не понимать прежде всего соответствие понятию, как то утверждали Лейбниц и Гегель, отчасти следуя в этом средневековой философии. Не подлежит сомнению, что такое соответствие существует, однако оно формально чуждо сущности и первичной истине вещи. Тогда что такое эта истина вещи?

Итак, посредством этого обсуждения мы выяснили, что предварительная формулировка того, что есть сущность, была не более чем смутным указанием, возможные погрешности которого вышли на свет благодаря сказанному выше. Поэтому необходимо уточнить эту формулировку, придать ей строгость. Лишь в самой реальности, в прямом соприкосновении с нею, надлежит доискиваться того, что такое ее сущность и каков характер указанных пяти пунктов. Иначе говоря, какова та «особая функция», которую то, что мы называли сущностью, выполняет внутри самой реальной вещи и посредством того, что она есть в самой себе. Этой функцией конституируется сущность как «физический» структурный момент вещи. Вот то, что мы ищем.

Чтобы точно определить характер искомого, разобьем наш путь на несколько этапов. Анализируя аристотелевскую идею сущности, я предложил, несколько забежав вперед, рассмотреть три вопроса, обозначенные в тот момент почти что чисто номинально: способное иметь сущность, имеющее сущность и саму сущность. Под «способным иметь сущность» я понимаю область, внутри которой только и существуют вещи, обладающие сущно-

стью, хотя не все находящиеся в ней вещи ею действительно обладают. «Имеющим сущность» я называю вещь, которая внутри этой области в собственном и строгом смысле обладает сущностью. Наконец, искомым является сама «сущность» как структурный и формальный момент указанной вещи. Эти три понятия суть заглавия трех проблем, к которым подводит идея сущности.

1. Сущность — скажем так — есть совокупность того, что не может отсутствовать у реальной вещи, что является для нее необходимым. Но о какой необходимости идет речь? И что здесь понимается под реальностью? Именно ответами на эти вопросы задаются строгие границы области «способного иметь сущность».

2. Сущность есть истинная реальность. Другими словами, внутри способного иметь сущность есть некоторые — не все — реальности, которые являются «истинными», в отличие от других, которые таковыми не являются. Что это за реальности, которые мы называем «истинными реальностями»? Они и будут реальностями, «имеющими сущность».

3. Сущность есть первичное единство ее мет и необходимое начало, по меньшей мере, некоторых из всех остальных мет вещи. Что это за меты? В чем заключается особая и собственная функция этой системы мет? В чем заключается внутренний начальный характер сущности? Только исследовав это, мы поймем «сущность» саму по себе, как структурный и физический момент реальности, а также то, чем конституируется, внутри этой реальности, различие между сущностным и не-сущностным.

Итак, способное иметь сущность, имеющее сущность и сама сущность: вот три круга проблем, с которыми нам предстоит иметь дело.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

ОБЛАСТЬ
«СПОСОБНОГО ИМЕТЬ СУЩНОСТЬ»

Чтобы отграничить эту область, постараемся прежде всего понять, о какой необходимости идет речь, когда мы говорим о сущностной необходимости. Вообще говоря, не входя пока в дальнейшие уточнения, мета будет сущностной для некоторой вещи, если вещь не может не иметь ее, если она «должна ее иметь», а иначе она не будет вот такой вещью. В этом смысле для ножа сущностно иметь лезвие, а для животного сущностно иметь чувствительность, и т. д. Это верно, но этого абсолютно недостаточно. Потому что, говоря, что вещь «должна иметь» некоторую мету, чтобы быть этой вещью, мы в этом «должна иметь» сосредоточиваемся на моменте необходимости, а это дает нам чисто негативное понятие необходимости: «должна иметь» — то же самое, что «не может не иметь». Но позитивная сторона момента необходимости заключена в другой половине фразы: в этом тонком «чтобы вещь была такой». Отсюда — первое, что мы должны сделать: точно определить, что понимается под «такой вещью», той вещью, которой предстоит нести на себе тяжесть этого «должна иметь», если мы хотим говорить о строго сущностной необходимости. Итак, эта вещь — не любая из всех тех, которые мы называем вещами, а вещь формально реальная: сущностная необходимость есть формально реальная необходимость. Стало быть, нужно сказать, что здесь понимается под реальностью. Это не что иное, как определение области «способного иметь сущность» [«esenciable»]: область способного иметь сущность есть область реальности.

Реальностью будет все то, и только что, что воздействует на другие вещи или на самого себя в силу тех мет, которыми оно формально обладает. Поясним этот момент.

Чтобы не создавать ложных представлений, которые могли бы повести рассмотрение этой проблемы в ином направлении, нежели предстоящее нам, скажем раз и навсегда: говоря о «метах», я беру это слово в максимально широком смысле. Обычно его упо-

требляют как синоним свойств, но придавая этому термину ограниченный смысл, а именно: свойство — это нечто такое, что вещь «имеет», уже предварительно будучи конституированной как такая вещь. Например, свойством человека будет хождение на двух ногах. В конечном счете, это именно то, что обозначает у Аристотеля слово ἰδιον, *proprium*, в отличие, например, от родовых, видовых или индивидуальных свойств, которые не являются свойствами человека «как такового», но самого человека. Здесь, напротив, говоря о «метах», я имею в виду не только эти «свойства» вещи, но все моменты, которыми она обладает, включая и то, что обычно называют «частью» вещи, то есть материю, ее структуру, ее химический состав, «свойства» ее психики, и т. д. Иногда, ради удобства изложения, я буду употреблять термин «свойство» как синоним меты, то есть придавая ему самый широкий этимологический смысл: свойство есть все то, что принадлежит вещи или образует часть вещи «в собственном смысле», как нечто, что является для нее «своим». В этом смысле клетки организма или сама психика суть свойства этого организма, или человека, и т. д.

Прояснив это, вернемся к понятию реальности. В нем воздействие есть чистое *ratio cognoscendi* [формальное основание познания]. Я хочу этим сказать именно то, что, когда имеется такой тип актуации [как воздействие], он реален и поэтому образует момент реальности вещи. Тем самым строго очерчивается область реальности. Минералы, горы, галактики, живые существа, люди, общества и т. д. суть реальные вещи. Этим вещам противостоят другие, такие, как стол, сельскохозяйственная ферма и т. д. Эти вещи, конечно, реальны, однако реальны лишь в силу таких свойств, или мет, как тяжесть, цвет, плотность, прочность, влажность, химический состав и т. д. В силу всех этих мет они действительно воздействуют на прочие вещи: на воздух, свет, другие тела и т. д. Но они не воздействуют на другие тела в силу своего формального характера стола или фермы. Следовательно, этот характер не является их реальным свойством, не есть момент их реальности. Поэтому такие вещи, с точки зрения их формального и собственного характера стола или фермы, формально не будут реальными. Они суть «другие вещи», другой тип «вещи»: вещи как жизненной возможности.

Разумеется, если бы у них не было реальных мет, они не были бы такими возможностями. Но обратное неверно: вещи могут иметь реальные свойства, и даже известные реальные свойства, но, тем не менее, не быть полнотой возможностей, допускаемых этими метами. Так, вплоть до начала XX века воздух, несмотря на известное свойство сопротивления, не был возможностью путешествовать; ею были только вода и земля. В любом случае возможность и реальная мета суть два измерения, абсолютно различных в вещи. И не только различных: второе к тому же предшествует первому не только предшествованием κατὰ φύσιν [по природе], что очевидно, но и предшествованием κατ' αἴσθησιν [по восприятию], то есть, вопреки Гуссерлю и Хайдеггеру, изначально и первичным предшествованием в качестве воспринятой вещи. Свойства берут начало в реальности и фундированы в ней в указанном смысле; будем называть их поэтому «вещами-смыслами».

Такое противопоставление не имеет ничего общего с аристотелевским противопоставлением между τέχνη и φύσις. Мы уже видели, что это последнее есть различие сущих исключительно с точки зрения их «начинательности». Напротив, противопоставление между «реальной вещью» и «вещью-смыслом» есть различие, которое относится к формальному характеру самой вещи. Если для обозначения реальных вещей кому-то угодно по-прежнему говорить о «природе», то нужно будет сказать, что представленное здесь понятие природы *toto coelo* отличается от греческого понятия φύσις, равно как и от нововременного понятия природы, укоренившегося со времен Галилея.

В самом деле, природа означает здесь не φύσις, не внутренний принцип, из которого возникают или прорастают вещи, то есть не их порождающее начало, а модус их существования и действия после того, как они уже произведены. Будь они природными или искусственными в греческом смысле, то есть со стороны своего начала, — элементарные частицы, инсулин, нуклеиновые кислоты и т. д., — после того как они произведены, они обладают формальным воздействием в силу присущих им свойств. Будучи таковыми, они представляют собой природные реальности в том смысле, в каком интерпретируется здесь понятие природы. И на-

оборот, «вещи-смыслы» не обязательно искусственны: поле как ферма или пещера как жилье не искусственны, и, тем не менее, они суть всего лишь «вещи-смыслы».

Такое понятие природы не совпадает и с тем, которое появляется у Галилея и достигает кульминации у Канта: с природой как системой естественных законов. В самом деле, законы суть чисто функциональные отношения, тогда как для нашего понятия важны не отношения, а сами вещи. Вещь же не потому является природной, что подчинена естественным законам, но подчинена им потому, что является природной; и это так потому, что формально она действует в силу свойств, которыми обладает. Не говоря уже о том, что совокупность естественных законов никогда не сможет служить обоснованием всего, что есть в вещи, ибо в ней всегда существует поле индивидуальности и контингентности, которое законы в принципе не в силах исчерпать.

Перед лицом нововременного понятия природы как закона необходимо отстаивать понятие природы как вещи. А перед лицом греческого понятия природной вещи как вещи, порожденной внутренним началом, необходимо выдвигать на первый план понятие вещи, формально действующей в силу присущих ей мет, каково бы ни было ее происхождение.

Наряду с проблемой понятия природы необходимо вновь поставить проблему искусства, τέχνη. Хотя, как мы видели, имеются разногласия относительно точной локализации поворотного пункта или конечного смысла, общепризнано, что понятие природы со времен греков до наших дней претерпело изменение. Но ничего подобного не произошло с понятием τέχνη. Создается впечатление, что наша техника отличается от греческой лишь масштабами и совершенством. В действительности же это различие гораздо глубже, потому что, как и в случае φύσις, оно заключается в самом понятии τέχνη. Но здесь, очевидно, не место рассматривать эту проблему.

Итак, только реальные вещи, понятые в указанном выше смысле, могут иметь и имеют сущность. У «вещей-смыслов» есть понятие, но нет сущности. Мы уже видели, говоря о рационализме, что сущность и понятие нельзя смешивать. Когда мыслится

реальная вещь, помысленное в понятии может быть сущностью; но не все помысленное в понятии есть реальность, а стало быть, сущность. Следовательно, область способного иметь сущность представляет собой область реальности как совокупности вещей, которые, будучи наделены определенными свойствами, формально действуют в силу этих свойств. Несмотря на то, что нам казалось очевидным изначально, но как таковой не имеет сущности. Этот момент — «должен иметь» — по необходимости относится только к реальности: только тогда он конституирует сущностную необходимость. Любая сущностная необходимость всегда и непременно есть необходимость реальная, сообразно тому понятию реальности, которое мы только что описали. Разумеется, это не препятствует нам в обыденной речи называть сущностной любую разновидность вещей, реальных или нет: мы рассматриваем их так, как если бы они были реальными. И тому есть очень глубокая причина: дело в том, что вещи сами по себе ирреальные, будучи схвачены человеком, производят в нем реальные следствия. В самом деле, человек — единственное существо, которое, чтобы быть вполне реальным, должно совершать «сущностный» обходной путь через ирреальность. Здесь нам нет нужды развивать этот пункт, которому я уделил достаточно времени в своих лекциях.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

РЕАЛЬНОСТЬ, «ИМЕЮЩАЯ СУЩНОСТЬ»

Разметив таким образом область реальности как область формально способного иметь сущность, мы теперь спрашиваем себя: каковы те вещи, которые внутри этой области обладают сущностью? Иначе говоря, каковы реальности, имеющие сущность?

Чтобы выяснить это, начнем с того замечания, что необходимость, выраженная в «должна иметь», всегда подчеркнуто относительна. Она относительна уже в порядке «вещей-смыслов». На

моем столе стоит пепельница, придавившая несколько листов бумаги. Чтобы этот объект был пепельницей, для него сущностно необходимо иметь углубление или плоскую поверхность, куда можно стряхивать пепел. Для пресс-папье эта мета не является сущностной: ведь оно вполне способно выполнить свою функцию, будучи сферическим и сплошным. Но единственное, что здесь для нас важно, — это необходимость реального порядка. В нем «должна иметь» тоже относительно. Чтобы определенным образом отразить свет, кусок серебра «должен иметь» очень гладкую и отполированную поверхность; в этом смысле такая мета для него сущностно важна. Но для того, чтобы плавать на поверхности воды, та же самая мета не существенна, а сущностным будет иметь определенный объем, вытесняющий воду согласно закону Архимеда. В качестве поплавка и в качестве отражателя света этот кусок серебра «должен иметь» очень разные меты; мы можем называть их сущностными, но они таковы в относительном смысле. В самом деле, сущность — это не только сущность «чего-то», но и сущность «для чего-то». В случаях, подобных приведенному, эти два момента — «чего-то» и «для чего-то» — реально различны. Моменту «для чего-то» можно было бы дать имя *ἄρσθόν* [блага], о котором Платон говорил, что оно служит основанием сущности всего: тезис, который, как будет показано, нельзя принимать безоговорочно. В дистинкции «чего-то» и «для чего-то» коренится относительность «должна иметь»: коль скоро одно и то же «чего» может иметь разные «для чего», оказывается, что сущностное в одном отношении не будет таковым в другом. Более того, по этой же причине одна и та же вещь может иметь и действительно имеет многообразные сущности, различные в этом относительном смысле: один и тот же кусок серебра может быть одновременно поплавком и отражателем. Это не настоящая сущность.

Стало быть, для наличия сущностной необходимости недостаточно реальной необходимости. Должно быть к тому же указано, о каком «для» идет речь. Так вот, когда система мет необходима не для определенного действия (например, плавать или отражать), а просто для того, чтобы быть (быть серебром), — только тогда мы будем иметь сущностную необходимость в строгом

смысле. В таком случае «для» отождествляется с «чего» в конкретном «что»; исчезает реальное различие между «чего-то» и «для чего-то». «Что» есть сама реальность «чего-то», так что уже нельзя говорить в строгом смысле о некоем «чего». Сущность «чего-то», а именно, серебра, есть сама серебряная структура, сама его ядерная и поверхностная структура. Рассуждая логически, я могу сказать, что это — структура «чего-то», а именно, серебра; но *in re* [в реальности] эта структура будет не принадлежать «чему-то», а именно, серебру, но есть само серебро, серебряная реальность *simpliciter* [в абсолютном смысле], в отличие от реальности серебра *secundum quid* [в относительном смысле], то есть в определенном аспекте, как, например, реальности «для того, чтобы» плавать или отражать свет. И по этой причине реальность серебра, взятая *simpliciter*, есть то, что эта вещь поистине есть: ее истинная реальность. Истина здесь — мы еще увидим, почему — представляет собой реальность *simpliciter*. Поэтому сущностная необходимость не будет относительной; одна и та же вещь не сможет иметь разные сущности. Иначе говоря, сущностная необходимость абсолютна. Здесь «абсолютное» означает всего лишь то, что структура реальности, которая свойственна вещи, не зависит от «для того, чтобы», от ὡςαὐτόν, отличного от нее самой. В действительности она и есть ее собственное благо, ὡςαὐτόν. Только в таком смысле платоновский тезис приемлем; но все дело в том, что в таком смысле он перестает быть платоновским.

Итак, мы отграничили область «имеющего сущность» [«esenciado»]: реальные вещи, и только они, имеют сущность в том и посредством того, в чем и посредством чего они суть реальности. Другими словами, имеющее сущность есть реальность *simpliciter*, истинная реальность.

Дойдя до этого пункта, мы, казалось бы, исчерпали вопрос об имеющем сущность. Но это не так, потому что реальность *simpliciter* и реальность истинная остаются до сих пор почти что чистыми именованиями. Они служат для указания на собственную реальность «чего-то», или, лучше сказать, на реальность самого реального «чего-то», отличая его от реальности, которая пребывает «для» чего-то. Но эти именования не говорят нам ничего

конкретного о реальности самой по себе. Мы держим вещь в руках, но почти единственное, чего мы достигли, — это дать ей имя собственное, не зная как следует того, о чем идет речь. Поэтому теперь мы должны уточнить, что это за реальность *simpliciter*. Мы углубимся в этот вопрос, подвергнув анализу истинное в реальности. Это позволит нам с большей строгостью и содержательной полнотой помыслить в понятии то, чем является реальность *simpliciter* чего бы то ни было.

§ 1. Реальность и истина

Мы говорим об истинной реальности. Истина, о которой здесь идет речь, — это не логическая истина, не сообразность мышления вещам. Здесь истина — не сообразность, а нечто более глубокое: основание указанной сообразности. Но о каком основании идет речь? Очевидно, без интеллекта не было бы истины. В этом смысле искомым основанием будет сам интеллект, а поиск основания составит теорию интеллекта. Но мы здесь предлагаем теорию истины не в этом, а в другом смысле. В этом другом смысле основание истины означает то, благодаря чему в интеллекте имеется истина. Без интеллекта то, что «делает» это основание, *не было бы* истиной; но без этого основания в интеллекте *не имелось бы* того, что мы называем истиной. Именно это основание как таковое, то есть как основание истины постижения, мы называем «истинным». Итак, «истинное» означает здесь «дающее» истину; если мне будет позволено так выразиться, «истинное» есть то, что «истинствует» в постижении. Именно в этом смысле мы задаемся вопросом об основании истины. Что это за основание, что есть то, что истинствует в постижении?

Чтобы достигнуть его, определим некоторые конститутивные моменты истины.

1. В истине имеется момент постижения; без него то, что мы называем истиной, не было бы истиной. Но, как только что было сказано, я сейчас говорю о постижении не в этом смысле. Я говорю о постижении не постольку, поскольку оно есть акт интеллекта, а постольку, поскольку оно включает в себе основание,

дающее истину. Так вот, даже если бы вне постижения не было никакой истины, отнюдь не сам интеллект как таковой есть то, что «дает» истину постижению, что «истинствует» в нем. В самом деле, каков, с точки зрения постигаемого, формальный характер акта постижения? Он заключается не в том, чтобы быть «полаганием» вещей: ведь, как мы видели, вещи не сводятся к формальным понятиям, как считал Гегель. Не заключается он и в «идеации», то есть в разработке объективных понятий: ведь они в любом случае будут последующими в сравнении с самими вещами, которые с необходимостью должны еще до того предстоять интеллекту. Не заключается он и в «интенции», как если бы бытие постигаемого формально сводилось исключительно к тому, чтобы «быть коррелятом» интенции интеллекта. Другими словами, хотя постигаемое в самом деле является коррелятом постижения, его бытие, однако, формально не сводится к бытию в качестве интенционального коррелята. Собственный и формальный акт постижения в отношении к постигаемому есть чистая «актуализация» вещи в интеллекте, а потому постигаемое как таковое — это всего лишь «актуализированное». Нет нужды углубляться в точное определение того, что такое эта актуализация сама по себе, взятая в качестве акта интеллекта: ведь, как я уже говорил, наша задача в этом пункте состоит отнюдь не в разработке теории интеллекта. Поэтому я беру актуализацию как простой и констатируемый факт; единственное, что вещь принимает в результате постижения, есть ее чистая актуальность в интеллекте. Постигать означает чисто актуализировать вещь. Любое другое понятие постижения неприемлемо, и прежде всего потому, что недостаточно радикально. Полагание, идеация, интенциональная корреляция не могли бы быть даже тем, чем претендуют быть (и чем порой действительно являются), если бы не были простыми модализациями — одними среди множества других — того, что называют актуализацией. Разумеется, остережемся смешивать этот характер с другим, столь распространенным в нынешней философии благодаря Хайдеггеру, а именно, с «несокрытостью». Несокрытость — это, с формальной точки зрения, не акт постижения, а, в свою очередь, особый характер актуализации. Если вещь не сокрыта, то лишь потому,

что она уже актуализирована. Момент несокрытости опирается на момент актуализации. Собственное и формальное условие постигаемого — в том, чтобы «всего лишь» пребывать актуализированным в интеллекте. Здесь «в» не означает «содержащего и содержимого», а имеет безобидный смысл «быть термином акта». Нам нет нужды объяснять здесь этот терминальный характер, потому что нам незачем углубляться в теорию интеллекта как таковую. Все так называемые акты интеллектуального постижения представляют собой либо модуляции, либо последствия актуализации, либо пути к ней. Например, интеллект может «творить» объекты, но может именно потому, что «уже» движется в «стихии» предварительно актуализированного, и т. д. А поскольку актуализация в интеллекте, будучи «чистой» актуализацией, заключает в себе актуализированное как вещь, которая «уже» была в самой себе чем-то в собственном смысле (именно это и означает быть «чистой» актуализацией), оказывается, что истинствующее в постижении есть сама вещь, в ее собственном характере. Именно вещь, актуализируясь, служит основанием истины постижения. Стало быть, первый момент истины состоит в том, чтобы быть актуализацией вещи в интеллекте.

2. Но этого еще недостаточно: мало просто сказать, что в постижении актуализирована сама вещь. Если бы дело этим ограничивалось, истины бы не было. Ведь о какой вещи идет речь? Вопрос относится, естественно, не к тому, каковы фактически постигаемые нами вещи, а к формальному характеру постигаемого как такового. Так вот, этот формальный характер есть «реальность». Здесь «реальность», как я только что подчеркнул, означает не то, что есть вещь в самой себе, а лишь формальный характер схваченного, хотя бы это схваченное и было предельно эфемерным, мимолетным и незначительным качеством. Именно в этом смысле я говорю, что в истине речь всегда идет о чем-то, что есть «реально». (Не углубляясь в этот вопрос, предупредим: читатель не должен смешивать то, что я только что назвал «реальностью», с тем, что обычно называют *esse reale* — «реальным бытием», потому что, как мы увидим в своем месте, это *esse reale* представляет собой, с моей точки зрения, нечто невозможное *in adjecto*). Пости-

гаемое есть реальность не только фактически, но и в своем формальном способе схваченности: постигать нечто означает схватывать это нечто как реальное, или, как я множество раз повторял в своих курсах лекций, сталкиваться с вещами как с реальностями. В самом деле, мог бы существовать и другой способ их схватывания; но в таком случае эти схватывания не были бы актами интеллекта. Например, в чистом чувствовании схваченные вещи схватываются не как реальности, а как «раздражители». То, что вещи являются раздражителями, которые ощущаются живым существом, иначе говоря, что раздражение есть нечто чувствуемое, настолько очевидно, что не нуждается даже в упоминании. Но что необходимо подчеркнуть, ибо на это не обращали внимания, так это тот факт, что «раздражение» есть собственная и конститутивная формальность чувствования как такового. Чувствуемое *quia* чувствуемое всегда и непременно является раздражителем. Теория чувствительности есть не что иное, как теория «раздражимости». «Реальность», напротив, есть собственная и конститутивная характеристика интеллектуального постижения как такового. Постигаемое *quia* постигаемое формально представляет собой «реальность». Раздражитель и реальность — это прежде всего, как я обычно говорю, два формальных характера, две формальности схваченного как такового. Здесь не место исследовать конкретный способ артикуляции раздражителя и реальности. Достаточно сказать, что раздражитель в собственном смысле может быть схвачен в самом раздражении как реально раздражающий, то есть как реальный раздражитель. Но все дело в том, что в таком случае речь будет идти уже не о чистом раздражителе, и акт его схватывания будет уже не чистым чувствованием. Поэтому то, что истинствует в постижении и служит его основанием, то есть то, что актуализируется в постижении, есть сама реальная вещь как реальная. Такова «одна» из причин, по которым истину нельзя определить как «несокрытость». Живое существо имеет вещь «несокрытой» в чистом чувстве, но формально остается лишенным истины, потому что вещь явлена ему лишь в качестве стимула, а не в качестве реальности. Без реальной вещи не «имелось» бы истины, а без постижения, то есть без схватывания этой реальной вещи как реальной, имеющееся вместе с этой вещью не «было» бы истиной.

Разумеется — я уже говорил об этом раньше, — эта актуализация есть «чистая» актуализация, то есть реальная вещь актуализирована как нечто, что, будучи постигаемым, просто актуализируется в том, чем оно уже было в себе самом, то есть в своей собственной реальности. В силу этого реальность, даже будучи фундаментом истины, не обязательно исчерпывается этой своей фундаментирующей функцией: хотя реальность и служит фундаментом истины, она не состоит в том, чтобы быть фундаментом истины. Мы уже видели это на примере аристотелевского определения: радикальная структура реальности не обязательно определяется в логосе. И то же самое следует сказать обо всех измерениях интеллекта, включая те, которые не составляют формальной части самого логоса: реальность не исчерпывается тем и не состоит в том, чтобы быть постигаемой. Стало быть, актуализируясь как реальность, реальная вещь фундирует истину; но сама по себе она актуализируется как нечто такое, что если и служит фундаментом, то лишь потому, что уже было реальностью самой по себе, независимо от постижения. Так что в умной актуализации реальности момент реальности предъявляется нам как некое *prius* [предшествующее] по отношению к моменту умной актуальности. Поэтому мы можем и должны сказать, что в умной актуализации реальной вещи истина — это истина, принадлежащая самой вещи, истина вещи. Именно это мы выражаем, говоря, с одной стороны, что реальность как постигаемая есть «истинная реальность», а с другой стороны, что истина, в ней заключенная, есть «реальная истина». Поясним эти два момента, начав со второго.

а) Прежде всего, реальная вещь, как постигаемая, обладает «реальной истиной». Разумеется, эта «реальная истина» не есть «логическая» истина: ведь логическая истина — это истина познания, тогда как реальная истина — это истина вещи. Но она не тождественна и тому, что называют «онтологической истиной»: «сообразности», «соизмеримости» вещи с ее понятием, или объективной идеей, так как в реальной истине нет никакой сообразности. В самом деле, любая сообразность требует двух терминов, а значит, «выхода» из одного из них (из реальной вещи) «к» другому (к понятию). Так вот, в реальной истине нет двух терминов; есть только

один: сама реальная вещь, поскольку постижение — всего лишь «чистая» актуализация. Что имеется в реальной истине, так это не два термина, а нечто вроде двух «условий» одного-единственного термина — реальной вещи: условие «собственной» реальности и условие «актуализированной» реальности. Такая разновидность двойственности внутренне свойственна самой реальной вещи, когда она постигается интеллектом. Эти два условия функционируют не *ex aequo* [на равных]: как уже было сказано, второе (именно потому, что оно является «чистой» актуализацией) не просто формально включает в себе первое, но также формально и конститутивно состоит в том, чтобы погружать нас в «собственную» реальность вещи. Другими словами, в постижении реальная вещь актуализируется не любым способом, а в совершенно определенной форме: это такая актуализация, в которой реальная вещь не только реальна, но и некоторым образом сама формально «отсылает» от умной актуальности к своей собственной реальности. Иначе говоря, она оказывается актуализированной в себе самой, как таковой, как формально и редупликативно² реальная. В самом деле, эта отсылка и, следовательно, эта редупликация представляют собою акт, который дан «в» интеллекте, и только в нем; но это акт не *интеллекта*, а *вещи*: акт, в котором вещь не только реальна, но и пребывает реализующейся в качестве реальной. И этот «акт» пребывания реализующейся в качестве реальной есть не что иное, как сама «актуализация»; поэтому она есть редуплицирующая актуализация. Реальность, как уже было сказано, дана в ней дважды: один раз — как момент вещи («реальная»), второй раз — как момент ее актуализации («пребывать реализующейся»). Поэтому отсылка, или редупликация, составляет момент, или свойство, самой вещи, поскольку она актуализирована. Именно это я хочу сказать, говоря, что в постижении реальная вещь формально и сама по себе отсылает к своей собственной реальности как некоему *prius* относительно постижения. В постижении присутствует не только реальность, но и как бы ратификация реальности со стороны самой вещи. Именно сама вещь, в силу «физической» вынужденности

² «Реальная как реальная». — Прим. пер.

этой актуализации, отсылающей к реальности, «удерживает» нас в ней. Вещь удерживает нас *velis nolis* [хочешь — не хочешь], потому что ее умная актуализация «физически» является отсылающей. И поэтому в постижении не только не совершается «выхода» из реальной вещи к чему-то другому, нежели она сама (к понятию, идее и т. д.), но, напротив, имеется позитивный и вынужденный акт «не-выхода», акт «пребывания» в том, что вещь реально есть: в ее собственной реальности. В постижении интеллект «пребывает» в вещи (именно потому, что вещь «пребывает» в интеллекте), но это пребывание имеет внутреннее определение: оно есть «актуальное пребывание» в том, что есть вещь. Итак, в постижении реальная вещь пребывает, как я сказал, ратифицированной в самой себе, как таковой, в своей собственной реальности. Именно в этом и состоит то, что я называю реальной истиной: реальная истина — в том, чтобы в самой себе, как таковой, формально и редуликативно быть тем, что она уже есть. Реальная истина — это не просто реальность, а «истина», потому что в актуализированной вещи имеется двойственность. Тем не менее, это «реальная» истина, потому что такая двойственность принадлежит не вещи, а всего лишь условию; другими словами, постигаемая реальность такова, что в постижении мы не выходим из самой реальной вещи, но эта вещь формально и сама по себе ратифицирует собственную реальность как таковую. Если угодно продолжать говорить о *мере*, следовало бы сказать, что в реальной истине вещь не *измеряется* понятием, но служит мерой самой себя. Поэтому реальная истина не отождествляется с онтологической истиной, но составляет ее первую и главную предпосылку.

Она же, *a fortiori*, служит предпосылкой любой логической истины. Более того, она служит предпосылкой самого заблуждения. Точно так же, как есть много модусов актуализации: интеллект может выполнять функции творения, и т. д., — точно также, будучи «уже» помещенным в актуализированное, он может «заблуждаться». Заблуждение возможно только в этом позднейшем постижении, именно благодаря тому, что формальным актом интеллекта является актуализация. В первичной актуализации нет и не может

быть ничего, кроме реальной истины. Стало быть, реальная вещь, поскольку она постигаема, обладает реальной истиной.

б) Но по той же причине можно и должно говорить, что реальная вещь, поскольку она постигаема, есть «истинная реальность». В самом деле, она сама есть то, что истинствует в постижении. Но выражение «истинная реальность» неизбежно двойственно. С одной стороны, оно означает то, что мы только что сказали: реальность, поскольку она истинствует. С другой же стороны, она означает лишь структурный момент этой истинствующей реальности — тот момент, который мы имеем в виду, когда говорим о «подлинной реальности» чего-либо: серебра, дуба, собаки, человека, ангела и т. д. Очевидно, что «истинная реальность» и «подлинная реальность» — не одно и то же. Но так как эти два выражения очень близки, я буду употреблять их, в отсутствие указаний на противоположное, как синонимы. Другими словами, говоря о «подлинной реальности», я буду иметь в виду лишь «истинную реальность» чего-либо, а не его всецелую реальность. Так что будем пока избегать выражения «подлинная реальность» и просто скажем, что истина есть «атрибут» самой реальности.

В силу этого мы можем воспользоваться истинной реальностью как путеводной нитью, чтобы проникнуть в структуру реальности. А это приводит нас к третьему моменту истины.

3. Я сказал, что реальная истина вещи состоит в том, чтобы самой по себе, редуplikативно и формально, быть тем, что она уже есть. Другими словами, она состоит в своего рода формальном ратифицировании реальности как таковой, которое совершается в ее умной актуализации. Так вот, хотя в постижении речь всегда идет о «чистой» актуализации, такая редупликация, или ратификация, обладает, тем не менее, собственной структурой: она является многомерной актуализацией. Реальная вещь формально и редуplikативно ратифицирует свою собственную реальность сообразно различным измерениям. Иначе говоря, реальная истина имеет разные измерения. А поскольку речь в ней идет о ратификации «собственной» реальности, оказывается, что реальная истина открывает нам разные измерения самой реальности. В каждое из них проецируется всецелая реальная вещь, но сообразно своим различным измерениям, или граням.

Такая многомерность образует структуру любой реальной истины как таковой, а значит, эти измерения свойственны любой реальности. Тем не менее, чтобы помыслить их с большей ясностью, мы можем, не поступаясь общностью, особо сосредоточиться на определенном типе умной актуализации.

В самом деле, имеется «простая» актуализация. В ней реальная вещь актуализируется таким образом, что, хотя в ней и различаются ее качества, или меты, однако они не схватываются порознь, сами по себе, в своей актуальной и формальной отличенности от остальных мет и от вещи, как если бы они были «принадлежащими» ей составными моментами. Не то чтобы реальная вещь не имела разных мет или их многообразие не было актуализировано в умном схватывании; но это многообразие как бы поглощено первичным единством вещи. Так случается, например, когда речь идет о некотором элементарном цвете или звуке, если мы не сосредоточиваемся на восприятии того, какой интенсивностью или тональностью они обладают внутри оптической или акустической гаммы. То же самое происходит с предельно сложными реальностями, когда постижение схватывает их как бы блоками, в сплошном виде, — так сказать, компактно. Но когда мы воспринимаем эти элементарные реальности, актуализируя в их взаимном различии все эти характеристики качества, интенсивности и т. д., мы имеем уже не простую актуализацию «реальности», «реальной вещи», а отчетливую актуализацию: актуализацию реальности, которая «обладает», или владеет, этими характеристиками. В таком случае имеется нечто вроде расщепления между «реальной вещью» и «обладаемой метой». Если это верно применительно к таким элементарным реальностям, как цвет или звук, это тем более верно, если можно так выразиться, применительно к почти всем прочим постигаемым реальностям, ибо почти все они постигаются как вещи, обладающие теми или иными метами как своими реальными моментами. Так вот, любое постижение, в котором вещь актуализируется как нечто, что обладает определенными метами как своими реальными моментами, будет актуализацией хотя и «чистой», но «сложной». Например, актуализация «твердости» как таковой была бы простой; но актуализация «твердой

вещи» — сложная. Для простоты мы будем называть ее «вещью-твердой». К этому последнему типу актуализации мы и обратимся, чтобы отчетливее высветить многомерность реальной истины как таковой.

В самом деле, в чем заключается «сложность» такой актуализации? В «вещи-твердой» «твердость» составляет физический момент реальности «вещи» (реальности, которая тоже физична). Мы не спешим с определением характера этого «момента», то есть характера предполагаемого «отношения» между вещью и ее твердостью; мы сейчас не задаемся вопросом об «обладании». Например, мы не хотим сказать ни того, что вещь служит «причиной» твердости, ни даже того, что она служит субъектом «для» твердости, что она «имеет» твердость, и т. д. Именно поэтому мы скажем — нейтрально, но радикально и формально, — что «вещь» актуально тверда, то есть что она актуализирована «в» твердости, что она актуальна «в» ней, и т. д. Эта актуальность не имеет ничего общего с постижением, но представляет собой собственную физическую структуру вещи. Твердость сама по себе есть нечто реальное; нечто реальное есть и вещь, и актуализация вещи в твердости. Но отсюда следует, что, умно актуализируя твердость, мы также умно актуализируем «вещь»: не через себя и прежде себя, но и не через нечто, что служило бы ее «представителем» («репрезентацией»), а «в» самой твердости, то есть постольку, поскольку вещь физически актуализирована в твердости. Стало быть, имеется физическая актуализация вещи в ее твердости, умная актуализация твердости, а в силу этого — умная актуализация вещи в ее твердости, то есть умная актуализация «вещи-твердой». Речь идет не о схватывании посредством вывода, ибо, как мы только что сказали, между вещью и ее метой не обязательно существует такое различие, в силу которого «сначала» имелось бы схватывание мет, а «потом» — схватывание вещи. Речь о том, что, поскольку вещь физически актуальна «в» твердости, при умной актуализации твердости *eo ipso* умно актуализированной оказывается и вещь. Следовательно, перед нами изначальная, но особая форма «чистой» актуализации: «сложная» актуализация, поскольку она представляет собой актуализацию реальности, физически актуальной в ее метях. Это не сложный

комплекс актуализаций, а одна сложная актуализация. Именно к этой сложной «вещи-твердой» формально и редуплекативно отсылает, как к своей собственной реальности, умная актуализация: то, что истинствует в постижении. Ратификация собственной реальности, то есть реальная истина, обладает, стало быть, сложным характером. Теперь мы должны определить собственную структуру этой сложности.

А) В первом приближении, это ратификация реальности «вещи»: разумеется, вещи как твердой, но самой «вещи». Эту вещь, поскольку она физически актуальна в своих реальных метях, или моментах, мы называем реальностью *simpliciter* [в абсолютном смысле]. А поскольку она актуализирована в постижении благодаря этим самым метам, оказывается, что в итоге и радикальным образом именно эта реальность истинствует в постижении. Будучи таковой, эта реальность истинна. Она истинна в двух смыслах: потому что истинствует в постижении и потому что представляет собою то, что, будучи физически актуализированным в метях, является истинной реальностью по преимуществу. Следовательно, реальность *simpliciter*, истинная реальность, — это не любая реальность в собственном смысле, а лишь реальность последняя и радикальная, фундирующая все то, что реально «в» ином.

Отсылка к такой реальности, как я уже сказал, первична; речь идет не об умозаключении. Конечно, более чем проблематично постигать то, чем в каждой вещи является ее истинная реальность, реальность *simpliciter*. Это одна из самых трудных задач человеческого познания, более любых других подверженная риску ошибки; в большинстве наиболее благоприятных случаев она приводит лишь к скромным приближениям. То же, что существует непосредственно, в чем нет ошибки, а имеется лишь первичная реальная истина, заключено в простой отсылке к этой реальности *simpliciter*, к чему-то вроде «вещи» (в самом широком и свободном значении этого слова), и, чем бы она ни была, актуализировано в ее метях в качестве их реальных моментов.

В) Будучи ратификацией собственной реальности вещи, реальная истина в строгом смысле открывает доступ к структуре реальности. Поскольку же физическая актуальность реальности

simpliciter, взятой в ее метакс, а значит, в ее умной актуализации, сложна, оказывается, что в отсылке к этой реальности открывается целая область возможных измерений, отличных от ратификации, то есть от реальной истины. В силу этого различные измерения реальной истины — не что иное, как ратификации разных структурных измерений самой реальности *simpliciter*. А значит, многомерностью реальной истины конституируется не только множественность путей доступа к реальности, но и умная актуализация различных собственных измерений реального как такового. Стало быть, чтобы их обнаружить, мы с необходимостью должны обратиться к реальной истине.

Но сначала в последний раз обратим внимание на сделанное немного выше замечание, а именно: хотя мы говорим лишь о «сложной» актуализации, то, чему она учит нас, справедливо для любой актуализации, даже для простой, ибо то, чему она учит нас, свойственно сложной актуализации не поскольку она сложна, а поскольку она — актуализация. Различные измерения реальной истины равным образом даны в простой актуализации. Просто в ней, в отличие от того, как обстоит дело в сложной актуализации, разные измерения точно перекрывают друг друга, так что их трудно различить с первого взгляда. Напротив, в сложной актуализации сама сложность замещает собою физический анализатор, некоторым образом разделяющий разные измерения истины. Но этим различие исчерпывается, поскольку измерения присущи любой реальной истине и любому постижению, будь оно простым или сложным, и любой реальности, элементарной или нет. Разумеется, есть и другие типы актуализации, отличные от сложной и простой. У нас нет необходимости заниматься здесь их выявлением: ведь мы не разрабатываем здесь философию интеллекта. Достаточно сказать, что эти другие актуализации формально предполагают сложную актуализацию. Следовательно, все, что мы сказали и скажем о ней, будет *eo ipso* действительным для любой умной актуализации как таковой.

Если исходить из этого, что конкретно представляет собой указанная многомерность, и каковы в действительности эти разные измерения реальности?

Мы постигаем некоторую реальную вещь в ее метях. Но такая актуализация, выраженная в предлоге «в», может рассматриваться по-разному. Один способ рассмотрения состоит в том, чтобы идти от внешнего к внутреннему. Мы исходим из мет, которые рассматриваются как нечто акциденциальное (акциденции) реальную вещь — субъект (субстанцию) этих мет. Тогда мы видим, что целостная реальность мет имеет основанием укорененность в вещи-субъекте. Такая укорененность может иметь разные модусы: например, качественное определение, количественное определение, локализацию и т. д. Каждый из таких модусов укорененности представляет собой «способ бытия» акциденции. Поскольку эта укорененность выражается в суждении, связка «есть» не только возвещает укорененную мету, но и «изобличает» сам способ укорененности. «Изобличать» по-гречески — *κατηγορεῖν*. Различные способы бытия акциденции, то есть различные модусы укорененности, будут поэтому «категориями» сущего. Такова точка зрения Аристотеля.

Но в реальной вещи можно увидеть не субъект, «имеющий» меты, а нечто «актуализированное» в метях. В таком случае мы следуем в направлении, противоположном предыдущему: изнутри наружу. Мы исходим из вещи и видим в метях не то, чем обладает субъект, а то, в чем вещь актуальна. В такой актуализации мы имеем актуализированной всецелую вещь в каждой из ее мет, вернее сказать, в тотальности мет. Это своего рода проекция вещи, выполненная в тотальной совокупности ее мет. Тогда речь идет уже не о модусе укорененности, а о структуре актуализации, или проекции. Различие в сравнении с первой точкой зрения очевидно. Когда Аристотель рассматривает меты исходя из субстанции, в которой они укоренены, он видит их лишь в их чистом «прорастании» из вещи (если понимать «прорастание» в самом широком смысле, как активном, так и пассивном, и т. д.). Такое прорастание не дифференцировано; различия имеются лишь в модусе укорененности. В силу этого каждый модус исключает другой: например, качество не имеет ничего общего с количеством, и т. д. (мы здесь абстрагируемся от вопроса о том, «все» ли категории, которые фактически перечисляет Аристотель, реально различны).

Напротив, в этом другом видении, о котором мы говорим, речь идет не о «прорастании», а об «актуализации», «или «проецировании», реальной вещи в тотальность ее мет, а не только в каждую из них порознь, как это было в прорастании у Аристотеля. Кроме того, это такая проекция, которая может иметь место разными способами, в разных формальных соответствиях. Так вот, каждое из них есть именно то, что я называю «измерением», потому что в каждом из них меряется, измеряется всецелая реальная вещь. Так как реальная вещь всецело пребывает в каждом измерении, оказывается, что в ее проекции соответственно одному измерению имплицированы, в той или другой форме, все остальные измерения. Поэтому вместо того, чтобы взаимно исключать друг друга, как это происходит в модусах укорененности, измерения взаимно подразумевают друг друга. Конечно, в силу этого понятие измерения подвергается ограничению: физические или геометрические измерения должны быть независимы друг от друга. Но не так обстоит дело с тем, что я назвал «измерениями» реальности, потому что, как мы только что сказали и как мы еще увидим неоднократно, эти измерения подразумевают друг друга. Их взаимная независимость весьма ограничена и относительна. В этом смысле они не подобны физическим или геометрическим измерениям. Строго говоря, речь идет о «формальных соответствиях» актуальности вещи в ее метах, а они, как соответствия, различны. Я называю их измерениями потому, что в каждом из них меряется, или измеряется, реальность вещи, и потому, что, как соответствия, они первичны. После такого пояснения можно и должно употреблять понятие измерения.

Видение извне вовнутрь — это видение в укорененности, и оно ведет к теории категорий сущего; видение изнутри вовне — это видение в актуализации, или проецировании, и оно ведет к теории измерений реальности. Эти два видения не являются несоизмеримыми, они оба необходимы для адекватной теории реальности. Но в данный момент для нас важно именно обнаружить измерения реальности.

Каковы эти измерения? Чтобы выяснить это, вспомним о том, что реальная истина есть ратификация собственной реаль-

ности. Поскольку реальность многомерна, проекция реальности в каждом измерении дает место определенному модусу ратификации, то есть определенному модусу реальной истины. Поэтому реальная истина тоже будет иметь разные модусы, или разные измерения истины, которые взаимно предполагают друг друга, хотя в некоторых случаях какое-то одно измерение может выделяться сильнее других. Именно в этом состоит структура проецируемости. Так фактически обстоит дело. В силу этого реальная истина служит необходимой путеводной нитью не только для того, чтобы прийти к реальности *simpliciter*, но и для того, чтобы обнаружить ее измерения. Таких измерений главным образом три.

а) В постижении вещь пребывает актуализированной во множестве мет, в которых она физически актуальна. Но эти меты актуализируют вещь в определенных формальных аспектах. Во-первых, они актуализируют ее как меты, которые, будучи постигаемыми, вскрывают (в целом или в частях) эту вещь. Тогда ратификация собственной реальности вещи, как просто вскрытой в своих метях и посредством своих мет, будет тем, что мы называем «открытостью». Открытость, о которой я говорю, — это не хайдеггеровская «несокрытость» (*Unverborgenheit*), а всего лишь способ актуализации вещи: актуализация через меты, которые ее вскрывают. Тогда вещь будет чем-то «неистощимым», что вскрывается посредством мет. В самом деле, вещь физически актуализирована в своих метях. Поскольку они раскрывают все то, что она неистощимо есть или что может дать из самой себя, вещь оказывается актуализированной в своих метях совершенно определенным способом: как наделенная внутренним «богатством». Меты суть богатство не сами по себе, но будучи взяты в качестве актуальности, вскрывающей вещь. Богатство как физический аспект актуализации вещи в ее метях представляет собой поэтому ее «физическое» измерение — первое измерение. Вещь, рассматриваемая внутри нее самой, «богата» метами. В этом измерении раскрывающий характер мет, то есть проекция всецелой реальности вещи в измерение богатства, будет тем, что мы называем «манифестацией». Это не слишком точное название, потому что манифестация может осуществляться лишь перед кем-то (в данном случае — пе-

ред интеллектом), а та манифестация, о которой мы говорим, не имеет никакого отношения к тому, постигается вещь интеллектом или нет. Само по себе то, что мы называем манифестацией, — это просто физическая актуальность, взятая в измерении богатства. Но так как эта же самая актуальность, становясь умной [«постигаемой», *intellectiva*], манифестирует вещь, делает ее открытой, мы можем назвать ее манифестацией *a potiori*. Тогда мы скажем, что открытость есть не что иное, как тип манифестации, присущий богатству вещи наряду со множеством других, а именно — умная манифестация. Итак: первое измерение реальной истины — «открытость». В ней ратифицируется собственная реальность вещи, взятой в ее внутреннем измерении «богатства». Актуальность же всецелой вещи, взятой формально в измерении открытости, есть «манифестация».

б) Меты умно актуализируют реальную вещь и в другом измерении: как нечто, что заслуживает вызванного метами доверия. Ратификация собственной реальности как чего-то актуализированного в метях, вызывающих доверие, мы назовем «достоверностью». Наряду с измерением открытости реальная истина имеет измерение достоверности: истина есть то, в чем можно быть уверенным, чему и во что можно верить. Будучи таковой, любая реальность обладает минимумом этого качества. Меты как верительные грамоты достоверности вещи актуализируют вещь в другом — совершенно определенном — формальном аспекте: в аспекте «прочности». Это слово не имеет здесь геометрического или физического значения. Прямо наоборот, физическим и геометрическим телам свойствен лишь частный тип прочности — «материальная» прочность. «Прочный» этимологически означает «твердый», «упорный». В этом строгом смысле могут быть разные типы «прочности»: статическая прочность, динамическая прочность или какой-то иной тип, отличный от этих двух и высший, нежели они. Итак, всякая вещь, взятая в актуальности ее мет, наделена не только богатством, но и внутренней прочностью. Отсюда — второе реальное измерение вещи, рассматриваемой изнутри: прочность. Итог таков: реальная истина обладает измерением «достоверности», в котором собственная реальность вещи рати-

фицируется в измерении внутренней «прочности». Актуальность всецелой вещи в ее метях, взятая в этом формальном измерении прочности, есть то, что мы называем «твердостью». Это название также дается *a potiori*. Сама по себе твердость есть не что иное, как формальный аспект физической актуализации вещи в ее метях; она не имеет ничего общего с постижением. Но так как именно этот формальный аспект умно актуализируется в форме достоверности, мы можем назвать его твердостью по преимуществу.

с) Наконец, меты умно актуализируют реальную вещь в третьем измерении: как меты, «изобличающие» «реальный» характер вещи, или, если угодно, реальность ее актуализации в определенных метях. Ратификация собственной реальности вещи как чего-то актуализированного в метях, изобличающих ее как просто реальную, есть то, что мы будем называть «констатацией». Наряду с измерениями открытости и достоверности реальная истина обладает измерением констатации. Будучи констатацией реального характера вещи, меты актуализируют ее в совершенно определенном формальном аспекте, который мы можем назвать так: «пребывать, бытийствуя» [*estar siendo*]³, с акцентом на «пребывать» [*estar*]. Напомним, что *stare*, «пребывать», иногда принимало в классической латыни значение *esse*, «быть», но в «сильном» смысле этого слова. В нем оно перешло в некоторые романские языки, где выражает бытие, но не каким угодно способом, а «физическую» реальность именно как «физическую». В результате *esse*, «быть» [исп. *ser*], оказалось приписанным почти исключительно к своему грамматическому значению связки. Лишь изредка «*ser*» выражает глубинное и постоянное, в отличие от ситуативного, которое в таком случае передается через «*estar*»: например, сказать,

³ Сама по себе эта конструкция, образованная глаголом *estar* («пребывать») и герундием смыслового глагола, означает в испанском языке всего лишь длящееся действие, аналогично временам группы Continuous в английском языке. Поэтому в соответствии с грамматической нормой следовало бы перевести это выражение как просто «быть» или «пребывать», в смысле длящегося пребывания. Но Субири в своем анализе разбивает эту целостную конструкцию на составные элементы, чтобы исследовать их смысл порознь. Отсюда — необходимость столь неуклюжего перевода (*прим. пер.*).

что такой-то человек — «больной» [*es enfermo*], есть нечто совсем иное, нежели сказать, что этот человек «болен» [*está enfermo*]. Но и этот случай, возможно, не составляет исключения из только что сказанного: исходный мотив здесь вполне различим. Ибо ситуативное — именно потому, что оно ситуативно — заключает в себе «физический» момент реализации, тогда как глубинное и постоянное «*ser*» означает скорее «способ бытия», а не его «физический» характер. Поэтому выражение «пребывать, бытийствуя», пожалуй, лучше всего выражает «физически» реальный характер, которым наделена всякая реальная вещь и который умно ратифицируется в констатации. Любая вещь, взятая в актуальности ее мет, наделена не только богатством и прочностью, но также тем, чтобы «пребывать, бытийствуя». Стало быть, вещь актуализирована в своих метях в общем аспекте «пребывания, бытийствуя». Отсюда — третье измерение реальной вещи, рассматриваемой изнутри в качестве реальной. Этот характер «физической» реальности есть не «чистая» реальность, как если бы она не включала в себя «то, что» является реальным, то есть эти определенные меты вещи. Прямо наоборот, речь идет именно об этих метях, в их максимально определенной такости: метях, в которых, как именно в таких метях, вещь обладает «этой» своей физической реальностью. Как меты являются богатством не сами по себе, а лишь будучи взяты в качестве открывающей актуальности, так они являются «пребыванием, бытийствуя» не сами по себе, а лишь будут взяты в качестве изобличающей актуальности вещи. Именно поэтому пребывание, бытийствуя, есть физическое измерение вещи. Так вот, актуальность всецелой вещи в ее метях, взятая в этом физическом и формальном измерении пребывания, бытийствуя, есть то, что мы будем называть «действительностью». Это реальный момент вещи, не имеющий ничего общего с постижением. Но действительность вещи в постижении, то есть умная действительность пребывания, бытийствуя, есть констатация.

Таким образом, реальная истина, то есть ратификация собственной реальности в постижении, обладает тремя измерениями: открытостью, достоверностью, констатацией. Они непременно и неотъемлемо присущи любой истине. Ни одно из этих измерений

не первенствует перед другими двумя и не имеет никаких прерогатив. Все три — сродни друг другу как структурные моменты первичной умной актуализации реальной вещи. Тем не менее, формально они различны, поскольку их развертывание в *позднейшем постижении* фундаментальным образом окрашивает подход человека к проблеме реальности.

В самом деле, человек может продвигаться в постижении, опираясь преимущественно на «неистощимое» богатство вещи. Он видит в ее метях нечто вроде изливающегося изобилия. Он сомневается во всем и во всех вещах; он не знает, придет ли к чему-нибудь, и его не слишком заботит недостаток ясности и достоверности в ходе постижения. Что для него важно, так это перевероршить реальность, вытащить на свет, раскопать ее богатства, овладеть ими в понятиях и точно классифицировать. Это совершенно определенный тип постижения: постижение как приключение. В других случаях человек продвигается наощупь, словно в сумеречном свете, необходимом, чтобы не споткнуться и не потерять ориентацию в движении. В вещах он ищет достоверности, за которую мог бы прочно ухватиться в постижении. Возможно, что, действуя таким образом, он пройдет мимо великих богатств, зато взамен обретет надежность вещей. Он гонится за прочным как за «истинным»; все остальное, сколь бы богатым оно ни было, остается него лишь подобием, симулякрот истины и реальности: «правдо-подобным». Наконец, человек может точно фиксировать область и способ своего умного продвижения в реальности. Он ищет ясной констатации ее реальности, четкого абриса того, что она есть в действительности. Поначалу ничто не исключается из этого притязания; но если придется осуществить болезненные ампутации, он пойдет на это. Он предпочитает, чтобы все то, что не может быть прояснено, осталось за пределами постигаемого. Таково постижение в форме науки, в самом широком смысле того слова. Любое истинное постижение заключает в себе нечто от приключения, нечто от рассудочности и нечто от науки, потому что открытость, достоверность и констатация суть три конститутивных измерения реальной истины и, как таковые, неотъемлемы от нее. Но преобладание одних названных качеств над другими в

ходе постижения определенным образом окрашивает интеллектуальный подход.

Эти три измерения реальной истины (открытость, достоверность, констатация) представляют собой три измерения, согласно которым вещь ратифицируется в своей собственной реальности, и потому соответствуют трем ее структурным моментам, постигаема она или нет: манифестации, твердости, действительности. И каждый из этих трех моментов представляет собой проекцию, или актуализацию, того, что вещь «реально» есть: в манифестации реальность актуализируется в ее богатстве; в твердости реальность актуализируется в ее прочности; в действительности вещь актуализируется в ее «пребывании, бытийствуя». Итак, богатство, прочность, пребывание, бытийствуя: вот три формальных аспекта актуальности вещи в ее метах. В них меряется, или измеряется, ее реальность; такие меры — мы увидим это в другом месте — суть те же самые, которыми в действительности меряется, или измеряется, «степень реальности». То, что называется степенью реальности, получает здесь однозначное и точное определение. Именно поэтому три формальных аспекта физической актуализации представляют собой, строго говоря, «измерения» реальной вещи, рассматриваемой изнутри в качестве реальной. Эти аспекты не внеположны реальности вещи, как если бы «сначала» мы имели реальную вещь, актуализированную в ее метах независимо от каких-либо измерений, а «затем» эта реальность подвергалась бы модуляции через «присоединение» указанных трех измерений. Наоборот, эти аспекты внутренне принадлежат реальности вещи как таковой, будучи ее конститутивными измерениями, и не могут быть отделены от нее. Утверждать противоположное означало бы притязать на то, что куб или сфера уже являются геометрическими реальностями, независимо от любых измерений, и что измерения — это нечто вроде трех точек зрения, с которых я созерцаю их извне. Это просто абсурдно: в качестве реальностей сфера и куб внутреннее «измерены», «измеримы»; без измерений они были бы ничем. Реальность внутренне и формально, в качестве реальности, обладает измерениями. И наоборот: то, что актуализируется в измерениях, есть не что иное, как реальность *simpliciter*.

Таким образом, только что проведенный анализ истины был не просто спекуляцией на обочине нашей проблемы. Прямо наоборот, он выявил в истинной реальности реальность *simpliciter* — не как пустую логическую или концептуальную определенность, а как реальность во внутренней структуре ее измерений, во всей полноте того, что есть вещь: богатство, прочность, пребывание, бытийствуя. Измерения — это не чисто формалистские аспекты; они выражают внутреннюю полноту того, чем является вещь в ее реальности.

Названные три измерения взаимно предполагают друг друга в структуре реальности *simpliciter*. Только определенное богатство мет может обладать прочностью, необходимой для его пребывания, бытийствуя; только то, что обладает прочностью в пребывании, бытийствуя, может иметь истинное богатство мет; только то, что поистине пребывает, бытийствуя, обладает минимумом богатства и прочности именно в силу пребывания, бытийствуя, и т. д. Следовательно, характер реальности того, что обладает сущностью, обнаруживается в первичном единстве этих трех структурных измерений реальности. Что это за единство? Каков его формальный характер? Вот те два вопроса, которые нам предстоит рассмотреть. Начнем с первого.

§ 2. Структурное единство реальности *simpliciter*

Путь, которым мы должны последовать, чтобы обнаружить структурное единство реальности *simpliciter*, уже прочерчен в только что сказанном. Включенность трех измерений в структуру реальности уже вполне ясно указывает на то, что все три термина — богатство, прочность и пребывание, бытийствуя — обладают не смутным или даже метафорическим смыслом, какой они имеют в обычном употреблении, а обозначают три структуры, точнее говоря, три структурных измерения, которые предельно конкретны. Например, говоря о богатстве, мы рискуем подумать, что речь идет просто об изобилии мет. Но это не так; речь идет о богатстве вещи «для» ее прочного пребывания, бытийствуя. То же самое относится к прочности и пребыванию, бытийствуя. Поэтому, пытаясь

уловить единство этих трех структурных измерений как реальности *simpliciter* чего-либо, мы подозреваем, что, возможно, не все меты, коими вещь обладает *hic et nunc*, пригодятся нам в решении нашей проблемы, ибо не все они представляют собой моменты ее богатого и прочного пребывания, бытийствуя. Стало быть, нужно начать с установления того, какого типа меты свойственны реальности *simpliciter*.

Во-первых, во всякой реальной вещи есть меты, которые связаны с ее активной или пассивной, необходимой или случайной соотносительностью с другими реальностями. Например, живое существо испытывает необходимость в пище. Но в этом смысле меты принадлежат вещи, так сказать, косвенным образом. В метах такого типа богатство представляет собой разновидность множества, нечто близкое к простому изобилию; прочность — скорее консолидированность, а пребывание, бытийствуя, — удерживание, сохранение себя в реальности. Но такое изобилие, консолидированность и сохранение предполагают в реальной вещи более радикальные богатство, прочность и пребывание, бытийствуя. Поэтому меты, о которых идет речь в нашей проблеме, — это меты, свойственные реальной вещи самой по себе, независимо от того, что она обладает ими в соотносительности или не-соотносительности с другими реальностями. Собака или человек худы или толсты отчасти в зависимости от питания; но нам в данный момент важна толщина, фактически присущая им независимо от ее соотносительности с питанием. И это *a fortiori* верно, если речь идет о метах, не обусловленных соотносительностью вещи с другими вещами: это, например (если отвлечься от генетических соображений), сердце, мозг собаки, ее вес, ее зрительная чувствительность и т. д. Эти меты, не обусловленные соотносительностью вещи с другими вещами, а также меты обусловленные, но взятые сами по себе, независимо от этой обусловленности, мы будем называть — не делая особого упора на именование — метами формального типа. Они принадлежат вещи, которая взята сама по себе. Напротив, меты, которыми конституируются сами соотносительности, мы будем называть метами причинного типа. Только меты формального типа имеют отношение к богатству, прочности и пребыванию, бытийствуя, о которых мы ведем речь.

Во-вторых, не все меты формального типа принадлежат к реальности *simpliciter*, которая свойственна вещи. Есть меты, которыми, как мы сказали, вещь обладает только в силу своей соотнесенности с другими вещами, хотя бы достигнутое в такой соотнесенности и было само по себе формальной метой. И наоборот, есть такие формальные меты, которые обязаны своим существованием не этой соотнесенности, а самому характеру вещи или, по крайней мер, синергии этих двух факторов (характера и соотнесенности). Такова, например, толщина, если она вносит свой вклад в особый характер обмена веществ; такова нормальная окраска кожи, свойственная той или иной расе; таковы более или менее постоянные и, возможно, генетически обусловленные фенотипические особенности, как групповые, так и индивидуальные, как морфологического, так и функционального порядка, и т. д. Все эти меты, образующие часть того, что обычно называют характером вещи, я буду называть метами конституционального типа, в отличие от других мет, которые принадлежат к категории придаточных.

Итак, первичная структура вещи образует ее «конституцию». Именно поэтому я возвожу это понятие в ранг понятия философского. В таком понимании конституция — это «физическая», а не логическая характеристика; к тому же она строго индивидуальна.

Прежде всего, это характеристика «физическая». В биологии, особенно в человеческой физиопатологии, конституцией обычно называют совокупность морфологических и функциональных индивидуальных особенностей, имеющих «врожденный» характер. Но необходимо расширить это понятие и включить в него физические характеристики видового порядка (генотип). В самом деле, конституция — это «скрепление», строение, первичная «физическая» структура реальной вещи, которая определяет, в том числе физически, все ее остальные собственные меты и характерные для нее действия и претерпевания. Говоря, что она «физична», я имею в виду, что она первичным и формальным образом является не концептуальной и не чисто объективной. Другими словами, речь идет не о «виде», артикулированном как род и видовое отличие. Кроме того, остается открытым вопрос о том, чем в каждом кон-

кретном случае конституируется «физический» состав вещи: о ее физиохимических, психологических, социальных, моральных, исторических чертах и т. д.

Будучи образована всеми этими метами, конституция также представляет собой нечто строго «индивидуальное». Она индивидуальна в первую очередь «в себе самой», то есть в том смысле, что нет ничего реального, что не было бы индивидуальным. Но она индивидуальна также «сама по себе», а не потому, что подверглась индивидуации. В самом деле, индивидуация — это не особый «принцип» внутри реальности вещи, а просто ее «момент»: тот момент, сообразно которому вещь представляет собой вот это нередуцируемое физическое единство. Именно благодаря ему мы говорим, например, что вот этот человек формально является «этим». Быть «этим» означает формально быть нередуцируемым физическим единством. Но эту характеристику нужно правильно понять. Термин «индивидуальный», которым ее обычно обозначают, неудобен в двух отношениях: он чисто формалистичен и чисто негативен. Формалистичен, потому что противостоит чисто количественному обозначению множественности «одного» и «другого», в отвлечении от характера индивидуального единства. Негативен, потому что сконцентрирован на идее *«in-divisio»*, «нераздельности», что в итоге приводит к «формализации» чистого «одного». Но так как другого термина у нас нет, мы будем употреблять это слово, «индивидуальность», для обозначения того характера всякой реальности, сообразно которому она физически не является другой реальностью.

Но тогда, если обратить внимание не на этот формализм, а на позитивный характер самого индивидуального единства, мы обнаружим два радикально различных типа не только индивидов, но и, прежде всего, индивидуальностей. Один тип — это реальность, индивидуальность которой состоит в том, чтобы быть исключительно численным единством. Такой индивид является вот этим, а не другим; и этим «небытием другим» исчерпывается вся его индивидуальность. Любой индивид, каков бы ни был его характер, не является другим; но в индивидах, о которых мы в данный момент ведем речь, их индивидуальность состоит «только» в

том, чтобы не быть другими. Стало быть, по своему содержанию такие индивиды в точном и исчерпывающем смысле одинаковы; они различаются лишь тем, что образуют простое численное множество. Этот тип индивида я буду называть *singulum*, а также *сингулярным* индивидом или сингулярной индивидуальностью. Но есть и другой тип индивидуальности, единство и внутреннее содержание которого преимущественно позитивны и выражаются словом и понятием «конституция». Индивидуальность *stricto sensu* [в строгом смысле] — это не просто численное единство. Численного единства, столь фундаментального во многих аспектах проблемы (мы вернемся к этому пункту и, шире, к проблеме индивидуальности в следующем параграфе), тем не менее, радикально недостаточно для таких индивидуальностей. Индивидуальность в собственном смысле, помимо численного единства, обладает внутренней определенностью. Индивидуальность, присущую индивидам такого типа, я буду называть *строгой индивидуальностью*, чтобы отличить ее от сингулярной индивидуальности. Такое отличие я провел много лет назад в своих курсах лекций, противопоставив его синонимичности обоих терминов в традиционном языке схоластики, всегда говорящей о *singulare sive individuum* [единичном, или индивидуальном]. Но это единство внутренней определенности должно быть правильно понято.

Во-первых, строгая индивидуальность не означает того, что отличает одну вещь от другой в рамках одного вида. В самом деле, мы не знаем, существуют или нет, могут существовать или нет другие индивиды того же вида: не знаем по той простой причине, что еще ничего не знаем о «физическом виде» как таковом. Строгая индивидуальность означает реальную целостную конституцию вещи, вкупе со всеми ее метами, отличаются ли они от мет других индивидов или, наоборот, являются всецело или частично общими для многих других индивидов, — может быть, даже для всех. Внутренняя определенность выполняет прежде всего не различительную, а собственно конститутивную функцию по отношению к вещи.

Во-вторых, определенность формально принадлежит индивиду как таковому. Поясним это. В перспективе «вида» — позднее

мы поговорим об этом подробнее — обычно заявляют, что момент индивидуальности первично и формально затрагивает простое численное множество видового момента, а все прочее — не более чем его поверхностные модификации. Возьмем, к примеру, человека-альбиноса. В той интерпретации, о которой я говорю, его структура будет следующей: «этот человек» + альбинос. Альбинос будет модификацией этого численного человеческого индивида. Но это неприемлемо. С физической стороны строгая индивидуальность, «вот это», первично и формально затрагивает всецелую конституцию данного человека, а не человеческий «вид», по отношению к которому «этот» человек был бы лишь «единичным» экземпляром. Альбинизм — это конституциональная характеристика. Так что структура будет такой: этот «человек + альбинос». Таким образом, в первой интерпретации момент нередуцируемого единства будет исключительно нумерическим, тогда как во второй, ввиду физической составленности вещи, само единство в каждой из вещей будет обладать собственным способом быть единым. Единства различаются не только содержанием, но и собственным способом быть едиными. Иначе говоря, во всякой строгой индивидуальной реальности имеется единство содержания ее мет и чисто нумерическое единство, сообразно которому эта реальность будет нередуцируемо «этой», «одной». Но речь идет не о двух единствах, а о двух аспектах одного, внутренне единственного единства: единство содержания моделирует, или модифицирует, характер численного единства. Эту модуляцию я и называю внутренней определенностью. Так вот, модулированное, то есть таким образом определенное численное единство есть то, что я понимаю под конституцией: это особый способ, каким «каждая» вещь призвана быть «этой», быть численно единой; если угодно, это характер «бытия-единством». Единство становится нумерическим именно благодаря конституции, а не наоборот. В первой интерпретации, о которой я говорил выше, «этот человек» мыслится как *singulum*, к которому добавлена модификация «альбинос». Во второй интерпретации, которую я предлагаю теперь, «этот человек-альбинос» есть подлинный, внутренне индивидуальный индивид. Таким образом, внутренний и собственный «способ»

быть физически и нередуцируемо «одним» есть именно то, что я на языке философии называю «конституцией». После всего сказанного можно, прибегая к плеоназму, называть такую структуру «индивидуальной конституцией».

Полноты ради надо сказать, что реальность являет нам два типа единств: одни индивидуальные реальности чисто сингулярны, а другие — например, человеческие реальности — всегда и непременно представляют собой индивидуальности в строгом смысле. Я еще вернусь к этому. Строго говоря, к сингулярным индивидам тоже можно отнести понятие конституции; но делать это бесполезно, потому что, даже если признать в них субстантивные реальности, их конституция сводится к обладанию минимальными характеристиками, строго и исчерпывающе воспроизводимыми во всех этих *singula*. Поскольку такие сингулярности редки и к тому же имеют особый характер, я буду в дальнейшем говорить лишь о строгих сингулярностях, называя их просто индивидуальностями. Когда же я буду говорить о любой индивидуальности вообще, как сингулярной, так и строгой, я либо буду прямо на это указывать, либо это будет со всей очевидностью явствовать из контекста.

Исходя из этого, ясно, что богатство, прочность и пребывание, бытийствуя, нужно искать в метаконституциональном характере. В эти три измерения проецируется реальная вещь, именно в них изначально измеряются различия в реальности между вещами. В самом деле, вещи имеют конституцию, которая различна прежде всего в своем измерении богатства: одни реальности более или менее богаты, чем другие, и проявляют это свое богатство в метаконституциональных измерениях, различных как своим совокупным количеством, так и собственным качеством. Но реальности могут различаться не только богатством, а и в другом измерении. Есть реальности, которые в силу своей конституции более или менее прочны, чем другие, и утверждают эту свою прочность в более или менее твердо конституированных метаконституциональных измерениях. Материальное тело обладает менее прочной конституцией, чем дух, причем не в смысле «сил», удерживающих эти реальности в компактном состоянии (применительно к духу это было бы просто метафорой), а силу самого характера вещи, актуализированной в ее метаконституциональных измерениях, среди которых одни сами по себе

более крепко связаны с ней, нежели другие. Наконец, реальные вещи варьируются в своем пребывании, бытийствуя: есть вещи, которые в своих метях обладают большей или меньшей индивидуальной действительностью, чем другие. Когда конституция во всех трех измерениях определена (не забудем о том, что было сказано о понятии измерения), в них оказывается актуализированным и то, что мы назвали «степенью» реальности. Выше я говорил, что эти три измерения взаимно предполагают друг друга в реальности вещи, и поэтому богатство, прочность и пребывание, бытийствуя, следует брать «заодно». Так вот, это «заодно» есть не то иное, как структурное «единство» принадлежащей чему-либо реальности *simpliciter*: его индивидуальная физическая конституция. Прежде всего, трехмерность затрагивает конституцию. Стало быть, структурное единство реального в конкретном смысле есть «конституция».

§ 3. Формальный характер реального

Дойдя до этого пункта, мы должны сделать еще один шаг и спросить себя: какой тип единства присущ конституции? Только выяснив это, мы придем к пониманию реальности *simpliciter*, присущей чему-либо, а значит, к пониманию реальности, имеющей сущность. Разумеется, конституциональное единство — это не единство через присоединение. Присоединение предполагает наличие единств как таковых, а то, что из них производится, есть простое объединение, или соединение: операция, последующая по отношению к исходным единствам. В том единстве, которое в результате возникает, каждый элемент формально сохраняет свое собственное единство; стало быть, оно будет последующим также и по отношению к присоединению. Нагромождение, кирпичная стена, скала, колония и т. д.: вот что такое эти присоединительные единства, объединения и соединения.

Иначе обстоит дело с конституциональным единством. Атом серебра — не просто соединение элементарных частиц, и вода — не просто соединение атомов; собака — не конгломерат химических элементов и даже не совокупность клеток, присоединенных

друг к другу: это не мозаика — ни по конституции, ни по функционированию. В противном случае мы имели бы не одну вещь, а много. Предваряя соображения, которые будут подробно разъяснены позже, скажу, что конституциональное единство — это не унификация или объединение, а первичное единство. «Первичное» означает здесь, что, каков бы ни был механизм его возникновения, в уже существующем единстве каждая мета представляет собой функцию других мет, так что только в единстве и через единство со всеми остальными метами каждая из них есть то, что она есть внутри реальной вещи. В этом смысле единство доминирует, является *prius* [предшествующим] по отношению к обладанию каждой метой, взятой в отдельности. Единство — не «источник» мет, но каждая мета присутствует в вещи в и посредством ее функции, «предшествующей» по отношению к прочим метам. Поэтому после того, как первичное единство установлено, его составные элементы формально не сохраняют своего индивидуального единства внутри первичного единства вещи. В многоклеточном организме клетка отличается от того, чем она могла бы быть в одноклеточном организме. Так вот, поскольку конституциональные меты являются моментами первичного единства, конституированное ими будет тем, что мы называем «системой». Именно система формально трехмерна. Конституированные таким образом индивиды представляют собой системы мет.

В чем конкретно состоит система? Система обладает несколькими фундаментальными характеристиками. Прежде всего, это внутренняя артикуляция, или взаимозависимость всех ее мет. Внутренняя — как результат того, что они суть меты первичного единства. Взаимозависимость — потому что они представляют собой всего лишь моменты этого единства. В силу этого они никогда не могут быть отделены от него, а если и отделяются (как это происходит в некоторых системах), то система исчезает, распадается. В чем конкретно состоит эта артикуляция взаимозависимых мет? Речь идет не о том, что одни меты происходят из других: так может быть и с необходимостью бывает с некоторыми метами, но не со всеми (мы убедимся в этом позже). Нет речи и о том, что воздействие каждой меты сказывается на всех остальных. Это правда,

что любая мета воздействует в той или иной форме и в той или иной мере на все остальные. Но такое воздействие не образует системы, а является ее следствием: воздействие любой меты скажется на всех прочих именно потому, что она вместе с ними образует систему. В чем формально состоит артикуляция взаимозависимых мет, так это в «положении» каждой меты по отношению ко всем остальным. Положение есть нечто, что выражается в функции, которую одна мета выполняет по отношению ко всем остальным. Возьмем пример преимущественно функционального порядка. Любой животный организм обладает весом. Он обладает им — в этом нет ни малейшего сомнения — благодаря тем вещам, из которых состоит. Но, независимо от этого «происхождения», вес обладает определенным биологическим «значением». Такое значение есть не что иное, как функциональное выражение «положения», занимаемого весом в системе конституциональных мет организма, о котором идет речь. Только это положение формально входит в конституциональную систему как таковую. Но остережемся путать эту идею «положения» с аристотелевской категорией положения, которая есть совсем иное. Аристотель «упорядочил» меты субстанции по родам, видовым отличиям и видам. Можно было бы подумать, что такое упорядочение представляет собой попытку, сходную с попыткой установить положение меты в системе. Но это не так. Во-первых, потому, что, как мы тотчас увидим, здесь речь идет не о субстанциях, а о системах. Во-вторых, потому, что аристотелевское упорядочение — это упорядочение включения одних «аспектов» в другие, тогда как здесь речь идет о связи, или артикуляции, одних «мет» с другими. Поэтому аристотелевское упорядочение «концептивно» и «объективно», тогда как упорядочение системы «физично». Если меты называть родами и видовыми отличиями, придется утверждать, что они, как таковые, представляют собой неполные «меты». Жизнь как таковая, в собственном смысле, — это не мета. Метой она будет как «жизнь-растительная» или «жизнь-чувственная». Но, строго говоря, эти меты еще не будут полными; полная мета — это нечто вроде «чувственной жизни вот этого индивидуально определенного животного». Именно об этих метах, «физически» полных в качестве мет,

мы говорим, что они образуют системы, где каждая из них обладает совершенно определенным положением по отношению ко всем остальным: например, стимуляция нервной системы — по отношению к метаболическим функциям, и т. д. Стало быть, «положение» — это физическая, а не концептивная или объективная характеристика; то же самое верно применительно к системной связи мет, причем каждая из них будет метой, наделенной полной физической реальностью именно в качестве меты. В силу этого мы говорим, что система представляет собой артикулированную совокупность, или связь, позиционально взаимозависимых мет.

Но во всякой конституциональной системе имеется нечто большее. Совокупность мет, ее образующих, как бы замкнута в самой себе. Эта замкнутость — не отсутствие сообщения с другими реальностями; иначе говоря, имеется в виду вовсе не замкнутость в порядке связи реальностей между собой. Речь идет о порядке взаимосвязи мет одной реальности, то есть о том, что эти меты образуют нечто полное, или замкнутое, в порядке формальных характеристик. Если мне позволят дать фигуральное представление об этой завершенности, я бы сказал, что конституциональная система — это цикличная система мет; то, что я хочу сказать, получает фигуральное выражение в образе круга. Но не будем придавать чрезмерного значения этой фигуре. Не все системы имеют фигуру круга, но все они имеют то, что имеют круговые системы в их цикличности: завершенность, замкнутость.

Итак, конституциональное единство есть то первичное единство, различные меты которого суть не что иное, как артикулированные моменты, позиционально зависимые друг от друга и образующие замкнутую систему: конституциональное единство — это системное единство. Этот конституциональный характер есть именно то, что мы называем «субстантивностью». Конституируемое конституцией есть субстантивность, а конституированная таким образом реальность есть субстантивная реальность. Когда я говорил о сложной умной актуализации, я подчеркнул, что не делаю упора на предполагаемом «отношении» между вещью и ее метами, и ограничился тем нейтральным, но радикальным утверждением, что вещь актуальна «в» ее метях. Теперь мы можем сделать шаг

вперед. Вещь, о которой я тогда говорил, — это вещь, поскольку она субстантивна. Вещь как субстантивная — это сама система, а отнюдь не скрытая за нею «другая вещь». Меты представляют собой лишь ее реальные «моменты», а то, что физически актуализировано в метах, есть сама система как их первичное единство, то есть субстантивность. Измерения реальной вещи суть измерения, или формальные аспекты, актуальности субстантивности, взятой в ее метах. То, что актуализируется в богатстве, прочности и пребывании, бытийствуя, есть свойственная чему-либо реальность *simpliciter*, то есть субстантивная реальность. Поэтому вопрос в том, чтобы с большей точностью установить, в чем же заключается эта субстантивность. Мы сделаем это в несколько этапов.

а) *Меты субстантивности.* — Чтобы рассмотреть проблему субстантивности, мы начнем с более подробного анализа конституциональных мет субстантивной системы.

Из опыта нам известны лишь составные субстантивности, то есть такие реальности, субстантивность которых формально конституирована другими реальностями: когда эти реальности отделены от субстантивности, которую образуют, они могут обладать собственной, независимой субстантивностью. Мы будем называть их компонентами, или элементами, системы. Разумеется, не всякая субстантивность сама по себе должна быть системой, составленной из элементов; но лишь исходя из составных субстантивностей мы можем помыслить простые субстантивности и «принудительно» вычленить из них формальное основание субстантивности как таковой. Так что приступим к анализу мет составной системы.

Для этого прежде всего вспомним сказанное многими страницами выше, а именно: я называю метами, или свойствами, не только то, что в узком смысле есть *proprium*, но также все то, что образует собственную «часть» вещи, будь то ее *proprium* [собственный признак], материя, структура, химический состав, психика и т. д. Так вот, в этом широчайшем смысле меты, или свойства, субстантивной реальности разделяются на два класса. Одни имеют чисто придаточный характер и, как таковые, могут адекватно разделяться, или распределяться, между элементами, образующими систе-

му. Например, если абстрагироваться от дефекта массы, то масса любого тела будет суммой масс элементов, его составляющих. Но есть и другие свойства, которые принадлежат *pro indiviso* [нераздельно] системе как таковой и поэтому не могут распределяться между ее составными элементами. Например, в механике потенциальная энергия системы масс не может распределяться между различными массами, но принадлежит только системе в целом; химические свойства соляной кислоты не могут распределяться между водородом и хлором, но образуют новую, нередуцируемую унитарную систему. Между системными свойствами и теми свойствами, которыми элементы системы могут обладать сами по себе, имеется строгое соответствие. Дело в том, что свойства каждого элемента совершенно определенным, хотя и различным для каждого типа системы образом вплетаются в свойство системы. В противном случае система опиралась бы исключительно сама на себя, была бы независимой от своих элементов. Но, повторяю, форма этой вплетенности может быть самой разной; в конечном счете, она зависит от характера элементов системы.

Если бы составная реальность имела лишь придаточные свойства, это указывало бы на то, что она представляет собой не унитарную систему, или единство, а соединение, объединение. Но если разнообразные элементы образуют подлинное системное единство, то каждый из них вносит в него свой вклад двумя способами: делегируя ему некоторые из своих свойств, способных объединяться со свойствами других элементов; и образуя вместе с ними основу для новых, системных свойств. Поэтому, будучи *a radice* [изначально] интегрированными в замкнутую систему, элементы хотя и утрачивают индивидуальность, но, исходя из образованного ими всеми первичного единства, участвуют в придаточных свойствах системы.

При таких предпосылках системные свойства субстантивной системы могут иметь самый разный характер. Это пункт кардинальной важности. Есть такие системные свойства, которые обладают тем же характером, что и свойства их компонентов, так что в таком случае сама система будет, строго говоря, как бы одним составным элементом. Например, соляной кислоте при-

суши в качестве системных свойств некоторая специфическая теплота, некоторые электрические свойства и т. д., отличные от свойств водорода и хлора, которые, со своей стороны, тоже обладают специфическими электрическими свойствами и теплотой. Строго говоря, соляная кислота, будучи отличной от водорода и хлора, подобно им, представляет собой еще одно тело. Так вот, не обязательно так должно быть всегда. Может случиться, что единство элементов определяет в системе ее системные свойства чисто функционального характера, но не новые свойства типа свойств составных элементов. Именно это имеет место в случае организма. Организм — не система с иными физическими и химическими свойствами, нежели свойства его структур; тем не менее, он функционирует радикально иным способом, нежели образующие его элементы. Это субстантивная система, обладающая новой субстантивностью, которая сводится к субстантивности ее элементов исключительно в функциональном порядке. Если мне будет позволено прибегнуть к старому различению между смешением и комбинированием, чтобы обозначить этим последним термином конституцию специфически новой системы, можно было бы сказать, что в организме и ему подобных случаях мы видим своего рода «функциональную комбинацию». Смешение — это не комбинация, а нечто чисто придаточное; поэтому его свойства будут некоторым образом «усредненными» по отношению к свойствам смешанных элементов. Наоборот, комбинация производит нечто специфически новое. Химические соединения представляют собой комбинации телесного типа, потому что их результатом является тело, обладающее единством и специфически новым формальным характером. Функциональная комбинация, напротив, хотя и будет комбинацией, ибо в ней тоже производится нечто специфически новое, но эта новизна затрагивает не формальный характер элементов системы, а лишь способ их совместного функционирования в системе, то есть функциональную систему как таковую. Есть системы, функционирование которых принадлежит не к «комбинаторному» типу, а представляет собой чистую «компиляцию», нечто вроде функционального смешения. Именно это имеет место в любой из так называемых машин. Но есть

системы, функционирование которых является подлинной «инновацией», то есть функциональной комбинацией. Именно это имеет место в случае организмов. Организм — не просто машина, но и не просто тело, подобно соляной кислоте. Его телесное единство, взятое со стороны субстанции, весьма нестрого: это не «одна» телесная субстанция в строгом и специфическом смысле слова. Но его функциональное единство последовательно и строго. Так что нигде не сказано, что субстантивная система непременно должна быть наделена системными свойствами, которые относятся к тому же типу, что и свойства ее компонентов. Иначе говоря, нигде не сказано, что система непременно должна быть чем-то вроде составного элемента.

Этот анализ составных субстантивностей позволяет помыслить то, чем могла бы быть простая субстантивность, хотя относительно нее у нас нет никакого опыта. Простая субстантивность тоже является замкнутой системой мет, или свойств. Очевидно, что она не обладает придаточными свойствами — именно потому, что проста. Простая субстантивность (и это необходимо всячески подчеркнуть) обладает лишь системными свойствами, но не в том смысле, что она охватывает собою все элементы системы — ведь она ими не обладает, — а в некоем высшем смысле. Речь идет о том, что каждая из мет в той или иной форме заключает в себе все остальные, но не потому, что формально «имплицитирует» их (тогда они не были бы различными), а потому, что физически предполагает их в неразделённом и нераздельном единстве субстантивности. Здесь взаимозависимость мет системы достигает максимальной чистоты. И это имеет решающее философское значение. В самом деле, составные субстантивности с полной очевидностью ставят нас перед тем фактом, что в них субстантивность не обязательно однородна с тем типом реальности, который присущ ее элементам. Это наводит на мысль, что простые субстантивности в собственном смысле подобны не изолированным, разрозненным элементам, но что их субстантивность принадлежит к совершенно иному порядку; они тем более субстантивны, что не способны вступать в композиции.

Если взять вместе простые и составные субстантивные реаль-

ности, мы получаем возможность мысленно вычленить нечто такое, что, немного забежав вперед, можно сформулировать в следующих терминах: субстантивная реальность — это не обязательно новая субстанция; иначе говоря, субстантивность формально не тождественна субстанциальности. Это не что иное, как проблема формального основания субстантивности.

б) Формальное основание субстантивности. — Всем изложенным в действительности уже сказано, в чем заключается формальное основание субстантивности. Нужно только вернуться немного назад и внимательнее взглянуть в сказанное. Субстантивность, как очевидно, включает в себя характеристику достаточности. Следовательно, необходимо уточнить, в чем состоит эта достаточность.

Для этого вспомним, что субстантивность не есть нечто отличное от того, что мы называли «системой», но представляет собой систему как таковую: она не есть нечто скрытое за системой. Мы также говорили о том, что система — это первичное и внутреннее единство, где различные меты являются всего лишь частичными, позиционально взаимозависимыми моментами, в которых система актуализируется в качестве единства. Меты, о которых мы говорим, конституциональны, то есть эти меты по своему формальному типу не являются придаточными, не обусловлены связью одной вещи с другой. Когда такое единство образует замкнутую целостность, мы имеем систему. И тогда же мы имеем, строго говоря, субстантивность. Так вот, эта «замкнутость» сообщает единству системы ее собственный характер — характер «тотальности». Чем сильнее и строже конституциональное единство, тем более «тотальный» характер присущ конституированной таким образом реальности и тем в большей степени она пребывает и действует как некое целое. В предельном случае мы имели бы абсолютно простое действие. Эта характеристика тотальности есть свойство самого единства, а не мет, взятых в их «протяженности». Это просматривается как в оперативном порядке, так и в порядке строго конституциональном. С оперативной точки зрения, вещь действует как некое «целое» — то есть вовлекается в действие как «всцелая» вещь, вкупе со всеми ее метами — именно потому, что эта вещь

обладает изначальной «тотальностью», вовлеченной в действие. Любая интеграция в порядок действия — например, в ответные реакции нервной системы — есть не что иное, как оперативная актуализация первичной тотальности конституционального порядка, то есть того факта, что речь идет о внутренне «полной» вещи. В свою очередь, эта тотальность есть актуализация изначального единства: ведь она является «целой» и «полной» потому, что изначально «едина». С этой точки зрения, единство системы будет не только замкнутым, в силу чего делает «протяженность» своих мет позиционально взаимозависимым, но и «тотализирующим» свою множественность. Актуальность единства в его метах есть то, что сообщает системе характер тотальности и само по себе является в них тотализирующим единством. Именно об этом первичном единстве, поскольку оно актуализировано в конституциональных метах, *ab intrinseco* [изнутри] образующих тотальность, то есть тотализирующее и тотализированное единство, мы говорим, что оно есть единство, обладающее конституциональной достаточностью. Конституированная таким образом субстантивная реальность будет, следовательно, «достаточно» субстантивной. Поэтому такое внутреннее и замкнутое единство конституциональных мет делает вещь чем-то полным и автономным, то есть достаточным, в совершенно определенной перспективе: в перспективе конституции. Так вот, конституциональная достаточность и будет формальным основанием субстантивности.

Что понять, что это означает, достаточно задуматься над тем, что не любая совокупность мет способна обладать субстантивностью в только что определенном смысле. У нее может не оказаться конституциональной достаточности: либо из-за отсутствия мет, либо из-за того, что имеющиеся меты не допускают достаточности в порядке конституции. Так, у нее может иметься лишь определенная пространственная фигура и сознание. Такая совокупность мет не будет обладать никакой субстантивностью. Ведь для того, чтобы такие меты обладали достаточным конституциональным единством, среди них должна присутствовать дополнительная порция мет: например, определенная масса, определенный интеллект и т. д. Фигура и сознание не образуют достаточного единства.

Не может существовать атом, ядро которого было бы образовано исключительно пятью нейтронами. И наоборот, нельзя отделить от субстантивной реальности определенную мету, не уничтожив конституциональной достаточности того, что осталось. Если, например, мы отделим от человека интеллект, то оставшееся будет не более чем животным организмом. Животное неразумно, но эта мета негативна лишь с логической точки зрения: физически это различие позитивно и конституционально, оно принадлежит к самой структуре животного. Поэтому, если мы хотим, отделив интеллект, сохранить за оставшимся конституциональную достаточность, нам нужно будет, помимо других вещей, модифицировать мозговые структуры, причем модифицировать их совершенно конкретным образом, соответственно тому животному, которое мы хотим получить. Ведь мы не можем получить просто «животное»; мы должны получить собаку, лошадь, шимпанзе и т. д. Животное — это не уменьшенный человек, в том числе и с органической точки зрения. По той же причине невозможно получить человека, просто «добавив» мету интеллекта к структурам того или иного животного определенного типа (*phylum*): мы должны добавить ее к животному, чьи мозговые структуры претерпели определенную структурную эволюцию. Без этого соединение интеллекта и животности не будет обладать конституциональным единством, а значит, субстантивной реальностью. Внутри самой последовательности животных конкретное животное, страдающее некоторыми генетическими, то есть конституциональными деформациями, не обладало бы достаточностью в порядке конституции. Его гибель послужила бы предпосылкой возникновения других субстантивностей, но не каких угодно, а определенных: тех, которые были бы образованы метами, способными, в свою очередь, образовать конституционально достаточные единства.

Исходя из этого, определим более ясно и отчетливо формальное основание субстантивности. Мы сказали, что субстантивность — это достаточность; но важно не смешивать конституциональную достаточность с другими типами достаточности. Мы видели, что для Аристотеля собственным основанием реальности *simpliciter* служит субстанциальность, причем под субстанцией по-

нимается субъект мет, именуемых акциденциями. Здесь достаточность — это субстанциональность, субъектность. Средневековые философы подметили, что, строго говоря, достаточность субстанции формально принадлежит к порядку существования, а не субъектности; она представляет собой способность существовать. То же, что я называю субстантивностью, есть достаточность в таком порядке, который не тождествен ни субъектности, ни способности существовать.

Во-первых, субстантивность не тождественна способности существовать. Под этой способностью схоласты понимали способность обладать собственным существованием, присущую субстанции через себя. Это *perseitas* [«через себя»] весьма отлично от *aseitas* [«от себя»], ибо не одно и то же — быть способным к существованию через самого себя (*perseitas*) и быть способным существовать от себя (*aseitas*). Смешение этих двух вещей стало, как известно, тяжким заблуждением Спинозы в этом вопросе. Так как схоласты никогда не проводили различия между субстантивностью и субстанциальностью, но утверждали, что формальным основанием субстанциальности служит ее *perseitas*, им не составило труда прийти в итоге к той мысли, что субстантивность, о которой я веду речь, тождественна схоластической *perseitas*, то есть что субстантивность — это достаточность как способность обладать собственным существованием. Так вот, даже если абстрагироваться от того, что схоласты, как я сказал, никогда не различали субстантивность и субстанциальность, было бы абсолютно ошибочным полагать, что субстантивность формально означает достаточность в порядке существования, будь то в смысле *perseitas* или в смысле *aseitas*. В самом деле, достаточность в порядке существования была бы скорее экзистенциальной способностью, а это совершенно другая проблема, нежели проблема субстантивности. Несмотря на сходство словесных обозначений, оно дело — атрибуты, которые схоластика прилагает к субстанции в порядке ее способности к существованию, и другое, совсем иное дело — то, что мы имеем здесь в виду, а именно, атрибуты субстантивности самой по себе, как отличной и от субстанции, и от способности к существованию. Действительно, достаточность в порядке способ-

ности к существованию следует за субстантивной достаточностью в порядке конституции; она никоим образом не является ее формальным основанием. Субстантивная реальность способна сама по себе обладать собственным существованием именно потому, что она субстантивна, но не наоборот. Утверждать, что субстантивное есть то, что имеет *perseitas*, не означает ответить на вопрос о том, в чем внутренне и формально заключается субстантивность. Сводить субстантивность к способности существовать, к *perseitas*, означает уклоняться от решения проблемы субстантивности. Следовательно, субстантивность не только не тождественна способности обладать собственным существованием, но и сама эта способность предполагает достаточность в порядке конституции, то есть субстантивности. В силу этого субстантивность формально не есть ни *perseitas*, ни, менее того, *aseitas*.

Во-вторых, достаточность субстантивности формально не тождественна субстанциальности, то есть субъектности. Все реальности, которые нам известны из опыта, обладают, конечно, моментом субъектности, но они обладают также моментом субстантивности. А эти два момента совершенно различны, хотя внутреннее связаны между собой.

В самом деле, мы видели, что в составных реальностях имеет место определенная разобщенность между субстантивностью и субъектностью. Тому есть несколько причин.

а) Система образована множеством элементов, тогда как субстантивность, ими конституированная, лишь одна.

б) Эти элементы обладают примечательным свойством. Они, конечно, могут существовать независимо от их соединения; в таком случае они представляют собой собственные субстантивные реальности. Но, вступая в соединение, они приобретают особый характер. Не утрачивая ни одного из своих свойств, они перестают быть замкнутой и тотальной системой. В силу этого они теряют в соединении не что иное, как субстантивность, и сводятся к чистой несубстантивной субстанции. Сахар как субстанция будет одним и тем же как в лабораторной колбе, так и в моем организме. Но, как часть организма, он утратил свою субстантивность: от

каждого элемента системы субстантивность перешла к системе в целом.

с) Но этим дело не ограничивается. Составная субстантивность может обладать некоторыми системными свойствами иного типа, нежели все системные свойства ее элементов, и обладать тем типом составленности, который я назвал функциональной комбинацией. Есть такие составы, в которых соединение хотя и обладает субстантивностью, но, наряду со своими изолированными компонентами, представляет собой субстанцию. Именно это имеет место в любом химическом соединении. Но есть и другие соединения, например, живые существа. В них характерный и отличительный момент субстантивности принадлежит к чисто функциональному типу, так что весь состав отнюдь не образует, строго говоря, «одной» субстанции. Организм как субстанция — это не «одна» субстанция, но «много».

Итак, субстантивность и субстанциальность, или субъектность, суть два разных момента любой реальности *simpliciter*. Субстанциональность — это характеристика, согласно которой из этой реальности эмануруют, или проистекают, определенные активные или пассивные меты, или свойства, в той или иной форме в ней укорененные. Именно поэтому они субъектны. Я говорю: активные или пассивные, потому что тип субстанции определяет собою также тип претерпеваний, к которым она восприимчива. Напротив, субстантивность есть достаточность в конституциональном порядке. Эти два момента настолько различны, что вполне может существовать не-субстантивная субстанция: таковыми будут все элементы соединения, поскольку они являются его частями.

Дело в том, что, как мы уже сказали, нельзя смешивать «происхождение» мет с их «положением» в системе. Меты могут возникать в субстанциях; но хотя это и возможно, это, как мы тотчас увидим, происходит не всегда. Но решающим, с формальной точки зрения, будет не происхождение мет, а их позициональная взаимозависимость в системе, положение в ней. С формальной точки зрения, субстантивностью будет лишь системное и позициональное единство этих мет. И наоборот, меты представляют собой не более чем физическую актуализацию конституциональной

достаточности, то есть субстантивности, а различные формальные аспекты этой достаточности суть не что иное, как измерения. Богатство, прочность, пребывание, бытийствую, суть измерения конституциональной достаточности. Если категории суть категории субстанциальности, то измерения суть измерения субстантивности, то есть конституциональной достаточности как таковой.

Но эти два момента, субстанциальность и субстантивность, суть именно моменты. Дело обстоит не так, как если бы существовали два класса вещей: одни — субстантивные, другие — субстанциальные. В самом деле, коль скоро все субстантивные реальности, известные нам из опыта, образованы субстанциальными элементами, оказывается, что эти реальности, поскольку они субстантивны, поглощают собой субстанции. В результате составная реальность, даже будучи субстантивной, неизбежно обладает моментом субъектности. Стало быть, субстантивность и субъектность суть не более чем два момента одной и той же единственной реальности *simpliciter*. Но причина, по которой эта реальность субстантивна, не совпадает с причиной, по которой она субъектна.

Кроме того, между этими двумя моментами существует определенная связь. Действительно, субстантивность превосходит субъектность, потому что именно реальность как субстантивная реальность, поглощая субстанции, получает от них свой субъектный характер. Но из-за этого поглощения момент субстантивности может самым различным образом сочетаться с моментом субъектности. Возьмем два крайних случая.

Иногда образуемое из всех субстанциальных элементов есть, в свою очередь, новая субстанция. В таком случае составная реальность, разумеется, обладает субстантивностью, которая выше рангом, нежели чисто субстанциальный характер. Но выше только «рангом», потому что ареал субстантивности точно перекрывает ареал субстанциальности, не выходя за его пределы. Тогда составная реальность будет субстантивной, как замкнутая и тотальная система конституциональных свойств; но, кроме того, она будет началом эмерджентности этих свойств по способу «природы» (φύσις). Стало быть, эта реальность, будучи природным началом своих свойств, «стоит под» ними, поистине служит для них ὑποκείμενον, *sub-jectum*, *sub-stans*: суб-станцией.

Противоположный случай: среди субстантивностей, которые характеризуются функциональной комбинацией, фигурирует субстантивная реальность человека. В ней субстантивность артикулируется с субъектностью отчасти совсем иным образом, ибо ареал человеческой субстантивности во много раз превосходит ареал образующих ее субстанций как таковых. В самом деле, помимо формальных свойств, «по природе» проистекающих из субстанций, коими образована субстантивность человека, эта субстантивность обладает и другими свойствами, основанием которых служит не «эмерджентность», а «присвоение»: присвоение возможностей. В этом случае субъектный момент человеческой реальности принимает особый характер. С одной стороны, эта реальность, как и любая субстанция, служит субъектом свойств, которыми она обладает от составляющих ее субстанций. Но, с другой стороны, она не «стоит-под» своими свойствами, а прямо наоборот, «стоит-над» ними, поскольку, принимая их, делает их своими. Поэтому я бы сказал, что в этом аспекте она есть не ὑπο-κείμενον [под-лежащее], а ὑπερ- κείμενον [над-лежащее], нечто не только стоящее-*под*, но и стоящее-*над*. Другими словами, это субъект, но не в том смысле, что его свойства проистекают из его природы и укоренены в нем как в «их» субъекте. Например, добродетель или знание — не меты, которыми человек обладает в силу своей природы, так, как он обладает талантом, ростом или цветом глаз. Талант присутствует в человеке прежде любого свободного решения, чего не сказать о добродетели или знании; человек является «субъектом-чего», а именно, таланта или цвета, но не «субъектом-чего» по отношению к добродетели или знанию. Добродетель и знание — это лишь две возможности человеческой жизни и реальности, в отличие от других возможностей, например, от порока и простого умения. Чтобы «обладать ими», человек должен сделать выбор между этими возможностями и присвоить их себе. Поэтому по отношению к ним он находится в положении не «субъекта-чего» [«их» субъекта], а субъекта, их определяющего: стоящего-над. В качестве стоящей-над человеческая субстантивность такова, что по своей внутренней конституции она оказывается превосходящей ареал своих субстан-

ций. Причем не каким угодно способом, а способом совершенно определенным: она «по природе» погружена в «ситуации», выход из которых с необходимостью требует от нее принятия решения с учетом различных возможностей. Будучи погружена в ситуации, человеческая реальность есть «субъект-для» непрямого присвоения возможностей. Конечно, и другие реальности — например, животные — помещены в ситуации, а значит, в некоем широком смысле являются «субъектами-для»: для болезней и т. д. Но в случае человека ситуация такова, что выход из нее требует принятия решения. Именно поэтому человек выходит за пределы ареала своих субстанций, и мы говорим, что он есть «субъект-для» по преимуществу. «Субъектом-чего» он становится лишь после того, как присвоил себе свои возможности; например, он становится субъектом добродетели или знания лишь после того, как стал знающим или добродетельным. Стало быть, *в этом аспекте* субстантивность не только отлична от субъектности, но и служит ее основанием. Субстантивность есть основание бытия «субъектом-для», а бытие «субъектом-для» есть основание бытия «субъектом-чего». Греки говорили о свойствах, различая их лишь по содержанию, но не заметили, что, прежде чем различаться содержанием, свойства различаются самим способом быть собственными: одни являются таковыми по «природе», другие — по «присвоению». Первое дано в чисто субстанциальных субстантивностях, второе — в высших субстантивностях. Субстантивная реальность, «физический» характер которой с необходимостью требует обладать свойствами по присвоению, есть именно то, что я понимаю под моральной реальностью. Моральное в широком смысле благ, ценностей и долженствований возможно только в реальности, которая в указанном смысле моральна в силу своей конституции. Моральное по-своему тоже «физично». Но здесь не место развивать эти идеи.

Итак, в человеческих субстантивных реальностях мы наблюдаем не только разъединение между субстантивностью и субъектностью, но и разъединение между «субстанциальной» субъектностью и высшей, «моральной» субъектностью. То, что является «субъектом-для», будет субъектом не только в смысле «природно-

го» ὑποκειμενον. Разумеется, оно будет «субъектом атрибуции», как будет им любая реальность в силу того факта, что о ней говорят; но *in re* она не будет «субъектной реальностью» в смысле субстанции. Это, конечно, нечто «физическое», но не субстанциальное. «Физическое» не тождественно субстанциальному. Оно субъектно «логически», но «физически» может не быть субстанциально субъектным. Его физическая реальность формально не субстанциальна, но субстантивна, а его возможная субъектность принадлежит не к типу стоящего-под, а к типу стоящего-над. Конкретное сочленение этих двух измерений человеческой субъектности явно выходит за рамки данной работы.

Даже в тех реальностях, где субстантивность точно перекрывает ареал субстанциальности, указанные реальности могут быть схвачены в терминах чистой субстантивности. Возьмем сугубо материальные вещи: те, которые принято называть физическими по преимуществу. Очевидно, что, выражая их в языке, я всегда делаю их субъектами атрибуции. Но вера в то, что они с необходимостью суть не что иное, как субстанции, то есть реальные субъекты физической укорененности акциденций, есть иллюзия, порожденная предикативным описанием. В самом деле, предикативный логос всегда имеет субъект и предикат, совершенно определенные в этих своих функциях. Так, мы говорим, что тело — назовем его несобственным именем «масса» — прилагает силу к другому телу или претерпевает действие некоей силы. Такое описание навязывает нашему сознанию мысль о том, что тело-масса есть не что иное, как «вещь», субстанция, физический характер которой состоит в том, чтобы быть субъектом силы, то есть субъектом укорененности акциденции по имени «сила». Но, как я сказал, это всего лишь иллюзия. Неверно не то, что эта вещь является субстанциальным субъектом, а то, что это — ее единственное реальное измерение. Действительно, если бы мы могли выразить этот же самый динамический феномен в терминах чистой субстантивности, мы никогда не пришли бы к такому неразличимому отождествлению субъекта атрибуции с субъектом укорененности, то есть с субстанцией. Мы выразили бы этот феномен в чисто структурных терминах, то есть рассматривали бы его как вариацию структуры субстантивности,

а не как действие или претерпевание субстанциального субъекта. Так вот, это не химера и не фикция. Описание данного феномена в математической физике есть именно не-предикативное описание. Ньютон скажет нам, что сила равна массе, умноженной на ускорение. В этом предикативном выражении закона Ньютона присутствуют, очевидно, субъект и предикат. Но заметим, что, как я вновь и вновь повторял в своих лекционных курсах, эти три «реальности» (масса, сила, ускорение) сами по себе нередуцируемы, и поэтому не имеет смысла их «умножать». Закон Ньютона говорит о том, что умножаются и находятся между собой в указанном отношении числа, которыми измеряются эти три реальности. Это означает, что даже в качестве реальностей они структурно связаны чисто функциональным отношением. А это уже не подразумевает даже субъекта атрибуции. Мне достаточно описать этот феномен, «записав»:

$$f = \frac{m \cdot \delta v}{\delta t}$$

и тотчас станет очевидным, что ни один из этих трех терминов не имеет особых преимуществ перед двумя другими: любой из них можно было бы взять в качестве субъекта атрибуции двух других. *In re* перед нами чисто функциональная структура, то есть выражение субстантивной, а не субстанциальной связи. То же самое имеет место в отношении всех физических законов. В конце концов, все функции, которые вводятся в физике — по крайней мере, в классической физике (а для моих целей этого достаточно), — суть аналитические функции. И даже если существует бесконечное число видов этих функций, они в принципе могут быть приведены к одному виду (теорема Пуанкаре, Клейна и Кёбе), что вновь ставит нас перед тем же случаем, что и простой закон Ньютона. Я не хочу этим сказать ни того, что математика способна описать всецелую реальность тел и законов тел, ни того, что математическое описание реальности — это единственно возможное функциональное описание или, менее того, парадигма любого другого описания. Единственное, чего я хочу, — это привести (в теснейших рамках реальности тел или даже, пожалуй, лишь одного из ее

аспектов) пример не предикативного, а чисто функционального, структурного описания реальности.

В действительности по малом размышлении мы осознаём, что в обыденном языке это происходит постоянно. Форма выражения — это почти всегда предикативная «фраза», однако мысль не обязательно всегда предикативна. Часто единственное, что я делаю, — я предикативно обозначаю реальность в ее чисто субстантивной структуре.

Стало быть, куда бы мы ни посмотрели, субстантивность будет отличаться от субъектности и стоять выше нее.

Подведем итоги. Субстантивность есть не что иное, как сама система конституциональных мет, поскольку она замкнута и тотальна. Формальное основание субстантивности заключается именно в этой достаточности в порядке конституции. Стало быть, оно — не *perseitas*, не способность обладать собственным существованием, и не субъектность. Оно есть нечто большее, чем субъектность, но предшествующее по отношению к *perseitas*, ибо только достаточное в порядке конституции имеет *perseitas*.

д) *Несубстантивное*. — Чтобы довершить описание этого основания субстантивности, скажем два слова о том, что ей противоположно: о несубстантивном. Как субстантивность не тождественна субстанциальности, так и несубстантивное не тождественно акцидентальности. У Аристотеля акциденция есть то, что может обладать реальностью, лишь будучи укоренным в некотором субстрате, в субстанции. Ясно, что любая акциденция несубстантивна, но обратное неверно: не всякое несубстантивное будет акцидентальным. Есть несубстантивные реальности, обладающие строго субстанциальным характером: несубстантивные субстанции. Таковы все субстанции, образующие организм. Будучи его составной частью, они утрачивают лишь свою субстантивность; как субстанции, они продолжают ими быть точно так же, как были ими до того, как стали частью организма. Формальное основание несубстантивности — не укорененность, точно так же, как формальное основание субстантивности — не субъектность. Формальное основание несубстантивного — недостаточность в конституциональном порядке, то есть в том, что оно есть про-

сто «момент чего-то», а именно, замкнутой и тотальной системы. Любая акциденция подпадает под этот случай, но иногда под него подпадают также субстанции как составные элементы системы. Дело в том, что акциденция недостаточна вдвойне: во-первых, поскольку она не субстанциальна, ибо обладает бытием, лишь укореняясь в субъекте; во-вторых, поскольку она не субстантивна, ибо может быть лишь моментом некоторой субстантивной системы. Стало быть, формальное основание ее несубстантивности не тождественно формальному основанию ее несубстанциальности.

е) Субстантивность и индивидуальность. — В таком понимании субстантивность, как мы сказали, есть формальная структура конституционального единства. Я уже предупреждал о том, что, строго говоря, понятие конституции может прилагаться также к чисто единичной реальности. Воспользуемся им ненадолго, чтобы сохранить общность некоторых утверждений. Поскольку любая конституция радикально индивидуальна, оказывается, что субстантивность формально индивидуальна в широком смысле, будь она единичной или строго индивидуальной. Следовательно, в завершение темы субстантивности нужно точнее определить природу этого ее радикально и формально индивидуального характера.

Для этого, даже рискуя впасть в докучные повторы, нужно подвести итог всему уже сказанному об индивидуальности конституции. Индивидуальность выполняет главным образом не различительную функцию; иначе говоря, речь идет не о тех характеристиках, которые, будучи «добавлены» к специфической природе реальности, делают ее отличной от других природ того же вида. Субстантивную реальность отнюдь не слагают видовые характеристики плюс характеристики индивидуальные. Индивидуальность — это не дополнительная «характеристика», а, напротив, прежде всего конституциональный «момент»: тот момент, в силу которого любая субстантивность радикально, определенно и нередуцируемо есть «эта» субстантивность. А это означает две вещи. Во-первых, мы не знаем, существует или нет то, что называется «видом». Здесь речь идет лишь об «этой» субстантивной реальности, которая наличествует передо мной. Во-вторых, я не только

не знаю, существует ли вид, но не знаю и того, возможно ли его существование во всех случаях. Индивидуализация — это момент, относящийся к субстантивной реальности, которая взята сама по себе; так что он пребывает *внутри* этой реальности, а не вне или прежде нее: не там, где нужно доискиваться, имеется ли в вещи, кроме момента индивидуальности, еще какой-нибудь момент, способный, в отграниченном рассмотрении, умножаться в других индивидах. Другими словами, проблема заключается не в индивиде, взятом внутри вида, а в самом виде как в чем-то внешнем или, по крайней мере, как в чем-то надстроенном над индивидом, о котором идет речь. Нет индивидуализации вида, есть спецификация индивида.

В силу всего этого индивидуальность есть момент субстантивности как таковой. Собственно говоря, не существует «физического» принципа индивидуации, но любая субстантивность индивидуальна не только сама по себе, но и сама через себя, то есть через свою тотальную субстантивную реальность: ее тотальная субстантивная реальность формально является «этой». Быть «этой» означает, что всецелая автономность и полнота субстантивности есть достаточное и нередуцируемое единство.

Но быть «этой» означает быть единством, имеющим различные аспекты. Ближайшим образом, в перспективе вида, единство прежде всего имеет численный характер: это «один» индивид из «многих». Однако этим конституируется, как я сказал, не индивидуальность в строгом смысле, а лишь сингулярность. Есть субстантивные реальности, не имеющие другого типа достаточного единства. Элементарные частицы в современной квантовой физике, любые атомы и молекулы обладают лишь таким единством. Два атома серебра различаются лишь тем, что их два, а не внутренними характеристиками. Но не все субстантивные реальности таковы. Живое существо обладает — по крайней мере, начисто — тем, что в случае человека представляет собой индивидуальность в строгом смысле. «Эта» реальность характеризуется не только численным, но и внутренне определенным единством. Именно для того, чтобы ее обозначить, я ввел понятие индивидуальной конституции; конституция есть нечто подчеркнуто пози-

тивное и исполненное смысла. Каждая субстантивность обладает собственным способом быть единой и тотальной, быть «этой». Этот способ и есть строго и формально индивидуальная конституциональность. Как я уже предупреждал, это понятие приложимо также к сингулярной индивидуальности, но ради большей ясности мы вновь абстрагируемся от *singula*.

Эти два момента, индивидуальность и сингулярность, определенным образом артикулированы. Нет индивидуальности без сингулярности, но, как мы только что видели, есть не-индивидуальные сингулярности. Кроме того, любая индивидуальность, будучи внутренне определенным единством, определенным образом неповторима, тогда как сингулярности подвержены численному умножению. Ясно, что *de potentia absoluta* [абсолютной мощью] Бог мог бы сотворить два подлинных индивида, которые были бы в точности одинаковы, не переставая быть двумя. Тогда мы имели бы два внутренне определенных единства, различных лишь по числу. В отличие от сингулярностей физического мира, не дотягивающих до того, чтобы стать индивидуальными, то есть в отличие от инфра-индивидуальных сингулярностей, мы имели бы тогда супра-индивидуальные сингулярности. Будучи «неразличимыми» — скажем это, имея в виду Лейбница, — они оставались бы двумя «этостями». Но все это не более чем умозрительная возможность; фактически так не бывает. Фактически индивид в строгом смысле, как таковой, субстантивно «един» и к тому же «единствен».

Итак, в конечном счете, индивидуальность есть момент, принадлежащий субстантивной вещи в силу ее всецелой собственной реальности. Первичное единство и тотальная замкнутость системы — две позитивные и реальные характеристики, образующие единую субстантивность, которая *eo ipso* конституционально и сама по себе есть индивидуальность. Она остается таковой и пребывает индивидуально тождественной самой себе до тех пор, пока сохраняется конституциональная система. Таким образом, местоимение «это» обременено неверными толкованиями, которые необходимо развять, ибо в них оно обозначает характеристики, отличные от субстантивной реальности.

Как я сказал в начале этой темы, метафизика, помещенная в перспективу вида, направила проблему индивидуации в целом по пути видовых различий: пути, который по причинам, которые я тотчас изложу, я называю путем «стяжения». Принято считать, что как видовое отличие придает «видовую определенность» роду, так индивидуальные отличия «стягивают» вид до индивидов. Так вот, такого стяжения не существует, как бы мы ни толковали эти предполагаемые индивидуальные отличия.

Если толковать их как чистые индивидулирующие «моменты», то, как мы уже видели, нет никакого стяжения вида, потому что вид не есть нечто первичное, что подвергается индивидуации. Дело обстоит прямо наоборот: вид есть возможная (всего лишь возможная) спецификация некоторых конституциональных мет индивида. Имеет место не «стяжение» вида, а «расширение» индивида.

Если индивидуальные отличия толковать как настоящие «характеристики», добавленные к виду, то такая индивидуация еще более невозможна. Можно указать тому две причины.

Во-первых, формальным основанием индивидуации служит совершенная конституциональная определенность: совершенная, то есть нередуцируемая. Индивидуальным «стяжением» это будет лишь в понятийном и логическом порядке, то есть в том смысле, что я могу предсказать индивидуальной субстантивности меты, конституирующие эту ее индивидуальную реальность. И в этом аспекте могло бы показаться, что именно эти предикаты индивидуируют субъект. Но *in re* это не так. Элементы и меты, образующие субстантивную систему, индивидуальны *per se*; они суть «этот» цвет, «эта» черта и т. д. Индивид конституируется не последовательным стяжением через добавление мет, а тотальной конституциональной достаточностью в нередуцируемой форме. Предикация мет есть чисто «логическое» и объективное схватывание индивидуальной «реальности»; поэтому оно возможно, только если «субъект» предикации уже индивидуален, независимо от предикации.

Во-вторых, для того, чтобы стяжение привело к конституированию индивида, ему нужно было бы по меньшей мере быть окон-

чательным и исчерпывающим стяжением. На самом же деле стяжение всегда изменчиво; более того, в реальности оно может вообще не быть исчерпывающим, при том, что индивид уже существует и всегда остается самим собой. Дело в том, что, поскольку субстантивная реальность есть нечто уже индивидуально определенное в порядке конституции, она является субъектом (как в смысле «субъекта-чего», так и в смысле «субъекта-для»), способным к дальнейшим определениям в порядке не-конституциональных мет. Именно поэтому я говорю, что такая определенность будет уже не конституцией, а просто стяжением. Кусок серебра или небесное тело по необходимости должны занимать какое-то место, но не определенное место; поэтому они меняют место, и в любой момент это новое место будет новой метой стяжения. «Вещи» могут изменять цвет. Дуб или собака меняют рост. Кроме этого, собака сопрягает в себе различные поведенческие моменты. Человек меняет род занятий, мировоззрение, положение в жизни, уровень интеллектуального, морального и физического развития, и т. д. Все эти новые определения не являются индивидулирующими; они представляют собой просто моменты изменчивого стяжения. Более того, иногда они представляют собой также моменты прогрессирующего стяжения. С точки зрения стяжения, небесному телу безразлично, в какой точке своей орбиты оно находится; но ни одному живому существу не безразличен его жизненный путь, ибо он прогрессирующим образом (в форме энграмм⁴ или в любой другой) вписан в те меты, которые в каждый момент конституируют его конкретное настоящее. В таком случае стяжение будет не только изменчивым, но и прогрессирующим, а кроме того — по своему собственному характеру — нескончаемым: конец ему полагает только смерть. Не так обстоит дело с индивидуальностью. Отсюда следует, что реальность всегда пребывает «тем же самым», и никогда — «той же самой». Она пребывает «тем же самым» как совершенно и изначально, *ab initio*, определенный индивид, и никогда — «той же самой» по линии стяжения.

Стало быть, с какой бы стороны мы ни подошли к вопросу,

⁴ Энграмма — гипотетический след памяти (*прим. пер.*).

такого «стяжения» вида до индивида не существует. Субстантивность сама по себе, первично и радикально, есть нечто индивидуальное (как в случае чистой сингулярности, так и в случае индивидуальности в строгом смысле). Индивидуальность подразумевает внутреннюю определенность, но эта определенность не есть стяжение, она есть нечто предшествующее и более радикальное: предпосылка и основание любого возможного стяжения. Простым накоплением конкретных мет к индивиду не прийти. Это химерично. Мы уже пришли к индивиду в силу того простого факта, что конституировали замкнутую и тотальную, то есть субстантивную, систему конституциональных мет.

Тем самым мы выявили первую двусмысленность, всегда таящуюся в указательном местоимении «это». Оно может означать либо индивида, либо конкретное, стянутое. Это два реальных аспекта вещи, но аспекта совершенно разных; кроме того, второй основывается на первом. Наконец, добавим, что индивидуальность имеет характер несообщаемой реальности.

В конечном счете, «это» включает в себе четыре характерных момента: 1) момент «численного» единства; 2) момент внутренней индивидуальной определенности, или «конституции»: индивидуальность в собственном смысле слова; 3) момент «стяжения»; 4) момент «несообщаемой» реальности. Это четыре разных момента. К вопросу, который нас занимает, имеют отношение только первые три. О четвертом, то есть о несообщаемости, мы будем подробно говорить позже.

Итак, мы с определенной степенью строгости отграничили формальный характер структурного единства, присущего реальности *simpliciter*, то есть ее конституцию: субстантивность. Формальным основанием субстантивности служит достаточность в конституциональном порядке, бытие в качестве замкнутой и тотальной системы конституциональных мет, будут ли они элементарными, придаточными или системными. В отличие от субстантивного, несубстантивным является все то, что, будь оно субстанциальным или акцидентальным, представляет собой лишь момент системы. Это недостаточность в порядке конституции. Такая субстантивность внутренне и формально индивидуальна

(сингулярна или индивидуальна в строгом смысле) сама по себе. Но в силу своих составных элементов или по любой другой причине, обуславливающей ее внутреннюю конечность, любая субстантивная реальность включает в себе, помимо момента субстантивности, момент субъектности, благодаря которому она оказывается субстратом дальнейших определений по линии стяжения.

Необходимо подчеркнуть, что в мире имеется не только взаимосвязь строго индивидуальных субстантивных реальностей, но и градация, вернее сказать, поступательное и эволюционное движение от чисто сингулярной реальности к индивидуальной субстантивной реальности в строгом смысле. Со стороны голой материи субстантивность, строго говоря, не присуща ни одной из так называемых материальных «вещей», но принадлежит материальному миру, взятому в его целостности, ибо каждая из вещей, собственно говоря, есть всего лишь фрагмент тотальной субстантивности. Эта субстантивность не сингулярна и тем более не индивидуальна в строгом смысле. Ибо хотя она и представляет собой нечто в себе нераздельное, она не является отделённой от всего остального: в самом деле, «тотальная» материальная реальность не имеет вне себя ничего, от чего она могла бы пребывать отделённой. В действительности она есть просто «единичная» субстантивность. Но если в порядке уступки, некоторым образом естественной, мы будем рассматривать элементарные частицы, атомы и молекулы (а также, возможно, кристаллы) в качестве реальностей самих по себе, как таковых, мы обнаружим, что они — всего лишь сингулярные субстантивности; поэтому они в принципе образуют чисто нумерическое неопределенное множество. Более того, они способны сохранять инвариантным свое число в обменных процессах, в некоторых типах столкновений и т. д. Но в материи, непосредственно образованной атомами и молекулами, совершается шаг вперед, промежуточный между чистой сингулярностью и первым наброском индивидуальной субстантивности: это *стабилизация материи*. В ней возникают не новые «единицы», а простые «конформации», то есть чистые агрегаты сингулярных единиц, наделенные «единичностью»: нет двух порций макроскопической материи, которые были бы тождествен-

ны. Эти конформации могут быть стабильными только в своей глобальной «конфигурации»; именно стабильность динамичной конфигурации характерна для небесных тел, в самом широком смысле слова. Среди них есть некоторые — например, планеты нашей солнечной системы, — которые, помимо стабильности динамичной конфигурации, обладают также в некотором смысле статичной стабильностью во внутренних «частях»: стабильностью, которая объясняется преимущественно молекулярным составом. Такова, например, наша Земля. Живые существа — это еще один шаг вперед. Они представляют собой функциональные комбинации, наделенные известной независимостью от среды и известным специфическим контролем над нею: это *витализация стабильной материи*. Здесь мы имеем не просто единичность конформации посредством чистой рядоположенности сингулярностей, но единичность в строгом смысле, основанную на подлинном внутреннем функциональном единстве. Это первый набросок, *primordium*, индивидуальной субстантивности. Мы будем называть его квази-индивидуальностью. Он есть нечто большее, чем простая сингулярность, но меньшее, чем индивидуальность в строгом смысле. Это так по двум причинам. Во-первых, потому, что живое существо, помимо всего прочего, чисто материально, а значит, остается всего лишь фрагментом тотальной материальной реальности. Во-вторых, потому, что, даже если взять жизнь как автономную область, каждый биологический вид, а следовательно, *a fortiori* каждое живое существо будет не более чем модуляцией базовой структуры, каковой является жизнь «вообще». А стало быть, именно ей, а не каждому живому существу, подобает иметь субстантивность. Но этой «жизни» присущи собственное относительное единство, независимость и контроль. Отсюда следует, что каждое живое существо, имея те же самые характеристики, обладает гораздо бóльшим индивидуальным своеобразием, чем просто сингулярная индивидуальность. Каждое живое существо есть нечто гораздо большее, чем просто «число» жизни «вообще» и биологического вида. Именно поэтому оно квази-субстантивно и квази-индивидуально. Среди живых существ растения всего лишь питаются от своей среды, в динамичном и обратимом рав-

новесии с нею; животные более субстантивны, поскольку они вдобавок ощущают свою среду и свою собственную реальность в форме «раздражителей». Но только в человеке — благодаря интеллекту — мы видим полностью и формально конституированной индивидуальную субстантивность в строгом смысле, «*интеллектуализацию*» животности. Благодаря интеллекту человек противостоит среде и самому себе как «реальностям»; именно в этом формально заключается интеллект, а в силу этого он владеет самим собой как формально «собственной» реальностью.

Стабильность, независимость от среды вкупе со специфическим контролем над нею, противостояние вещам как реальностям: вот три схемы субстантивации реальности. Каждая из них предполагает предыдущую, более того, формально включает ее в себе.

Такова реальность, «имеющая сущность». Как было сказано в начале этой темы, сущность — это первичное единство и, по меньшей мере, внутренне необходимое начало всех остальных свойственных вещи мет. Совокупность (теперь выразимся точнее: «система») этих мет необходима вещи не «для» того, чтобы быть этим или тем (например, поплавком или рефлектором), а для того, чтобы быть *simpliciter* реальной (серебром). Эта система мет представляет собой не систему «чего-то», какой-то реальности (серебра), а саму реальность (серебро). Тожество «для» и «чего» в «что» — это и есть реальность *simpliciter*. Реальность *simpliciter* — это истинная реальность, то есть реальность, первично актуализированная в ее измерениях: богатстве, прочности и пребывании, бытийствуя. И эта истинная реальность есть реальность, поскольку она обладает «конституцией» в строгом смысле, то есть поскольку она является первичным и внутренним единством, замкнутой и тотальной системой конституциональных мет. В этой достаточности со стороны конституции заключается формальный характер структурного единства реальности *simpliciter*: «индивидуальная субстантивность». Это и есть реальность, имеющая сущность.

Если исходить из этого, что же представляет собой сама «сущность» этой реальности, «имеющей сущность»?

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

«СУЩНОСТЬ»

РЕАЛЬНОГО КАК ТАКОВАЯ

Чтобы должным образом направить поиск, постараемся держать в поле зрения все, что было сказано до сих пор.

Разумеется, всем сказанным мы постепенно очертили тот конкретный пункт, в котором сосредоточена сущность: в области «способного иметь сущность» он находится в реальности, «имеющей сущность», то есть в субстантивной реальности. Но эта постепенная разметка была не просто внешним очерчиванием, иначе говоря, производилась не в абстрагировании от всего, что не относится к сущности. Дело обстоит прямо наоборот. Все сказанное означает, что сущность имеет место в реальности, которая, будучи субстантивной, обладает, в свою очередь, признаками того, что мы назвали «способным иметь сущность». Таким образом, признаки «способного иметь сущность» и «имеющего сущность» формальным и внутренним образом суть признаки самой сущности. Сосредоточимся временно на этом собственном характере сущности. Это позволит нам осуществить затем строгий внутренний анализ самой сущности.

РАЗДЕЛ I

Собственный характер сущности

Подведем итоги пройденного пути. Я говорил, что сущность есть момент реальной вещи как реальности *simpliciter*, то есть субстантивной реальности как субстантивной. Поэтому сущность, по моему, заключается в системе признаков, или мет, которые физически образуют эту субстантивность как ее фундирующее начало, то есть в системе того, в силу чего вещь реальна и действует как реальная, будучи поэтому «природной» реальностью. Я имею в виду то понятие природы, которое обрисовал в начале: это вещи, поскольку они воздействуют на другие вещи благодаря свойствам, коими обладают сами по себе, как таковые, независимо от их происхождения.

Начнем с того, что более строго очертим характер и собственную функцию, которыми должна обладать сущность. Это позволит нам приступить к ее внутреннему анализу.

А) Во-первых, сущность есть нечто «физическое»; или, если угодно, искомое нами есть «физическая сущность» реальных вещей: то, что в вещи делает ее «одной» вещью, четко отграниченной и определенной. Но это отграничение, как мы видели, может пониматься по меньшей мере двумя способами. Оно может пониматься в смысле *species*, или εἶδος'а, то есть в смысле той совокупности черт, которая позволяет поместить вещь в нечто вроде генеалогической последовательности родов вещей, а внутри своего рода представляет его определенную фигуру. В этом смысле вид избличает происхождение вещи. В таком случае «что» означает вид вещи, о которой идет речь. Тогда сущность будет тем, что обычно называют «метафизической сущностью». Ответ на вопрос: «что это?» представляет собой, в этом смысле, дефиницию. Но отграничение может пониматься и в другом смысле: как то, чем конституируется характер формальной достаточности вещи как собственно реальности, независимо от ее видовой и родовой соотнесенности с другими вещами, то есть как то, что сообщает ей собственную достаточность в порядке конституции. Тогда «что» будет конституцией, достаточной для субстантивности. Так вот, сущность — это не *вид*, а субстантивная достаточность. Формально она есть отнюдь не то, что соответствует дефиниции; поэтому нужно искать сущность не в метафизическом анализе атрибутивных вещи предикатов, а, наоборот, в анализе ее реальных структур, ее мет и функции, выполняемой ими в конституциональной системе индивидуальной субстантивности, как сингулярной, так и в строгом смысле. Речь идет о сущности как «физическом» моменте реальной вещи. Как я сказал, Аристотель затронул эту проблему, говоря о субстанциальной форме. Но только затронул, потому что понятие формы у Аристотеля — это понятие субстанциального порядка, тогда как сущность принадлежит к порядку субстантивности. Кроме того, Аристотель, как я сказал, увел эту проблему прочь от сущности, потому что усматривал в форме лишь момент видовой определенности. Мы видели, что по этой причине путь

дефиниции недостаточен. Стало быть, речь идет не о *species*, а о физическом индивидуальном моменте как таковом, то есть о ядерном моменте, если можно так выразиться: о корне субстантивной реальности самой по себе, в коем таится секрет, основание, ключ, исток — слова не имеют значения — всех свойств и действий вещи в ее первородной индивидуальности. И различие между этими двумя понятиями (несмотря на неизбежные точки соприкосновения между ними) настолько глубоко, что сущность вещи, взятая в этом «физическом» смысле, могла бы конституироваться не формальными чертами своего облика, а исключительно свойствами, способными произвести или породить этот облик.

Сущность, которую мы ищем, есть, стало быть, «физическая», а не так называемая «метафизическая» сущность. Эту последнюю я лично назвал бы «концептивной сущностью», поскольку то, что было сказано о сущности физической, тоже является строго метафизическим. Это не вопрос предпочтений. Дело в том, что сущность как вид по самому своему характеру есть нечто фундированное в физической сущности. Тот факт, что первая поддается дефиниции, а вторая — нет, обусловил преимущественное положение первой из них в метафизике. А это несправедливо.

В) Итак, сущность физична. Она представляет собой, однако, не просто физический «момент» вещи. Это требует дальнейших пояснений, так как физическую сущность чего-либо можно мыслить по-разному.

В самом деле, под физической сущностью можно было бы понять «элемент», то есть «часть» вещи, а именно, ее «существенную часть». Существенная часть — не какая угодно, а обладающая исключительным и преимущественным рангом, ибо это часть, в которой, как в ядре, сосредоточиваются самые основания, определяющие характерные свойства данной вещи. Тогда физическая сущность была бы ядерным элементом, или ядерной частью вещи. Будучи частью, она может иногда экстрагироваться из вещи, и такой «экстракт» тоже иногда называют сущностью. Это понятие диаметрально противоположно понятию вида, представляющему не более чем видовой «абстракт».

Сам обиходный язык безошибочно указывает на это физи-

ческое понятие сущности [essentia], весьма отличное от понятия «вида». «Эссенцией» обычно называют продукт парфюмерии или фармакологии: говорят, например, о розовой эссенции, об эссенции белладонны, снотворного мака и т. д. Для нас здесь важен вопрос о том, почему эти продукты называются именно эссенцией. Они называются так потому, что представляют собой экстракт, где в концентрированном виде содержатся все «виртуальные возможности», вся действующая «сила», все то, что придает этим реальностями присущие им свойства. Так, эссенция снотворного мака, то есть опиума, включает в себе то, что делает эту вещь снотворной, то есть его чисто снотворное бытие. В свою очередь, эта эссенция, как чистый экстракт снотворного мака, несет в себе его силы и представляет собой его «сущностный экстракт». Речь идет не о сущности, определяемой через род и видовое отличие, и не о видовом понятии вещей, а о чем-то некоторым образом «действующем», о том, что обычно называют «действующим началом» вещей.

Это не просто языковая вольность; дело обстоит прямо наоборот. В индийской традиции понятие сущности помещается в чисто философский горизонт именно в таком «физическом» понимании. Уже в «Ригведе», но прежде всего в наиболее древних Упанишадах (см. начало Чхандогья-упанишады) и позже, на всем протяжении истории индийской философии, то, что мы называем сущностью, носит имя *rasa*-. Первично и в обыденном смысле оно означает жизненный сок, живицу, жизненный эликсир и т. д., то есть то, что содержит в себе лучшие и наиболее радикальные качества чего-либо, а потому обладает силой наделять вещи реальностью и сохранять ее. Это — действующее начало вещи, которое иногда может быть отделено от нее как ее динамичный экстракт. В самом деле, комментаторы объясняют *rasa*- как *sāra* -: сила, костный мозг, ядро, наиболее ценная, важная и определяющая часть чего-либо. Именно это понимается в индийской философии под сущностью в строгом смысле. *Rasa*- обладает динамичным значением не в смысле движения, как нечто противоположное статичному, а динамичным в смысле сильного, мощного, наделяющего силой для того, чтобы вещь (*bhūta*-, τὸ φύτον, τὰ φύντα) была тем,

что́ она есть (*svabhāva-*), явила себя как таковая (*svarūpa-*) и могла быть отличена от других вещей. Стало быть, сущность как *rasa-* не есть облик, *species*; жизненный сок не обладает никакими формальными признаками *species*, но служит действующим началом, внутренне производящим эти признаки. Отсюда видно различие в целом между сущностью как *species* и сущностью как «физическим» моментом. *Species* (*svarūpa-*) есть физиономическая манифестация собственного характера (*svabhāva-*) вещи (*bhūta-*). Этот характер есть дело *rasa-*, сущности, которая, однако, такой физиономией не обладает. И поэтому то, что́ в конечном счете отличает одну вещь от другой, есть сущность как *rasa-*, а не как *species*. В отличие от различения через *species*, различения «визуального» типа, различение через *rasa-* принадлежит в этой философии к «вкусовому» типу: именно вкус позволяет отличить одну вещь от другой. В самом деле, слово *rasa-* имеет также значение вкуса, вкусового ощущения; отсюда оно стало обозначать некоторые движения, расположения души или основные темпераменты (в первую очередь, десять из них). Стало быть, речь идет не о визуальном, а о вкусовом постижении.

Таким образом, обиходный язык и философские учения Индии подразумевают физическое понимание сущности как «существенной части» вещи. Но в такой категоричной формулировке, без уточнений, это неприемлемо. Сущность не есть нечто вроде второй вещи внутри вещи, имеющей сущность. Сущность — не «вещь, способная иметь сущность», а «существенное в вещи». Живица, жизненный сок и т. д., то есть динамичный экстракт, — это одна вещь внутри другой: вещь более тонкая, чем другая, но такая же вещь. А это невозможно, потому что сущность есть нечто, что затрагивает субстантивность, субстантивность же, в свою очередь, — это всего лишь «момент» реальной вещи. Поэтому сущность не может быть настоящей «вещью» — ни семенем, ни ядром, ни экстрактом; она может быть, [во-вторых,] только чистым «моментом» реальной вещи, в лучшем случае — ее «ядерным моментом».

С) В-третьих, этот момент принадлежит не к оперативному, а к бытийному порядку. Когда говорят: «сущность, или природа»

(*essentia sive natura*), сущность рассматривается в лучшем случае «материально», отнюдь не «формально». Формально речь идет не о моменте, затрагивающем действия или претерпевания некоторой вещи по отношению к другим вещам, а о моменте, затрагивающем меты, которые мы называли формальными и конституциональными. И это так, каков бы ни был тип соответствующей деятельности или претерпевания. Деятельность даже в самых благоприятных для нее сущих, то есть в живых существах, включая человека во всех аспектах его жизни, — это всегда вторичный акт, не более того. Напротив, сущность есть их первичный акт. Во всяком сущем вообще сущность затрагивает формально существенное и конституциональное как таковое. Разумеется, с определенной точки зрения любая реальность является «соответственной», как я обычно говорю в моих лекционных курсах. Реальность «синтаксична». Но это не означает, что такая ответственность [«респективность»], или синтаксис, представляет собой «результатирующую» действий или претерпеваний. Дело обстоит прямо наоборот. Действия или претерпевания следуют за ответственностью, в которой находятся друг к другу реальные вещи в силу их собственной бытийной конституции. Именно потому, что реальность ответственна, каждая из реальных вещей обладает своей «собственной» конституцией в порядке соответствия. Поэтому синтаксис, или ответственность, есть структура, затрагивающая собственную конституцию всякой вещи. Именно к ней относится формальный и собственный момент сущности. Сейчас нам незачем подробно выяснять, что такое ответственность сама по себе; мы займемся этим позже. Пока нам достаточно знать, что это не «группировка по видам». Даже если бы все реальности различались по виду и роду, реальность в целом от этого не перестала бы быть необходимо соответственной, то есть синтаксичной. Стало быть, сущность как физический момент обладает конституциональным, а не просто оперативным характером.

Д) В начале, однако, я уже отмечал, что при таком понимании сущность выполняет в реальной вещи определенную «функцию». Это четвертая черта, определяющая собственный характер сущности. Что она означает?

Мы уже затрагивали эту черту при разных обстоятельствах, особенно при рассмотрении аристотелевского понятия сущности. Я тогда добавил, что схоластика, переосмыслив эти идеи, внесла важные уточнения и подробности, отсутствовавшие у Аристотеля. И одно из таких уточнений берет начало в проблеме универсалий. Вторая сущность, то есть аристотелевская *essentia*, присутствует во всех индивидуальных субстанциях; следовательно, по отношению к этим субстанциям — первым сущностям — она обладает характером универсальности, представляет собою вид. Так вот, в реальности нет ничего, что было бы формально универсальным, но все является индивидуальным. Тогда мы спрашиваем: какой тип реальности свойствен сущности? Она не может быть общей *in re*, но только в предикации. Но если она не универсальна, она индивидуальна и, как таковая, не сообщаемая, не способна сказываться о каждом индивиде. Решая эту проблему, некоторые схоласты — например, сам св. Фома — предлагают нам свое понимание того, что такое сущность сама по себе. Нам говорят: сущность некоторой реальной вещи всегда индивидуальна, как и сама вещь, но обладает чисто нумерическим единством. Чтобы получить сущность как таковую, мне достаточно абстрагировать ее от того, в силу чего она обладает нумерической индивидуальностью. Тогда я получу сущность «в ее собственном формальном характере, и это будет ее абсолютное рассмотрение» (*secundum rationem propriam, et haec est absoluta consideratio ipsius*. Thomas Aquinas, *De ente et essentia*, cap. IV, edit. Baur). Сущность как таковая отвлечена от того, реализуется ли она во многом или в одном; она не является ни общей, ни единичной. Так вот, оставим в стороне проблему универсалий, которая мотивировала это понятие, и взглянем только в него само. Ясно, что оно дает нам сущностное содержание, сущностные меты каждой вещи: человека, собаки, яблока. Например, св. Фома говорит нам, что сущность человека «в его собственном формальном характере» — это «разумное живое существо». Но здесь нет и намека на другую сторону вопроса, а именно: что значит «быть сущностью»? Какова бы ни была сущность в каждом конкретном случае, какими бы ни были сущностные меты, она всегда будет «сущностью чего-то», вещи. Понятие сущности в ее «абсолютном

рассмотрении» отвечает на первый вопрос. Но такое рассмотрение оставляет без ответа второй вопрос. Следовательно, так называемый «собственный формальный характер» сущности — двусмысленное выражение. Оно может означать, с одной стороны, какова эта сущность, то есть каковы сущностные меты сообразно их собственному формальному характеру, взятые сами по себе; а может означать, с другой стороны, в чем состоит собственный формальный характер сущностности (любой сущности) как таковой: что значит быть сущностью. Сущность является сущностью в силу своих мет не в абсолютном рассмотрении, а согласно функции, которую эти меты выполняют в реальной вещи. Это второе и есть наш вопрос: не каковы сущностные меты как меты, а в чем состоит их сущностная «функция» как таковая внутри реальной вещи. «Абсолютное» рассмотрение нам здесь не поможет; более того, будучи «абстрактным», такое рассмотрение может лишь увести нас от функции. Так вот, сущность как физический момент реальной вещи выполняет, «сообразно ее собственному формальному характеру», совершенно определенную физическую функцию внутри вещи, имеющей сущность. Это именно та функция, в силу которой сущность является сущностью. Опишем несколько более подробно характер этой функции.

а) Во-первых, это «индивидуальная» функция. Что это означает? Говоря об Аристотеле, мы уже отметили трудности, с которыми сталкивается его понимание сущности как вида при истолковании индивидуальной реальности. Схоластика гораздо более решительно, перед лицом любых разновидностей платонизма, подчеркнула строго индивидуальный характер любой реальности. Отсюда может сложиться впечатление, что она развивала учение об индивидуальной функции сущности. Однако это было не так. Схоластика встала на аристотелевскую точку зрения на сущность как на вид, чтобы от нее подняться к сущности «самой по себе». Но сущность в таком «абсолютном рассмотрении», как нам говорит св. Фома, отвлечена от ее осуществления в индивидуе. Вследствие этого единственной проблемой, которая возникала в связи с сущностью в индивидуальной субстанции, была проблема ее отношения к тому индивидуальному или ее отличия от того ин-

дивидуального, которое содержалось в этой субстанции. Ответ св. Фомы — он не был единственным, но мы ограничимся ссылкой на него как на доминирующий — ясен: между сущностью и индивидуальной реальностью нет никакого реального различия; здесь имеет место лишь дистинкция чистых понятий с опорой на реальность (ментальная дистинкция *cum fundamento in re*). В таком случае, если бы св. Фому спросили, какова функция сущности, ответ был бы очевиден. Если брать сущность физически, она будет тождественна индивидуальной реальности, то есть будет самым индивидуумом. Но тогда индивидуальная функция сущности останется не проясненной. То, что сущность физически тождественна индивидуальной реальности, не означает, что внутри этой реальности сущность формально не выполняет собственной индивидуальной функции. Исходно и формально это отнюдь не функция придания видовой определенности; мы уже неоднократно повторяли это: ведь сущность формально изолирована от других возможных индивидуумов. А кроме того, индивидуальность не означает индивидуации: любая реальность индивидуальна, однако не обязательно в силу того, что подверглась индивидуации, то есть «стяжению» до пределов вида. Она может быть индивидуальной сама по себе. Поэтому физическое тождество сущности с индивидуумом означает лишь то, что сущность — это не вторая вещь внутри индивидуальной вещи, а просто момент этой вещи. Но именно поэтому она выполняет в ней собственную функцию, причем не в порядке придания видовой определенности, а в порядке структуры самой индивидуальной реальности. Сущность является сущностью в силу той функции, которую она физически выполняет в индивидуальной реальности.

Некоторые схоласты — например, Суарес — признают, что во всяком индивидуе, помимо его видовых мет, присутствуют — почти в бесчисленном количестве — его сущностные меты. Но наша наука, говорят они нам, должна ограничиться видовым; исчерпывающее познание индивида во всех его сущностных метях было бы доступно лишь ангельскому или божественному интеллекту. Однако такая концепция ничего не говорит нам о том, для чего формально необходимы или нужны эти бесчисленные меты внутри

реального индивида. С нашей точки зрения, как мы уже видели, они формально необходимы для «конституции». Нужно было попытаться создать теорию индивидуальной физической сущности, а не ограничиваться признанием голого факта ее существования.

б) Наконец — напомним еще раз — эта индивидуальная функция относится не к субстанциальности, а к субстантивности. В самом деле, речь идет не о корне, из которого «произрастают» свойства. Этот корень может быть субстанцией, но не обязательно; системные свойства субстантивности не всегда принадлежат к типу акциденций, берущих начало в субстанции. Решающее значение для сущности имеет только то, что конституируется совокупностью мет, или свойств, то есть субстантивность. С «материальной» точки зрения сущность может быть чем-то субстанциальным, но «формально» она присуща только субстантивности. Действительно, субстантивность — это реальность, имеющая сущность и взятая как таковая. Но субстантивность представляет собой, как мы видели, достаточность в конституциональном порядке, то есть замкнутую и тотальную систему конституциональных мет. Следовательно, индивидуальная функция сущности, функция физическая и конституциональная, — это функция в отношении к «достаточности», то есть к замкнутости и тотальности конституциональной системы как таковой. Если нужно выразить эту мысль в классических терминах, можно сказать, что речь идет о теории физической сущности, которая формально не является ни теорией субстанции, ни, того менее, — непременно гилеморфической теорией субстанции.

Тем самым мы описали с определенной степенью строгости собственный характер сущности. Сущность, как было сказано, — это начало, по меньшей мере нуждающееся в реальности *simpliciter* чего-либо. В таком понимании сущность обладает, как мы только что видели, четко определяемым характером. Во-первых, она есть нечто «физическое», а не просто концептуальное. Во-вторых, она есть «момент», а не вещь или сила. В-третьих, она есть бытийный момент. Наконец, в-четвертых, она есть совокупность мет чего-либо, поскольку обладает «собственной» индивидуальной «функцией» конституционального порядка и формально относится к

субстантивности, то есть к конституциональной достаточности чего-либо. Исходя из этого, приступим к внутреннему анализу сущности.

РАЗДЕЛ 2

Внутренний анализ сущности

Субстантивность, как было сказано, — это замкнутая и тотальная система конституциональных мет. Но конституция — это способ, каким меты определяют единство субстантивной реальности, единство этой системы: то единство, формальный характер которого и составляет конституциональная достаточность. Следовательно, внутри субстантивной реальности сущность должна служить основанием как того, чем детерминруется модус единства, свойственный этой реальности, так и самого этого единства. Только в таком понимании мы схватим сущность в ней самой и в ее функции и будем способны помыслить тот тип начала, каковым выступает сущность внутри субстантивной реальности. Стало быть, если мы хотим выяснить, что такое сущность этой субстантивной реальности, мы должны рассмотреть вопрос в четыре последовательных шага.

a) Каково внутреннее основание субстантивной реальности в ее отношении к конституции, в ее способе быть единой в силу присущих ей мет? Это проблема *сущностных мет*.

b) Каково основание самого системного единства как единства? Это проблема *сущностного единства*.

c) В свете результатов, достигнутых на двух первых шагах, мы уже сможем позитивно и формально помыслить, что такое сущность как момент реальности. Это проблема *сущности и реальности*.

d) Наконец, в чем конкретно состоит *начинательный характер сущности* самой по себе?

Пункт первый
Сущностные меты

Я сказал, что сущность — это момент субстантивной реальности как таковой. Так как субстантивная реальность — это система конституциональных мет, первое, что мы должны сделать, — это выяснить, какие из этих мет имеют сущностный характер и в чем состоит их сущность.

Напомним, что конституциональные меты — это меты формального типа, не имеющие основанием связь реальности, о которой идет речь, с другими реальностями; иначе говоря, это не придаточные меты. Конституция образует первичную структуру вещи. Так вот, те конституциональные меты, которые образуют первичную структуру указанной вещи, имеют различный характер, ибо не все они абсолютно независимы друг от друга.

В самом деле, есть меты, которые образуют часть конституции вещи, потому что с необходимостью определены другими метами. Характер этой необходимости не имеет значения. В одних случаях это может быть строго «логическая», если можно так выразиться, необходимость. Именно так обстоит дело со специфическим цветом или валентностью химического элемента, которые с математической строгостью (статистической или нет, неважно) проистекают из его атомной структуры. В других случаях речь идет скорее о необходимости чисто «природной», или нормативной. Строго говоря, присутствию таких мет можно и воспрепятствовать. Препятствием может оказаться некая особая причина. Она определяет присутствие других мет, которые, даже будучи аномальными и необычными, не перестают от этого быть конституциональными. Пока же этого не происходит, естественная опора таких мет на другие есть то, что называется «нормальностью». Именно это имеет место в случае фенотипических особенностей — индивидуальных или видовых, в случае первичных и вторичных половых признаков, расовых признаков, определенных наследственных черт (в узком смысле) и т. д.

Наряду с этими метами, или свойствами, с необходимостью основанными на других метам, есть и эти другие меты, которые

в строгом и точном смысле безосновны. Естественно, я не хочу сказать, что они не произведены причинами, для которых имеют свои основания. Любые субстантивные реальности, которые нам известны из опыта, имеют причину и в этом смысле имеют основание. Но, говоря здесь о безосновных метах, я имею в виду не их происхождение, а формальную структуру субстантивной реальности, то есть помещаю их в горизонт конституциональной достаточности. И в этом горизонте есть меты, которые не являются производными от других конституциональных мет, а опираются сами на себя. Именно в этом точном смысле я говорю, что они безосновны. Очевидно, что это меты, определяющие тотальную структуру конституциональной системы. Будучи таковыми, они более чем «конституциональны»: они «конститутивны». Не следует смешивать конституциональное с конститутивным. Как имеющие основание, так и безосновные меты конституциональны, но только безосновные меты конститутивны. Именно эти конститутивные меты я называю формально сущностными метами. Само это выражение встречается довольно часто; но самое важное заключается в том, что я хочу им сказать.

Во-первых, «конститутивное» — это понятие, которое здесь помещается, вопреки тому, как это обычно делают, не в горизонт формального «метафизического» (я бы скорее сказал, «концептивного») основания реального (род, видовое отличие, вид), а в горизонт «физического» характера субстантивности как таковой. Стало быть, речь идет не о метафизическом, или концептивном, а о физическом и «конститутивном»: таком конститутивном, которое по-своему является также метафизическим. Позднее я вернусь к этому характеру «конститутивного».

Во-вторых, «конститутивное» отличается здесь не от всех «прочих» мет, или реальных предикатов, которые не входят в метафизическую сущность, а лишь от конституциональных мет, имеющих основание [фундированных]. Не-субстантивное остается на обочине при отграничении понятия «конститутивного». В самом деле, вспомним о том, что «конституция» имеет здесь строгий философский смысл: это система мет, которые определяют внутренний и собственный модус бытия чем-то физическим

и нередуцируемо единым, то есть субстантивным. Так вот, «конститутивное» означает то, что в точном и формальном смысле, изначально и *simpliciter*, образует внутри этой конституциональной реальности (каковой является субстантивность) указанное физическое единство. И это — вопрос не чисто объективных понятий и не понятий, основанных *in re*. В конститутивное входит, как входило в конституциональное, гораздо больше того, что входит в реальный коррелят дефиниции. Объясняя характер конституционального единства, я привел в качестве примера «этого человека-альбиноса». Естественно, альбинизм как таковой не конститутивен, а чисто конституционален, потому что, как известно, это генетически контролируемое свойство. Конститутивной была бы одна или несколько генетических мет, которые лежат в основании этого свойства. Для этого недостаточно «отыскать» тот ген, которым контролируется альбинизм: ведь этот характер гена, в свою очередь, может оказаться фундированным в более элементарных биохимических и биофизических структурах, которые и будут конститутивными метами альбиноса. Отсюда следует, что доступ к действительно конститутивной мете — это всегда открытая проблема: то, что в данный момент представляется окончательным, быть может, не будет выглядеть таковым завтра. Но с философской точки зрения цель ясна: только такие меты способны дать нам первичное единство реального, то есть первичный модус бытия внутренне и нередуцируемо «одним». Это, и только это я называю «конститутивным». Следовательно, это такое понятие, которое помещено в иной горизонт, нежели это делают обычно, употребляя это слово: в горизонт конституционального.

Тем самым мы определили понятие «конститутивного». Эти конститутивные, или сущностные, меты суть моменты субстантивности, которая, как я только что сказал, представляет собой, в свою очередь, «достаточную систему» конституциональных мет. Поэтому, коль скоро сущностные, или конститутивные, меты безосновны, оказывается, что, как я только что сказал, именно они изначально формируют систему, то есть формальное единство субстантивности. Дело обстоит не так, как если бы существовали две системы мет: одна — система чисто конституциональных мет,

другая — система субстантивных мет. Есть только одна система: конституциональная субстантивная система. Дело в том, что в ней чисто конституциональные меты выступают моментами субстантивного единства только потому, что они опираются на систему, или единство, конститутивных мет; но ни первые, ни вторые не выводят нас за пределы единственного единства субстантивности. В самом деле, вспомним: говоря о субстантивности, я настаивал на том, что эта субстантивность не есть нечто скрытое или, в лучшем случае, стоящее за или под системой конституциональных мет. Это сама система как таковая. По этой же причине сущность тоже не является ничем таким, что стояло бы под субстантивностью, но представляет собой внутренний и формальный момент самой системы как таковой. Чтобы это понять, достаточно обратить внимание на то, что из мет одной субстантивности могут формироваться группы, обладающие определенной степенью единства и системности; например, «орган» в живом существе или «аппарат», обладающий соответствующими моментами функционального цикла (пищеварение, дыхание и т. д.). В этих примерах речь идет, разумеется, не о системах в узком смысле, то есть не о различных субстантивных единствах, ибо в таком случае мы имели бы не «одну» субстантивную реальность, а сопряжение разных субстантивных реальностей, основанное на чистой рядоположенности. Несмотря на это, такие группы, даже не обладая строго конституциональной автономией, имеют определенный системный характер внутри тотальной системы. Назовем это «подсистемой». Это выражение ясно показывает, что подсистема мет не есть нечто непременно выводящее нас за пределы тотального единства: ведь «под-» означает здесь не «под» как «внизу», а «под» как «внутри»; если угодно, это частичная система, или квази-система. Подсистема — это строго философское понятие, указывающее на то, что обозначенное этим словом не скрывается за системой и не расположено под нею, а образует формальный момент самой системы. Итак, сущностные меты образуют подсистему. Как таковая, она не является системой, стоящей под конституциональной субстантивностью. В противном случае она была бы субстратом, *υποκειμενον*, а сущность выступала бы моментом субстанциаль-

ности. Но сущностные меты образуют подсистему внутри конституциональной системы самой субстантивности. Будучи такими, конститутивные меты представляют собой чистый момент субстантивности. Однако эта подсистема радикально отличается от всех подсистем, упомянутых ранее. Эти подсистемы были частичными системами чисто конституциональных мет; поэтому в них отсутствовала полная достаточность. Когда же мы говорим о конститутивных метах, ситуация меняется. В этом случае подсистема обладает двумя особенностями. Во-первых, это подсистема, наделенная полной достаточностью; только опираясь на эту подсистему, чисто конституциональные меты принимают системный характер. Во-вторых, это подсистема, которая «первична» в том смысле, что она опирается сама по себе: ее единство ни от чего не производно, оно есть нечто «единое» в себе самом, как таковом. В этом смысле это частичная подсистема, но в иной форме, нежели частичность всех остальных подсистем: она образует «формальное» ядро субстантивности; если угодно, это фундаментальная подсистема. В силу указанных двух особенностей я буду почти всегда — *a potiori* [в усилительном смысле] — называть эту подсистему конститутивных мет просто «системой».

Исходя из этого, мы уже можем выразить с высокой степенью строгости, что такое физическая сущность чего-либо *с точки зрения ее мет*: это система конститутивных физических мет, необходимых и достаточных для того, чтобы субстантивная реальность обладала всеми своими прочими признаками. Стало быть, сущность — это не субъект, или субстанция (ὕποκειμενον), и не момент субстанции, а внутренний момент субстантивности. Иначе говоря, это не сущность субстанции, как полагал Аристотель, а сущность субстантивности. Выше мы говорили, что конституциональная достаточность образует формальный характер субстантивности. Так вот, то, что сообщает субстантивности эту достаточность и, следовательно, этот формальный характер, есть именно система ее конститутивных мет, ее сущность. Значит, сущность есть то, что конституирует субстантивность как таковую, то есть реальность *simpliciter* чего-либо. Реальность *simpliciter* — это сущность как система конститутивных мет. Вот что такое сущность и

ее собственная функция с точки зрения мет. Сущность физична, поскольку физически образована физическими метами; но в качестве подсистемы она есть лишь момент субстантивности; и ее собственная внутренняя функция заключается в том, чтобы быть «конститутивной» в разъясненном смысле, а не видообразующей. Позднее мы увидим, что такое сущность с другой точки зрения: с точки зрения единства ее мет.

Но все это требует дальнейших разъяснений. В самом деле, мы охарактеризовали конститутивные меты как «безосновные». Но само по себе это — негативный признак; следовательно, необходимо теперь более строго определить, в чем он состоит позитивно. Это можно выяснить, рассматривая меты как сами по себе, так и в их отношении к остальным метам. Взятые сами по себе, сущностные меты образуют «предельный момент» субстантивности; взятые в отношении к остальным конституциональным метам, они суть их «фундирующий» момент. Эти два признака — быть предельным моментом и быть моментом фундирующим — строго и позитивно выражают то, что значит быть конститутивным как таковым. Рассмотрим их порознь.

§ 1. Сущность как предельный момент субстантивности

Итак, прежде всего, рассмотрим сущностные меты сами по себе. Будучи, как я сказал, безосновными, сущностные, или конститутивные меты предельны, они образуют предел субстантивной реальности, то, чем она является в конечной инстанции. Конститутивное — это, прежде всего, предельное. С этой точки зрения сущностность — это конституциональная предельность. Такая предельность проявляется, в свою очередь, в тройном порядке того, что я буду называть ее «метафизическим статусом», ее «бытийным характером» и ее «конститутивным содержанием». По своему метафизическому статусу сущность абсолютна, или, как я скажу ниже, фактична. По своему бытийному характеру сущность есть индивидуальная предельность. По своему конститутивному содержанию сущность неизменна.

I. Фактический метафизический статус сущности

Прежде всего, сущностные, или конститутивные меты, будучи безосновными, а значит, предельными в конституциональном порядке, формально не зависят от остальных конституциональных и придаточных мет. Следовательно, поскольку они независимы, о них можно и должно сказать лишь одно: они «просто есть».

Нужно, однако, правильно понять этот статус сущностных мет, потому что нечто может «просто быть» самими разными способами. Например, один способ — отграничение: нечто берется в себе самом, как таковом, в отграничении от того, есть у него основание или нет. Такое отграничение может быть плодом обдуманного логического действия, а может быть непосредственным переживанием, в котором реальность схватывается исключительно как то, что есть: как своего рода грубая реальность. Благодаря такому логическому или жизненному отграничению реальность выступает термином голой констатации. Схваченную таким образом реальность можно, выражаясь обиходным языком, назвать «фактом». В таком понимании понятие факта, будучи чисто отграничительным, не предполагает, что фактическая реальность является просто голым фактом: любые реальности мира, даже самые необходимые, могут отграничительно рассматриваться как голые факты. В этом смысле «факт» означает лишь способ рассмотрения реальности (*modus rem considerandi*) и не подразумевает ни малейшей определенности в том, что касается статуса реальности самой по себе. Сущностные меты не составляют исключения. Более того, в таком способе рассмотрения реальности нет места разговорам о сущностных или не-сущностных метях: все они в равной степени «есть». Это единственный пункт, в котором Гегель прав, когда говорит нам, что чистое бытие есть полное безразличие. Дело, однако, в том, что это чисто отграничительное понятие бытия отнюдь не первично. Как я подробно показываю в своих лекционных курсах в течение многих лет, и как мы убедимся ниже, бытие никогда — ни объективно, ни формально — не является первичным; первична только реальность. Следовательно, то, что отграничительно квалифицируется с этой точки зре-

ния, есть не безразличный характер бытия, а характер реальности. И эта квалификация есть «голый факт»: не «безразличное бытие», а реальность, отграничительно взятая в качестве реальной.

Но, говоря о сущностных метях, имею в виду не этот статус вещей, и не он образует, следовательно, первичный и радикальный смысл «просто бытия». В самом деле, если я беру реальность не отграничительно, а, наоборот, в самом ее реальном статусе (либо благодаря акту рефлексии, либо благодаря собственному переживанию), — иначе говоря, если я рассматриваю реальность в том, что относится к ее фундаментальному характеру, — то именно тогда я открываю своеобразие ее сущностных мет: то, что я назвал «просто бытием». В самом деле, будучи помыслены «фундаментально», одни вещи и их меты «случайны» [контингентны]: они именно таковы, но были или могли бы быть и другими. В этом смысле — не отграничительном, а в смысле реального статуса — мы можем назвать эти вещи и их меты «фактическими реальностями». Но другие вещи необходимы, потому что их реальность принудительно определена характером связи между вещами. Наконец, есть и третьи: например, системы сущностных мет, реальным статусом которых является не контингентность и не необходимость, а «просто бытие реальностью». Здесь наречие «просто» означает уже не способ рассмотрения вещей, а выражает в квазинегативной форме позитивный метафизический статус реальности сущности. Если продолжать говорить о «бытии», скажем, что речь идет не о «безразличии», а прямо наоборот, о самой «достаточности» бытия в конституциональном порядке.

Чтобы понять, что это означает и в чем заключается эта достаточность, необходимо сделать краткое отступление о том, что я назвал «метафизическим статусом» [condición metafísica]. Здесь слово «condición» означает не то, что обычно выражается посредством условного союза «если» [«условие»], а то, что имеют в виду, когда говорят, например, о том, что разные люди имеют разную «кондицию». В этом смысле condición — это, конечно, не свойство или мета реальной вещи, но, тем не менее, некая реальная характеристика этой вещи. Такая кондиция может быть двух видов. Одна является некоторым образом последующей (в логиче-

ском, а не временном плане) по отношению к самой формальной структуре вещи: чем-то вроде простой модуляции уже имеющейся реальности вещи. Именно этот смысл мы подразумеваем, говоря о кондициях характера некоторой личности. Кондиции характера принадлежат реальной структуре личности, предполагая эту структуру уже наличной и ограничиваясь тем, что модулируют ее в ее свойствах или метах, — например, выдвигая на передний план те или иные из ее свойств, придавая ей большую устойчивость и т. д. Речь идет о формировании личности. Кондиция в этом смысле «обуславливает» то, что уже реально. Метафизическое значение кондиции, понятой в этом смысле, безмерно велико; здесь не место входить в эту проблему, мы сделаем это позже. Но есть и другой тип кондиции: такая кондиция, которая является не последующей по отношению к свойствам и метам вещи, а некоторым образом предшествует им или, по крайней мере, возникает вместе с ними, ибо корнем ее служит соотнесенность с той фундаментальностью, на которую опирается указанная вещь. В самом деле, если мы умно соотносимся с вещью, которая нам дана в так называемом «фундаменте», мы прежде всего сталкиваемся с тем, что сама вещь открывает нам свой реальный внутренний характер, а именно, свое соответствие этому фундаменту. Такое соответствие, во-первых, является внутренним характером вещи, затрагивает ее в самой ее природе, а не сводится исключительно к внешней точке зрения на вещь. Поэтому мы говорим, что оно является «кондицией» вещи. А во-вторых, это не кондиция, опирающаяся на уже наличную реальность вещи. Дело обстоит прямо наоборот: это фундаментальная кондиция, внутреннее условие, в силу которого вещь может иметь реальность. Это нечто присутствующее «в» вещи, но *a priori*, а не *a posteriori* по отношению к ней самой. Стало быть, это не позитивная или негативная производящая причинная «связь» с другой вещью, с предполагаемой причиной, а собственная природа самой реальной вещи: то, что требует или исключает указанную вещь. Производящая причинная связь — всего лишь следствие этой собственной природы. Значит, когда мы постигаем вещь в ее фундаментальности, она сама «отсылает» или не отсылает нас к этому фундаменту, и если отсылает,

то тем или иным образом. Стало быть, это реальный момент «в» вещи, «предшествующий» самой ее реальности или, по крайней мере, возникающий вместе с нею. В такой отсылке вещь является нам не что иное, как свою внутреннюю природную ответственность [«респективность»]. Следовательно, это такой момент вещи, который, во-первых, «реален», а во-вторых, «предшествует» самой ее реальности или, по крайней мере, возникает вместе с ней. Именно это я называю «метафизическим статусом» реальности. Он не является чем-то формально принадлежащим вещи как ее «материальное» или «формальное» свойство. Но это и не чисто внешнее именование, не голое объективное понятие, а момент соответствия, внутренний для самой реальной вещи, и столь же реальное основание, фундамент, ее понятия. Это внутренний характер, которым вещь обладает в своем способе быть реальной по отношению к своему «фундаменту». Помимо материальных и формальных «свойств», вещи обладают «статусом».

Это одна из самых трудных тем всей метафизики. Со времен греков философия называет совокупность всех вещей «миром», или «космосом». В моих лекционных курсах я сформулировал иное понятие мира. Мир — это единство всех реальных вещей «в» и «через» их характер как чистой реальности, в отличие от их конкретного содержания. Напротив, единство реальных вещей в силу их содержания, то есть в силу того, что они суть, образует «космос». Эти два понятия различны *in re*: «мир» всегда един, но может быть множество космосов. С точки зрения нашей нынешней проблемы у нас нет нужды углубляться в этот вопрос; я вернусь к нему позже. Пока же нам достаточно назвать мир системой всех реальных вещей.

Христианская идея мира отлична от греческой. Идея мира была одним из важнейших пунктов встречи христианства и философии, вынудившая христианских мыслителей разработать собственное философское учение. Можно сказать, что изначально вся радикальная новизна, привнесенная христианством в философию, сосредоточилась в новой идее мира. В то время как в отдельных пунктах христианские метафизики усваивают, очищают и возвышают метафизику греков, они, напротив, порывают с ней

в своей идее мира. И порывают прежде всего в самом ее основании: в том, что мир «сотворен». Тварность есть предельный и, по мнению многих мыслителей, формальный и внутренний характер мира как такового. Отныне мир есть тотальность тварного сущего *qua* сущего *тварного*. В результате метафизика превращается в «теорию творения».

В отношении к этому новому основанию, к этой первопричине, тварная реальность обладает, прежде всего, определенным метафизическим статусом: контингентностью⁵. Мир, свободно сотворенный Богом, есть внутренне контингентная реальность. Он был сотворен, а мог и не быть сотворен. В результате уже сотворенная реальность включает в своей внутренней контингентности другой метафизический статус в отношении к Богу: возможность. Таким образом, контингентность и возможность — два, и только два метафизических статуса тварной реальности в ее отношении к Первопричине. Это не просто два состояния одной и той же вещи, которая сама по себе не является ни реальной, ни возможной; и не два класса сущих, одни из которых только возможны, а другие реальны. Это два обусловленных статуса, формально вписанных в актуально существующую тварную реальность. Любая тварная реальность, поскольку она реальна, уже является возможностной реальностью, в смысле актуальности ее возможности: момент возможности есть именно то, что сообщает актуальной реальности ее контингентный характер. Следовательно, начиная с ответственности и заканчивая предельным основанием, контингентные возможность и реальность всех тварных сущих, то есть возможность и контингентная реальность мира, однородны. Все тварные сущие равно возможностны и равно контингентны в отношении к Богу.

Но самой средневековой философии ничто не мешает, не исключая Первопричины, взять мир сам по себе, как таковой, и взглянуть на вещи как на реальности, имеющие опору в мире; как на внутримирные реальности. Тем более, что реальность и причинность мира, несмотря на свою «вторичность», являются, тем

⁵ Отсутствием необходимости, «случайностью» (*прим. пер.*).

не менее, реальностью и причинностью в истинном и строгом смысле. Это открывает возможность разработки, с этой второй точки зрения, собственно метафизики мира: я могу задаться целью прежде всего раскрыть структуры и метафизический статус реальностей мира как такового. Это метафизика мирной реальности как таковой. Такая задача не является ни простой, ни, менее того, решенной; дело обстоит прямо наоборот. Лишь после ее решения можно будет подняться к первопричине мира и «завершить» в самом строгом смысле слова, то есть предельным образом радикализировать, в силу внутренней и строгой необходимости, метафизическую структуру реального, поскольку оно тварно.

Тогда реальности мира, обладающие однородным метафизическим статусом по отношению к Богу, перестают быть гомогенными в своем взаимном соответствии. Возможность и реальность принимают внутри мира иной характер, чем тот, которым они обладали по отношению к Богу. Более того, внутримирные метафизические статусы не только не однородны, но и не сводятся к двум. Коротко укажем на это, чтобы иметь возможность более точно сформулировать проблему метафизического статуса сущности.

Во-первых, что касается возможности и реальности. Как внутримирные статусы, то есть как признаки способа бытия реальной вещи по отношению к ее внутримирным основаниям, они отличаются от того, что они суть как метафизические статусы тварного самого по себе. В отношении к Богу имеется бесчисленное множество вещей, которые пребывают в статусе возможной сотворимости, то есть которые в этом смысле тоже возможности, однако не являются возможными в отношении к внутримирным основаниям. И наоборот, быть возможным в реальном мире означает не только быть сотворимым со стороны Первопричины, но и быть реализуемым посредством внутримирных причин. В результате «возможность» принимает новый, в высшей степени определенный характер. Млекопитающие были возможны и в докембрии; другими словами, они находились по отношению к миру в статусе возможности. Поэтому эти возможностные сущие возможны некоторым образом дважды: как сотворимые,

они возможны для Бога; и они также возможны как внутримирные реальности для указанного геологического периода. Когда традиционная метафизика ставила вопрос о «возможном сущем», она почти всегда рассматривала возможные сущие с точки зрения Первопричины. Напротив, когда Аристотель и вообще греки говорили о *δυνάμει ὄν*, они имели в виду внутримирные физические возможности.

Во-вторых, внутримирные метафизические статусы не сводятся к двум. Когда реальная вещь соотносится с ее внутримирным основанием, мы обнаруживаем, что ее статус — например, возможность — принадлежит к совсем иному типу, то есть что имеются разные способы быть возможным. Есть вещи, возможные по природе (потенциальные реальности, виртуальные реальности), возможные в силу случая, возможные в силу делания их возможными, возможные в силу свободы, и т. д. Более того, внутри этих типов тоже существуют глубокие различия. Например, не все возможное по природе будет равно возможным: одни вещи возможны «более», другие — «менее». Это верно применительно к статусам элементарных частиц и атомов в современной квантовой физике. Причем количественной мерой «степени» возможности служит то, что мы называли реальной вероятностью (таково понятие вероятности, которое я обычно разъясняю в своих лекционных курсах): характеристика статуса в собственном смысле. Вероятность, случай и т. д. суть внутренние характеристики реальных вещей в их соответствии внутримирному основанию. Коррелятом этому служит не меньшее разнообразие статусов актуальной реальности. В отношении к Богу всё контингентно; однако в отношении к миру не все вещи контингентны, но некоторые обладают иным статусом: они необходимы. Необходимость и контингентность (не устаю это повторять) — не формальные структурные моменты реальности, а ее внутренние характеристики, присущие ей в ее способе быть реальной по отношению к своему внутримирному основанию, то есть ее метафизические статусы. Более того, сама контингентность здесь принадлежит к иному типу. Для Бога все не просто контингентно, но контингентно в равной степени, потому что все тварное равно представ-

ляет собой свободное осуществление чего-то сотворимого. Но в отношении к внутримирным реальностям контингентность есть простая лишенность внутримирной необходимости. И здесь позитивным образом открывается великое многообразие способов бытия контингентным, от простого совпадения до свободного определения. Понятие свободы приводит нас к новому метафизическому статусу. Свободное, разумеется, контингентно; однако этим конституируется лишь негативная разновидность свободы: не быть необходимым. С позитивной стороны свободное стоит над необходимым и контингентным: это способ, каким бытийствует господство над действием, «доминирование» как способ бытия, способ бытия акта «абсолютного полагания», акта любви, вкушающей реальное как таковое. Необходимость, контингентность (в их разнообразных модусах) и свобода суть три метафизических статуса реального.

С другой стороны, в человеческих реальностях имеет место радикальное различие метафизических статусов. В самом деле, человек как реальность выполняет акты, которые, как таковые, представляют собой осуществление чего-то возможного. Так вот, в зависимости от типа возможного различаются и метафизические статусы при его осуществлении. Есть два типа возможного. Один тип — возможное в смысле потенциального (включая случайное). Реальность как осуществление потенциального есть «факт». Это уже третье, наиболее строгое, понятие того, что называется фактом. Но есть и другой тип возможного: возможности, которыми (как дарованными или созданными) человек обладает в своей жизни. Здесь «возможное» означает «делающее возможным». Осуществление этих возможностей сообщает реальному конкретный метафизический статус: статус «события». По отношению к своему внутримирному основанию реальность имеет различный характер в зависимости от того, будет ли это основание потенциальностью или тем, что делает возможным. Факт и событие суть два капитально различных типа метафизического статуса реального. Они не обязательно различаются содержательно. Это подтверждается тем, что иногда одна и та же вещь может быть, с одной стороны, фактом, а с другой стороны, событием. Но основание, на котором

она является событием, отличается от основания, на котором она является фактом: это два разных метафизических статуса.

Чтобы избежать путаницы, взглянем на эти три понятия, которые, на мой взгляд, различимы в том, что именуется «фактом». Во-первых, «факт» есть то, что существует только ради существования. Во-вторых, «факт» есть то, что существует контингентно. В-третьих, «факт» есть то, что (по необходимости или случайно) существует в качестве акта природных потенций. В первом значении «факт» — это ограниченное понятие, внешнее по отношению к фактически существующей реальной вещи; два других значения, хотя и в разной форме (сейчас мы не можем углубляться в этот вопрос), указывают на метафизические статусы реального как осуществленного. На этих страницах, в отсутствие дополнительных уточнений, я буду называть «фактом» только «факт» во втором смысле.

Всем сказанным я не претендую ни на полное перечисление всех метафизических статусов внутримирной реальности, ни, того менее, даже на их предварительный очерк в метафизической перспективе. Я попытался всего лишь дать некоторое представление о том, что я понимаю под метафизическим статусом реального: тот характер, которым внутренне обладает реальность чего-либо в своем способе быть реальной по отношению к тому, что мы называем «фундаментом».

Исходя из этого, вернемся к нашей проблеме — к метафизическому статусу сущностного в реальности. Я говорил, что системы сущностных мет безосновны: они «просто есть». Теперь мы можем понять, что это означает. Это «просто есть» — не ограничительное понятие, а выражение метафизического статуса сущностной реальности. В самом деле, я схватываю субстантивную систему конституциональных мет и соотношу ее с ее предполагаемым фундаментом. Такое соотнесение и сам фундамент, о котором идет речь, могут быть даны по-разному. Во-первых, по линии возникновения; в таком случае система мет, как и любая внутримирная реальность, отправляет нас к другой реальности, отличной от самой этой системы, — например, к ее производящей причине. Но соотнесение с фундаментом может осуществляться

и по линии конституциональной достаточности субстантивности. В этом случае одни меты отсылают меня к другим, а другие — нет. Иначе говоря, сами меты являют нам, в нашем постижении, их соответствие фундаменту, внутреннему характеру их реальности. Таким образом, быть фундированными и не-фундированными [безосновными] суть два метафизических статуса мет. Что это за статусы? Вот вопрос.

Если фундированные меты конституциональны, они с необходимостью основаны на конститутивных метах, представляют собой осуществление того, что возможно или необходимо благодаря конститутивным метам. Следовательно, их внутримирным статусом будет необходимость. Если же эти меты не конституциональны, а каузальны или придаточны, их метафизическим статусом будет контингентность во всех ее вариантах. Каков метафизический статус конститутивных мет? Иначе говоря, в чем позитивно состоит метафизический статус безосновного — того, что мы называли «просто быть»?

Если попытаться соотнести сущностные меты с их предполагаемым фундаментом по линии формальной структуры, окажется, что они вообще не отсылают ни к чему другому, отличному от самих себя, а, наоборот, «свертывают» нас на самих себя. Это позитивное «свертывание» есть не движение самой реальности, как сказал бы Гегель, а всего лишь движение, навязанное реальной вещью нашему постижению. Но так как именно вещь нам его навязывает, именно она оказывается и тем, что, постигаясь в этом движении, являет нам свою внутреннюю кондицию, или ответственность: быть лишенной фундамента. В самом деле, «быть лишенным» означает здесь не просто «не иметь», потому что, в отличие от объективных понятий, физическая реальность не обладает негативными определениями. «Быть лишенным» — просто объективное выражение чего-то позитивного *in re*, просвечивающего в этом свертывании: того, что меты позитивно, реально и действительно покоятся в самих себе.

Что представляет собой это «покоиться»? С чисто объективной точки зрения, покоиться означает «довлеть» [быть достаточным] самому себе. Но *in re* вещи не довлеют и не перестают довлеть са-

мим себе; они суть то, что они суть и каким образом суть, и ничего более. «Довлеть» выражает в объективной форме позитивность конкретной реальной характеристики. В самом деле, конститутивные меты, будучи безосновными, формально не привязаны, не прикреплены, не припутаны к другим метам, но «отвязаны-от» всех прочих мет, то есть «аб-солютны». Это и есть позитивный метафизический статус, выраженный в «просто быть». То, что просто есть, есть *eo ipso* как аб-солютное; и наоборот, быть абсолютным означает «просто быть» реальным. Сущностные меты не контингентны и не необходимы; они просто абсолютны. Стало быть, наша задача — точнее выразить то, что мы понимаем здесь под «абсолютным».

Абсолютное как метафизический статус реального ориентировано исключительно по линии конституциональной достаточности, не по линии возникновения. Речь идет не о реальности, которая с точки зрения своего происхождения не нуждается ни в какой другой реальности, чтобы существовать. Абсолютное означает, что сущностные меты, взятые в них самих, как таковых, формально достаточны для того, чтобы образовать субстантивную систему. Стало быть, абсолютное означает здесь «самодостаточность» в порядке кондиции субстантивной системы. Многими страницами выше мы сказали, что формальное основание субстантивности есть достаточность в конституциональном порядке. Но формальное основание сущности не тождественно формальному основанию субстантивности, потому что не все меты, системное единство которых является конституциональным, способны «сами по себе» образовать эту субстантивность. Как мы уже видели, некоторые меты представляют собой структурные моменты достаточной системы, только если они опираются на другие, или фундированы в других: в конститутивных, или сущностных метам. Эти последние не только составляют часть достаточной системы, но и достаточны «сами по себе» для того, чтобы конституировать субстантивность. Так вот, формальное основание сущности, абсолютного, — это не достаточность в порядке конституции (субстантивность), а достаточность «сама по себе» (сущность) в указанном порядке. Абсолютное — это самодостаточное, в смысле «быть достаточ-

ным самим по себе», чтобы конституировать систему. Именно в этом заключается не только конституциональный, но и конститутивный характер сущности: сущность есть то, чему первичным и формальным образом принадлежит характер замкнутой и тотальной системы. Аристотель говорил о характере «самого по себе» (*καθ' αὐτό*). Но у него шла речь о предикации по отношению к субъекту атрибуции, то есть о единстве «метафизических» моментов субстанциальной формы. Здесь нет речи ни о том, ни о другом. Мы говорим не о субъекте атрибуции как таковом, мы говорим о его физической реальности, а в ней речь идет о «физических» метаметах самих по себе, сообразно их способности конституировать физически достаточные единства. Такая способность свойственна сущностным метам; эта самодостаточность и есть тот метафизический статус, который мы называем «абсолютным».

Итак, абсолютное — это самодостаточное. Сделаем еще один шаг вперед в понимании абсолютного. Понятое так, как мы только что это сделали, абсолютное, казалось бы, приближается к голому факту. Но это не так. Абсолютное — это, конечно, не отграничительный признак «голового факта», а метафизический статус реального. Но абсолютное — это и не факт в том смысле, что нечто имеется «фактически», хотя могло бы и не быть. Ведь хотя абсолютное и не является необходимым, оно не является и формально контингентным. Если факты, взятые как в отграничительном смысле, так и в смысле метафизического статуса контингентности, мы называем «фактичными», то следовало бы придумать другое слово, чтобы обозначить метафизический статус, то есть способ бытия реальным, свойственный сущностному, абсолютному. Можно было бы назвать его «фактуальным». Фактуальное совпадает с фактическим в том, что оно не фундировано ни в какой необходимости. Но фактуальное бесконечно отличается от фактического тем, что это последнее, сколь бы контингентным оно ни было, именно контингентным образом фундировано в реальности, тогда как фактуальное не фундировано ни в чем внутримирном: ни необходимо, ни контингентно. Абсолютное есть то, что оно есть, и ничего более. Если продолжать употреблять слово «факт», следовало бы сказать — сколь бы парадоксальным это ни

было, — что сущностное есть «абсолютный факт»: не голый факт, а *purum factum* [чистый факт]. Заметим мимоходом, что в данном контексте различие между фактом и событием, то есть третье понятие «факта», не работает, — по крайней мере, если мы возьмем сущность, как и следует брать ее в первой философии, во всей ее всеобщности. Если же, напротив, ограничиться предельно конкретной сущностью, а именно, сущностью человека, то нам придется столкнуться с той предполагаемой возможностью, что всё, что «есть» человек, есть только «событие». То, что мы называем человеческой сущностью, свелось бы просто к реализации возможностей, а значит, его метафизическим статусом была бы чистая «событийность». Это утверждают многие философии, в том числе все направления экзистенциализма. Но это невозможно, даже в случае человека. Впрочем, поскольку речь идет лишь о сущности одного типа реальности — реальности человеческой, мы отложим рассмотрение этой проблемы до другого места этой книги.

Итак, метафизический статус сущности — быть абсолютной в смысле самодостаточности; поэтому абсолютное, как мы сказали, чисто фактуально. По линии конституции сущности представляют собой те базовые элементы, на которых стоит весь мир: его физические начала (*ἀρχαί*). Структурным пределом мира выступает чистая сущностная фактуальность. В каждый момент времени — позднее мы увидим причину этого темпорального оттенка — мир опирается на некие предельные системы конститутивных мет. Эти системы, сущности, суть составные элементы всего здания, всего окончательного строения. Все происходящее в мире либо необходимо, либо контингентно; но оно таково лишь на основе этой предельной структуры, которая не необходима и не контингентна, а просто «есть». По этой мирной линии мир отнюдь не фактичен: он фактуален, представляет собой чистый *factum*.

Разумеется, будем помнить сказанное в начале рассмотрения этой проблемы: речь идет о внутримирной метафизике, или первой философии. Все эти признаки, и прежде всего фактуальность, имеют внутримирную природу. Остается задача трансмирного исследования; но такое исследование повисло бы в пустоте, если бы не опиралось на внутримирную первую философию.

В конечном счете, то, что сущностные меты конститутивны, означает, что, будучи взяты в качестве моментов субстантивности, они являются предельными, прежде всего в их метафизическом статусе. Они абсолютны, то есть самодостаточны; они фактуальны. Именно поэтому они способны образовать физически субстантивную систему, то есть систему, обладающую полной достаточностью в конституциональном порядке.

II. Индивидуальный бытийный характер сущности

В другом аспекте фактуальная предельность есть предельность бытийно индивидуального характера. Она безразлична к тому, идет ли речь о сингулярной индивидуальности или об индивидуальности в строгом смысле слова. В самом деле, мы видели, что сущность обладает не только содержанием, но и собственной функцией, и что эта функция состоит не в придании видовой определенности, а в «структурировании». Так вот, даже если реальное чисто сингулярно, его сущность выполняет *in re* собственную структурирующую функцию: сообщать реальному его численное единство. Таким образом, специфическое содержание сущности обладает в этом случае собственным индивидуальным характером: сингулярностью. Но в данный момент действительно серьезная проблема возникает в связи с индивидуальностью в строгом смысле. Поэтому во всем последующем изложении, даже если я больше не буду упоминать об индивидуальности и о сущности, подразумевается, что я говорю — в отсутствие противоположных указаний — исключительно об индивидуальности в строгом смысле. В ней структурирующая функция сущности состоит не в том, чтобы придать реальности чисто «нумерическое» единство, а в том, чтобы придать ей «конституцию»: это конституирующая структурирующая функция. В силу этого само содержание сущности включает в себя нечто большее, чем просто сингулярность: оно включает в себя собственные конститутивные меты каждого индивида. И здесь вновь возникают, в новом ракурсе, те затруднения, с которыми нам пришлось иметь дело выше, в связи с субстантивностью. Коротко суммируем их, чтобы четко

обрисовать проблему, пусть даже рискуя впасть в монотонные повторения.

Выше я говорил о том, что любая субстантивная реальность сама по себе индивидуальна, представляет собой «эту» субстантивную реальность, где местоимение «эта» первично и формально относится ко всему конституциональному строению данной вещи. В силу этого субстантивная реальность, как было сказано, не просто сингулярна, но внутренне определена в самом своем способе быть «одной». Этот способ я назвал «конституцией» в философском смысле. С той точки зрения, на которой мы стоим сейчас, конституция — это формальное основание индивида в строгом смысле, в отличие от чисто сингулярного индивида. Но после того, как мы отличили внутри самой конституциональной системы собственно конститутивные свойства от всех прочих конституциональных свойств, возникают немалые затруднения как относительно «материально» индивидуального характера сущности, так и относительно «формального» характера индивидуальности. Поэтому нужно строго очертить то, что мы называли индивидуальным «характером» сущности, а не только субстантивности. (В отношении субстантивности мы уже сделали это ранее).

Во-первых, я говорю о том, что имеются затруднения относительно материально индивидуального характера сущности. Индивидом в «материальном» смысле я называю то, что обладает независимым физическим единством. В таком случае можно было бы подумать, что индивидуально только целостное конституциональное составное сущее, а не чистая система конститутивных мет. Так вот, я утверждаю, напротив, что конститутивное само по себе, внутри конституциональной системы, есть нечто индивидуальное. Правда, в индивиде присутствует только полная конституциональная система; но его индивидуальность коренится в системе его конститутивных мет. Эта система — не индивид-ядро внутри большого индивида, то есть конституциональной системы: мы ведь уже сказали, что сущность — это не сущностная «вещь», а всего лишь сущностный, или ядерный, момент вещи, ее подсистема: фундаментальная подсистема. «Индивид», конечно, есть субстантивная система, и только она; но его «индивидуальность»

берет начало в конститутивном «моменте». Остережемся путать индивида с самой его индивидуальностью. Индивидуальность — лишь момент индивида. Ни конститутивное не может быть отсечено от прочего конституционального, ни наоборот. Это два момента одной и той же вещи: момента, из которых первый служит корнем индивидуальности, а второй, благодаря этому, принимает индивидуальный характер. Индивид образован только единством этих двух моментов. Подлинная и радикальная индивидуальность принадлежит конститутивному; все остальные меты, будучи фундированными, не были бы индивидуальными, если бы конститутивные меты уже не были таковыми. В этом смысле, как о «моменте», и только о нем, мы говорим, что сущность не только фактуальна, но также индивидуальна. Сущность есть не только «абсолютный факт», но и «абсолютно индивидуальный факт».

Во-вторых, имеются затруднения относительно формального характера индивида в строгом смысле. Как мы уже сказали, есть субстантивности, которые только сингулярны. Но формальным основанием индивидуальности в строгом смысле служит не сингулярность; она лишь включает в себя внутреннюю определенность самого способа, каким вещь является «нередуцируемо одной». Теперь мы утверждаем, что сущность формально индивидуальна в строгом смысле. На первый взгляд, с этим трудно согласиться: ведь если из полной конституциональной системы вычесть все не-конститутивные меты, то, видимо, все индивиды, сколь бы внутренне определенными они ни были, окажутся обладающими одной и той же конститутивной природой, а значит, характер сущностного состоит в чистой сингулярности. Но дело обстоит не так. Допустить, что конститутивное непременно тождественно во всех конститутивных системах, означает признать, что конститутивное непременно имеет видовой характер. Но это ложно. Конститутивное означает просто предельную конституциональную достаточность, самодостаточность. Поэтому у сущности нет причин сводиться исключительно к видовым моментам вещи. Наоборот, она принимает оттенки, моменты (как их ни называть), всё то, что я охватил понятием внутренней определенности и что является собственным и своеобразным для каждой конститутивной систе-

мы. Поэтому, несмотря на то, что из субстантивности вычтены все фундированные конституциональные меты, остаток продолжает формально быть не чистой сингулярностью, а подлинно индивидуальным моментом. Субстантивность индивидуализирована, потому что ее конститутивные меты уже сами по себе образуют формально индивидуализированную подсистему, вернее сказать, формально индивидуальный момент субстантивного индивида.

Но тогда затруднение возникает вновь в другой форме, гораздо более серьезной, затрагивающей самую глубину вопроса. В самом деле, очевидно, что индивиды различаются своими нередуцируемыми кондициями; каждый из них — особенный. Кроме того, меты каждого индивида принадлежат ему по праву непередаваемой собственности и поэтому делают его несоизмеримым со всеми остальными; без них он не был бы тем и то, что он определено есть. Но мы сейчас говорим не об этом: ведь многие из этих мет принадлежат тому, что мы назвали порядком стяжения, или, в лучшем случае, порядком конституционального. Поэтому не они делают вещь чем-то «определенно» нередуцируемым; наоборот, они определяют то, что уже определено как нередуцируемое: то, что обладает внутренним единством, формально отличным в своей собственной конститутивной системе. Другими словами, отличия, о которых мы сейчас говорим, — это внутренние бытийные отличия, в каждом индивиде свои. И эти особенные отличия должны затрагивать сам конститутивный момент индивидов, их сущность: именно она должна быть индивидуальной. То, что субстантивности индивидуальны сами по себе, очевидно; что они индивидуальны через самих себя, вовсе не очевидно, но мы это уже установили ранее. А вот что они индивидуально (в строгом смысле), а не просто сингулярно отличны в своей собственной сущности, — это и есть самая большая проблема. Потому что в таком случае, могут сказать нам, индивиды различались бы по сущности; иначе говоря, они все были бы сущностно различными. А это представляется абсурдом, ибо все люди, например, по своей сущности одинаковы: сущность есть именно то, чем они не различаются между собой. Любое различие между ними, не говоря уже об их несообщаемой сингулярности, должно было бы, следовательно,

но, быть только не-бытийным, или, как было принято говорить в терминах схоластики, акцидентальным.

В позднесредневековой схоластике дискутировался вопрос, отчасти сходный с тем, который занимает нас в данный момент: вопрос о том, могут ли существовать в человеческом виде субстанциально разные души. Но наша проблема намного серьезнее: ведь как те, кто отвечал на вопрос схоластики утвердительно, так и те, кто отвечал на него отрицательно, были согласны в том, что, строго говоря, между душевными субстанциями нет сущностных отличий. Но мы встали не на уровень субстанциальности, а на уровень субстантивности и сказали, что индивидуальность затрагивает сущность, то есть делает сущностно различными, причем внутренним и существенным образом, сами субстантивности. Индивиды сущностно различны. Возможно ли это?

Чтобы ответить на этот вопрос, прежде всего спросим себя о наиболее внешней стороне дела, а именно: что понимается под сущностным отличием? Только после этого мы сможем углубиться в суть проблемы.

В силу авторитета платоновской и аристотелевской традиции главенствующая метафизическая позиция отводится индивидам не постольку, поскольку они — индивиды, а лишь постольку, поскольку в них осуществляются и могут быть им атрибуированы внутренние предикаты, в которых все они совпадают между собой. Постараемся выявить структуру сущности и сущностного отличия в этой концепции. Хотя такой анализ обычно не проводят, нужно попытаться осуществить его, принимая во внимание крайнюю важность вопроса.

В реальности индивидов эта концепция ищет, ближайшим образом, тот минимальный внутренний предикат, в котором все они сходятся между собой. Стало быть, речь идет прежде всего о том, чтобы отыскать «минимум» совпадения. Но что это за минимум? Речь идет не о каком угодно минимальном предикате; нужно найти такой предикат, чтобы между ним и всеми прочими индивидуально атрибулируемыми предикатами не оставалось никакого зазора. Такой минимальный предикат будет, следовательно, в некотором смысле максимальным. Он минимален, потому

что не включает в себя индивидуирующих мет и моментов; и он максимален по линии до-индивидуального совпадения. Иначе говоря, это такой минимум, который по этой линии оказывается предельным предикатом. Минимальность, о которой идет речь, конкретно представляет собой «предельность»: она есть то, в чем предельным образом совпадают все индивиды во всех своих до-индивидуальных метак. И этот минимальный и предельный внутренний предикат есть не что иное, как эйдос, εἶδος, вид; он есть то, чем конституируется *quid* вещи. Так вот, сущность мыслится как просто *quidditas*, чтойность. Она есть именно то, что, как мы видели во второй части этой книги, выражено в определении. Но теперь нужно сделать шаг вперед, чтобы проблематизировать традиционное мышление. Я говорил, что минимальность в ее конкретном выражении есть предельность. Но что такое эта предельность минимального предиката? Разумеется, это не такая предельность, которая может быть достигнута через постепенное «добавление» предикатов к тому, в чем совпадают все индивиды. Платон был первым, кто поставил эту проблему и кто со всей ясностью увидел, что значимые для нее предикаты не добавляются к субъекту каким бы то ни было образом, а выражают естественную сочлененность чтойности. Другими словами, это предикаты, которые выражают ее природные и внутренние разделения. «Разделение» (διαίρεσις), а не «добавление»: вот что здесь важно. Но разделение чего? Не чего иного, как эйдоса. Философ, который пытается выяснить, что такое эйдос, подобен, по словам Платона, хорошему повару, который разрубает птицу по ее естественным сочленениям, а не плохому, который рубит птицу наугад и поэтому просто кромсает ее (*Федр*, 265 E). Каковы же естественные сочленения эйдоса? Возьмем минимальную мету, в которой, возможно, смогут совпасть индивиды не только того вида, который мы исследуем, но и других видов (γένος, род). Род лишен предельности; он не есть ни один из своих многообразных видов, но с необходимостью принадлежит одному из них, как я обычно разъясняю в своих курсах. Сочленение — тот пункт, в котором новая мета разделяет две возможности в реальности и сводит род к одному-единственному виду. Если мы исчерпывающим образом

довели это сочленение до конца, мы получаем эйдос: нечто, в чем уже не остается разделений. Эйдос — это, с точки зрения предикации, ἄτομον εἶδος, неделимый эйдос. Это и есть то, чем формально конституируется чтойность, сущность, как минимальным и предельным внутренним предикатом, в котором совпадают все индивиды. Предельность конкретно понимается как естественная «неделимость» эйдоса. В такой концепции каждая мета служит «разделителем», отсекающим части подлежащего разделению, приводя нас к одному и уводя от другого: это δια-φορά, «разнесение». Любое сущностное разделение имеет в этой концепции конкретный характер «разделителя». Поэтому любое сущностное разделение есть разделение чтойностное, видовое. Последнее из этих разделений будет тем, чем, строго говоря, конституируется предельность вида: разделением, в силу которого сущность не является чтойностно иной. Отсюда с необходимостью следует, что сущностное разделение, отличие, есть просто отличие «видовое».

Если исходить из этого, то говорить, что два реальных индивида сущностно одинаковы или различны, означает говорить, что они одинаковы или различны по виду. В этом смысле утверждать, что два индивида одного вида могут сущностно различаться, было бы просто абсурдным... именно по определению. Таков был тезис Аристотеля.

Но по малом размышлении бросается в глаза, что все это зависит от одной конкретной точки зрения, а именно, от предикативной точки зрения. Сущность есть минимальность совпадения и предельность неделимости; сущностное отличие есть «разделитель» и поэтому означает отличие «чего-то», а именно, сущности. Так вот, это неудовлетворительно по двум причинам.

Во-первых, потому, что предикация опирается на нечто допредикативное. С предикативной точки зрения сущность, ἄτομον εἶδος, не является однозначно определенной. В самом деле, ἄτομον εἶδος как момент совпадения понимается как то, в чем фактически совпадают индивиды, и тогда перед постижением открываются различные возможности предельности и неделимости. Так, в случае человеческих индивидов мы могли бы остановиться в членениях не на разумности, а на двуногости. Все дело в том, что ἄτομον

εἶδος — не то, в чем совпадают все индивиды, а то, в чем они с необходимостью должны совпасть, если они будут чтойностью одинаковыми. А это означает, что еще до всякой предикации мы уже исходим из ὅτιον εἶδος, который держим перед своим мысленным взором (νοῦς), а уже затем ищем его «естественные» сочленения, чтобы превратить их в предикаты. Мы уже исходим из того, что «видим» человека разумным и живым, и потом, только потом превращаем разумность в предельное видовое отличие. Но это явно означает покинуть путь предикации и отдать первенство физической реальности. В самом деле, ὅτιον εἶδος, будучи до-предикативным, есть нечто физическое, и сами его сочленения именно «естественны», то есть физичны. В той самой мере, в какой они естественны, они до-предикативны. Поэтому от чтойности как предиката мы отсылаемся к физической реальности. Речь идет не о том, чтобы вслед за одним из схоластов расширить область чтойностной предикации введением в нее индивидуальных предикатов, а о том, чтобы оставить всякую предикацию и пойти навстречу вещи в ее физической реальности, доискиваясь в ней того, что сообщает ей ее минимальность и ее предельность. Только тогда мы сможем увидеть, действительно ли любое сущностное отличие есть отличие «чего-то», то есть сущности, и действительно ли чтойностью исчерпывается сущность. Стало быть, недостаточность предикативной точки зрения коренится прежде всего в том, что эта точка зрения не является самодостаточной, в том числе по своей собственной линии: ведь она зависит от того, что ей предшествует, а именно, от физической точки зрения. И тогда (это вторая причина неудовлетворительности) физическая реальность сущности, не переставая быть чтойностью, более того, именно в силу того, что она может быть чтойностью, оказывается чем-то первичным и фундаментальным, внутри чего сущностное отличие имеет иной характер, нежели тот, который оно имеет в чтойности. Именно это мы должны теперь показать.

В самом деле, мы видели, что сущность, как сущность физическая, есть система физических мет, необходимых и достаточных для того, что субстантивная реальность обладала всеми прочими признаками. Мы также сказали, что ее формальным

основанием служит самодостаточность этих мет, то есть их способность, как «самих по себе», образовывать субстантивные системы. И в этом смысле физическая сущность есть фактуальное абсолютное. Следовательно, сущность как физический и реальный момент субстантивности — это прежде всего не то, в чем совпадают все обладающие ею индивиды, то есть не *чтойность*, а внутри-индивидуальная *конституитивность*. Поэтому возникает необходимость в адекватной концепции сущности, отличной от общепринятой.

Анализ традиционного понятия сущности явил нам три ее фундаментальные признака: минимальность, предельность и сущностное отличие. Эти три признака свойственны сущности главным образом не как *чтойности*, а как сущности конститутивной. Поэтому факт их обнаружения в анализе традиционного понятия сущности как *чтойности* открывает перед нами возможность отделить эти признаки от той интерпретации, которую они получают в традиционной метафизике. Одно дело — минимальность, предельность и сущностное отличие в них самих, как таковых, и совсем другое дело — их *чтойностная* концептуализация. Такое разъединение [диссоциация] имеет фундаментальное значение. Традиционная метафизика дала этим признакам в высшей степени определенную интерпретацию: минимальность — это минимум совпадения, предельность — это неделимость, сущностное отличие — это отличие «чего-то», то есть сущности: видовое отличие. Так вот, в концепции физической сущности эти три признака будут не *чтойностными*, а конститутивными моментами, что делает их истолкование весьма отличным от традиционного. В самом деле, *минимальность* — это не момент меж-индивидуального совпадения, абстрагированный в форме самого предиката, а момент конститутивных внутри-индивидуальных физических мет, минимум в смысле «необходимости и достаточности» для обладания всеми прочими метами, конституциональными или нет: именно то, что мы называли конститутивным. Это не минимум совпадения, а минимум конституирования. Точно так же *предельность* — отнюдь не *чтойностный* момент, именуемый неделимостью. Предельность — это не *чтойностная* «неделимость», а системная «зам-

кнутость»: самодостаточность в конституирующем порядке. Речь идет не о таком предикате, который не допускает «зазора» между собой и тем, что подлечит индивидуации, а о конституционально независимой подсистеме, которая фактуально абсолютна, то есть самодостаточна в порядке самой индивидуальной субстантивности.

Естественно, эта индивидуальная физическая сущность не есть нечто такое, что не могло бы вместить в себя некоторое меж-индивидуальное совпадение; другими словами, нечто такое, что не могло бы также в некоторой форме быть чтойностью, видом. Она может им быть — не более чем «может», — и мы тотчас займемся этой проблемой. Но предположим пока, что существует вид. Для ясности назовем физическую сущность каждого индивида «конститутивной сущностью», а ее видовой аспект назовем «чтойностной сущностью». Я мог бы назвать ее просто видовой сущностью, ибо в действительности «чтойность» есть не что иное, как абстракт от *quid*, и в этом смысле данный термин вполне приложим также к конститутивной сущности. Но так как традиция, говоря о внутри-мирных реальностях, всегда называет чтойностью то, что помещает индивида в рамки его вида, я решил употреблять слова «вид» и «чтойность» как синонимы и называть видовую сущность сущностью чтойностной. Конститутивная сущность — гораздо более широкое понятие, чем чтойностная сущность; например, конститутивная мета, определяющая свойство альбинизма, принадлежит конститутивной сущности данного человека-альбиноса, но не его чтойностной сущности. Тем не менее, чтойностная сущность — это не «часть» конститутивной сущности, а лишь один ее физический «момент»: тот момент, в силу которого конститутивная сущность этого определенного индивида совпадает с конститутивной сущностью всех остальных индивидов. В самом деле, вот этот конкретный человек заключает в себе, как свои конститутивные меты, не живой организм «вообще» и разум «вообще», а «вот этот» живой организм и «вот этот» разум; но его чтойностная сущность не есть «этот» живой организм и «этот» разум», а есть только то, что «эти» организм и разум имеют в себе от организма и разума «вообще». Именно этот физический момент, как численную реализацию

живого организма и разума «вообще», то есть именно этот физический момент как численную реализацию человеческого вида, я буду в первую очередь называть чтойностной сущностью. В производном порядке я буду называть этим же именем чтойностную сущность как «общую» всем численно различным индивидам одного чтойностного вида, то есть чтойностную сущность как «концептивное единство». Таким образом, проводя различие между конститутивной и чтойностной сущностями, я в первую очередь имею в виду не различие между общим, или абстрактным единством и его численным осуществлением в единичном экземпляре (это и была бы классическая проблема универсалий), а различие внутри самого численно единичного экземпляра между его конститутивной сущностью и тем ее физическим моментом чтойности, который я называю чтойностной сущностью. Быть экземпляром человеческого вида не безоговорочно тождественно тому, чтобы конститутивно быть человеческим индивидом. Отложим на потом вопрос о природе и радиусе действия этого различия. Разумеется, оно не означает, что существуют две сущности, адекватно различные и полные каждая в своем порядке; в этом смысле имеется лишь одна сущность: сущность конститутивная. Дело в том, что, как я уже сейчас пытаюсь показать, чтойностная сущность образует лишь «момент» конститутивной сущности. Я называю то и другое сущностью только потому, что хочу упростить изложение нашей проблемы, но прежде всего потому, что обычно под сущностью всегда понималась чтойностная сущность каждого индивида в рамках вида. В действительности речь идет о физическом моменте конститутивной сущности; но, как момент, он как раз и не тождествен этой последней. Иначе говоря, во всякой физической сущности, индивидуальной именно в качестве сущности, имеется отличие чтойностно-индивидуального от конститутивно-индивидуального: отличие, которое сущностно, но, тем не менее, не затрагивает видового, чтойностного тождества, когда оно существует. Это и есть другой смысл сущностного отличия, который мы должны прояснить.

Для этого возьмем в качестве временного отправного пункта чтойностную сущность. В сущности нужно различать содержа-

ние и индивидуальную структурирующую функцию. Сущность в чтойностном рассмотрении относится только к содержанию того, в чем понятийно совпадают индивиды. Но если рассматривать эту чтойность в ее структурирующей функции, то есть рассматривать чтойностную сущность как физическую и численно реализованную в каждом индивиде, то вполне возможно представить себе разные способы индивидуальной реализации одного и того же видового содержания, то есть разные способы принадлежать к одному и тому же виду, в зависимости от способов, какими чтойностная сущность, так сказать, выполняет свою структурирующую функцию. И это не просто возможность, а, как мы увидим, необходимость — по крайней мере, «естественная». Например, с точки зрения структурирующей функции могут быть разные способы обладать человеческой чтойностью, разные способы быть человеком. Эти разные способы фундированы или, по крайней мере, явлены в соответствующих физических метак, которые поэтому уже принадлежат содержанию индивидуальной физической сущности. Как мы видели многими страницами выше, благодаря этим метак субстантивность в строгом смысле не только сингулярна, но и есть нечто внутренне определенное. Тот способ, каким каждая субстантивность в строгом смысле бытийствует как «одна», и есть конституция. Следовательно, чтойность, в силу ее структурирующей функции, есть нечто конституционально дифференцированное. Таким образом, функциональное рассмотрение открывает возможные сущностные дифференциации в самом физическом содержании сущности. Стало быть, мало сказать, что индивидам присуще почти бесконечное количество предикатов, отличных от чисто чтойностных; нужно, покинув предикативную точку зрения, нащупать такую концепцию сущности, которая сама по себе включала бы в себя момент «конституции». Здесь и возникают отличия, относящиеся к самой сущности. Именно это надлежит метафизически показать. Итак, мы спрашиваем себя: каков характер этих отличий, согласно которым чтойность по-разному выполняет свою структурирующую функцию?

Прежде всего, это не чисто акцидентальные отличия. В самом деле, можно было бы подумать, что разные способы реализации

одной и той же видовой чтойности — например, разные функциональные или структурные способы быть человеком — именно в силу того, что они суть «способы», представляют собой нечто приводящее к «бытию человеком *simpliciter*», или к «бытию человеческой чтойностью». Но здесь в который раз незаметно и подспудно проскальзывает предикативная точка зрения. Разные способы реализации одной и той же чтойности по-разному акцидентально предизируются субъекту; но речь идет, очевидно, не об *accidens* в смысле «предикабилей», в каковом смысле *accidens* противостоит роду, видовому отличию, виду и собственному признаку. В нашей проблеме речь идет не о предикативном отношении как таковом, а о физической, реальной структуре. И с этой точки зрения самое малое, что, казалось бы, следует сказать, — это что разные способы реализации чтойности акцидентальны в «категориальном», предикаментальном смысле. Но и это невозможно. Ведь, не говоря уже о том, что нельзя смешивать субстантивность с категорией субстанции, разные способы реализации чтойности — это не свойства или меты субъекта, каковым выступала бы чтойность. Они отнюдь не подобны цвету, действию, сходству и т. д., которые «укоренены» в цветном, действующем или сходном с другим субъекте. И формальная причина этого ясна: отличия, о которых идет речь, затрагивают тотальную реальность вещи. Ни один чтойностный момент, строго говоря, не «аффицируется» индивидуальными отличиями, но только в первичном единстве с ними «конституируется» в качестве реальности. Стало быть, эти отличия не акцидентальны — ни в смысле предикабилей, ни в смысле категорий.

Вроде бы остается сказать, что это не-сущностные отличия. И это — самый трудный пункт нашего вопроса. Эти отличия сущностны, потому что индивидуальность в строгом смысле представляет собой не чистую сингулярность, а нечто внутренне и формально определенное. Ведь даже если абстрактной чтойности как таковой «безразлично», в какой форме быть реализованной, в физическом рассмотрении ей сущностно важно реализоваться в какой-нибудь форме, потому что физическая сущность не исчерпывается чистым чтойностным содержанием: ее структуриру-

ющая функция сущностна для самой сущности. Иначе говоря, с физической, хотя и не с концептуальной точки зрения, чтойность из самой себя и сама через себя — если мне будет позволено прибегнуть к плеоназму — есть нечто сущностно «дифференцирующее». Дело в том, что сущность изначально и формально есть не «подлежащее определению», а «структурирующее». Следовательно, «различающий момент» ее реальности — это внутренний и формальный момент самой сущности, поскольку она реализована. Единство, структурирующее чисто чтойностное содержание в его внутреннем сущностном отличии, и будет конститутивной сущностью. *С чтойностной точки зрения*, конститутивные сущности представляют собой различные способы реализации чтойностной сущности; именно поэтому, *с точки зрения физической сущности*, чтойностная сущность составляет лишь «момент» конститутивной сущности. Это возвращает нас к вопросу о более полной формальной характеристике конститутивной сущности и сущности чтойностной. Мы тотчас этим займемся. Итак, в конечном счете, разные способы реализации чтойности — это не формально чтойностные отличия, а отличия формально сущностные.

Дело в том, что в предикативной концепции сущности как чтойности отличие выполняет в высшей степени специализированную конкретную функцию: функцию разделения. Отличие — это «разделитель», и, как таковое, любое чтойностное отличие есть *eo ipso* отличие «чего» — видовой сущности. В этом смысле два сущностно различных человека были бы двумя реальностями разного вида. Но эта разделительная функция — лишь одна из многих, которые может выполнять отличие, не более того. Нужно разьединить отличительную функцию и функцию разделительную: вторая представляет собой лишь специализацию первой. С физической точки зрения, отличие не тождественно разделению. Ведь не всякое отличие «придаточно»; индивиду могут придаваться и придаются определения, но только в порядке стяжения, сама же индивидуальность не есть нечто придаточное, а представляет собой характер реальности как таковой, присущий индивидуальной вещи. Отличать не означает ни «разделять», ни «придавать»; отличать означает «конституировать» в реальности.

Именно это имеет место в случае наших отличий. Поэтому речь идет не об отличиях «чего», то есть чтойностной сущности, а об отличиях «в» самой чтойностной сущности, внутри самой чтойности. Стало быть, не всякое сущностное отличие будет отличием «чего», то есть чтойности; может быть и отличие «в» чтойности. Два человека неизбежно будут иметь отличия «в» своей чтойности, но, тем не менее, не будут иметь отличий «чего», иметь разную чтойность, принадлежать к разным видам. Следовательно, внутри каждой индивидуальной субстантивности в строгом смысле ее чтойностно-индивидуальный момент отличен от конститутивно-индивидуальной реальности. Артикуляция этих двух моментов совершается в той необходимости, с какой чтойность сама по себе, физически, подлежит различению. В силу этого индивидуальные сущностные отличия оставляют в неприкосновенности возможное видовое, чтойностное тождество.

В конечном счете, минимальность, предельность и отличие представляют собой структурные моменты любой сущности, взятой с точки зрения ее мет, но не обязательно чтойностные моменты, а нечто *toto caelo* иное: физические моменты, моменты конституирующего как такового. Минимальность — это не совпадение, а минимальная конституция, конститутивное. Предельность — это не неделимость, а самодостаточность конститутивного. Сущностное отличие — это не отличие «чего», а отличие «в».

В начале рассмотрения этой проблемы индивидуальной сущности мы спросили себя: как возможна артикуляция «сущность-вид-индивид»? Мы сказали, что ответ на этот вопрос требует начать с наиболее внешнего аспекта проблемы, а именно, с выяснения того, что такое сущностное отличие. Мы только что это выяснили: сущностное отличие — это конститутивное отличие «в» сущности, внутри одной и той же чтойности. Но это лишь наиболее внешняя сторона дела. В самом деле, мы взяли за исходный пункт саму чтойность, чтобы увидеть, как она дифференцируется. Другими словами, мы на время предположили, что проблема состоит в том, чтобы узнать, каким образом возможна дифференциация чтойности. Но в действительности глубинная проблема заключается в том, чтобы узнать, каким образом возможна «спец-

ификация», или «очтойнивание» индивидов. Речь идет уже не о разных реализациях одной и той же чтойности, а о том, чтобы возвысить субстантивные индивиды до видового единства. Тогда радикальная проблема формулируется следующим образом: что понимается под видом? Иначе говоря, любая ли индивидуальная субстантивность способна иметь вид? Только ответ на эти вопросы позволит нам добраться до основания проблемы «сущности-вида-индивида».

Для этого необходимо строго определить, что́ понимается под чтойностью. Чтойность всегда отвечает на вопрос «что́?», заданный относительно чего-либо. Но это «что́» может иметь разный характер. Прежде всего, «что́» может быть тем, что однозначно характеризует вещь в ее неустранимой самости. Но это «что́» не обязательно будет чтойностью; любая чтойность однозначно характеризует вещь, но не все то, что однозначно характеризует вещь, будет *eo ipso* чтойностью. Например, если бы я спросил себя, «что́» есть человек, я мог бы ответить, что человек есть живое существо, характеризующееся, помимо прочих вещей, двуногостью и способностью к речи. Это однозначно сообщает нам о том, что такое человек. Но это не будет ни *quid*, «что́», ни *quidditas*, чтойностью. Для наличия *quid* прежде всего необходимо выразить то, что непременно должно присутствовать в вещи, дабы она оставалась тем, что́ она есть; иначе говоря, выразить не только те меты, которые однозначно характеризуют вещь, но и те, которые для нее «конститутивны». Например, если я задамся вопросом, что такое электрон, я могу ответить, что это элементарная частица с отрицательным зарядом (-1), с электронной массой, равной единице, и спином $\frac{1}{2}$. Эти меты конститутивны для электрона и, будучи таковыми, суть его *quid*, его сущность в строгом и формальном смысле. Однако это никоим образом не означает, что именно они и есть чтойность электрона. Для чтойности вдобавок необходимо, чтобы конститутивные меты были сочленены между собой в предельно конкретную форму; например, в форму ближайшего рода и последнего видового отличия (мы сейчас же рассмотрим и более «физичное» понятие чтойности). Простого перечисления конститутивных мет недостаточно. В «что́» электрона, которое мы

только что выразили, ни одна из названных мет не артикулирована со всеми прочими в форме рода и видового отличия. Напротив, если я скажу, взяв традиционный пример, что человек есть живое существо (ближайший род) и разумное (последнее видовое отличие), то я выражу не только сущность человека в строгом и формальном смысле, но и его чтойность. Стало быть, когда говорят, что сущность в строгом смысле есть то, что не может отсутствовать у вещи, если она должна остаться тем, и только тем, что́ она есть, то эта сущность, это *quid*, имеет два совершенно разных аспекта. Во-первых, *quid*, сущность в строгом смысле, означает совокупность конститутивных мет вещи. А во-вторых, она означает те или иные моменты внутри этих мет, сочленимые, например, в форме рода и видового отличия. Только это последнее *quid*, только эта сущность и будет чтойностью, то есть видом.

В начале этой работы, набрасывая в общих чертах предварительное определение понятия сущности, я говорил, что у «что́» есть три смысла. Один смысл — это совокупность всех мет, при-сущих вещи *hic et nunc*. Второй смысл — это «что́» в значении мет, однозначно характеризующих вещь перед лицом всех прочих вещей или ее собственных вариаций. Но есть, как я сказал, и третий смысл: это минимум мет, которым должна обладать вещь, чтобы быть всем тем, и только тем, что́ она есть. Во втором смысле мы имеем сущность, но лишь в «широком» значении. И только в третьем смысле мы имеем сущность в значении «строгом» и формальном. Так вот, теперь мы добавим, что этот третий смысл сущности разделяется на два других. В первом из них сущность предстает как совокупность «конститутивных» мет вещи: это сущность *qua* «конститутивная» сущность. Во втором смысле сущность предстает как совокупность артикулированных мет — например, в форме рода и видового отличия: это сущность как вид, сущность *qua* чтойностная сущность. Чтойность всегда — и только — есть видовая определенность. Поэтому любая сущность, взятая строго и формально, есть *quid*, но не обязательно *quidditas*. Это не просто концептуальное различие; напротив, мы тотчас увидим его реальное измерение.

Разметив таким образом границы чтойности, мы спрашиваем

себя: что представляет собой эта видовая определенность *in re*, что такое чтойностная сущность?

Можно было бы подумать, что она есть то, что Гуссерль называл «идеальным единством». Я имею перед глазами индивидуальный красный цвет. Посредством ноэтического ментального акта я схватываю (Гуссерль говорит: «схватываю в интуиции», но мы оставим в стороне эту проблему природы акта) красный цвет сам по себе, независимо от вот этого индивидуального красного. Такое конститутивное единство красного «вообще», «как такового», и есть, согласно Гуссерлю, вид. В таком случае любая индивидуальная реальность способна иметь вид. Но это невозможно. Во-первых, то, что Гуссерль называет видом, предполагает разъединение между «этим» красным и красным «вообще». Во-вторых, «вообще» (красное) есть нечто «идеальное», идеальность которого имеет определенную структуру: единотождественность. Здесь вновь возникает старая платоновская и аристотелевская тема «единого и тождественного» — *ἓν καὶ ταυτόν*. Но эта структура не является независимой от указанного разъединения: только в той мере, в какой имеется разъединение, имеется идеализация. Так вот, вовсе не очевидно *a priori*, что любая реальность способна претерпевать такое разъединение. Реальная вещь, которая по своей природе уникальна, не допустила бы разъединения между «этим» и «вообще»; для этого необходимо, чтобы имелось несколько индивидов. Это станет еще яснее, если мы обратим внимание на структуру идеального, то есть на единотождественность. Речь идет не просто об объективном тождестве, результате некоего ноэтического акта; речь идет о единстве, термином которого выступает нечто «физическое», реальное. И по этой линии единотождественность имеет своим основанием момент, общий множеству индивидов, по отношению к которым эта единотождественность может объективно мыслиться. Таким образом, через структуру идеального мы приходим к тому же выводу, что и через рассмотрение диссоциации между «этим» и «вообще»: первичной и радикальной предпосылкой видовой определенности служит физическая множественность индивидов. Эта множественность является не только условием фактического познания вида, но и

внутренним условием самого существования вида *in re*, условием видовой определенности индивидуальной субстантивной реальности. Вид имеется лишь тогда, когда имеется подлежащая объединению множественность. Где этого нет, там имеется физическая сущность, но нет вида. Вид — это не идеальное единство.

Исходя из этого, можно было бы подумать, что такое объединение имеет место тогда, когда во множестве индивидуальных реальностей существуют *in re* сходства и различия: что именно единство сходств образует вид. В таком понимании вид был бы не чисто идеальным, а чем-то по-своему реальным. Обычно так и говорят. Но мне это представляется равно неприемлемым — по меньшей мере, по двум причинам. Во-первых, это приложимо ко всем типам вещей без исключения, в том числе к артефактам (зданиям, стульям, инструментам и т. д.), и вообще ко всем «вещам-смыслам». А это неприемлемо, потому что у таких вещей есть объективное понятие, но нет сущности, а значит, вряд ли они могут иметь видовую принадлежность. Только реальное как таковое способно иметь сущность, а значит, только в реальном имеется вид. Сходств и различий не достаточно для того, чтобы образовать вид. Стало быть, область видового гораздо уже, чем область того, что, не проводя никаких различений, называют «вещами». Дело в том — и это уже вторая причина, — что, даже если ограничиться только «вещами-реальностями», то есть вещами, способными иметь сущность, объединение множества индивидов через их сходства образовало бы некий «класс» реальных вещей; но «класс» не обязательно является «видом». Хотя эти два понятия всегда смешивали, я думаю, что фундаментально важно их строго различать. Их нетождественность подтверждается тем, что, если попытаться прийти к некоторому реальному виду, не всякое понятие класса окажется для этого пригодным. Например, в живых существах очень серьезная проблема — критерий образования вида. Пока принимали во внимание только внешнюю, микроскопическую морфологию, система сходств приводила к грубым ошибкам. Потребовалось апеллировать к функциональным критериям, которые, к несчастью, еще не были однозначно определены. Это ясно показывает, что, хотя всякий вид является классом, не вся-

кий класс является видом, и, следовательно, формальная суть видовой определенности заключается не в том, чтобы быть классом. Чтобы добраться до чтойностной сущности путем классификации, нужно заранее знать, что это за вид; только тогда мы смогли бы установить, по какой линии надлежит проводить классификацию. Смещение в употреблении понятий класса и вида становится очевидным, когда замечают, что преобладание понятия класса приводит к полаганию бесчисленных «подчиненных» видов, и то, что представляется видом при взгляде с одного уровня, с другого уровня выглядит родом. Это означает внутреннюю релятивизацию понятия класса. Напротив, физический вид есть нечто *toto caelo* иное, не допускающее подобной релятивизации. В результате понятие класса породило веру в то, что «физический» вид есть «нижайший» вид. Но это чистейший метафизический логицизм. *In re*, вид не является классом, и поэтому нет никаких оснований говорить о «нижайшем» виде. Дело в том, что в наиболее благоприятном случае «концептивный» класс включает себя лишь совокупность тех мет, которые однозначно характеризуют вещь, то есть включает в себя сущность в широком смысле этого понятия. Это *quid*, которое не является строгой и формальной сущностью.

Отсюда возникает необходимость провести капитальное различие в самих объективных понятиях, которые выражают реальность. Любое концептивное схватывание реального осуществляется посредством понятий, из которых одни более или менее общи, чем другие. По этой линии мы получаем «общее» в его отличии от «особенного». Но тем самым мы еще не выходим за пределы сущности *qua* класса. Если мы хотим схватить в понятии подлинную видовую сущность, мы должны уже исходить из «видения» вида; и система понятий, посредством которых мы схватываем эту видовую сущность, концептуально выражает ее реальные метафизические моменты. По этой линии мы получаем «родовое» в его отличии от «видового». Хотя этимология обоих слов одна и та же, одно дело — пара «общее-особенное», и другое дело — пара «родовое-видовое». Первая дана в любом «классе», вторая — только в физическом «виде». Не все общее будет родовым, и не все особенное — видовым. В самом деле, последо-

вательность, идущая от общего к особенному, сама по себе неопределенна; если дано некое понятие, в принципе всегда можно найти другое понятие, которое его специфицирует. Напротив, последовательность, идущая от родового к видовому, определена и в этом смысле конечна: вид есть нечто предельное, ἄτομον εἶδος. Смешение общего с родовым и особенного с видовым стало источником грубого смешения между видом и классом.

Конечно, можно было бы говорить о «природном» классе, о классах, которые представляют собой не просто «концептивную» разбивку на группы, а настоящие естественные группы. И это истина в строгом смысле слова; более того, вскоре мы увидим, что это фундаментальная истина. Но это не означает, что природный класс и есть вид. Стало быть, необходимо строго разметить границы между тем, что такое природный класс и что такое вид.

Несколькими страницами выше мы сказали, что строгая и формальная сущность есть минимум тех мет, которые непременно должны присутствовать в вещи, чтобы она была всем тем, и только тем, что она есть. Но в этом смысле, как мы только что видели, строгая и формальная сущность имеет два разных аспекта: конститутивный и чтойностный. Сущность *qua* конститутивная сущность — это совокупность конститутивных признаков некоторой вещи. Так вот, когда эта «конститутивная» сущность просто «повторяется», или «воспроизводится», во множестве похожих или даже вполне одинаковых индивидов, тогда я говорю, что это множество конституировано в качестве природного класса. Но такое объединение многого, на основании сходства или равенства, в одном *quid*, в его «конститутивной» сущности, есть не «спецификация», не очтойнивание, а лишь «классифицирование». Формально говоря, природный класс основывается на чистой множественности индивидов, обладающих одинаковой конститутивной сущностью, одинаковым конститутивным *quid* внутри этой множественности. Напротив, вид, чтойность, основывается на совершенно определенном явлении — явлении физического и реального умножения конститутивных сущностей. Умножение — это физический процесс «порождения» множества. Без умножения имела бы лишь чистая множественность индивидов. Любое

умножение приводит к множеству, но не любое множество является результатом умножения. Чистая множественность покоится в самой себе и образует просто природный класс конститутивных сущностей. Только в качестве термина умножения множественные индивиды одного множества образуют вид. Иначе говоря, образовывать вид способны лишь те индивидуальные реальности, чья конститутивная сущность восприимчива не только к воспроизведению, но и к умножению. Только тогда имеется чтойностная сущность.

Это не просто концептуальное различие: ведь не только не очевидно *a priori*, что все реальности обладают умножаемой конститутивной сущностью, но и *фактически* имеются, с одной стороны, природные классы, то есть просто воспроизводимые конститутивные сущности, не образующие вида; а с другой стороны — конститутивные сущности, которые не могут быть сведены в вид, очтойнены, именно потому, что они «уникальны». Вскоре мы увидим, что это за классы. Пока же ограничимся тем, что приведем пример некоторых конститутивных сущностей, которые не терпят ни множественности, ни умножения. Так, на протяжении истории (назовем ее так) бесчисленных генетических мутаций возникает великое множество живых организмов, которые не принадлежат к виду своих прародителей. Но большая часть этих организмов обладает эфемерной жизнью, не размножается, причем не случайно, а из-за отсутствия биологической устойчивости, необходимой для размножения. Следовательно, эти мутации хотя и не были летальными, но и не подлежали организации в вид; такие организмы не составляют часть вида прародителей, но и не образуют нового вида. В силу этого их можно было бы объединить в один понятийный класс с другими живыми существами на основании тех или иных признаков, но они никогда не смогли бы образовать ни природного класса, ни вида, то есть чтойности. Тем не менее, эти организмы явно обладают своей физической индивидуальной сущностью, конститутивной сущностью в строгом смысле, конститутивным *quid*. Стало быть, одно дело — сущность, и другое дело — вид, чтойность. А значит, подлинная проблема заключается не в том, каким образом реализуется видовая чтойность

в индивидах, то есть не в том, каким образом индивидуируется чтойность, а прямо наоборот: в том, существует ли для определенной индивидуальной конститутивной сущности — и если да, при каких условиях — чтойностное расширение, *quidditas*.

Чтобы конститутивная сущность могла стать чтойностью, необходимо и достаточно, чтобы она допускала или подразумевала физическое единство умножения. Я говорил, что умножение — это физическое действие. Действие какого рода? 1) Оно должно быть действием причинным, продуктивным, посредством которого, отправляясь от некоторой индивидуальной конститутивной субстантивности, производились бы другие субстантивности. 2) Это действие должно тем или иным способом (каким — это отдельный вопрос) производиться самой субстантивной реальностью. Если бы оно никоим образом не было дано в самой субстантивной реальности, умножения бы не происходило. 3) Но этого еще не достаточно. Кроме того, необходимо, чтобы это причинное действие, каков бы ни был его механизм (производящая причинность и т. д.), было, если можно так выразиться, действием внутреннего типа: таким, чтобы первый индивид, на котором основывается причинное действие, служил «моделью» для производства других индивидов. Стало быть, это должна быть «парадигматическая» причинность, соотнесенная с конститутивными признаками, то есть с индивидуальной сущностью. Ее результатом в длинном ряду индивидов становится образование некоей гомонимной линии. Если взять этот термин в метафизическом смысле, гораздо более широком, чем в палеонтологии и биологии, я бы сказал, что это причинное действие не только производит индивиды, но и образует *phylum* [тип]. Речь идет не просто об «отношении» более или менее глубокого сходства между индивидами, а о физической реальности в строгом смысле. *Phylum* — это физическая реальность, гораздо более реальная, чем то, чем она могла бы быть в «поле» — электромагнитном, гравитационном и т. д. Именно эти конститутивные признаки, в силу которых каждый индивид реально и физически принадлежит к некоему определенному *phylum*, образуют вид: индивидуальная сущность оказывается специфицированной. В этом смысле спрашивать о том, что есть нечто, означает спра-

шивать не о классе реальностей, к которому принадлежит это нечто, а о *phylum*, из которого и в котором оно физически возникает к реальности и к которому принадлежит по своей конститутивной сущности. Так сущность становится чтойностной. Таково «физическое» понятие вида и чтойности. Необходимым и достаточным метафизическим условием «очтойнивания» вида служит филетическое умножение. Поэтому физическая сущность — это в первую очередь не видовая определенность, а конститутивная индивидуальность; но если она «филетизируема», то и специфицируема. Разумеется, нет необходимости в том, чтобы умножение совершалось фактически. В индивиде, который возглавляет вид, еще нет фактического умножения, но на этом индивиде может быть основан *phylum*: он внутренне умножаем. Именно эта внутренняя способность, а не ее актуальное осуществление, конституирует видовую определенность индивидуальной сущности. Дело в том, что актуальное умножение — это единственный способ, позволяющий узнать, имеет ли место вид. Радикальной причиной способности иметь вид является филетическая умножаемость; а формальной причиной вида служит способность — актуальная или виртуальная — принадлежать к *phylum*.

Там, где это невозможно, есть конститутивная сущность, но нет вида, нет чтойности в общепринятом смысле. Такая неспособность иметь вид может иметь различный характер. Прежде всего, она может быть вызвана «бедностью» конститутивных мет; именно это имеет место в случае всех существующих в мире сингулярных индивидуальностей. Это такие сущности, которые по крайней внутренней бедности своей природы восприимчивы лишь к повторению, или воспроизведению. Далее, есть сущности, которым свойствен иной характер неспособности иметь вид: тот характер, о котором я упоминал ранее, говоря о генетических мутациях. Но этот пример нужно правильно понять. Он мог бы навести на мысль, что не подлежащее спецификации — это тератологическое, монструозное. Но это не так. Это правда, что мутации, как правило, а может быть, и в большинстве случаев, могут производить и производят настоящих монстров. Но в моем примере шла речь не о монстрах. Ведь всякий монстр будет таковым только

внутри определенного вида; поэтому монстр формально предполагает наличие вида и не может помочь нам в нашей проблеме. Речь шла о таких мутациях, результатом которых был не монстр, а другое живое существо, со своими собственными конститутивными признаками, со своей собственной «оригинальной» сущностью; это своего рода пробный экземпляр, «набросок» природы в попытке конституировать вид, но попытке, потерпевшей в этом смысле неудачу. Так что не будем смешивать неудачную попытку видового определения с внутривидовой монструозностью. Попытка неудачна не из-за индивидуальной деформации видовых признаков, а из-за инновации в конститутивных признаках, которую я назвал бы «дефектной». В самом деле, вид включает в себя не просто «конститутивное», но такое конститутивное, которое наделено определенной устойчивостью в смысле динамического продолжения, филетической длительности. Когда производится инновация, возникает конститутивная сущность; но если она лишена указанной устойчивости, если она конститутивно подвижна, то имеет место конститутивная сущность, но нет чтойностной сущности, нет вида. Нет видовой инновации, есть лишь инновация индивидуальная. В сравнении со всеми прочими сущностями, принимающими видовую определенность и чтойность, подвижная сущность, с ее неспособностью к видовому определению, «дефектна». И наконец, нельзя исключать — по крайней мере, *a priori* — еще один тип неспособности образовать вид: неспособность к умножению, когда конститутивная сущность настолько внутренне богата и совершенна, что пребывает и может быть лишь конститутивно единственной. Речь идет не о виде, который исчерпывается одним индивидом, а об индивидуальной сущности, не способной иметь вид, чтойность: это совершенно разные вещи. Здесь речь идет о «перфектной» неспособности. Нам достаточно просто указать на этот тип сущностной неспособности образовать вид. Итак, имеются: неспособность к видовому определению «из-за бедности», неспособность «дефектная» и неспособность «перфектная».

Но довольно априорных вопросов. Мы пытаемся строить внутримирную метафизику и поэтому должны выяснить: существуют

ли, и если да, в какой форме, такие сущности в мире, которые не способны образовать вид? Другими словами, каков тип сущности, свойственный реальностям мира? Как мы выяснили в свое время, в мире есть три зоны реальности, обладающие весьма различным характером, но внутренне связанные между собой.

Прежде всего, имеется «материальная» природа, в узком смысле «неодушевленной» природы. Говоря об индивидуальной субстантивности, мы видели, что, строго говоря, в этой зоне субстантивностью обладает материальная реальность, взятая в целом, ибо каждая из так называемых элементарных частиц есть не более чем ее фрагмент. Поэтому только материя, взятая в целом, обладает сущностью. В самом деле, сущность принадлежит только индивидуальной субстантивности. Эта сущность материи «вообще» не будет, конечно, индивидуальной в строгом смысле, но не будет и сингулярной: она будет «уникальной» конститутивной сущностью. Однако мы можем рассматривать элементарные частицы и как реальности в самих себе, как таковых. Современная физика пока не может сказать, действительно ли эти частицы элементарны. В самом деле, одни частицы производят (либо в силу естественной нестабильности, либо путем реакции) другие, отличные от них, частицы в такой форме, что не обо всех них можно сказать, структурированы они или нет, элементарны они или нет. Поэтому лучше называть их, как делают некоторые, «фундаментальными» частицами. Как бы то ни было, если взять эти частицы сами по себе, мы сталкиваемся с тем, что они обладают метами, которые не только однозначно их определяют, но и «конститутивны» для них: это заряд, масса, спин; можно еще добавить сюда мету «редкости». Итак, эти частицы обладают конститутивной сущностью. Но каждая из них в точности «повторяет» все те, и только те меты, которые конститутивны для частиц того же типа. Отсюда следует, что эти частицы — не индивиды в строгом смысле, а просто сингулярные индивиды, *singuli*. Например, различие между двумя электронами или двумя мейонами с одинаковым знаком состоит лишь в том, что один из них не есть другой. Они лишены какого бы то ни было внутреннего различия: это чисто нумерические единицы. Так вот, это верно, что частицы производят друг

друга. Но такое производство не имеет филетического характера, так как самые разнообразные частицы могут породить один и тот же тип частиц, и наоборот. Более того, в высокоэнергетичных реакциях одновременно производятся, путем взаимодействия, самые разные частицы. Их численное множество — не результат истинного умножения, а «чистая» множественность. Поэтому их конститутивные меты, их конститутивная сущность, выдают принадлежность не к *phylum*, а к определенной группе; иначе говоря, они образуют не «вид», а только «класс»: «природный класс». Каждый *singulum*, обладая собственными конститутивными метами, имеет некое «что́», *quid*, конститутивную сущность, но это *quid* не есть *quidditas*, чтойностная сущность. Для нее необходимо, чтобы частицы обладали филетическим единством. Только тогда конститутивная сущность повлекла бы за собой принадлежность к *phylum*; только тогда имела бы чтойностная сущность, вид, артикулируемый в родах и видовых отличиях. Не так обстоит дело с элементарными, или фундаментальными, частицами. Поэтому *singuli* не способны к «спецификации», но только к «классификации». То же самое следует сказать об атомах, молекулах и, может быть, о кристаллах. Во многих случаях неизбежная приблизительность языка побуждает говорить о «видах» химических веществ, чтобы обозначить «простые тела», атомы. Но в действительности атомы — не «виды», а лишь химические «элементы». Атомы, молекулы, кристаллы (под вопросом) суть просто *singuli*.

Живые существа образуют вторую зону мира. Как мы видели, говоря об индивидуальной субстантивности, живые существа не имеют субстантивности в строгом смысле, а значит, не имеют и строгой индивидуальности; они обладают скорее неким *primordium*, предварительным наброском индивидуальности, высшей в сравнении с чистой сингулярностью: тем, что я назвал тогда «квази-индивидуальностью». Эта квази-индивидуальность обнаруживается, прежде всего, у животных, прогрессируя по мере того, как мы поднимаемся по зоологической шкале. Но, как и в случае элементарных частиц, мы можем взять живые существа в них самих, как таковых, как если бы они были строго субстантив-

ными реальностями. И тогда мы обнаруживаем в них нечто большее, чем природные классы.

Во-первых, мы обнаруживаем видовую определенность, ибо среди живого существуют подлинные филетические единства. В самом деле, физический и причинный акт умножения живых существ имеет определенную метафизическую структуру: это акт «порождения». Как мы вскоре увидим, порождение не тождественно простому умножению живых существ, без дополнительных уточнений. Чтобы умножение было порождением, требуются по меньшей мере два условия. С одной стороны, это должно быть действие, которое «имеет основанием» рождающее или рождающих, но предельно специфическим образом, а именно: это должно быть действие, «выполняемое» не только «ими» самими, но и «из» них самих. С другой стороны, парадигматическая причинность должна принять в живых существах следующую предельно специфическую форму: она должна быть гомонимной, чтобы осуществлять «трансмиссию» признаков конститутивной сущности прародителей к конститутивной сущности потомства. Способ «трансмиссии» не имеет значения: это может быть «передача» в узком смысле, а может быть и просто «настоятельное» соображение. Когда имеются в наличии эти два условия, тогда, и только тогда, мы имеем «порождение». Отсюда следует, что порождение — это образование *phylum* и, в свою очередь, образование филетических признаков в конститутивной сущности потомства. Так вот, именно они и будут видовыми признаками: моменты конститутивной сущности выявляют ее принадлежность к *phylum*. В силу этого порождение означает конституирование «вида». Правда, биология еще не выработала окончательных критериев видовой принадлежности; разделение видов во многих случаях остается приблизительным и плавающим. И, тем не менее, все эти критерии с необходимостью включают в себя момент плодovitости, хотя бы и в негативной форме: организмы, которые в принципе не дают потомства при скрещивании, не принадлежат к одному виду. Поэтому филетическое, или видовое, единство — это всегда единство «генеративное», порождающее, и только оно.

В силу этого видовая определенность, чтойностная сущность, — это всегда «генотип».

Но это не единственное, что мы обнаруживаем в живых существах. В самом деле, если из двух условий, необходимых для порождения, — а именно, наличия акта, выполняемого прародителями и исходя из прародителей, и наличия трансмутации *всех* поддающихся очтойниванию признаков, — выполняется лишь первое, то порождения в строгом смысле не будет. Будет лишь «начинание»: новое живое существо будет не столько «порождено» прародителями, сколь «начато» в них, «произойдет» от них. Таков случай «мутации». Поэтому нельзя было бы утверждать, не впадая в серьезную ошибку, что первая птица имела «отцом» рептилию; можно лишь утверждать, что птицы «произошли» от рептилий, или «берут в них начало». В таком случае конститутивные сущности «дающих начало» существ «более чем специфицируемы», поскольку они «дают начало» новой индивидуальной конститутивной сущности не только в том, что касается ее индивидуальной субстантивности, но и в том, что касается ее филетических, или чтойностных, признаков. В силу этого такая новая сущность не будет принадлежать к «тому же виду», что и сущность ее начинателей. Так вот, эта филетическая, видовая инновация может быть разных типов. Это может быть индивидуальная конститутивная сущность, которая становится видом через порождение. Тогда речь идет об индивиде, стоящем во главе нового *phylum*: об индивиде, открывающем новый вид. В таком случае конститутивные сущности начинателей будут иметь особый модус бытия — «быть более чем видовыми»: они будут тем, что я бы назвал «метавидовыми», или «мета-чтойностными» сущностями. Но может случиться и так, что новый индивид не способен образовать вид. Тогда начинательные сущности будут «более чем видовыми» в другом смысле: они будут просто «изменчивыми» или, если угодно, просто «мета-сущностными», но не «мета-видовыми».

В конечном счете, умножение живых существ совершается либо по типу порождения, либо по типу начинания, а в этом последнем случае — либо по мета-видовому типу, либо по типу изменчивости. Поэтому в живых существах обнаруживается три

типа конститутивных сущностей: это конститутивные «сущности, способные иметь вид», или «способные иметь чтойность»; «мета-видовые», или «мета-чтойностные» конститутивные сущности; «не-видовые», или «не-чтойностные» конститутивные сущности, то есть сущности «уникальные».

Третью зону реальности мира образуют люди. С точки зрения встроенности в зону живых существ животное по имени человек происходит, или берет начало, от другого *phylum* животных. Следовательно, в этом последнем в определенный момент времени имелось не порождение, а чистое начинание. В самом деле, животное «человек», помимо прочих особенностей, обладает несообщаемым интеллектом, посредством которого встречается с вещами и самим собой как с реальностями. Благодаря этому индивидуальная квази-субстантивность становится индивидуальной субстантивностью в строгом смысле. Но то, что послужило началом для животного «человек», было не только «мета-сущностным», но и «мета-видовым». Действительно, люди умножаются через порождение, то есть обладают филетическим единством; индивидуальная конститутивная сущность каждого человека способна иметь вид, становиться чтойностью. Следовательно, человек возглавляет новый *phylum*, открывает собою вид. А так как он — единственное живое существо, обладающее индивидуальной субстантивностью в строгом смысле, он оказывается также единственным животным, чье филетическое единство образует сущностную видовую определенность в строгом и узком смысле. Только человеческий вид есть вид в строгом смысле. Абстрактное единство вида, чтойности, есть то, что выражается в дефиниции. Отсюда следует, что человеческий вид — единственный, который в строгом смысле подлежит дефиниции. Так что не случайно только человек фактически получает строгое определение через ближайший род и последнее видовое отличие. Естественно, это оставляет в силе проблему реальной значимости такого определения.

Материальная реальность, чисто биологическая реальность, реальность человека: эти три зоны реальности мира являют нам, что есть и что не есть то, что мы называем видом. Это группа мет, которые передаются генетически и продлеваются в плодовитости

при скрещивании. Они, и только они представляют собой чтойностные меты.

Конечно, не все, что передается генетически, будет чтойностным: передаваться могут и такие конститутивные признаки, которые не принадлежат к чтойности. И наоборот, не все чтойностное непременно передаваемо; например, это не так в случае начинания новых видов. Поэтому нужно уточнить представленное здесь понятие вида с учетом этих двух обстоятельств. Они неоспоримы, но не опровергают данного понятия. Во-первых, при конституировании *phylum* не достаточно учитывать только порождающее и порожденное: нужно объять всю тотальность порождающих и порожденных сущих. Тогда автоматически устранятся многие конститутивные признаки, если они передаются от случая к случаю или в изолированных группах; только группы признаков, передаваемых во всех случаях, образуют способное иметь вид, то есть способное становиться чтойностью. Вопреки видимости, такое понятие вида отнюдь не будет остаточным. Ведь группа конститутивных признаков, передаваемых во всех случаях, обладает, как мы увидим, собственным внутренним единством. Этих признаков не достаточно для образования полной конститутивной сущности, но они не сводятся и просто к «фрагменту сущности». Они суть то, что я бы назвал «конститутивной схемой», той схемой, согласно которой «выстраивается» конститутивная сущность порождаемого. Эта генетически передаваемая конститутивная схема и есть сама дефиниция *phylum*. Во-вторых, это верно, что не всё принимающее чтойность непременно передаваемо. Но следует учитывать не только передаваемое во всех случаях, но и продлеваемое в плодовитости при скрещивании. Рептилии, дав начало птицам, все еще продолжают порождать рептилий, но между рептилиями и птицами нет плодовитости при скрещивании. Иначе говоря, конститутивная схема есть нечто такое, что допускает «степени» схематизма. Млекопитающие совпадают с рептилиями, рыбами, земноводными и т. д. в том, что являются позвоночными. Быть позвоночным животным означает иметь некую собственную конститутивную схему, некий вполне определенный зоологический «план». Но поскольку, тем не менее, не все позвоночные дают

потомство при скрещивании, это не видовая, а в лучшем случае родовая схема. Всякий новый вид и всякий не подлежащий видовой определенности индивид всегда возникают внутри некоторой предустановленной родовой схемы. Но видовой она будет лишь при условии, что будет не только передаваться генетически, но и конкретно и формально продлеваться через плодовитость при скрещивании. К нашей проблеме не имеет отношения сходство разных *phyla* в конституировании некоторых видов. Минимум конститутивных мет, передаваемый генетически и продлеваемый в плодовитости при скрещивании: вот в чем природа *phylum* и природа вида. *Phylum* — это конститутивная схема, а вид есть то, чем конституируется принадлежность порожденного к его *phylum*, конституируется факт его конституции согласно одной и той же конститутивной схеме. Ниже я вернусь к этому понятию порождения и вида.

Это понятие строго философского, а не чисто биологического порядка. Нет никакого различия между «биологическим» видом и видом «философским»; затруднения, которые могут возникнуть при определении первого, тождественны затруднениям, которые могут возникнуть при определении второго. То, что фактически никто не может схватить в постижении *все* порождающие процессы, доказывает не ложность самого понятия, а приблизительность и частичность множества признаков, которые считаются видовыми. Дело в том, что если по той или иной причине *a priori* известно, что некая видовая мета не сводима к другим, то *eo ipso* оказываются априорно схваченными и все порождающие процессы, имеющие отношение к этой мете. Именно так обстоит дело в отношении человека и его интеллекта. Но даже и в этом случае познание нередуцируемости указанной меты не означает адекватного познания того, что такое человеческий вид. Ведь природой человека иногда называют то, что составляет его нередуцируемое своеобразие; но это не дает нам *всего* того, что образует человеческий вид. Для этого нам нужно не только знать, что человек обладает интеллектом, не сводимым к животному психизму, но также знать все конститутивные меты того, что с неизбежной, но раздражающей расплывчатостью обычно именуют «живым суще-

ством» и «живым организмом» как родовым признаком человеческого вида. В самом деле, какой конкретный тип живого организма входит в структуру человеческого вида? Каковы истинно конститутивные меты этого организма? Это нужно знать не только для «позитивного» познания того, что такое человек, но и для его «философского» познания. Ибо дефиниция должна содержать в себе «ближайший» род; но какая или какие из этих мет будут поистине ближайшими? Только если бы мы это знали, мы могли бы сказать, что знаем видовую природу человека. Знать лишь то, что человек обладает интеллектом, не достаточно. Это помогает нам понять, что человек принадлежит к «иному» виду, нежели все прочие животные; но это ничего не говорит нам о том, каков конкретно «этот» иной вид. К нему нет другого возможного пути, кроме применения обычных в биологии критериев, и прежде всего генетического критерия. Гистологические и анатомические признаки могут часто — не всегда — быть решающими; но они всегда служат лишь «выражением» видовой определенности, и никогда — тем, чем она конституируется, потому что это признаки не конститутивные, а конституциональные. Стало быть, познание вида всегда и без исключения приблизительно и частично. Но вид как понятие философски строг: это группа конститутивных мет, в силу которых некоторая конститутивная сущность принадлежит к определенному *phylum*.

* * *

Теперь бросим ретроспективный взгляд на поставленную проблему. Мы спрашивали, каким образом сущность могла бы формально и бытийно быть индивидуальной, но при этом индивидуальные субстантивности не становились бы сущностно различными. К этой проблеме мы подошли двумя путями. Первый путь имел исходной точкой идею видовой сущности, чтойности, и состоял в том, чтобы прояснить, что понимается под «видовым отличием». Мы выяснили, что не всякое видовое отличие есть отличие «чего», то есть сущности, вида, чтойности, но может быть также отличием «в» сущности, виде или чтойности, то есть может быть

иным способом физической реализации той же самой видовой сущности: иной манерой, какой чтойностная сущность физически структурирует реальность. Эти отличия, как мы видели, не акцидентальны, но существенны для самой сущности *qua* сущности. Однако этот путь еще не доводит до последней глубины проблемы, потому что исходит из допущения, что реальность — это всегда и только реализация видовой сущности. Между тем подлинная проблема состоит именно в том, чтобы выяснить, действительно ли всякое *quid* есть реализация *quidditas*. Иначе говоря, следовало исходить из индивидуальной субстантивности и выяснить, в какой мере ее конститутивная сущность способна иметь вид, очтойниваться. Таков был наш второй путь. Вопреки тому, что обычно говорят или предполагают, я попытался показать, что не любая конститутивная сущность способна стать чтойностью, то есть что сущность не тождественна чтойности. Поэтому не только сущностные индивидуальные отличия не обязательно будут видовыми отличиями, но и конститутивные сущности не всегда образуют вид. Есть сущности, обладающие чисто сингулярным единством; они образуют не вид, а природный класс; имеют *quid*, конститутивную сущность, но не имеют *quidditas*, чтойностной сущности. Формально их сингулярность принадлежит их конститутивной сущности, но не вводит никакого видового отличия, потому что вида не существует. Наряду с этими сущностями имеются другие, квази-индивидуальные сущности; это конститутивные сущности живых существ. Среди них одни «способны иметь вид», очтойниваться; другие являются «мета-видовыми», третьи — «мета-сущностными». В первых индивидуальные отличия представляют собой отличия «в» виде; во вторых — отличия «чего», то есть вида, или чтойности; в третьих индивидуальность не является ни «видовым отличием», ни «видом», ни пребывающей «в» виде, а есть просто «собственная конститутивная система»: это «уникальные» сущности. Наконец, есть человеческие конститутивные сущности, которые способны образовывать вид и в которых, стало быть, индивидуальные отличия суть не отличия «чего», то есть вида, а отличия «в» виде.

В конечном счете, любая конститутивная сущность формально

и бытийно индивидуальна. Вид — это производный момент, и он существует не всегда. Индивидуальные отличия всегда сущностны. Иначе говоря, даже в том случае, когда конститутивная сущность также чтойностна, радикальным и формальным моментом сущности, моментом субстантивности будет ее конститутивный характер. Другими словами, сущность *simpliciter* — это сущность конститутивная. И эта сущность всегда индивидуальна.

III. Неизменное конститутивное содержание сущности

Меты конститутивной сущности, будучи безосновными и предельными в конституциональном порядке, предельны не только индивидуально и абсолютно. Они также предельны в своем содержании — таким образом, что являются конститутивно неизменными. Неизменность не означает, что меты не могут изменяться вообще: это было бы абсурдным в принципе и ложным фактически. В этом смысле нет ни одной физической внутримирной сущности, которая была бы неизменной. Та неизменность, о которой я говорю, имеет место по другой линии: формально и конкретно, по линии то-же-самости. Любая мета, сущностна она или нет, восприимчива к физическому изменению. Но дело в том, что есть меты, которые, изменяясь, не изменяют то-же-самости реально-го; они просто ее модифицируют, или модулируют. В этом случае реальность, несомненно, перестает быть «той же самой», «такой же», но продолжает быть «тем же самым». «Таковыми» будут все меты, принадлежащие к порядку стяжения. Поэтому те меты, изменение которых оставляет в неприкосновенности то-же-самость вещи, в конечном счете не относятся к этой ее то-же-самости, лишены предельности в этом конститутивном порядке. Напротив, если изменяются меты конститутивной сущности, то она будет уже не просто модифицированным «тем же самым», что и прежде, а прямо наоборот, будет «другой» реальностью, «другой» вещью. В этом, и только в этом смысле мы говорим, что меты конститутивной сущности неизменны. Сущность в точном и формальном смысле конституирует момент то-же-самости. Идти против сущ-

ности означает идти не «против смысла», а «против реальности»: это означает физически разрушить субстантивную реальность.

Говоря о субстантивной реальности, мы видели, что первичный характер любой субстантивной реальности как таковой именно в том и состоит, чтобы всегда быть «тем же самым» и никогда не быть «той же самой». Но теперь мы сделаем шаг вперед и скажем, что этот характер свойствен субстантивности в производном порядке, потому что первичным и формальным образом он свойствен содержанию сущностных мет как таковых. Например, хорошо известно, что белые коты с голубыми глазами глухи. Эти три меты неизменны. Но они таковы лишь потому, что являются следствием определенной генетической структуры; именно эта структура представляет собой подлинно конститутивную мету. Неизменность присуща этим трем конституциональным метам постольку, поскольку она первично и формально присуща конститутивной генетической структуре. Любое физическое изменение этой структуры означает тотальное разрушение вещи и тотальное начинание другой вещи.

Я говорил о то-же-самости. Здесь нужно избегать двух подводных камней. Во-первых, традиционная философия обычно говорит, что тождество есть трансцендентальный признак любого сущего: любое сущее тождественно самому себе. Тогда можно было бы подумать, что то-же-самость — это и есть тождество. Это не так. Даже если не задаваться пока вопросом о равенстве между бытием и реальностью, нужно самым решительным образом утверждать различие между тождеством и то-же-самостью. То, чем реальные вещи обладают, поскольку они физически реальны, есть то-же-самость: они есть или не есть «то же самое» в своей возможной изменчивости. Напротив, тождество — это в лучшем случае объективное понятие то-же-самости. Во-вторых, можно было бы подумать, что то-же-самость означает постоянный признак субстанции, в отличие от изменчивости акциденций. Но в этом пункте фундаментально важно различать субстантивность и субстанциальность. То-же-самость конкретно и формально относится к субстантивности, а не к субстанциальности. Постоянства субстанции не достаточно для наличия субстантивной то-же-самости. Как мы

видели, бывают несубстантивные субстанции: такие субстанции, которые вначале были субстантивными, но потом, продолжая быть субстанциями, утратили субстантивную то-же-самость. Таковы субстанции, из которых образован организм. И наоборот, организм сохраняет свою то-же-самость настолько независимо от субстанций, что именно поэтому он может замещать их «поодиночке». Стало быть, одно дело — то-же-самость субстантивности, и другое дело — постоянство субстанциальности.

Итак, именно конститутивная сущность, повторяю, в силу своего содержания обладает той предельностью то-же-самости, в соответствии с которой она неизменна. Любое изменение в этой сущности *eo ipso* влечет за собой возникновение другой конститутивной сущности. И это отнюдь не чисто негативная, формалистическая черта. Прямо наоборот: именно потому, что эта сущность неизменна в указанном смысле, ее физическое изменение неизбежно означает начинание другой сущности как сущности. И это есть нечто вполне позитивное и насыщенное реальным содержанием. Изменение конститутивно затрагивает мир во всех его аспектах и моментах. Но когда оно касается не-сущностного, оно лишь «модифицирует» реальность; когда же касается сущностного, то, поскольку сущностное неизменно в своей конститутивности, изменение *именно поэтому* «начинает» новую сущность. Так конститутивная неизменность содержания сущностных метпарадоксальным образом становится генезисом сущностей. Физические сущности начинаемы и начинают друг друга в своем собственном и формальном сущностном содержании именно потому, что они в самих себе неизменны. Мы должны правильно понять это отношение следования между неизменностью конститутивного содержания и начинанием сущностей, потому что традиционная философия, поместив проблему неизменности сущностей в определенный горизонт, закрыла путь к правильному пониманию начинания сущностей.

В самом деле, не проводя различия между «конститутивной» и «чтойностной» сущностями, то есть отождествив сущность и чтойность, традиционная философия оказалась вынуждена сделать два утверждения. С одной стороны, она утверждает, что

физическая сущность (которая в этой концепции означает не что иное, как сингулярную реальность чтойности, вида) изменчива в смысле порождения и уничтожения, но «ничего более». С другой стороны, она утверждает, что видовая сущность, чтойность, неизменна в смысле инвариантности во времени. Так вот, ни одно из этих двух утверждений, строго говоря, не истинно и не точно.

Начнем с первого, согласно которому физическая сущность возникает и уничтожается, но «ничего более». Это «ничего более» не обязательно истинно, если брать его во всей строгости и универсальности. Во-первых, традиционная философия всегда исходила из допущения, что термин «порождение» относится к физической сущности, лишь численно отличной от порождающего, то есть что порождаемое чисто сингулярно. В таком понимании «ничего более» означает, что применительно к сущности порождение есть просто «повторение». Так вот, это может быть истиной, но не обязательно и не вообще, потому что вообще реальность по самой своей сущности строго и формально индивидуальна. В таком случае порождение — это не «повторение» сущности, и «ничего более», а в строгом смысле «генезисная конституция» новой индивидуальной сущности *qua* сущности конститутивной (включая ее чтойностный момент постольку, поскольку он конститутивен). Здесь конституция означает акт конституирования. Понятие «генезиса» включает здесь в себя три метафизических момента. Первый момент: это акт самого порождающего. Второй момент: этот сущностный акт не только передает путем «повторения» чтойностные признаки плюс некоторые индивидуальные внесущностные черты, но и представляет собой единый и тотальный акт, в котором конституируется конститутивная сущность порождаемого, его строго и формально индивидуальная сущность. Так как эта сущность включает в себя более многочисленные и богатые признаки, чем признаки чтойностные, оказывается, что «порождение» — это не просто «повторение» порождающего, но что оно причинно обуславливает инаковость строго и формально индивидуальной сущности. В таком измерении генезисная конституция есть «генезисная детерминация» некоторой конститутивной сущности, исходя из конститутивной сущности порож-

дающего. Стало быть, генезисная детерминация затрагивает не только чтойностные моменты, но и тотальную систему конститутивных признаков. Третий момент: сама конституция, то есть сама генезисная детерминация, обладает внутренне «процессуальным» характером: это процессуальный генезис. Конститутивная сущность — это не только нечто, что «есть или не есть», но нечто, что постепенно, в генезисе, начинает быть. Этот процесс не «детерминирован» безусловно и однозначно: сама генезисная детерминация процессуальна, вплоть до того, что вмешательство в этот процесс может изменить окончательный облик конститутивной системы, то есть ее формальную сущностную индивидуальность. Конститутивная система порождаемого обладает внутренней властью к тому, чтобы прийти к разным предельным конституциям, причем именно генезисная детерминация есть то, что производит предельную конституцию. Следовательно, возможность прийти к разным окончательным системам — это не какая-то недифференцированная «потенция». Она имеет определенную структуру: это не столько потенция, сколько внутренняя «потенциальность» прихода к разным индивидуальным сущностям, потенциальность, варьируемая от чего-то вроде «исходной потенциальности ко всему» и до нулевой потенциальности в конце процесса генезиса. Это не чисто биологическое понятие; поэтому я предпочитаю говорить не «потенциальности развития», а о «потенциальности конституирования», о причинности процессуального оформления, которая характеризует любую порождаемую сущность. Только за этой процессуальной детерминирующей «генезисной конституцией» и должно быть, строго говоря, закреплено имя «порождения». Поэтому порождение — это не просто численное «повторение», или «воспроизведение» чтойностной сущности, а «производство» формально индивидуальной конститутивной сущности процессом детерминации.

Во-вторых, конститутивная сущность, как мы уже видели выше, не только может «порождать» новые сущности, обладающие теми же самыми чтойностными признаками, но и «начинать» другие сущности, способные или не способные иметь вид. В таком случае речь идет о генетической причинности мета-видового или просто мета-сущностного характера.

Отсюда следует, что физическая сущность — это не обязательно сингулярность, которая рождается, воспроизводится, уничтожается — и «ничего более». Это конститутивная сущность, которая помимо того, что она порождается и уничтожается, еще либо «воспроизводит», либо «порождает», либо, наконец, «начинает» новую конститутивную сущность. Воспользовавшись греческим понятием «генезиса», скажем, что любая конститутивная сущность есть генетический термин другой сущности, и этот генезис включает в себя три возможности: воспроизведения, порождения и начинания.

Равно неприемлемо и второе утверждение, согласно которому видовая, или чтойностная, сущность неизменна в смысле инвариантности на протяжении времени. Понимая сущность как τὸ τί ἦν εἶναι [«то, чем это стало быть», чтойность], как вид (εἶδος), греки думали, что сущности физически не порождаемы и не уничтожимы, то есть неизменны и вечны. Это верно, что, за исключением небесных тел и θεός [Бога], все субстанции тленны; но они порождают, как мы сказали, другие субстанции «того же самого» вида, так что эта однозначность видового порождения делает род, с точки зрения греков, чем-то в строгом смысле не рожденным и бессмертным. Люди рождаются и умирают, но человечество не рождается и не умирает: оно существует «вечно» (ἀεί). И это — вечность в узком и строгом смысле, потому что время субстанциального порождения индивидов циклично: это вечность, вечная молодость как вечное возвращение. Поэтому для Аристотеля тождественны чтойность (τὸ τί ἦν εἶναι) как коррелят определения, вид (εἶδος) и субстанциальная форма (μορφή). Такое тождество служит, по мнению Аристотеля, основанием истинности логики и метафизики. Христианство отвергло это цикличное понятие времени. Здесь время имеет линейную структуру; у него есть начало и конец. В таком случае строгая вечность видов, физических чтойностей, отступает, но сохраняется в ослабленной форме в средневековой философии. Прежде всего, виды мыслятся как вечные, если видеть в них только божественные идеи: будучи совечными Богу, они не могут изменяться. Отсюда рождается как тезис, согласно которому сущность есть объективное понятие, или смысл,

имеющий основанием сам себя, так и гегелевский тезис, согласно которому сущность есть формальное понятие, момент абсолютно-го духа. Эти сущности, реализованные *ad extra* в вещах, обладают не строгой, а ослабленной вечностью. Они длятся неизменными, пока длится время; внутри него видовые сущности не возникают и не уничтожаются: они «длящимся образом» неизменны.

Но эта концепция не является неопровержимой даже в ослабленной форме. Прежде всего, нельзя отрицать, поскольку это вполне констатируемый факт, что в мире имело место «угасание» некоторых видовых сущностей. Но, кроме того, есть и другой факт: не все видовые сущности сосуществовали в космическом времени; они имеют, по крайней мере, момент возникновения. Отсюда следует, что сами видовые сущности, как сущности, «рождаются и угасают» внутри космического времени.

Более того, помимо рождения и угасания, видовые сущности, как мы видели, рождаются совершенно конкретными способом: через мета-видовое определение [мета-спецификацию]. Начинание видовых сущностей через мета-спецификацию есть то, что мы называем «эволюцией». Ибо речь идет не о любой биологической инновации, которая могла бы ограничиться простыми вариациями внутри того же самого вида, а об инновации, затрагивающей сами видовые признаки, то есть о процессе, в котором новый индивид становится во главе *phylum* [типа] (в самом широком смысле этого слова и понятия). Выяснение того, имеет ли место эволюция на самом деле, — это проблема науки; сегодня существует непоколебимая убежденность в том, что эволюция — это неопровержимый факт. Объяснение механизма эволюции точно так же составляет задачу науки. Но если принять эволюцию как факт, то, независимо от ее объяснения, она есть строго метафизическая структурная характеристика: с точки зрения внутримирной метафизики, эволюция есть тот признак, согласно которому чуждоносные сущности обладают генетическим конституированием на протяжении времени, причем обладают им именно потому, что они в своем конститутивном содержании неизменны. Область видовых сущностей — это не только *τάξις*, порядок, но и «генезис сущностей». Он не сводится к тому голому факту, что одни виды производятся

другими. Такой генезис мог бы быть лишь тем, что древние называли «эквивокальным порождением». Но речь идет не об этом, а о прямо противоположном. В самом деле, начинание имеет прежде всего «системный» характер. Каждая видовая сущность возникает не от любой другой, а от одного или нескольких вполне определенных видов и во вполне определенный момент времени. Каждая видовая сущность обладает внутренней «потенциальностью к эволюции», весьма разнообразной в зависимости от видов и от моментов их естественной истории. Для меня это метафизическое, а не чисто биологическое понятие. Поэтому я предпочитаю называть его «потенциальностью мета-спецификации». Благодаря ей возникшая видовая сущность сохраняет многие филетические признаки того вида, в котором она берет начало; мета-спецификация имеет характер относительной прогрессирующей континуальности. В силу этих моментов — системности и прогрессирующей континуальности — начинание новой видовой сущности является не эквивокальным порождением, а «эволюцией». Поэтому область внутримирных видовых сущностей имеет разветвленную структуру: это не столько здание, сколько древо. Метафизика видовых сущностей — это генетическая метафизика. Иначе говоря, вопреки классической идее длящегося характера сущности, следует утвердить идею сущностной эволюции, происходящей в области видового.

Это уже со всей ясностью показывает, что в традиционной философии проблема неизменности видовой сущности оказалась сдвинутой со своего подлинного места. Исходя из настолько очевидного, что оно даже не нуждалось в обсуждении, а именно, из тождества сущности и чтойности, эта философия направила проблему неизменности сущности по двум путям: по пути то-же-самости как объективного тождества и по пути неизменности как временной длительности. И на обоих путях произошло смещение проблемы неизменности видовой сущности.

а) Если отождествлять сущность и чтойность, формальной характеристикой неизменности вида оказывается постоянство его дефиниции, то есть тождество с самим собой. Так вот, в качестве радикальной и первичной структуры это неприемлемо. Физиче-

ская сущность — это прежде всего не *формальное* «тождество», а физическая «то-же-самость» в ходе возможных изменений субстантивной реальности. Первое же в лучшем случае сводится к объективному понятию второго.

б) Если понимать неизменность как постоянство через тождество, то единственной формой *физической* неизменности была бы длительность во времени. Неизменность была бы неуничтожимостью. Но это означает подмену вопроса. Длительность — это всегда и только следствие конститутивного характера реального. Поэтому нужно поместить проблему неизменности сущности в горизонт конститутивного содержания сущности и спросить себя не о том, длится ли сущность, а о том, терпит она или нет — и если да, то в какой мере — такое изменение, которое не разрушает ее то-же-самости. В этом горизонте как сама конститутивная сущность, так и ее возможный момент чуждой сущности могут и не быть длящимися, но, тем не менее, обладать неизменным сущностным содержанием. Неизменность — это метафизический признак в порядке то-же-самости.

То-же-самость не просто допускает градации. Иначе говоря, речь идет не о том, что некоторая реальность остается тем же самым, пока ее меты не меняются сильно или пока они не меняются во множестве, и перестает быть тем же самым, когда изменения значительны. Это не вопрос большего или меньшего; это вопрос предельности, то есть уровня, на котором происходит изменение. Самая малая перемена на предельном уровне, то есть в одной-единственной конститутивной мете реальности, неизбежно превращает ее в «другую» реальность. Так как конститутивные меты безосновны, любое варьирование в них производит равно безосновную, то есть предельную систему, а значит, другую сущность. Но изменение, введенное во все остальные меты реальности, оставит нетронутой ее то-же-самость: реальность будет «тем же самым», хотя и не будет «той же самой».

Эта перемена в конститутивной мете может показаться чисто формалистичной и ментальной операцией: если изменить какой-либо пункт в дефиниции вещи, в ее понятии, то мы, очевидно, будем иметь другую вещь или понятие. Это верно, однако речь

идет не об этом. Потому что в результате такой операции мы получаем не другую вещь, а понятие другой вещи, тогда как в нашей проблеме речь идет о реальном и физическом изменении. Ни одна сущность не производит и не порождает другую сущность, отличную от нее по виду или по индивидуальности, в силу перемены в дефиниции. Наоборот, перемена в дефиниции есть следствие физической перемены в реальности предмета дефиниции. Еще раз: речь идет о физическом процессе, и в нем, в его физической реальности, а не в ментальной операции, заключена суть вопроса. Любая конститутивная физическая сущность изменчива в себе или в другой реальности, которую она производит. Изменение само по себе означает ее разрушение. Изменение — это «другое», это генезис. Конституированное будет «другим» именно потому, что конституирующая сущность сохраняет свою физическую то-же-самость. В противном случае имелось бы «другое *одно*», а не «нечто *другое*», имелись бы «два одних», а не «одно и другое». Перед нашим взором вновь проходит проблема платоновского «Парменида». Таким образом, неизменность сущностного содержания конститутивной сущности есть то, благодаря чему возможен генезис. Если генезис затрагивает только индивидуальные конститутивные признаки *qua* индивидуальные, то он касается лишь индивидуальной инаковости, представляет собой процесс «конституирующего генезиса», как мы сказали выше. Но если он затрагивает чтойностные признаки как таковые, то имеет место такой «очтойнивающий генезис», который следует назвать «эволюцией». Эти два понятия, как и помысленные в них реальности, абсолютно разделимы: вообще говоря, существует конституирующий генезис без всякого очтойнивающего генезиса; существует порождение без эволюции. Но обратное неверно: нет эволюции без порождения.

Это позволяет нам объединить эти два понятия в одно метафизическое понятие и набросать абстрактную схему, в соответствии с которой сущности мира артикулируются между собой в этом аспекте, то есть набросать структуру космоса.

В мире, каков он есть в реальности, сущности опираются друг на друга в силу «генезиса сущностей», сущностного генетического

процесса. Это понятие является общим для конституирующего и очтожнявающего генезиса. «Сущностное порождение» не тождественно «субстанциальной трансформации» в духе Аристотеля: ведь генезис есть процесс, который первично и формально относится к субстантивности, а не к субстанции. Он должен был затрагивать субстанцию, но, тем не менее, мы вынуждены были сказать, что он представляет собой нечто *toto caelo* отличное от субстанциальной трансформации. Для Аристотеля субстанциальная трансформация означает, что один и тот же «субстрат», первая материя (πρώτη ὕλη), сначала принимает одну форму (μορφή, εἶδος), а потом другую, через действие первой. Этот процесс Аристотель назвал «возникновением и уничтожением». Применительно к форме возникновение и уничтожение означают факт приобретения и утраты реальности; это не становление, а лишь абсолютное начинание и упразднение. В таком возникновении рождается другая форма; она может быть воспроизведением первой или ее замещением на форму другого вида, но никакого изменения внутри той же самой формы не происходит. Таким образом, возникновение как субстанциальная трансформация подразумевает, что трансформируемое — это субстрат или в лучшем случае составное целое (σύνολον), но не сама форма. Формы неизменны (τὰ εἶδη ἀκίνητά ἐστιν, Met. Λ, 1067 b 9); они рождаются и уничтожаются, но не становятся. Так вот, в отличие от Аристотеля, следует утверждать, что сама форма претерпевает становление, то есть что в сущностном генезисе совершается «транс-формальный» процесс, подлинная транс-формация самой формы. Это не такой процесс, в котором каждая форма просто «оформляет» один и тот же субстрат, осуществляя по отношению к нему «формальную» причинность; это процесс, в котором сама форма трансформируется и поэтому осуществляет в субъекте подлинно «транс-формальную» и «транс-формирующую» причинность. При этом не имеет значения, произведет ли трансформация новую форму целиком или только отдельные моменты формы. Стало быть, генезис сущностей есть процесс, в котором формы не сменяют друг друга в одном и том же субстрате, но первая форма, в себе самой и из себя самой, системно и постепенно трансформируется в другую

форму. Так как этот процесс представляет собой «сущностный» генезис, а не «субстанциальную» трансформацию, нам больше нет смысла задерживаться на его сопоставлении с аристотелевскими понятиями.

Это показывает нам, что в любой момент мир конституирован базовыми конститутивными сущностями, на которые опирается возникновение и конституирование прочих сущностей. Этой опорой, конкретно и формально, служит генезис сущностей. Соответственно, в силу этой структуры генезиса сущностей, в разное время базовыми сущностями мира выступают разные сущности. Естественно, речь идет не о том, что сущности внутренне заключают в себе своего рода недифференцированный импульс (*Drang*, *élan* и т. д.) к тому, чтобы давать начало другим сущностям. Прямо наоборот, этот предполагаемый импульс есть в каждом случае нечто дифференцированное. Во-первых, каковы бы ни были внутри-сущностные факторы, участвующие в генезисе сущностей, неоспоримо то, что ни один из них не положил бы начало генетическому процессу, если бы сущность не была уже встроена в «конфигурацию» других сущностей: конфигурацию, в силу которой новая произведенная сущность оказывается не любой сущностью, а сущностью определенной. А поскольку для любой сущности физически «существенно» быть включенной в конфигурацию — именно потому, что она образует часть мира, то есть потому, что любая внутримирная сущность по своей сути ответственна, — оказывается, что предполагаемый импульс к производству других сущностей уже подвергся первичной детерминации, уже не является недифференцированным импульсом. А во-вторых, речь идет не об импульсе в строгом смысле, а о другом: о том, что любая конститутивная сущность подразумевает, как свой метафизический внутренний момент, бытие не только в качестве чего-то конститутивного по отношению к субстантивности, но и бытие в качестве «потенциальности» к порождению сущностей, к производству другой сущности, индивидуальной или отличной по виду. Это не «импульс», а «потенциальность». И эта потенциальность не является недифференцированной, но в каждом случае имеет разную метафизическую структуру, в зависимости от того, какова

обладающая ею сущность и каков тот процессуальный момент, в котором эта сущность рассматривается. Каждая сущность может произвести не любую другую сущность, а только некоторые вполне определенные; в начале процесса все они могут быть равно возможными, и только сам процесс постепенно определяет единственную из них. Конфигурация и потенциальность суть два фактора сущностной детерминации. Такова метафизическая структура мира в том, что касается его неизменных сущностей. Именно потому, что сущности неизменны, они могут служить источником процесса порождения сущностей.

Остается не решенным вопрос о том, каковы эти фундаментальные сущности, в смысле сущностей базовых, и о том, является ли процесс порождения сущностей позитивным производством, трансформирующим все индивидуальные меты некоторой субстантивной реальности: например, применительно к человеку это представляется абсолютно невозможным. Но ничто из этого не препятствует внутримирной универсальности генетического процесса как такового. Родители не передают детям дух, но это не мешает тому, чтобы сын был истинно и реально порожден родителями. Аналогичным образом, хотя генетический процесс и не производит человеческого духа через преобразование животного психизма, остается истинным, что человеческий вид есть термин зоологической эволюции. Это предупреждает нас о том, что сказанным здесь не исчерпывается проблема эволюции; но для наших целей этого достаточно.

* * *

В конечном счете, сущностные меты — это меты безосновные, а стало быть, конститутивные. Взятые сами по себе, они суть «предельные» меты. Эта предельность обладает тремя характеристиками: фактуальностью, бытийностью и формальной индивидуальностью, а также обладает неизменным конститутивным содержанием. Но если взять их не сами по себе, а в соответствии всем прочим метам, эти сущностные меты, будучи безосновными, оказываются «фундирующими» эти прочие меты. Именно это мы должны теперь коротко рассмотреть.

§ 2. Сущность как фундирующий момент субстантивности

Мы сказали, что сущностные меты, взятые в их соответствии всем прочим метам, являются или не являются конституциональными в порядке субстантивности. Это последнее уточнение необходимо для правильного понимания того, в чем состоит фундирующий характер сущностных мет. Ибо «фундамент» — это понятие, которое может иметь разные измерения.

Прежде всего, можно было бы подумать, что конститутивные меты — это лишь основание, на которое опираются все прочие меты. Тогда фундамент понимался бы как «цоколь», «база», а фундирующее означало бы «базирующее». Но это не так. Мы уже сказали, что конститутивные меты образуют не систему, «стоящую-под» (ὑποκειμενον) остальными метами, а «подсистему-внутри» тотальной системы мет, присущих некоторой субстантивности. Субстантивность конституируется не «стратификацией», а унитарной «детерминацией». Конститутивные меты как фундаментизирующая подсистема представляют собой не опорный пункт, а «детерминирующие» моменты. Отсюда — второй смысл понятия фундамента: фундамент — это «детерминация». Но этот фундирующий характер сущности, поскольку она выполняет детерминирующую функцию, может, в свою очередь, пониматься в двух разных смыслах. Можно понять его так, что детерминировать означает «привести к возникновению», «произрастить» (φύειν). Такое понятие фундамента достигается по линии внутреннего начинания и, следовательно, помещено в горизонт субстанциальности. Есть бесчисленное множество мет, которыми, например, организм обладает лишь потому, что каждая из них возникает из одной или нескольких субстанций, образующих данный организм. Например, человек имеет определенный вес, потому что этот вес возникает из материальных субстанций, образующих человеческий организм, и только из них. В конечном счете, базальность и начинательная детерминация суть два единственных понятия, в которых традиционная философия осмысляла функциональную фундаментальность реальной вещи, первично и формально понимая эту вещь как субстанцию. Но если первично и формально

понять реальность вещи как субстантивность, то детерминирующая фундаментальность принимает совершенно иной характер — характер «эмерджентности» и «начинания». Рассмотрим, например, уже упомянутый вес человека. Будучи эмерджентным, он, как только что было сказано, является акциденцией каждой из образующих организм субстанций. Но, независимо от этого происхождения, вес имеет совершенно определенное биологическое «значение» внутри системы мет, присущих человеческой субстантивности. В свое время мы говорили о том, что это значение есть не что иное, как выражение «положения» веса внутри этой системы. Так вот, эта детерминация, отличная от «начинания», будет тем, что я назвал бы чисто «функциональной» детерминацией: когда дана подсистема конститутивных мет, субстантивность не может не обладать тем или иными прочими метами. И не имеет значения, является ли эта функция «начинательной» и каков возможный модус этого «начинания». Единственное, что имеет решающее значение, — это тот факт, что такие меты однозначно определены в зависимости от других мет. Определяемое указанной функцией и будет тем, что я назвал «положением».

Эта функциональная детерминация отличается от начинательной детерминации в двух пунктах. Во-первых, в том, о чем я только что говорил: даже если мета возникает из субстанции, формальная причина начинания отнюдь не совпадает с формальной причиной положения; и это тем более верно, если субстанция обладает метой не в силу эмерджентности. Во-вторых, начинательная детерминанта — это лишь одна субстанция, в лучшем случае ряд субстанций, входящих в субстантивность, тогда как в функциональной детерминации участвует каждая мета, тотальность мет, конституирующих субстантивность. Действительно, любое «положение» — это положение «по отношению к» чему-то; в данном случае речь идет о субстантивной системе. Поэтому положение, а значит, и значение меты, о которой идет речь, определяется всей конститутивной системой, а не частью ее мет. Начинательная детерминация есть своего рода соответствие «пункт за пунктом»: каждая субстанция определяет «свою» соответственную мету, в лучшем случае — несколько мет. Напротив, функциональная де-

терминация вовлекает в работу, применительно к каждой конституциональной мете, конститутивную систему в целом. Воспользовавшись терминологией математиков, скажем, что начинательная детерминация есть «точечная функция» одной или нескольких переменных, тогда как то, что я назвал чисто функциональной детерминацией, есть скорее «множественная функция». Тотальность конститутивных мет является *prius* [предшествующим] по отношению к каждой из всех прочих мет субстантивности. В этом смысле конститутивные меты суть нечто вроде свойств всех свойств субстантивности. В примере, который приводился уже неоднократно, положение и значение веса в человеческой субстантивности детерминированы в зависимости не только от животности, но и от разумности; только по отношению к множеству, образованному обеими метами, однозначно определяется функция веса. Животность и разумность составляют в этом смысле свойства всех свойств человека, включая самые элементарные и материальные. Излишне добавлять, что это просто пример; то, что я его привожу, вовсе не означает, что я соглашаюсь с определением человека как разумного живого существа. И прежде всего, напомним еще раз, что я понимаю это высказывание не как дефиницию чтойностной сущности человека, а всего лишь как сущностное высказывание, которое выражает конститутивную сущность. Животность и разумность определяют положение и антропологическое значение веса не как «род и видовое отличие», а исключительно как физические меты. Только в качестве физических мет они являются свойствами всех человеческих свойств.

Итак, сущностные меты выступают в точном и формальном смысле фундирующими, функциональными детерминантами каждой из мет, обладающих реальностью в порядке субстантивности. В самом деле, когда значение и положение каждой меты по отношению к конститутивным метам зафиксировано, тогда, поскольку эти меты образуют систему — первичную систему субстантивности, — оказывается, что каждая мета входит в систему с сущностью. А значит, фундированные таким образом меты тоже в совокупности образуют систему; лучше сказать, оказывается конституированной тотальная система субстантивности. Именно так

совокупность сущностных мет постепенно воздвигает и выстраивает целостную конституциональную систему. Такая «конституция» имеет два аспекта. Во-первых, это «материальный» аспект: сущность определяет характер и положение каждой меты субстантивности. Во-вторых, это формальный аспект: сущность сообщает системный характер всей конституции субстантивности, представляет собой фундаментальную, фундирующую подсистему субстантивности. Формальным основанием субстантивности служит, как мы сказали, достаточность в конституциональном порядке, а внутри нее формальным основанием сущности служит достаточность мет, которые «сами по себе» способны образовать субстантивную систему. Именно поэтому остальные меты субстантивности обретают системную достаточность. Они обретают ее «через нечто другое», а именно, через сущность. Сущность — это система сама по себе; все остальное в субстантивности есть система *ab alio* [от иного], *ab essentia* [от сущности]. Таково объяснение фундирующей функции сущности в порядке субстантивности, в ее отличии от начинательной функции субстанции.

Все только что сказанное и есть точное описание того, что такое сущность как физический момент реальной вещи, конститутивная сущность в отличие от чисто чтойностной, видовой сущности. Раньше мы сказали, что сущность является таковой не в силу мет, взятых *в абсолютном рассмотрении*, а в силу функции, которую эти меты выполняют в реальной вещи. Эта функция двойка. Одна из них есть «предельная» (абсолютная, индивидуальная, неизменная) конститутивная функция субстантивности. Другая — функция, детерминирующая характер и положение всех прочих мет, «системообразующая» функция субстантивности. Предельность и системность: вот два признака конститутивной сущности как таковой.

Все не-конститутивные меты, то есть меты, формально не принадлежащие к сущностному, «не-сущностны». Таким образом, различие между сущностным и не-сущностным — это различие между метами в зависимости от того, являются ли они конститутивными для реальной вещи или нет. Вопреки Гегелю, это не такое отличие, которое я позволил себе (ради большей яс-

ности) назвать отличием в «статусе», как если бы все меты вещи были сами по себе, в своей чистой бытийной безразличности, не-сущностными, тогда как в качестве предпосылок бытия данной вещи они все были бы сущностными. Это неприемлемо по двум причинам. Во-первых, потому, что речь идет не бытийной безразличности, а о характере самой реальности, определенной самым точным и формальным образом, согласно которому «внутри» одной и той же субстантивной реальности имеются сущностные и не-сущностные меты. Не-сущностное, разумеется, включает в себя область безразличных мет, то есть тех мет, которыми вещь может обладать или не обладать, сохраняя свою субстантивную то-же-самость. Безразличность означает здесь не «бытийную», а «контекстуальную безразличность» в порядке то-же-самости, или контингентность: вещь остается «тем же самым» независимо от того, обладает она этими метами или нет. Но, кроме того — и это вторая причина, — безразличность не составляет формального характера не-сущностности. Было бы большой ошибкой думать, что только безразличное, пусть даже в смысле контингентного, не-сущностно. Это неверно; есть много мет, которыми субстантивная реальность обладает с необходимостью, но которые не принадлежат к ее сущности: например, все конституциональные меты, которые не конститутивны, однако с необходимостью определяются конститутивными метами. Они не-сущностны, потому что не конститутивны; и, тем не менее, они необходимы. С формальной точки зрения, сущностное — это все то, и только то, что «безосновно», конститутивно. Не-сущностное, с формальной точки зрения, — это все то, и только что, что «фундировано», или является следствием конститутивного. Как безразличные, так и конституциональные меты фундированы, то есть функционально определены сущностью внутри субстантивной реальности. Дело только в том, что характер этого фундамента в обоих случаях различен. Следовательно, вопрос о не-сущностном — это вопрос о самой структуре фундаментальности сущности.

Если исходить из этого, то фундаментальность сущности как функциональной детерминанты мет субстантивной реальности

может принимать, как я уже говорил, различный характер, в зависимости от характера самих мет.

Прежде всего, есть меты, которые не конститутивны, зато конституциональны. Эти меты с необходимостью производны от конститутивных мет. Следовательно, для них сущность — «источник необходимости». Это первый тип фундаментальности сущности: необходимость. Но эту «сущностную» необходимость нужно правильно понять. Необходимость вообще может пониматься, во-первых, с точки зрения субстанции: это необходимость, с которой субстанция обладает своими свойствами, ибо они с необходимостью «проистекают» из нее. Это необходимость начинания, или производства. Такая необходимость определяет появление меты; без нее мета не существовала бы в вещи. Но есть, во-вторых, и другой тип необходимости: «системная» необходимость. Только она и будет формально сущностной. Это необходимость, с какой при наличии определенной системы конститутивных мет вещь должна непременно обладать теми или иными метами, которые соотносятся с метами конститутивными. Такая необходимость определяет не производство мет, а их связь с сущностью. Сама по себе мета может быть или не быть конституциональной; только по отношению к подсистеме конститутивных мет она принимает тот или иной характер. Эта связь с сущностью имеет два аспекта. В одном аспекте она определяет характер каждой меты: в силу своих конститутивных мет вещь должна обладать теми или иными конкретными метами. Эта необходимость формально не тождественна необходимости начинания, или производства, которое исходит из субстанции. Необходимость, с какой определенная мета определенного характера должна принадлежать субстантивности, детерминирована сущностью. Смешение этих двух необходимостей — неизбежное следствие смешения субстантивности и субстанциальности. Разумеется, есть субстантивности, которые материально совпадают с ареалом субстанциальности, что приводит к смешению этих двух порядков необходимости. Но есть и такие реальности, субстантивность которых выходит за пределы ареала субстанции; таковы, например, живые существа как функциональные комбинации. В таком случае необходимость, с какой

живое существо обладает некоторой метой, не тождественна факту ее субстанциального начинания — по той простой причине, что этого начинания могло бы и не быть, если речь идет о системном свойстве. Следовательно, сам характер меты определяется сущностью, системой, а не субстанцией. Но системная необходимость определяет не только характер каждой меты, но и ее «положение» в субстантивной системе: определяет в уже объясненной форме, возвращаться к которой было бы бесполезно и утомительно. Итак, одно дело — необходимость начинания, или производства, и другое дело — системная необходимость. Только эта вторая внутренне и формально принадлежит конститутивной сущности, только она формально является сущностной необходимостью. Такова фундаментальность, или функциональная детерминация, согласно которой сущность служит источником необходимости всех прочих конституциональных мет.

Но есть и другие меты, которыми действительно обладает реальная вещь, но которые не конституциональны, а просто безразличны для вещи. Все эти меты принадлежат в той или иной форме к порядку стяжения. Так, для некоторого тела — возьмем наиболее тривиальный пример — с точки зрения обладания свойствами безразлично, какое место в пространстве оно занимает. На первый взгляд, не понятно, какую детерминирующую функцию может выполнять сущность по отношению к этим метам. Но задумаемся ненадолго над характером их безразличия. Это верно, что обладание некоторой метой может быть безразлично для вещи. Но вместо того, чтобы исходить из меты, оттолкнемся от самой вещи, от ее конститутивного ядра. Тогда мы обнаружим два решающих для нашей проблемы обстоятельства. Во-первых, мы увидим, что не сама мета, а ее «тип» уже определены, не безразличны для субстантивности. Например, ни один человек не должен по самой своей сущности занимать непременно «это» место на поверхности земли: он может занимать множество разных мест без всякого ущерба для своего конститутивного единства. Это так; но если бы человек был чистым духом, он вообще не имел бы способности к тому, чтобы занимать место. Сущность не определяет «этого» места, но определяет сам факт, что человек должен зани-

мать «какое-то» место. Это показывает нам, что «безразличие», о котором идет речь, не тождественно «неопределенности»; безразличное — это не неопределенное *simpliciter*, а безразличие внутри определенной области, или определенного типа мет: определенного не чем иным, как сущностью. Сущность определяет тип действий и претерпеваний, которыми «может» обладать субстантивная реальность. Каждая вещь может приобрести не любую мету из их бесконечного мыслимого множества, а лишь меты определенного типа. Во-вторых, это показывает нам также, в каком смысле мета безразлична. Мета безразлична, однако область меты не просто определена, а определена с необходимостью. Телу «безразлично» занимать именно это место; оно «может» занимать разные места; но какое-то место оно «должно занимать» с необходимостью. Единство «мочь» и необходимости мы назовем «возможностью». Это слово может быть неправильно понято, поскольку во множественном числе оно почти всегда означает человеческие возможности; но чтобы не нагружать наше изложение новыми терминами, я буду пока употреблять слово «возможность», если контекст позволяет избежать смешения. Итак, сущность с необходимостью определяет область возможного. И эта «необходимая возможность» есть то, чем конституируется второй модус фундаментальности: делание возможным. Сущность «делает возможными» свои меты.

Итак, сущность — это функциональная детерминанта, делающая необходимыми и возможными свои меты в порядке стяжения. Эти необходимые и возможные меты образуют внутри вещи область не-сущностного. Указанные два типа фундаментальности не сводимы друг к другу. Именно имея виду эти меты, сделанные возможными, я столько раз повторял в начале этой работы, что сущность есть начало, из которого проистекают, по крайней мере, необходимые меты вещи. Эта фраза имела дважды предварительный характер. Во-первых, она подразумевала временное абстрагирование от мет, сделанных возможными. Во-вторых, применительно к необходимым местам в ней употреблялся термин «проистекать». На тот момент в этом слове заключалась преднамеренная двусмысленность. Я тогда не вдавался в различие

между «проистекать» в смысле «произрастать, выходить на свет» и «проистекать» в смысле «быть с необходимостью функционально определенным». Каким образом сущность выступает в качестве «начала», мы рассмотрим в другом пункте, где я проведу различие между типами возможности.

Именно непонимание этого фундаментального характера сущности становится неизбежной причиной смутности и неустойчивости представления о том, что я назвал предпосылочно-стью сущности у Гегеля. Гегель исходит из бытия мет и свертывает их вовнутрь сущности, чтобы затем развернуть сущность, превратив ее, таким образом, в фундамент мет бытия. Но дело в том, что такая фундаментальность обладает определенной структурой, которой Гегель не замечает. Исходя из сущности, определяются не только меты, свойственные вещи с необходимостью, но и область, внутри которой возможно относительное безразличие мет по отношению к сущности вещи. Поэтому, помимо других, более глубоких причин, о которых мы в свое время говорили, фундаментальность сущности остается у Гегеля не проясненной. Если сравнить два типа фундаментальности, нетрудно заметить, что у них общего. Я говорил о том, что каждая из сделанных возможными мет безразлична, однако ее тип определен с необходимостью. Таким образом, следовало бы, соблюдая строгость, говорить не о необходимости и безразличии, а о необходимости, делающей необходимым, и о необходимости, делающей возможным. Так вот, формальную структуру фундаментальности образует именно «необходимость» функциональной детерминации. Если мне будет позволено вновь прибегнуть к языку математики, я бы сказал, что функциональная детерминация как делающая необходимым есть «униформная» функция, а она же как делающая возможным есть функция «мультиформная». Но в обоих случаях это необходимая функция. То, что определяет — или, выражаясь антропоморфно, то, что выбирает — одно из значений среди нескольких возможных, есть конфигурация, в которой сущность конституирована в «соответствии» с прочими сущностями в мире. Стало быть, сущность фундирует не-сущностные меты как их необходимая функциональная детерминанта.

До этого момента, описывая конститутивный характер сущностных мет, я почти всегда ограничивался утверждением, что на их основании субстантивность обладает всеми своими конституциональными метами. Во-первых, я напрасно усложнил бы описание, если бы всегда упоминал также о придаточных метах; во-вторых, в сущности наиболее важно именно то, что она служит фундаментом конституции.

* * *

Тем самым дано строгое описание того, что такое сущностные меты: это безосновные, или конститутивные меты субстантивности; это система мет, необходимых и достаточных для придания данной вещи всех ее прочих конституциональных мет и определения области ее придаточных мет. Как таковые, сущностные меты сами по себе «предельны» (абсолютны, индивидуальны, неизменны) и являются «фундирующими» (обуславливающими необходимость и возможность) по отношению ко всем остальным метам. Таким образом, сущность есть то, чему первично и формально принадлежат признаки, обнаруженные нами в субстантивности. Я говорил, что субстантивность — это замкнутая и тотальная, то есть достаточная, система конституциональных мет. Так вот, эта замкнутость и тотальность, эта достаточность присуща субстантивности потому, что ее сущность есть самодостаточная система конститутивных мет. Субстантивность конституционально индивидуальна, потому что сущность конститутивно индивидуальна. Субстантивное всегда остается точно и формально «тем же самым», потому что сущность обладает неизменным конститутивным содержанием.

Таково понятие «физической» сущности с точки зрения ее мет. Но, даже рискуя впасть в монотонные повторения, скажем, что нужно правильно понять этот ее характер. Когда традиционная философия говорила о физической сущности, она всегда относила ее к порядку субстанциальности: в физической сущности видели «субстанциальные начала» физической реальности вещи. Но то, что мы называем здесь физической сущностью, есть нечто при-

надлежащее к порядку субстантивности: физическая сущность — это «система» конститутивных мет субстантивности как таковой. В первом случае физическая сущность — это момент субстанции; во втором — момент субстантивности. Отсюда — глубокое различие в самом понятии конститутивного. Когда обычно говорят, что сущностные меты конститутивны для вещи, этот термин [«конститутивный»] употребляется в проходном порядке и в традиционном смысле, согласно которому конститутивное противопоставляется тому, что является следствием, каков бы ни был характер объекта (реальный, математический и т. д.) и каков бы ни был способ следования. Применительно к сущности термин «конститутивный» означает субстанциальные начала, умопостигаемым выражением которых служит «метафизическая» сущность, то есть чтойность. Напротив, для нас решающим является само понятие индивидуальной субстантивной «конституции» как чего-то, что может быть дано лишь в порядке реальности в строгом смысле. Я говорил, что конституция — это способ, каким каждая реальная вещь «едина» *qua* вещь реальная. Конститутивное означает совокупность мет, которые «сами по себе» образуют систему, будучи предельными и фундирующими в порядке конституциональности, в отличие от прочих, конституциональных мет, которые образуют систему *ab alio* [от иного], в силу следования. Конститутивное — это, если можно так выразиться, первичная конституция, первичное в конституции. Причем первичное в двух смыслах: потому что это меты, которые конституируют все прочие конституциональные меты; и потому что это меты, которые сами по себе конституируют полное физическое единство каждой субстантивной реальности *qua* реальности. В этом смысле конститутивное формально противостоит чтойностному, причем под чтойностью здесь понимается не умопостигаемое и абстрактное единство видовых мет, а их физическая реальность в каждом индивиде. Конститутивная сущность не совпадает с чтойностной, и не только потому, что конститутивная сущность не всегда поддается очтойниванию, а еще и потому, что вовсе не чтойностное, даже если рассматривать его физически в каждом индивиде, первично конституирует единство реальной вещи *qua* реальной. Это единство не чисто сингулярно, а строго

и *сущностно* индивидуально. Только в таком смысле выражения «конститутивная система» мы говорим, что эта система есть физическая сущность субстантивной реальности. Отсюда следует, что «физическое» не противостоит «метафизическому», а представляет собой «метафизическое» по преимуществу. Физическое — не синоним «эмпирического» или «позитивного», просто оно может рассматриваться двояко: позитивно и метафизически. В самом деле, с одной стороны, физическое может рассматриваться как то, что «реально»; и в этом смысле оно будет термином позитивного знания. Но физическое может также рассматриваться как формальная и предельная структура «реальности» как таковой; и в этом смысле оно будет термином метафизического знания. Поэтому то, что обычно называют «метафизическим», когда говорят о «метафизической» сущности, для меня будет скорее «концептивным», нежели «метафизическим». Строго говоря, метафизическая сущность — это просто конципированная сущность. Я подробно развивал эти мысли в своих лекционных курсах; здесь достаточно лишь этого беглого упоминания.

Итак, поскольку сущностные меты образуют систему «сами по себе» и конституируют «первичное единство», перед нами неизбежно встает задача выяснить, уже не что такое сущностные меты, а в чем состоит собственная функция сущностного единства внутри субстантивности. Это проблема сущностного единства как единства: второй из четырех больших вопросов, которые были поставлены в отношении сущности.

Пункт второй *Сущностное единство*

Первый шаг к определению понятия сущности состоял в том, чтобы строго помыслить, что такое сущностные меты. Теперь мы должны сделать второй шаг, а именно, задаться вопросом о самом единстве сущностных мет. Только после этого мы сможем выяснить на третьем шаге, что такое сущность как момент субстантивной реальности.

Может показаться, что проблема единства сущности форма-

листочна. Но это лишь видимость. Мы уже оказывались в такой же ситуации, когда говорили об индивидуальности. Казалось бы, речь шла лишь о внутренней неделимости и внешней отделённости от всего остального. Вскоре, однако, мы увидели, что под этим негативным формализмом скрывалось нечто позитивное и содержательно гораздо более богатое: «конституция». Так вот, то же самое, и в еще большей мере, относится и к единству сущности. Это характеристика, наполненная реальным содержанием: то, что сообщает вещи ее собственное и внутреннее формальное единство, ее субстантивное единство. Оно представляет собой не просто пучок сущностных мет, а именно единство, актуализированное в метax. Единство есть то, что *primo et per se* [первично и само по себе] актуализируется в метax. В чем состоит это единство сущностных мет? Чтобы выяснить это, начнем с правильной постановки проблемы.

§ 1. Проблема сущностного единства

Взглянем еще раз на сущность со стороны ее мет. Я говорил, что сущность формально характеризуется самодостаточностью мет, то есть тем, что они способны «сами по себе» образовать субстантивную систему. Это «сами по себе» есть момент, присущий каждой мете. Благодаря ему каждая из мет «способна» вместе с другими метами формировать сущностное единство. Стало быть, проблема сущностного единства есть прежде всего проблема характера этого «самого по себе». От него зависит характер «способности», а значит, и само единство.

Что здесь понимается под этим «самим по себе», кажется ясным. Возьмем любую мету — например, человеческую чувствительность. В своем собственном понятии чувствительность «сама по себе» не подразумевает ни соединения с разумностью, ни отъединения от нее. Следовательно, выражение «само по себе» означает «в самом себе», в своем собственном понятии. Если исходить из этого, то каждая мета была бы не метой сущности, а лишь моментом, который делает эту сущность «возможной». Только когда все сущностные меты берутся «вместе», мы получаем уже не возмож-

ность, а действительность [актуальность] сущностного единства: в самом деле, будучи взяты вместе, они сами по себе производят это единство. Поскольку меты сами по себе способны производить это единство, они суть «внутренняя возможность» сущности. Сущностное единство и есть акт этих возможностей. В силу этого проблема сущностного единства была бы проблемой актуальности ее внутренних возможностей.

В таком виде, без уточнений, все сказанное истинно с определенной точки зрения. Но здесь неверно поставлена проблема, потому что, пока мы не установили, каков характер этих внутренних возможностей и каков характер их акта, все повисает в воздухе. Так вот, в предшествующем изложении мы исходили просто из тождества между «самими по себе» и «в самих себе», то есть «в своем собственном объективном понятии». Это направило проблему по ложному пути как в том, что касается возможностей, так и в том, что касается их акта.

а) Прежде всего, что касается *характера внутренней возможности*. Если исходить из того, что «сами по себе» означает «в самих себе», то возможность имеет определенный характер: она означает, что каждая мета «в себе самой», то есть формально, согласно своему собственному объективному понятию, безразлична к единству и, следовательно, не может его конституировать. Каждая мета есть то, что она есть, абсолютно «независимо» от остальных мет, и возможность означает просто «непротиворечивость». В приведенном примере шла бы речь о том, что формально понятие чувствительности не исключает, но и не включает единства с тем, что имеет формальный характер разумности, и наоборот. Мы уже обсуждали этот тезис во второй части этой работы, когда рассматривали идею сущности как объективного понятия. Теперь же нам важно сопоставить эту концепцию с результатами, уже достигнутыми на первом шаге, а именно, с тем, что сущность, с точки зрения ее мет, есть физическая система мет, конститутивных для некоей субстантивной реальности. В таком подходе к вопросу недостаточность рассмотренного тезиса и указанного способа ставить проблему единства сущности очевидна.

Во-первых, нам говорят, что сущностные меты формально

«независимы». Но, как «физический» характер, эта независимость может означать лишь то, что мы уже сказали, а именно: сущностные меты безосновны, они не производны ни от какой другой конституциональной меты, а значит, не производны также ни от какой другой конститутивной меты. Если бы это было не так, сущностные меты были бы не конститутивными, а всего лишь конституциональными. Но это не означает и не может означать, что, с физической точки зрения, эти меты независимы *simpliciter*. Ведь «производность» — не единственный тип «зависимости». В самом деле: *in re*, физически, меты не только не независимы, но прямо наоборот, «солидарны». Действительно, сущностные меты образуют «систему» — «конститутивную систему». Будучи таковыми, они, как было сказано, взаимозависимы: каждая мета, в своей физической реальности и в «этой» индивидуальной субстантивной реальности, может наличествовать лишь вкупе со всеми остальными. Говоря объективно и абстрактно, чувствительность не имеет ничего общего с разумностью; но физически и конкретно «эта» чувствительность в «этом» определенном человеке не может наличествовать без «этой» разумности: это две физически солидарные меты. Они, конечно, независимы в том смысле, что одна не производна от другой; но они взаимозависимы в том смысле, что одна физически не может наличествовать без другой.

Во-вторых, эта солидарность не сводится к непротиворечивости. Иначе говоря, дело не в том, что чувствительности, в силу ее собственного понятия, не противоречит быть соединенной с разумом, а в том, что физически эта чувствительность в этом индивидуальном человеке включает в себя, как свой внутренний момент, сопряженность с этим разумом, пребывание *из себя самой* детерминированной к тому, чтобы образовать с этим разумом единство. Это не просто какая угодно «чувствительность», а «чувствительность-чего»: вот этой разумной сущности.

Другими словами, «само по себе» означает здесь не «в себе», в своем собственном понятии. Оно означает физическую сопряженность как внутренний момент физической реальности каждой меты. Ни одна из них физически не может существовать, не будучи соотнесенной со всеми остальными метами. Вот почему

внутренняя возможность сущностного единства — это не объективная возможность, а та физическая возможность, которую мы называем солидарностью. Это, и только это мы имеем в виду, когда говорим, что сущностные меты способны «сами по себе» образовать конститутивно достаточную систему. Именно это я подразумевал, когда, обсуждая идею сущности как объективного понятия, сказал, что непротиворечивость есть негативное единство, между тем как сущностное единство есть нечто позитивное. Теперь мы видим, в чем состоит, по крайней мере, исходный момент этой возможности: в физической солидарности.

б) Обсуждаемый тезис не менее недостаточен и в том, что касается *характера актуального единства сущности*. Нам говорят, что каждая из мет есть возможность единства с остальными метами; будучи взяты «заодно», они были бы не просто возможностью единства, а самой актуальностью этой возможности, то есть были бы самым актуальным единством. Но каким образом понимается это единство как актуальность? Это имеет решающее значение для постановки нашей проблемы.

Аристотель истолковал формальное понятие единства (ἕν) реального через один-единственный признак: актуальную «нераздельность» (ἀδιαίρετον). Не важно, что реальность делима; важно лишь то, что она не разделена. В той мере, в какой это имеет место, имеет место и «одна» реальность; а в той мере, в какой этого нет, имеются «разные» реальности, разные единства. Но это хотя и верно, однако, очевидно, недостаточно, потому что нераздельность — чисто негативный признак, производный от единства, а не то, чем формально и позитивно конституируется единство. Отсюда — существование различных типов единства, исследуемых самим Аристотелем. Так вот, я говорю, что субстантивная реальность нераздельна потому, что едина, а не наоборот. Стало быть, единство есть позитивный признак субстантивной реальности. Какой именно?

Традиционная философия мыслила единство сущего и с другой точки зрения: сущее «едино», когда имеет только одну сущность и все то, что она приносит с собой; поэтому там, где имеются разные сущности, имеются и разные сущие. Актуальность

единства тождественна здесь актуальности сущности. Но это не поможет нам в нашей проблеме, потому что мы ищем не единство сущего через его сущность, а единство самой сущности. Только в той мере, в какой едина сущность, едина и обладающая этой сущностью субстантивная реальность.

Таким образом, негативность нераздельности отослала нас к позитивности внутреннего единства субстантивной реальности, а это единство, в свою очередь, отсылает нас к позитивному внутреннему единству сущности, конституирующей реальное в качестве «одной» субстантивной реальности. В чем же заключается позитивное единство самой сущности? Другими словами, как нужно понимать актуальность этого единства? От этого зависит правильная постановка проблемы.

Создается впечатление, что ответ уже содержится в том, что мы повторяем с такой настойчивостью, а именно: сущностные меты — это конститутивные меты, которые, будучи взяты «заодно», «сами по себе» необходимы и достаточны для того, чтобы субстантивная реальность обладала всеми своими прочими метами. Это означает, что, хотя каждая мета по отдельности не способна осуществить эту функцию, все «вместе» они, тем не менее, ее осуществляют. Сущностное единство формально есть тот акт, который Кант назвал «синтезом». Для нашей проблемы безразличен характер, который приписывается этому синтезу, будь он реальным или слепым, основанным на трансцендентальной апперцепции (Кант). Единственное, что здесь имеет значение, — это утверждение формально синтетического характера единства реального, а значит, и его сущности. По отношению к этому синтезу каждая изолированная мета есть не более чем возможность.

Но по внимательном рассмотрении это, в конечном счете, невозможно по одной простой причине. Дело в том, что, как мы сказали, каждая конститутивная мета физически не независима от остальных, но солидарна с ними всеми. И этот момент обращенности конститутивной меты ко всем остальным — момент, внутренний для каждой вещи, — таков, что мета, физически обращенная к остальным метам, обращена к ним «заранее». Отсюда следует, что в своей физической реальности каждая конститутив-

ная мета соединена со всеми остальными метами именно потому, что она есть нечто само по себе, «заранее», вызывающее к ним. Именно поэтому без них она не может обладать реальностью. Другими словами, не синтез конститутивных мет образует единство сущности, а прямо наоборот, единство сущности «некоторым образом» образует актуальный синтез. Не потому имеется единство, что имеется синтез мет, а потому имеется синтез мет, что имеется единство. Именно это мы выражаем, когда говорим, что сущностное единство «первично», а не следует за синтезом. Если бы речь шла лишь о метах в их собственных объективных понятиях, сущностное единство было бы синтетическим. Но речь идет о физическом и реальном единстве, и в таком случае единство первично. «Заодно» означает не «синтетическое», а «осуществленное в первичном единстве». Именно единство первично конституирует системную солидарность мет. Этот первичный характер системы, системность как таковая, есть второй момент позитивности сущностного единства: меты солидарны между собой, но солидарны в первичном единстве системы.

Но тогда напрашивается неизбежный вывод. С одной стороны, меты представляют собой внутреннюю возможность единства, которое есть их акт. Но, с другой стороны, мы только что видели, что единство в смысле актуальности есть первичное единство, а значит, то, что делает меты сущностными. С первой точки зрения, единство — это синтез конститутивных мет; со второй — конститутивные меты суть анализаторы, в которых актуализируется первичное единство. Так вот, это не такие две точки зрения, из которых можно произвольно выбирать. Ибо то, что делает меты внутренними моментами сущности, есть их внутренняя обращенность к остальным метам; именно этой обращенностью и конституируется первичное единство сущности. Отсюда следует, что хотя первая точка зрения и не целиком ложна, она не радикальна. Радикальное заключается не в том, что единство есть акт, представляющий собою результат нескольких мет, а в том, что единство первично по отношению к метам. И это направляет нас по другому пути — единственному, по которому можно идти в нашей проблеме.

Итак, поставим эту проблему со всей строгостью и лаконичностью.

1. Сущность — это система конститутивных мет; поэтому, как система, она есть нечто «одно»: сущностное *единство*.

2. Это сущностное единство есть характеристика, означающая, что сущностные меты *сами по себе* образуют систему. Именно это, с точки зрения конституирующей функции, я назвал предельностью: предельность — это функция мет, состоящая в том, что они сами по себе образуют достаточную систему, то есть функция самодостаточности. Отсюда следует, что проблема сущностного единства — это проблема характера, присущего этому «самому по себе».

3. «Сами по себе» не означает «в самих себе». Говорить о метях «в самих себе» означает говорить о том, что они суть в своем собственном объективном понятии. Напротив, «сами по себе» — это момент мет, взятых в их собственной и формальной физической реальности.

4. Этот физический момент «самого по себе» имеет *два аспекта*, раскрыть которые призвано было все предыдущее рассуждение. В одном аспекте этот момент принадлежит каждой мете как ее *внутренний* момент. Благодаря этому каждая мета «из себя самой» обращена ко всем остальным и образует с ними единство: то единство, которое я до поры до времени назвал солидарностью. Во втором аспекте каждая мета сама по себе обращена к остальным метам «заранее». Это момент, согласно которому меты не только образуют единство, но это единство к тому же *первично*. «Сами по себе» имеет эти два аспекта: внутренний характер («из себя самого») и первичность («заранее»). Следовательно, два аспекта сущностного единства состоят именно в этом: быть внутренним и быть первичным.

Отсюда следует, что *проблема сущностного единства*, как проблема «самого по себе», формулируется в виде двух вопросов: о формальном понятии внутреннего сущностного единства и о первичности этого единства. Рассмотрим их по порядку.

§ 2. О формальном понятии сущностного единства

Мы сказали, что каждая мета «сама по себе» обращена к остальным метам «из самой себя», то есть *ab intrinseco* [изнутри]. Разумеется — повторим это, — речь идет не о собственном объективном понятии каждой меты, а об их физической реальности: о том, что именно «эта» мета в «этой» наличной системе обращена ко всем остальным метам. Что такое эта внутренняя обращенность?

Сама по себе обращенность представляет собой своего рода «отношение» между двумя или несколькими терминами, согласно которому один из них соотнесен с другим и поэтому заключает в своем модусе реальности некий фундирующий момент, фундамент своего отношения с этим другим термином. В силу этого проблема обращенности — это всегда, в конечном счете, проблема характера этого фундамента, который, как таковой, составляет физический момент данного термина. Так вот, в нашем случае речь шла об обращенности, которая внутренне и формально принадлежит к физической реальности меты, поскольку она — реальность. Отсюда следует, что фундаментом обращенности служит конститутивный момент физической реальности каждой меты. Стало быть, обращенность — это уже не «отношение» в собственном смысле: ведь, строго говоря, любое отношение предполагает уже конституированную реальность терминов отношения, тогда как обращенность, о которой мы говорим, не только не предполагает наличия меты, но и является одним из моментов, которыми конституируется мета в ее физической реальности. Этот конститутивный характер обращенности есть то, что я обычно называю «соответственностью» [«респективностью»]; о нем я вскоре буду говорить довольно подробно. Пока же просто скажем, что соответственность — это в собственном смысле не отношение [*relación*], а до-реляционный момент, конституирующий то, что является соответственным. Вещь не «находится» в соответствии с другими вещами, а конститутивно «есть» как соответственная. Когда эта соответственность имеет «внешний» характер, то есть когда речь идет о соответствии двух или нескольких субстантивных реальностей, мы, согласно сказанному выше, получаем то, что называют

«миром». Но когда эта ответственность имеет «внутренний» характер, то есть когда речь идет о метах, внутренних для одной и той же субстантивной реальности, мы получаем то, что было названо внутренней «обращенностью» одной меты ко всем остальным. По этой причине для адекватного описания меты в ее физической и внутренней собственной реальности не достаточно того, чем данная мета является, так сказать, «абсолютно»; требуется включить в нее этот момент «ответственности». Так вот, если мы рассмотрим в этой ответственности то, чему соответствует данная мета, мы скажем, что эта мета соответствует чему-то «иному». Но если мы рассмотрим ответственность как конститутивный момент самой реальности каждой меты, то есть как способ реализации этой реальности, тогда мы скажем, что каждая мета в своей физической реальности имеет внутренний, формальный и конститутивный характер, есть «мета-чего»: всех прочих мет. Внутренняя обращенность ко всем остальным метам есть внутренняя ответственность и физический признак каждой меты, поскольку она, обладая конститутивной ответственностью, есть «мета-чего». Например, человеческая чувствительность — это не просто «чувствительность», а «чувствительность-чего» — вот этой разумной физической сущности. Это «чего» — не просто момент, «добавленный» к мете как своего рода физический прида-ток, соединяющий ее с другими метами; «чего» формально и конститутивно принадлежит к физической реальности каждой меты. Иначе говоря, чувствительность не есть то, что она есть, в своей, если можно так выразиться, «абсолютной» бытийности, плюс «человеческая» в силу того факта, что она составляет часть человека. Наоборот, уже в своей конститутивной физической реальности чувствительность есть чувствительность конститутивно человеческая; именно поэтому она и составляет часть человека. Реальность человеческой чувствительности унитарно представляет собой «чувствительность-чего» — вот этой человеческой сущности: «чего» конститутивно принадлежит к ней. Мета не складывается из «меты» + «чего», то есть обращенности ко всем остальным метам; она есть «мета-чего», обращенная ко всем остальным метам. Так что это «чего» не только не добавлено, например, к человече-

ской чувствительности, но и само различие между «метой» (чувствительностью) и ее «чего» (человека) есть всего лишь различие в абстрагирующем разуме *cum fundamento in re* [«с основанием в реальности»], а не реальное различие, как если бы оно было лишь «добавлением». Внутренняя обращенность к любой другой мете и будет, конкретно говоря, этим «чего». Иными словами, ни одна мета не обладает собственной субстантивностью, ни одна не является чем-то «субстантивным». Субстантивна лишь конститутивная система *qua* система. И в ней каждая мета физически и конститутивно обладает признаком «родительного падежа принадлежности»: быть «метой-чего». Родительный падеж не означает быть порождающим; речь идет не о генезисе: это было бы абсурдным. «Родительный падеж», генитив, — это грамматический термин. Употребляя его здесь, я хочу сказать, что в реальности, о которой мы говорим, присутствует физический признак, согласно которому любая сущностная мета есть мета-«чего»: всех прочих мет. Это не чисто концептивная, а физическая ответственность.

Яснее всего этот унитарный характер меты и «чего» проявляется, пожалуй, в той грамматической форме, в какой часто выражается генитив в некоторых семитских языках. В наших индоевропейских языках для выражения этого отношения в генитив ставится, посредством именной флексии, субъект: то «чего» или «кого», которому принадлежит вещь. Например, чтобы сказать: «дом Петра», говорится: *domus Petri*, что буквально означает: «дом кого-Петра». Здесь «кого» морфологически связывается с Петром, а не с домом. Но в некоторых семитских языках в генитив (назовем это так) во многих случаях ставится именно дом; то есть то, что здесь формально выражается, есть только принадлежность дома Петру. Поэтому говорится: «дом-кого Петра». Это называется «конструктивным статусом» имени (дом), в отличие от «абсолютного статуса», в котором находится Петр. Дом — это не просто дом, а формально «дом-кого» Петра, тогда как это последний служит лишь независимым и абсолютным термином этого единичного «отношения». Вместе они составляют некое унитарное целое; поэтому в конструктивном статусе, как известно, оба термина образуют нерасторжимое семантическое, морфологическое и

даже просодическое единство. Стало быть, конструктивный статус выражает со всей строгостью, что имя в указанном статусе заключает в себе, как внутренне принадлежащий ему *hic et nunc*, момент обращенности к абсолютному существительному и, следовательно, образует с ним системное единство. Излишне объяснять, что, говоря, что в родительный падеж ставится «дом», я имел в виду не окончание типа именной флексии, а выражение «идеи» генитива средствами, которые не имеют ничего общего с именной флексией, а представляют собой модификации другого порядка. Только по семантическим соображениям, и чтобы быть понятным людям, далеким от семитских языков, я объяснил этот конструктивный статус так, как если бы речь шла о флексии родительного падежа. Поскольку в испанском языке нет именной флексии, я воспользовался предлогом «de» [«чего, кого»], который соединяется дефисом либо с Петром (флексия), либо с домом (конструктивный статус).

В приведенном примере говорится об «отношении» принадлежности Петру: отношении, которое внешне относится к самому Петру, но *hic et nunc* является внутренним для его актуального юридического статуса. Но если мы перенесем эти соображения на физическую реальность чего-либо, то конструктивный статус «мета-чего или кого» будет выражать уже не «отношение», а нечто *toto caelo* иное: внутреннюю ответственность. Она будет означать, что реальность меты сама по себе и из самой себя, то есть конститутивно, есть «реальность-чего», то есть остальных мет системы. Каждая мета, взятая в качестве реальности, *ab intrinseco* обладает «конструктивным» физическим характером. Стало быть, «генитив» означает здесь не «генерирующее» и не «модифицирующее» (флексивное), а «конструктивное».

Именно здесь мы нащупываем *первичное* различие между вещами. В случае дома Петра отношение дома к Петру будет внутренним только при определенном юридическом статусе дома *hic et nunc*. «Быть этим домом» и «быть домом Петра» — не одно и то же: дом мог бы сменить владельца, оставшись тем же самым. Но что абсолютно внутренне для дома, так это быть домом «кого-то». Этот кто-то может быть не известен, может быть даже «ни-

кто». Но «никто» явно и формально подразумевает обращенность к человеческому живому существу, и такая обращенность имеет абсолютно внутренний характер для дома как такового. Без нее формально не было бы дома. Обращенность вещей к живому человеческому существу и есть то, что делает их «вещами-смыслами». Смысл, в точном и формальном значении слова, есть конструктивный характер вещей как моментов человеческой жизни, и в нем конституируются возможности жизни. И наоборот, «чего» или «кого» выражает, в таком горизонте, тот факт, что вещи формально являются «вещами-чего»: жизни. Если вычеркнуть это «чего», конститутивное для вещей-смыслов как таковых, вещи утратили бы реальность в качестве смыслов. Но и только, потому что сохранилась бы их физическая реальность — например, реальность дома. Если же, напротив, говорить о реальности не как о вещи, которая есть момент жизни, а просто как о физической реальности, то это «чего» или «кого» приобретает другой характер и другой радиус действия. Например, если бы мы — в предположении невозможного — смогли вычеркнуть из человеческой чувствительности это «чего», сообразно которому она реально и физически есть «мета-чего», а именно, человеческой сущности, *eo ipso* перестали бы существовать в качестве физической реальности как чувствительность, так и человеческая сущность в целом. Если бы, в случае дома, мы вычеркнули это «чего» или «кого», конститутивное для его материальных аспектов, перестал бы существовать не только дом как дом: перестала бы существовать и физическая реальность дома как дома. Здесь «чего» конституирует «вещи-реальности». Поэтому «вещи-смыслы» не имеют сущности, они суть именно то, что суть: смыслы. Именно это мы хотим сказать, когда утверждаем, что каждая сущностная мета имеет формально и внутренне физический конструктивный характер. Физическая реальность здесь — напомним об этом — есть реальность *qua* реальность; поэтому ее физический характер есть *eo ipso* характер формально метафизический.

Итак, «сконструированное» в этом «конструктном» статусе будет таковым сообразно системному единству сущности. В самом деле: с одной стороны, «чего», будучи внутренним и формальным

моментом *одной* меты, служит причиной того, что мета обладает и может обладать этой своей физической реальностью только вместе с другими, метой «которых» она является. В силу этого она, как сама по себе «мета-чего», будет *eo ipso* реальностью, пребывающей во внутреннем и формальном единстве со всеми остальными метами системы. Но, с другой стороны, то же самое происходит со *всеми* метами названной системы. Например, чувствительность — это всегда «чувствительность-чего», а именно, разумного, тогда как разумное, в свою очередь, есть «разумность-чего»: чувствительности. Иначе говоря, все меты обладают конструктивным физическим характером. Отсюда следует, что единственное абсолютное — это сама система. Позже мы обоснуем это утверждение. В силу этого каждая мета принадлежит системе не просто в качестве ее «части», а в качестве «момента» ее единства. Сама система, и только система, есть то «чего», которому принадлежат все меты и каждая из мет. Будучи конструктивным, это тотальное единство является внутренним и формальным: сущностным единством. В своем первом аспекте, как эквивалент «из самого себя», «само по себе» состоит во внутренне и формально конструктивном характере каждой меты в порядке физической реальности. Быть обращенной из самой себя ко всем остальным метам означает: обладать физической реальностью только в этом единстве с остальными метами. Солидарность, о которой мы упоминали выше, была просто предварительным обозначением этого метафизического характера.

Даже рискуя показаться слишком настойчивым, я должен вернуться к идее конструктивного статуса, рассмотрев его в различных аспектах. В самом деле, мы пытаемся предложить метафизическую концепцию сущности и ее мет как моментов субстантивности, в отличие от традиционной идеи сущности как момента субстанциальности. Для этого мы должны найти такой концептуальный инструмент, который тоже был бы отличен от традиционного; и в статусе конструкта нам дан как раз такой адекватный инструмент. Стало быть, речь идет не просто об описании, о языковой иллюстрации, а о реальной и физической структуре, независимо от превратностей ее грамматического выражения.

Тем самым мы описали сущностное единство, так сказать,

глобальным образом: оно есть внутреннее единство системы, в которой конститутивные меты сами по себе имеют физически «конструктивный» характер: быть «метами-чего». Но это лишь первый шаг в нашей проблеме. Ибо теперь мы должны спросить об этом внутреннем системном единстве: каково его формальное основание, какой собственный характер этого системного единства как такового?

Чтобы точно отграничить то, что я назвал сущностным, или системным единством, начнем с того, что припомним модусы бытийного единства, различаемые в классической философии. Их очень много, но все они могут быть сведены к трем основным типам. Во-первых, имеется такое единство, которое я назвал бы *единством совокупности*. Оно образовано несколькими сущими, каждое из которых обладает собственной реальностью, отдельной от реальности остальных сущих и не зависимой от их совокупности. Хотя обычно говорят о двух разновидностях такого единства, я думаю, что их следует различать три: простую совокупность, присоединение и подчинение. Во-вторых, имеется *единство укорененности*, то есть единство акциденции с субстанцией. В самом деле, формальное понятие акциденции заключается в том, чтобы быть актуально или потенциально укорененным в субстанции, причем разные акциденции представляют собой, с категориальной точки зрения, разные способы укорененности. В-третьих, имеется *субстанциальное единство*. Субстанция либо составлена из разных начал, одно из которых есть потенция, а другое — ее акт (субстанциальное единство через составление), либо лишена любой составленности из частей (единство простоты). Первые два типа единства акцидентальны (*unitas per accidens*), и только третий мыслится как истинное и строгое единство (*unitas per se*), потому что только субстанция (οὐσία) сама по себе строго и абсолютно едина (ἐν).

Вся эта концепция единства реального целиком опирается на идеи субстанции и акциденции. В самом деле, в единстве, которое я назвал единством совокупности, его элементы представляют собой единства (μονάς), помысленные по способу субстанциальных единств. В единстве укорененности, правда, случается, что оно

устанавливается между разными акциденциями, а не между акциденцией и субстанцией. Но каждая из названных акциденций всегда непосредственно укоренена в той же субстанции, что и все остальные, так что косвенным образом они составляют единство, которые есть результат их укорененности в одной и той же субстанции. Наконец, имеется единство *per se*: не единство составленности из субстанциальных начал, а единство субстанции с ее потенциями. Но имеется оно только потому, что эти потенции с необходимостью проистекают из субстанции, так что именно единство субстанции конституирует эти единства. Вся эта концепция единства сущего вращается, стало быть, вокруг идеи субстанции. Это не случайно: ведь со времен Аристотеля сущее *simpliciter* (ἀπλῶς) — это субстанция (οὐσία); именно она и считается единым *per se* (ἐν καθ' αὐτό), а все остальное будет единым только по соотносительности с нею.

При таком допущении то, что мы называли сущностным, или системным единством, не входит ни в один из перечисленных типов. Это, разумеется, некое единство *per se*, ἐν καθ' αὐτό, однако не единство *per se* типа субстанциального единства. Но это и не акцидентальное единство. Дело в том, что здесь реальность *simpliciter* — это не субстанция, а субстантивность. Сущность — это момент субстантивности, а не субстанции. Это вынуждает нас указать для сущностного единства его собственное формальное основание, отличное от предыдущих.

Очевидно, что сущностное единство — это не единство совокупности: ведь ни одна из его мет не обладает собственной субстантивностью, независимо от системы, моментом которой она выступает. Мы уже неоднократно убеждались в этом. Единство совокупности — это единство *per accidens*, в то время как сущностное единство — это *unum per se*, ἐν καθ' αὐτό.

Но это и не субстанциальное единство. В самом деле, мы видели, что субстантивность формально не тождественна субстанциальности. Даже в тех реальностях, в которых область субстантивности в точности совпадает с областью субстанциальности, они совпадают лишь «материально», но не «формально». Субстантивность имеет характер не субъекта, а системы, и ее формальным

основанием служит конституциональная достаточность. Так вот, сущность формально есть момент субстантивности, и ее меты как таковые тоже имеют, как мы видели, характер системы: это подсистема, или фундаментальная система. Сущность есть момент не субстанциального «самого по себе», а конституциональной достаточности системы. Следовательно, единство сущности — это не единство субстанции, служащей субъектом своих свойств, а скорее единство самих «свойств» между собой. Нигде не сказано, что высшим типом единства *per se* должно быть субстанциальное единство. Имеются системные единства, которые стоят выше единства субстанциального. Это верно в отношении всех живых существ, и особенно человека. Здесь ареал субстантивности избыточествует в сравнении с областью субстанциальности *strictu sensu* [в строгом смысле]. Дело в том, что субстанциальность — это лишь один из типов субстантивности среди прочих; поэтому сводить вторую к первой — ошибочно. Все внутримирные субстантивные реальности обладают, как мы видели, моментом субстанциальности, но субстантивность в них имеет метафизический приоритет перед субстанциальностью. Поэтому на метафизической шкале реальностей мы наблюдаем прогрессирующую субстантивацию субстанциальности, а не наоборот, не субстанциализацию субстантивности. Момент субстанциальности отступает перед моментом субстантивности. Итак, сущностное единство есть единство *per se*, но имеющее формально системный, а не субстанциальный характер. Это единство «между» конститутивными метами, их единство между собой, а не их единство как субстанциальных моментов, или начал.

Тогда можно было бы подумать, что сущностное единство — это единство укорененности. В самом деле, мы обратили внимание на то, что акциденции могут обладать единством между собой, будучи укорененными в одной и той же субстанции. Не есть ли это случай единства сущностных мет «между собой»? Никоим образом. Потому что сущностные меты образуют единство *per se*, тогда как единство укорененности — это единство *per accidens*.

В конечном счете, сущностное единство — это не единство ни совокупности, ни укорененности, ни субстанции. Это, разумеет-

ся, единство *per se*, но не субстанциальное единство. Это единство «между» метами, но не единство укорененности. Как субстантивность есть нечто высшее в сравнении с двойственностью субстанции и акциденции, так сущностное единство есть единство высшего типа: это именно единство системы. Исходя из этого, нетрудно понять, в чем состоит формальное основание такого единства.

Во-первых, это единство *per se* имеет системный характер. Чтобы понять, что это означает, повторим уже сказанное неоднократно, а именно: сущностные меты в своей физической реальности обладают конститутивно конструктивным характером. Формально это «меты-чего»: других мет, всех других мет. Поэтому абсолютный субстантив «чего», то есть своих мет, есть не их субъект, а сама унитарная система, которую меты образуют между собой в силу конструктивного характера каждой из них. Этот формально конструктивный характер служит причиной того, что меты образуют между собой единство *непосредственно*, а не *опосредованно*, не через субстанцию, в которой они укоренены. Характер *per se*, свойственный сущностному единству, означает быть единым «непосредственно», по своему внутреннему и формальному конструктивному характеру. Именно это позволяет нам, в свою очередь, с большей строгостью помыслить, что значит быть «метой-чего». На первый взгляд, любая мета принадлежит чему-то или кому-то, и поэтому создается впечатление, что любая мета субстантивной реальности есть «мета-чего». Но это неверно. Ведь это предполагает, что то, принадлежностью «чего» выступает сущностная мета, то есть ее абсолютный термин, первично и формально служит ее субъектом. В таком случае мета, сущностна она или нет, всегда была бы «метой-чего». Так вот, абсолютным термином сущностных мет служит не субъект, а само единство всех мет. Отсюда следует, что «метами-чего» будут лишь те меты, которые сами по себе и непосредственно образуют систему. Это именно то, что было сказано выше: формальное основание сущностных мет заключается в том, что они сами по себе способны образовать систему. Только сущностные меты пребывают в статусе конструкта, только они являются «метами-чего». Утверждать, что сущностными будут любые меты, необходимые и достаточные для того, чтобы они

сами по себе образовали систему, означает утверждать, что сущностны все «меты-чего», и только они, все меты в конструктивном статусе, и только они. Все остальные меты образуют систему не непосредственно, а будучи фундированными в сущностных меттах. Поэтому такие фундированные меты формально не являются «метами-чего»; они обладают реальностью иного типа, который мы рассмотрим в другом месте.

Во-вторых, отсюда выводится формальное основание этого сущностного единства. Формальное основание акциденции состоит в том, чтобы «укореняться» в субстанции; поэтому единство акциденции формально есть единство «у-корененности» [in-herencia]. Но сущностная, или конститутивная, мета есть «мета-чего»; вот почему «эта мета» может обладать физической реальностью только «со» всеми остальными меттами «этой» определенной физической сущности. Стало быть, формальным основанием сущностной меты служит единство «со-корененности» [«когерентности», со-herencia] *per se*. Эта когерентность и есть формальное единство системы как таковой.

Когерентность представляет собой метафизическую характеристику, то есть физическую характеристику реальности, но реальности как таковой. Речь идет не о реальном корреляте объективного понятия. В этом смысле сущность была бы тем, в чем «состоит» вещь, в отличие от того, что эта вещь просто «есть», не состоя в этом. Например, эта бумага «есть» белая, а не «состоит» в том, чтобы быть белой. Напротив, человек не только «есть» телесный, но и — по крайней мере, отчасти — «состоит» в телесности. Я сам, ради простоты изложения других тем, обычно говорил об этой «состоятельности» (constistencia), чтобы противопоставить ее, например, субсистенции, и определял сущность «состоятельности» [«консистенции»] в этом смысле. Но это понятие исключительно косвенно: понятие, ограниченное голым противопоставлением. Если взять сущность не в противопоставлении, а в ней самой, как физическом моменте вещи, она будет не консистентностью, а когерентностью, потому что первое производно от второго: реальность состоит именно в том, в чем и через что она когерентна. Но не следует смешивать физический момент коге-

рентности с другими физическими признаками, которыми могут обладать некоторые реальности. С одной стороны, можно было бы вновь подумать о «консистенции» как о том реальном признаке, согласно которому одни реальности состоятельны, тогда как другие несостоятельны. Но сущность, то есть когерентное единство, не является состоятельностью в этом смысле, потому что не все когерентное непременно консистентно: неконсистентное тоже обладает своей особой когерентностью. Когерентность, то есть сущность, в реальном как таковом лежит по ту сторону состоятельности и несостоятельности. С другой стороны, слово «когерентность» может навести на мысль о некоем материальном свойстве тел, взятых в макроскопическом рассмотрении. Но когерентность есть нечто иное. Когерентность тел — это скорее «сплоченность» (*cohesión*). Это слово имеет ту же этимологию, что и слово «когерентность»; но это нормально, когда этимологически равнозначные слова расходятся по семантическим линиям разной специализации. Воспользовавшись этой свободой, скажем, что тела обладают сплоченностью, потому что, как реальности, они когерентны. Когерентность — это условие, и не более чем условие сплоченности, а не наоборот, как если бы сплоченность была единственным типом когерентности. Сплоченность — это всего лишь макроматериальная форма когерентности. Именно эта когерентность *per se* есть формальный характер и формальное основание сущностного единства.

Однако тем самым о сущностном единстве еще не сказано все, что нужно сказать. В самом деле, сущностное единство — это единство когерентности *per se* данной конститутивной сущности. Его первичной характеристикой будет физичность: любое конститутивное сущностное единство физично. Однако обратное неверно: физичности первичного единства некоторой реальности не достаточно для того, чтобы это единство было формально и безусловно сущностным. Поэтому необходимо прояснить глубже физическую природу единства конститутивной сущности *qua* сущности. С другой стороны, мы видели выше, что сущность первично и формально представляет собой «конститутивную» сущность; но, добавили мы, эта сущность может к тому же

иметь чтойность, то есть обладать, как своим моментом, тем, что я назвал чтойностной сущностью. Создается впечатление, что эта чтойностная сущность *quia* сущность тоже обладает, на свой манер, неким единством. И тогда мы спрашиваем себя: что такое это чтойностное единство внутри когерентного физического единства конститутивной сущности. Вот те два вопроса, которые мы должны коротко прояснить.

Прежде всего, о физической природе единства конститутивной сущности *quia* сущности. Описывая собственный характер сущности в начале этой части книги, мы уже отмечали, что есть разные способы мыслить физический характер сущности *quia* сущности. Там же мы коротко резюмировали и отвергли такое понятие физического единства конститутивной сущности, которое недостаточно, однако используется не только в обыденном языке, но также — и даже в первую очередь — в языке великой философской традиции: в индийской философии. Так, в Упанишадах под сущностью понимается *rasa*- [жизненный сок, живица]. Но теперь, вступая в краткую дискуссию с этой традицией, мы попытаемся истолковать *rasa*- в контексте тех понятий, которые мы развивали применительно к нашей идее сущности. Возьмем любую субстантивную реальность. Каждая из мет, которые мы назвали конститутивными для нее, мыслится как физическая «манифестация» некоей собственной силы, или потенции, некоего деятельного начала, внутренне присущего этой реальности. *Каждая мета* в себе самой, как таковой, понимается как чистая манифестация этого деятельного начала реальности. Это начало есть подлинная мета, вернее сказать, подлинно конститутивное в мете. Стало быть, конститутивной метой будет именно эта сила, это деятельное начало. Итак, сконцентрируем все эти силы, или деятельные начала, в одной реальности, в одном «элементе». Этот элемент, сосредоточивающий в себе все динамичные силы, все деятельные начала, «манифестацией» которых служат «формальные» меты, унитарно понимается как деятельное начало «вообще», начало всецелой вещи, ее сущность. Единство сущности мыслится здесь как единство «концентрации». Такая сущность — не абстракция, а осязаемая и отделимая физическая реальность: живица, семя и

т. д. Именно поэтому я назвал ее «элементом». Это своего рода активная вытяжка из реальности, о которой идет речь. Она-то и есть сущность как *rasa*-.

В такой интерпретации — посредством понятий, которые мы развертывали до сих пор, — эта идея сущности выражает в некоторых важнейших пунктах вполне определенное видение проблемы. Не дадим обмануть себя нашей западной ментальности, с ее эллинскими корнями. Прежде всего, здесь строго акцентируется и выводится на передний план собственно и формально физический характер сущности. Живицу не уподобить реальному корреляту дефиниции или чему-то в том же роде. Кроме того, пусть даже в этой идее не концептуализировано то, что мы называли «конститутивным», однако *in re*, в действительности, *rasa*- всегда есть то, что физически конституирует конкретную реальность посредством некоей активной операции — «конституирующей» операции. Это не просто операция, «выполняемая» деятельным началом, а сама деятельность (*svabhāva*-) того, что мы называли началом. Для индуса сущность является формально «конституирующей» в активном значении этого слова, тогда как для грека она есть просто то, что вещь формально «есть». Для индуса эта конституирующая сущность представляет собой не только начало, из которого «рождаются» (φύειν) меты вещи, но и внутренний момент самой меты, включенный в ее, так сказать, «формальную» реальность. Это нечто вроде жизни, заключенной в листе дерева: если бы лист не был живым сам по себе, он не был бы листом. Лист — это не только уже конституированная морфологическая манифестация своей собственной и формальной жизни. Сущность — не «морфология», как для грека, а «конституциональность». Так вот, даже если оставить пока в стороне этот способ понимания конституции как активной операции и манифестации, невозможно отрицать, что в такой концепции сущности акцент ставится на физическом характере самой конституции, в отличие от греческого понимания сущности, в котором конституция — это просто формальная конфигурация, в которой «пребывает» реальное. Нет ничего более истинного, чем этот физический характер, — и, если мне позволено будет повторить, нет ничего более истинного, чем этот консти-

тирующий характер сущности. Более того: поскольку сущность конститутивна для реальности, она не сводится к тому единству типичных черт, которое греки называли эйдосом, видом. Сущность как *rasa*- отнюдь не лишена этих черт; она в самом деле ими обладает, иначе и быть не могло. Но черты *rasa*- ничем не напоминают черты греческого эйдоса. Греческий эйдос был бы для индуса уже «конституированной» сущностью (*svarūpa*-); но истинная сущность — это сущность «конституирующая»; а поскольку она такова, ее черты не имеют ни малейшего «формального» сходства с чертами эйдоса. И это — неоспоримая истина. В этой самой работе я выше настаивал на том, что конститутивную мету альбиноса нужно искать в модальности одной из нуклеиновых кислот или в чем-то подобном (мне это не известно). Но в любом случае она находится в чем-то таком, чьи «черты» не имеют ничего общего с альбинизмом как чертой, или метой, эйдоса.

Все это верно, говоря вообще, и в этом как раз и заключается приемлемость индийского понятия сущности. Тем не менее, это понятие страдает недостаточностью. Как я уже отмечал многими страницами выше, бросается в глаза, что в такой концепции сущность есть нечто субстанциальное: *rasa*- — это субстанция. Это тем более так, что она вполне отделима; поэтому я и назвал ее «элементом». Но сущность есть момент субстантивности, а не субстанциальности; и еще менее того она является «элементом» субстанции. Физическое — не синоним ни субстанциального, ни элементного. Сущность имеет физический характер, но в порядке субстантивности. Если исходит из этого, то сущность как *rasa*- не является ни необходимой, ни достаточной.

Прежде всего, она не является необходимой. В самом деле, не все реальности мира обладают *rasa*- в том смысле, на который она притягает: материальные реальности ее лишены. Но во внутримирной метафизике мы имеем дело с наиболее важными реальностями мира, поскольку они — реальности (ведь живые существа и люди — не просто «другие» реальности, нежели реальности материальные; они к тому же обладают высшей степенью реальности в сравнении с ними). А поскольку эти реальности обладают *rasa*-, мы могли бы абстрагироваться от этого первого соображения и рассмотреть идею *rasa*- саму по себе.

Эта идея недостаточна, потому что в ней ничего не сказано о том, в чем состоит сама сущностьность *rasa*-. Во-первых, то, что *rasa*-, как сущность, обладает «конституирующим» характером, вовсе не означает, что конституция непременно должна иметь «активный» характер. Сущности свойственно просто «конституировать». Тот факт, что конституция осуществляется активно, имеет отношение, так сказать, лишь к механизму конституции, но не к тому, в чем формально состоит конституция. В самом деле, сущность есть физический момент субстантивности, а значит, конституционные меты фундированы в сущности не в форме начинания, а в форме функциональной детерминации. Первое свойственно субстанции, второе — субстантивности. А во-вторых, и даже в первую очередь, даже если абстрагироваться от конституирующего характера *rasa*-, она ничего не говорит нам о том, в чем состоит ее формальная сущностьность. Действительно, нет ни малейшего сомнения в том, что о самой *rasa*- можно и должно спросить: какова ее сущность? При этом нам ничем не поможет, если в ответ скажут, что «вся» *rasa*- есть сущность, и что в ней заключена «вся» сущность вещи. Нужно, чтобы нам сказали, что есть это «всё», каково его содержание, то есть в чем состоит сущностьность меты; нам также необходимо знать, в чем состоит их тотальное единство. Пока не будут прояснены эти пункты, мы будем знать, что *rasa*- есть сущность, но не будем знать, в чем состоит тот факт, что *rasa*- есть сущность, не сумеем схватить *rasa*- в качестве сущности. Так вот, оба пункта остаются не проясненными. Это очевидно в том, что касается «содержания» *rasa*-, его конститутивных мет *qua* конститутивных. Но это не менее очевидно и в том, что касается их единства как такового. Сущностное единство *rasa*- не может быть простой «концентрацией». Это верно, что «материально» сущность содержит в себе все свои меты, необходимые и достаточные для того, чтобы реальность, имеющая сущность, имела и все свои остальные меты. В этом смысле можно говорить о «концентрации» конститутивных мет, но от этого она не перестает быть материальным единством. Нам ничего не говорят о формальном характере этого единства, которое могло бы быть единством совокупности, единством субстанции и т. д. А ведь мы

уже видели, что формальным основанием этого единства служит когерентность. Стало быть, идея *rasa*- не затрагивает ни проблему конститутивных мет, ни проблему формального основания их единства. Нам ничего не говорят о том, в чем состоит сущность *rasa*-. Это не случайно: ведь наиболее древние Упанишады (излагая и обсуждая здесь идею *rasa*-, я только их и подразумеваю) обладают всеми признаками архаичной философии, подобно философии наших досократиков; и точно так же было бы химерой требовать от них концептуальных уточнений, время которых наступит позже. Тем не менее, важно не пропустить эту идею *rasa*-, и не просто из любознательности, а еще и потому, что она соответствует естественному исходному пункту интеллекта в его столкновении с реальностью: рассмотрению сущности как сущностного «нечто», которое в той или иной форме заключает в себе все, что есть вещь (реальность, имеющая сущность). В этом «нечто» Индия увидела своего рода силу, или «концентрированное» деятельное начало, а Греция, напротив, — оформляющий принцип, в смысле эйдетического момента (μορφή). Но эти две ментальности начинательно исходят из одного и того же пункта. Путь Упанишад приводит к реальности как «отродью» (*bhūtāni*) — не в уничижительном, а в этимологическом смысле слова; путь греков приводит к реальности как сущему (τὰ ὄντα). Так вот, сущностное единство конститутивной сущности — это, конечно, физическое единство; но это не единство концентрации и не эйдетическое единство, а единство когерентности.

Вот то, что я хотел уточнить относительно конститутивного сущностного единства. Но эта сущность, как было сказано, способна иметь чтойность, то есть обладать, как своим внутренним моментом, чтойностной сущностью. И эта чтойностная сущность неоспоримо едина. В самом деле, мы способны различать, принадлежат ли две или несколько субстантивных реальностей к «одному и тому же» виду или нет; это безошибочно свидетельствует о том, что между метами конститутивной сущности некоторой реальности существует определенное единство — единство в собственном смысле чтойностное. О каком единстве идет речь? Вот в чем вопрос. Ясно, что «эти две» сущности не безусловно тождественны:

ведь не всякая конститутивная сущность способна иметь чтойность, а значит, конститутивное единство не безусловно тождественно единству чтойностному. Следовательно, относительно тех субстантивных реальностей, конститутивная сущность которых способна иметь вид, возникает серьезная проблема: имеют ли в них место два сущностных единства? Это второй вопрос, который мы должны были рассмотреть, чтобы до конца определить идею сущностного единства.

Чтобы на него ответить, нужно точно сформулировать вопрос. Прежде всего, речь идет не об отношении между единством физической сущности каждой субстантивной реальности и единством вида. Ибо единство вида включает в себя, как один — но не единственный — из своих моментов, бытие «общим» для всех индивидов. В этом аспекте единство вида есть единство в смысле «общности». Но чтобы нечто было общим для всех индивидуальных субстантивных реальностей в их физической сущности, они с необходимостью должны обладать этим нечто по отдельности. Так вот, общее как общее будет единым лишь в понятии; напротив, общее, поскольку оно присуще каждой физической сущности, имеет физический характер этой сущности. А она представляет собой конститутивную сущность, наделенную единством, которое не только не является единством общности, но есть нечто прямо противоположное: единство, которое покоится в самом себе, в своей конститутивной и несообщаемой «индивидуальности». Как известно, уже Аристотель различал, вопреки Платону, эти два типа единства, два типа *ἕν*. Следовательно, радикальный вопрос относительно сущностного единства заключается в самой структуре конститутивной сущности, внутри нее самой, внутри каждой индивидуальной субстантивной реальности, а не в ее возможной общности с другими реальностями.

Тогда вопрос формулируется следующим образом. В силу того, что мы называли конститутивной сущностью, каждая субстантивная реальность обладает своим бытийным (как принято говорить) индивидуальным, или численным единством, согласно которому человек, например, будет «этим» человеком, а не другим. Но «этот» человек является, кроме того, «человеком»,

а не «собакой», то есть обладает присущей ему видовой сущностью. Так вот, «быть человеком» — это единство мет, отличное от «быть-собакой»: собственное сущностное единство. А поскольку «быть человеком» есть собственная характеристика «этого» человека, мы спрашиваем: каким типом реальности обладает в «этом» человеке его собственное «бытие-человеком», то есть его видовая сущность *qua* сущность?

Разумеется, эта видовая, или чтойностная, сущность *qua* сущность не обладает в каждом индивиде собственным физическим и нумерическим единством. Она обладает лишь тем, что мы называли здесь когерентностью всецелой конститутивной сущности, видовым моментом которой выступает чтойностная сущность. Если бы это было не так, в любой имеющей сущность реальности присутствовали бы две численно различные сущности, что абсурдно, потому что тогда существовала бы не одна, а две реальности, имеющие сущность. Но в имеющей сущность реальности присутствует лишь одна-единственная физическая сущность — сущность конститутивная, и одно-единственное физическое сущностное единство — когерентное единство ее мет. Однако я уже отмечал, что неким собственным единством чтойностная сущность обладает *qua* сущность, так что, рассматривая некоторую субстантивную реальность, я могу иногда увидеть *в ней самой*, что она принадлежит к тому же виду, что и другие. А это было бы невозможно, если бы видовые признаки не обладали некоторым единством внутри каждой имеющей сущность реальности. Соединив оба утверждения, а именно, утверждения об отсутствии физического единства и об обладании неким видовым единством, мы скажем, что между этими двумя «единствами» пролегает исключительно ментальное различие с основанием в реальности. Но это говорит нам не о том, в чем состоит чтойностное сущностное единство, а о том, в чем оно не состоит: в физической реальности. Чтобы выяснить характер указанного единства, мы должны пойти уже проложенным путем и сказать, что оно отличается от физического единства своим *реальным* основанием. Если мы уточним, каково это основание, то *eo ipso* уточним, в чем позитивно, внутри каждого индивида, состоит видовое сущностное единство как таковое.

Традиционная философия исходит из того, что общность вида сама по себе есть «чистая общность»; поэтому она обнаруживает основание общности в простом сходстве индивидов между собой. Таким образом, внутри бытийного и численного единства каждого индивида открывается нечто вроде единства видового характера: это *unitas formalis*, формальное единство. Это не численное, но вполне настоящее единство, только «меньшее», нежели численное: *minor numerali*. Это подтверждается, говорят нам, тем фактом, что я могу дать определение этому единству, абстрагируясь от физического единства каждого индивида. Формальное единство понимается как собственное единство сущности *qua* сущности. Именно это единство и отличается фундированным в реальности ментальным отличием от бытийного единства каждого индивида.

Очевидно, что эта концепция сущностного единства *qua* сущностного опирается на тождество сущности и чтойности. Но это неверно, потому что не любая физическая сущность чтойностна; она может быть и чисто конститутивной. Нет нужды останавливаться на этом. Но даже если отвлечься от этого серьезного момента и ограничиться чтойностью, невозможно мыслить чтойностное единство как единство формальное. Тому есть несколько причин. Во-первых, тот факт, что чтойность поддается определению внутри каждого индивида независимо от его индивидуальной физической бытийности, доказывает лишь то, что в самом деле существует некое чтойностное единство *qua* чтойностное; но он не доказывает того, что это единство именно формально. Иначе говоря, он оставляет открытым вопрос о характере определяемого таким образом единства. Мы увидим, что определяемость совместима и с другой концепцией чтойностного единства. Во-вторых, нам ничего не говорят о том, какую функцию выполняет это формальное единство внутри физической бытийности индивида. И это молчание — не случайность: дело в том, что формальное единство как таковое не может выполнять никакой позитивной функции в физической реальности индивида. Возьмем, к примеру, реальность А. Тот факт, что другая реальность В просто похожа на А, то есть что В просто подобно А, не выполняет и не может выполнять никакой функции в конституировании В. Но идея формаль-

ного единства имеет основанием именно это сходство; поэтому формальное единство не выполняет никакой роли в сущностном конституировании субстантивной реальности. И это, по внимательном рассмотрении, вызывает неудовлетворенность: можно ли сказать, что единство видовых черт некоей индивидуальной субстантивной реальности не выполняет никакой функции в ее конституировании? В-третьих, дело вовсе не в том, что это формальное единство не существует, а в том, что видовое единство не есть единство чисто формальное. Именно это имеет решающее значение. Формальное единство существует, потому что действительно существует конститутивное сходство между различными индивидами. Но эта общность через сходство есть общность простого «класса», в лучшем случае — «природного класса», не более того. Конституируемое сходством есть класс. Так вот, любой вид является классом, но не любой класс является видом. Это означает, что указанные две общности — класса и вида — различаются между собой самым способом быть общими. В общности класса индивиды просто «пребывают» в общности через свое формальное единство, потому что существует сходство черт. Несмотря на видимость противоположного, идея формального единства имеет основанием идею сходства, и в этом коренится ее радикальная недостаточность: формально единство приводит к классу, но не к виду. Напротив, общность вида обладает *in re* иным основанием, нежели просто сходство, а значит, его общность есть нечто иное, чем просто «пребывание» в общности. Это означает, что внутри каждого индивида чтойностное единство *quia* чтойностное отличается от физического единства иным *фундаментом*, нежели просто сходство с другими индивидами, и, следовательно, являет собой другой *тип единства*, отличный от единства формального: это такое единство, которое *eo ipso* выполняет *позитивную функцию* внутри конститутивной сущности.

Прежде всего, скажем о *фундаменте* видовой общности. Мы уже говорили об этом; просто повторим, под углом зрения проблемы, занимающей нас в данный момент, некоторые уже раскрытые положения. Мы говорили, что видовое — это, конечно, нечто «общее», но общее благодаря тому, что оно «сообщено». Только в той

мере, в какой нечто сообщается или сообщаемо, оно может быть общим в видовом отношении. Это сообщение мы назвали умножением через передачу. Благодаря ему видовая общность *qua* видовая представляет собой не «просто сходство», в коем она «пребывает», а такое сходство, к которому «приходят», то есть «генетическую общность». Отсюда следует определение фундамента вида: он есть то, что внутри каждого индивида приводит к сообщению, то есть порождению. Что такое порождение? Иначе говоря, что такое передаваемое в порождении? В порождении передается не вся конститутивная сущность, потому что вся порождаемая сущность обладает строгой индивидуальностью. Но то, что передается, не есть ни формально «физическая часть» конститутивной сущности, ни даже часть субстантивной реальности. Разумеется, порождение включает в себя «транспортировку» субстанций порождающего к порожденному. Но формальный характер порождения придает этой транспортировке тот факт, что в действии порождающего эти «транспортируемые» субстанции «воспроизводят» (а не просто «повторяют») конститутивный характер порождающего, то есть воспроизводят характер некоторых его конститутивных мет (мы уже видели, каких). Я назвал это «конститутивной схемой». Стало быть, передается сама конститутивная схема. В силу этого порожденная реальность заключает в своей конститутивной сущности «такую же» конститутивную схему, что и конститутивные сущности порождающего. Следовательно, порождение как передающее действие формально состоит в воспроизведении «конституции»; порождение формально есть «ре-конституирование». Это реконституирование и будет тем, что мы раньше назвали парадигматической причинностью: это, в строгом смысле, «реконститутивная причинность». Порождение формально представляет собой феномен субстантивности, а не субстанциальности: это не транспортировка субстанций, а реконституирование субстантивности. Передаваемое есть, в точном и формальном смысле, только конститутивная схема; в этом и состоит строгое понятие того, что мы назвали «моментом» конститутивной сущности. И в этом равенстве конститутивной схемы как генетически передаваемой как раз и заключается чтойностная сущность. Стало быть, чтойност-

ная сущность есть просто момент конститутивной сущности. Эта чтойностная сущность есть не «сама по себе» полная сущность *quia* сущность субстантивной реальности, потому что, как мы видели, такая сущность есть просто нечто «дифференцирующее», а значит, может обладать реальностью не *quia* сущность, а лишь «в» своем сущностном «отличии». Это внутреннее единство чтойностной сущности в ее сущностном отличии есть конститутивная сущность. В свою очередь, конститутивная сущность очтойнивается только тогда, когда она может генетически передавать свой сущностный «момент» — свою конститутивную схему; и этот ее момент будет чтойностной сущностью. Иначе говоря, необходимым и достаточным условием того, чтобы конститутивная сущность могла иметь вид, или иметь чтойность, является условие ее схематизируемости. Не всякая конститутивная сущность «сконструирована» согласно физической схеме. Стало быть, реальность вида в каждом индивиде есть в первую очередь не реальность универсалии в единичном, а реальность конститутивной схемы в конститутивной сущности. Поэтому проблема вида — это проблема не универсалий, то есть не видового понятия, а проблема того, каждая ли сущность воздвигнута на фундаменте конститутивной схемы.

В конечном счете, видовая общность *quia* общность — это не «просто сходство», а «генетическое сходство». Его фундаментом внутри каждого из индивидов служит порождение, реконституция конститутивной схемы. С точки зрения порождающего, то есть как начало порождения, воспроизводящая конститутивная схема есть то, что мы называли *phylum*. С точки зрения порождаемого, то есть как термин порождения, воспроизводимая в нем конститутивная схема делает порожденное реальностью, которая, как таковая, возникает [emerge] внутри *phylum*. Это лишь два аспекта одного и того же феномена: принадлежности (в качестве начала или термина) к определенному *phylum*. Теперь мы можем описать феномен видовой определенности, как мы это уже сделали раньше, с другой точки зрения: чтойностная сущность, или вид, есть группа признаков, в силу которых некоторая субстантивная реальность принадлежит к определенному *phylum*. Оба физических

понятия видовой определенности вполне тождественны: внутри каждого индивида его видовой момент образован его конститутивной, или филетической схемой, фундированной в порождаемости конститутивной сущности. Такое понимание вида физично, а не концептивно. Именно оно слышится в древнеиндийских текстах, в которых вещи, как мы сказали, суть «отродья», *bhūtani*, а не просто «сущие» (ὄντα), наделенные понятийной структурой (род, видовое отличие, вид).

Исходя из этого и определив, что фундаментом вида и его содержания служит конститутивная схема, мы спрашиваем: каков *характер единства* этой конститутивной схемы внутри каждого индивида данного вида?

Чтойностная сущность есть воспроизводимое, реконституируемое: она составляет всегда и только момент внутри конститутивной сущности. Но это *внутри* можно понять двумя разными способами. Во-первых, это можно понять как *момент* конститутивной сущности. Тогда воспроизводимое, как чистый момент сущности, не будет иметь никакого собственного и особенного физического единства, а будет иметь лишь когерентное единство конститутивной сущности, по отношению к которой оно выступает только в качестве момента.

Но воспроизводимое, реконституируемое в конститутивной сущности можно понять и по-другому: не как ее момент, а именно как воспроизводимое, реконституируемое. И тогда возникает вопрос: обладает ли *воспроизводимое как таковое* собственным единством, даже если оно не является физическим единством когерентности? Тот факт, что конститутивная схема, то есть чтойностная сущность, обладает единством внутри конститутивной сущности, неоспорим. Но не по соображениям, так сказать, «типичности», а по предельно конкретной причине иного порядка: по причине порождения. Порождение — это реконституирование конститутивной схемы. В результате феномен генетической передачи выделяет конститутивную схему как автономный момент конститутивных сущностей. Прежде всего, он выделяет ее по линии самой передачи. Разумеется, не в смысле наделения конститутивной схемы «отдельной» или «отделимой» реальностью (это

была бы платоновская «отделённость», χωρισμός) и не в смысле тождества между сущностью порождающего и субстанциальной формой (такова была концепция Аристотеля), а в том смысле, что это единственный момент, который в порождении строго индивидуальной реальности конститутивной сущности обладает «равенством». В самом деле, порождение есть феномен субстантивности, а не субстанциальности. В силу этого генетическое равенство формально является не стволom, из которого прорастают индивиды, а равенством в конституировании в качестве субстантивностей: через «воспроизведение» субстантивной схемы. Это равенство возвратного момента субстантивности, а не равенство субстанциального начала. Такое единство генетически выделенной конститутивной схемы есть не что иное, как строгая дефиниция *phylum*: автономия выделенной конститутивной схемы как чего-то «передаваемого». Но, кроме того, конститутивная схема выделена внутри каждого индивида как нечто «передаваемое»; и эта автономия конститутивной схемы, будучи порождаемым как таковым, представляет собой единство указанной схемы: единство чтойности внутри каждой конститутивной сущности. Так порождение выделяет это единство конститутивной схемы внутри каждого индивида. И это единство не просто негативно; другими словами, это не «просто группа» мет, которые сами по себе безразличны к тому, что они являются моментом полного единства (единства конститутивной сущности). Речь идет о позитивном единстве. Поэтому, хотя нет сомнения в том, что конститутивная схема — это не полная сущность реальности, имеющей сущность, она, тем не менее, образует ее «дифференцирующий» момент и, как таковая, обладает подлинным позитивным единством. Это единство служит точным и формальным термином генетической выделенности как таковой.

К какому типу относится такое единство? Повторим еще и еще раз: это не физическое единство когерентности. Но это и не просто формальное единство, в смысле схоластической философии. В самом деле, это не «физиономическое» единство черт, а единство «порождаемое», опирающееся на физическую реальность порождающих мет. Так вот, порождающие меты образуют

физическую подсистему внутри конститутивной сущности; это подсистема, которой порождается каждый индивид. И эта подсистема *eo ipso* является физической «очтоинивающей» подсистемой. В силу этого ее термин, пусть даже он не имеет собственного физического единства внутри конститутивной сущности, обладает, тем не менее, неким единством *sui generis*: единством порождаемого как такового. В самом деле, это единство служит термином физической порождающей подсистемы, но в каком смысле? Не только в том смысле, в каком акт служит термином осуществляющей его потенции. В этом смысле акт потенции, будучи ее чистым термином, есть нечто лишь «возможное». Но единство порождаемое — это единство, которое уже «актуально». Потому что порождающая подсистема представляет собой не только «потенцию» субстанции в порядке осуществления порождения, но и систему, которая «ограничивает» момент субстантивности в порядке воспроизводимости. «Воспроизводимое» как таковое, прежде чем быть действительно «воспроизведённым», уже актуально ограничено, как воспроизводимое, в самой конститутивной сущности. Иначе говоря, порождающее имеет два аспекта: один аспект — его бытие в качестве потенции субстанциальности, другой аспект — его бытие в качестве подсистемы субстантивности. В первом аспекте оно есть способность «производить» воспроизводимое; во втором оно выступает «ограничителем» воспроизводимого в конститутивной сущности. В первом аспекте оно еще не перешло в акт; порождение еще остается всего лишь возможным. Во втором аспекте оно уже находится в акте, ибо воспроизводимое как таковое уже актуально ограничено как момент, независимо от того, производится актуальное воспроизведение или нет. Акт — это не только акт потенции, но и акт иного характера: акт системного ограничения в субстантивности. Выше я говорил, что порождение выделяет автономию конститутивной схемы, воспроизводимого. Теперь мы можем представить это в строгом и точном понятии: выделенность есть актуальное ограничение, актуальность воспроизводимого, поскольку оно воспроизводимо.

Стало быть, конститутивная схема, или чтойность, представляет собой внутри конститутивной сущности некое единство,

высшее, нежели единство чисто формальное. Это, конечно, не физическое единство когерентности, но в качестве актуального термина физической подсистемы оно представляет собой нечто большее, чем формальное единство. Я бы сказал, что это единство «меньше» численного, *minor numerali*, но «больше» формального, *maior formali*. Это единство *sui generis* есть то, что я назвал бы «филетическим единством». Таково единство, свойственное чтойностной сущности внутри сущности конститутивной. Между филетическим единством чтойностной сущности и физическим когерентным единством конститутивной сущности пролегает чисто ментальное различие, потому что конститутивная схема образует не полную систему, а лишь дифференцирующий момент, выделенный в качестве такового внутри единственной полной системы — конститутивной сущности.

Этот уже актуально ограниченный момент придает воспроизводимому его физиономическое единство, формальное единство. Формальное единство существует, но фундировано в филетическом единстве. Именно поэтому способность быть предметом дефиниции не доказывает, что это чтойностное единство чисто формально. Она доказывает только то, что в чтойностном единстве *assertive* [утвердительно] присутствует формальное единство; но вовсе не доказывает *exclusive* [путем исключения], что чтойностное единство только в нем и состоит. Формальное единство чтойностного — это лишь половина чтойностного единства: единство физиономическое. В нем отсутствует другая половина, а именно, то, что эта физиономичность передаваема. Эти два аспекта, взятые вместе, образуют филетическое единство чтойности. Филетическое единство есть момент когерентного единства, выделенный порождающей подсистемой; оно же является тем, что сообщает каждому индивиду определенное квази-когерентное единство со всеми остальными индивидами его вида: нечто, что можно было бы назвать «когерентной ответственностью» индивидов между собой. И в этой ответственности состоит их филетическое единство. Именно оно, как уже конституированное, определяется дефиницией. Дефиниция определяет уже ограниченное, а филетическое единство и есть то, что путем ограничения делает реальность доступной для дефиниции.

Одним словом, чтойностное как таковое обладает внутри каждого индивида единством, *фундаментом* которого является порождение, а собственным *характером* — бытие в качестве филетического единства. Оно меньше, чем нумерическое единство, но больше, чем единство формальное, и отлично лишь ментальным отличием от когерентного единства конститутивной сущности. В силу этого филетическое единство выполняет *собственную функцию* в самой структуре конститутивной сущности. Только установив это, мы сможем выявить внутреннюю артикуляцию чтойностной сущности с конститутивной сущностью.

Чтойность, или конститутивная схема, есть видовой момент конститутивной сущности. Поэтому можно было бы подумать, что ее собственная функция — это первичная функция, которой она обладает сама по себе и которая состоит в том, чтобы сообщать индивидуальной реальности ее видовую определенность. Но это неверно, потому что чтойность — это не первичный момент реальности как таковой, а момент производный, свойственный лишь некоторым реальностям. В самом деле, существование чтойности зависит от способности конститутивной сущности иметь вид. Индивид — это не индивидуальная реализация видового; наоборот, вид есть расширение индивидуальной конститутивной сущности. Следовательно, она, и только она выполняет, в конечном счете, собственно специфицирующую функцию.

Итак, эта собственная функция первично и формально выполняется филетическим единством не самим по себе, как если бы именно оно структурировало сущность субстантивной реальности. Наоборот, это функция, которую филетическое единство первично принимает от конститутивной сущности.

Я говорил о том, что филетическое единство представляет собой момент когерентного единства, выделенный внутри него порождающей подсистемой. Эта подсистема есть нечто физически реальное и формально принадлежит конститутивной сущности и ее когерентному единству, точно так же, как и остальные меты конститутивной сущности. Так вот, эта подсистема — не просто довесок к конститутивной сущности, как если бы сущность *после того*, как уже была тем, что она есть, *вдобавок* сверхкатегориально

приобрела подсистему, способную воспроизводить когерентное единство. Это не так. Конститутивной сущности этих реальностей, *quia* конститутивной, сущностно принадлежит ее собственная способность к воспроизведению; для нее сущностно не воспроизводиться, а именно быть способной к воспроизведению. Таким образом, без такой порождающей подсистемы предполагаемая конститутивная сущность не была бы сущностью конститутивной. Поэтому конститутивная сущность этих имеющих сущность реальностей *сущностно* доступна очтойниванию, *сущностно* и актуально определена в своей собственной конститутивной схеме. Этого не происходит с сингулярными реальностями, каждая из которых была бы тем, что она есть, даже если бы не составляла класса с другими реальностями. Быть сущностно способным иметь чтойность означает не сущностно принадлежать к некоторому виду, который *κατὰ φύσιν* [по природе] предшествовал бы индивиду, а сущностно выделять изнутри самого себя момент видовой определенности. Но если истинно то, что без единства когерентности нет филетического единства, то не менее истинно и то, что в таких реальностях без филетизации, без актуального ограничения их конститутивной схемы не было бы и единства когерентности. Отсюда — собственная функция чтойностного, полученная им от конститутивного. «Потенциальность» к реконституции есть то, что служит в этих реальностях конститутивным, или сущностным моментом первичной конституции индивида. В таких реальностях индивид не мог бы иметь индивидуальной реальности, если бы не был порождаем. И эта порождаемость выражается в обращенности каждого индивида ко всем остальным: не к тем или другим конкретным индивидам, а ко всем остальным как просто иным. Следовательно, обращение ко всем остальным, поскольку они — иные, есть со-сущностное свойство самой индивидуальной сущности. Стало быть, в таких реальностях индивид не обладал бы индивидуальной когерентностью, если бы не имел когерентной ответственности всем остальным индивидам. И наоборот, он не имел бы когерентной ответственности, если бы не обладал единством когерентности. Другими словами, структура его индивидуальной когерентности *eo ipso* есть выделенность,

актуальность остальных индивидов, как иных, внутри каждого индивида. Следовательно, каждый индивид некоторым образом сущностно несет в себе все остальные индивиды.

Эта когерентная ответственность влечет за собой множество серьезных метафизических следствий. Я говорил, что каждый индивид некоторым образом несет в себе все остальные индивиды. Так вот, это «некоторым образом» состоит, в точном и формальном смысле, в трех метафизических признаках. Прежде всего, конститутивная сущность как таковая есть то, что она есть, без малейшей соотнесенности с другими реальностями. Не всякая конститутивная сущность способна иметь чтойность, а даже если и способна, формальное основание сущностности заключается не в обладании видом. Но, будучи чтойностной, или филетизированной, она конститутивно соотносится с другими индивидами и в своей конститутивной индивидуальности есть нечто отличное от этих других индивидов, которых, в силу обращенности к ним, она носит внутри себя. Иначе говоря, каждая индивидуальная сущность будет тогда чем-то «в себе» по отношению ко всем остальным. Быть в себе, в противоположность всем остальным индивидам, есть первый признак способа нести в себе другие индивиды. Индивидуальная реальность есть нечто «в себе» лишь в той мере, в какой она филетизирована. Но, кроме того, в этом филетическом единстве, и только в нем, каждая индивидуальная сущность имеет нечто «общее» с остальными, причем имеет постольку, поскольку имеет «приобретенную» конститутивную схему. Речь идет не о том, что у каждого индивида, в силу его собственного характера, есть предки и потомки. Предки у него должны быть непременно, а что касается потомков, то, даже если их не будет, у него непременно должна быть способность их иметь. Но речь идет не об этом, а о сущностном основании этой его двойной необходимости: об актуальной определенности порождаемого как такового, актуальной определенности конститутивной схемы внутри конститутивной сущности каждого индивида. Именно потому, что каждая индивидуальная сущность обладает этой конститутивной схемой, актуально ограниченной внутри собственной конститутивной сущности, — именно поэтому каждая индивидуальная сущность

имеет свою «приобретенную» и «общую» конститутивную схему. Восходящие и нисходящие индивиды, то есть «восхождение» и «нисхождение» [в порядке рождения] как таковое, возможны только при условии, что они имеют основанием приобретенную и общую конститутивную схему, то есть конститутивную схему, актуально ограниченную в каждом индивиде. Быть в себе, быть начатым и быть общим: таковы три момента филетического единства, когерентного соответствия как такового; три модуса, согласно которым все остальные индивиды пребывают внутри каждой индивидуальной сущности. Поэтому эти три момента суть три метафизических признака, которыми *per modum unius* [по способу единого] обладает конститутивная сущность порождаемых реальностей: обладает в силу когерентного соответствия, в силу обращенности ко всем остальным индивидам как иным. А поскольку эта обращенность, эта ответственность, является актуальным термином (в объясненном выше смысле) физической подсистемы конститутивной сущности, оказывается, что единство когерентности *из себя самого*, сущностно, в актуальном ограничении, обладает обращенностью к остальным индивидам, а значит, есть по самой своей сущности нечто в себе, нечто начатое и нечто общее. Такова собственная функция, которую когерентное единство конститутивной сущности сообщает, посредством выделения, своему филетическому моменту: оно делает этот момент единством с самим собой, единством начинания и единством общения. Без этой функции не только *не имелось бы εἶδος*’а, *вида*, но и само имеющееся *не было бы εἶδος*’ом, *видом*. И наоборот, благодаря этому *εἶδος*, *вид*, есть нечто большее, чем формальный момент обладающей видом реальности: он есть выражение филетического единства, то есть когерентного единства, поскольку оно сообщаемо.

Но так как не всякая конститутивная сущность способна принимать чтойность, а даже если и способна, чтойностная сущность все равно фундирована в сущности конститутивной, оказывается, что сущность как таковая — это именно конститутивная сущность, а сущностное единство формально есть единство когерентности. Это единство присуще конститутивным метам любой субстантивной реальности; оно образует структуру, согласно которой каж-

дая мета внутренне обращена к остальным метам «из себя самой». Это «из себя самой» формально и будет единством когерентности. Поэтому формальным основанием сущностного единства является когерентность. Вот первое, что мы искали.

Но этого не достаточно для полной характеристики сущностного единства. Потому что это единство не только внутренне при-суще метам. Дело не только в том, что каждая мета «из себя самой» обращена ко всем остальным, но и в том, что она обращена к ним «заранее». Иначе говоря, сущностное единство есть «первичное» единство. Это второй вопрос, который мы собирались прояснить, чтобы уловить характер сущностного единства. Сущность — это когерентное первичное единство реального как такового.

§ 3. О первичности сущностного единства

Говоря, что сущностное единство первично, мы хотели сказать, что само единство *некоторым образом* есть «предшествующее» (прóтерон) по отношению к единым метам. Так что первичным оказывается не то, что единство «собирается» из мет, а наоборот, то, что на них «распадается» само единство. Это означает, что не меты фундируют единство, а единство фундирует меты. Именно это я подразумевал, когда говорил выше, что не потому имеется человек, что имеется разумное живое существо, а разумное живое существо имеется потому, что имеется человек. Первое высказывание выражает реальность человека в зависимости от его мет; второе выражает ту же самую реальность через первичное единство мет. Если исходить из этого, будет ли сущностное единство *quia* единство «предшествующим» (прóтерон) по отношению к самим метам? И если да, в чем состоит этот характер первичности сущностного единства *quia* единства, *quia* ἔν?

То, что единство в абсолютном смысле предшествует метам, на мой взгляд, невозможно отрицать. Этот тезис выглядит приемлемым прежде всего потому, что имеются неоспоримые знаки такого положения дел. В самом деле, когда я хочу понять некую реальность, я пытаюсь установить группу ее конститутивных свойств. Но каждое обнаруженное свойство представляет собой

мету этой реальности как умопостигаемого единства. Только обращая взгляд на нечто «одно», я могу понять, что́ есть реальная вещь. Если бы это было не так, мы познавали бы не свойства вещи, а разные вещи. Стало быть, единство, $\xi\nu$, служит первичной предпосылкой познания, и прежде всего сущностного познания; оно есть *prius* [предшествующее] κατὰ λόγον [согласно разуму]. Более того, если я попытаюсь сконструировать или произвести некоторую реальность, моя операция будет направляться именно идеей производства «одной» вещи. Например, не достаточно произвести колеса и пружины; нужно произвести такие колеса и пружины, чтобы из них составились «одни» часы. Единство, $\xi\nu$, есть первичная предпосылка любой «сделанной» реальности; оно есть нечто первичное τέχνη [согласно искусству]. Стало быть, как λόγος, так и τέχνη имеют первичной предпосылкой всех своих мет, известных или неизвестных, единое: $\xi\nu$. Очевидно, что это лишь знак, или признак, того, что то же самое происходит и с реальным φύσει [по природе]. Это всего лишь знак, потому что, с одной стороны, структура познания, λόγος'а, не совпадает со структурой реальности. С другой стороны, хотя это и верно, что τέχνη осуществляется среди реальностей и производит реальности, однако не обязательно вслед за греками считать, что τέχνη — это подражание, μίμησις, природе: оно, как «делание», может иметь и собственную структуру. А это значит, что структура реального не обязательно должна быть той же самой, что и структура человеческого делания реальностей. Поэтому λόγος и τέχνη — всего лишь знаки того, что единство образует первичный момент реального как такового. Но как знаки они чрезвычайно важны: они подтверждают приемлемость нашего тезиса как чего-то самоочевидного. Действительно, самоочевидное есть то, что выходит навстречу кому-то, кто к нему идет. Когда мы хотим иметь дело с реальным и пускаемся в путь, будь то путь λόγος'а или путь τέχνη, то первое, что выходит нам навстречу, первое, что нам являет себя, то есть самоочевидное, есть первичность единства по отношению к его метам. Так вот, собственный способ постижения очевидного есть приемлемость. Отсюда следует, что наш тезис по меньшей мере приемлем.

Но этот тезис более чем самоочевиден и приемлем: он реален

и достоверен. Причем по причинам, формально далеким от λόγος' а и τέχνη: по причинам, связанным с φύσει ὄν, с реальным как реальным в нем самом, как таковым. Чтобы увидеть это, достаточно повторить под другим углом зрения уже сказанное о сущностном единстве. Внутри сущности ни одна мета не обладает субстантивностью сама по себе; она внутренне и формально, физически, есть «мета-чего»: всех остальных мет. Иначе говоря, меты физически суть то, что они суть, только в единстве системы, единстве *per se*, формальный характер которого состоит в том, чтобы быть единством когерентности. Именно поэтому единство «предшествует» метам. В самом деле, мы видели, что «чего» выражает физически конструктивный характер каждой меты. Но термин в состоянии конструкта и абсолютный термин функционируют не *ex aequo* [на равных]: из них первый термин предполагает второй, по отношению к которому он служит термином-«чего». Другими словами, абсолютный термин присутствует в конструктивном термине как «предварительный» реальный момент, благодаря которому конструкт возможен. В «доме-Петра» Петр присутствует в доме как предшествующий момент целостной структуры «дом-Петра». Если бы не было дома, то *не имелось бы* того, что принадлежит Петру; но если бы не было Петра, дом *не был бы* «домом-кого», то есть Петра. Стало быть, Петр есть нечто предшествующее дому в том конкретном смысле, что без него не было бы конструктивного состояния как такового. Поэтому абсолютный термин, во-первых, присутствует в конструктивном термине и, во-вторых, присутствует в нем как нечто ему предшествующее. Если это связь внешняя, как в приведенном примере, то целое имеет характер сущего *per se*; но если речь идет о чем-то внутреннем и физическом, то целое обладает той же самой структурой как физическим и конститутивным характером. В случае сущности абсолютным термином служит, как мы уже сказали, само единство системы. Поэтому единство физически присутствует в метах как нечто столь же физически «предшествующее» им. Стало быть, единство «некоторым образом» предшествует конституирующему характеру мет. И наоборот, будучи первичным, единство есть нечто большее, чем просто «отношение»: оно включает в себе, как момент сущности, свою

собственную реальность. Именно поэтому сущностное единство является абсолютным физическим термином конструктивного состояния его мет. Оно не было бы таковым физически, если бы не было чем-то бóльшим, чем просто отношение; но оно было бы просто отношением, если бы не было первичным.

Если исходить из этого, каков модус этого предшествования? Иначе говоря, в чем состоит первичность сущностного единства *quia* единства?

Тот факт, что единство служит абсолютным термином, мог бы навести на мысль, что эта реальность, как таковая, субъектна; что это реальный субъект, сущностные меты которого являются его позднейшим «существенным» определением, его «свойствами»: свойствами единства. Единство было бы тогда не просто моментом чего-то «одного», то есть «единого», а было бы «самим» единым (αὐτὸ τὸ ἓν), как реальность в себе и через себя, как субстанция, οὐσία. В силу этого предшествование единства по отношению к его метам было бы предшествованием субстанции по отношению к ее позднейшим определениям. Таков был тезис Платона. По своей глубинной сути он восходит к Пармениду, для которого единое — не просто субстанция, но единственная субстанция. В самом деле, Симпликий вслед за Аристотелем, ссылаясь на Эвдема, говорит: Парменид считал, что о бытии (τὸ ὄν) говорится не разными способами (πολλαχῶς), а только одним (μοναχῶς). Со своей точки зрения, но не слишком искажая историю, Аристотель дает понять, что по своей сути эта единственность, о которой говорят элеаты, есть единственность субстанции. Не важно, что для Парменида единое есть всего лишь «знак» (σημα) единственной реальности бытия, потому что для него, как и для самого Аристотеля, бытие (ὄν) и единое (ἓν), различаясь своими понятиями (λόγοι), *in re* тождественны, ибо взаимнообратимы (τῷ ἀπολοῦθεῖν ἀλλήλοις). Но такая концепция единого невозможна по двум причинам. Во-первых, потому, что сущность есть момент субстантивности, а не субстанциальности; следовательно, характер сущностного единства не может быть субстанциальным. Единство — это не субстрат, а система; это когерентность, а не укорененность или субстанция. Во-вторых, «само» единство не существует в реаль-

ности ни как субстанция, ни как субстантивность. Единое невозможно превратить в субстанцию (это понял уже Аристотель), потому что не существует того, что Парменид и Платон называли «самим» бытием: существуют лишь «сущие». Поэтому не может существовать и «самого» единого, существуют лишь «единства». Но само единое ($\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\acute{o}\ \epsilon\nu$) не существует и как субстантивная реальность: бытие, а значит, и единое, лишены какой бы то ни было субстантивности. Невозможно субстантивировать «само» единое; единое — это лишь момент: хотя и, несомненно, первичный, однако лишь момент субстантивности.

Тогда можно было бы подумать, что единство, как первичный момент субстантивной реальности *qua* субстантивной, есть просто очередная мета субстантивности. В таком случае ее предшествование заключалось бы в том, чтобы быть чем-то вроде меты, базовой для всех остальных. Это было бы возможным лишь при условии, что мета была бы родом — высшим родом, общим для всех субстантивных реальностей, так что каждая из сущностей была бы по своему содержанию спецификацией единства как высшего рода. Здесь единое в себе и через себя предстает не как субстанция, а как один из высших родов реальности ($\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\upsilon\tau\omicron\varsigma$). Тогда предшествование единства имело бы родовой характер. Формально эта концепция отлична от предыдущей, но исторически всегда была ассоциирована с нею: для Платона единое было именно родовой субстанцией. Аристотель исчерпывающим образом показал невозможность для единого быть родом. Разумеется, единое, как и бытие, есть нечто общее всем реальностям — но действительно всем без исключения, даже видовым отличиям. В самом деле, любое видовое отличие есть «одно» отличие и уже поэтому помещено «внутри» единого. Так вот, видовое отличие добавляется к роду и поэтому «внеположно» роду. Следовательно, единство — не род, а такая характеристика, которая объемлет все реальности, оставаясь, если можно так выразиться, как бы стоящей над всеми их особенными детерминациями, трансцендируя их все. Поэтому позднейшая философия назвала это свойство единства, блага и т. д., равно как и самого бытия, трансцендентальным характером, то есть таким характером, который принадлежит бытию как тако-

вому (я бы сказал, который принадлежит реальности как реальности) и тем отличает его от рода, вида и т. д., принадлежащих тому или иному существу (реальности) постольку, поскольку оно именно таково. Как уже было сказано, эта аристотелевская концепция в основе своей верна; но дело в том, что она ничего не решает в нашей проблеме, разве что в негативном смысле. В самом деле, трансцендентальность единого не дает нам впасть в ошибку: мыслить первичность единого как родовую первичность меты, как первичное физическое основание субстантивности. Единство — не очередная мета, ни даже первая мета: оно вообще не мета, а единство мет. Но не более того. Эта концепция не говорит нам, в чем позитивно заключается физическое первенство единства конститутивной сущности реальности. Это, разумеется, физическое первенство, однако оно не является ни субстанциальным, ни родовым. В чем тогда оно состоит?

Выше мы сказали, что в его физически конструктивном характере, согласно которому меты суть «меты-чего», абсолютным термином служит единство, которое поэтому присутствует в метях как нечто предварительное. Иначе говоря, характер мет состоит в том, чтобы быть метами «чего» — всех остальных мет; характер единства состоит в том, чтобы быть «во» всех метях. Вскоре мы увидим, как именно эти два момента, «чего» и «во», сочленяются между собой. Теперь же нам нужно доказать то утверждение, что абсолютным термином служит само единство системы. В самом деле, каждая мета есть «мета-чего»: всех остальных мет, и поэтому, как мы повторяли неоднократно, ей внутренне свойственна обращенность ко всем остальным метам. Но это происходит со всеми метами. Поэтому физически конструктивный характер всех мет есть нечто вроде моментной «автономизации» «чего» как такового. Отсюда следует, что то, метами «чего» являются меты, имеет вполне определенный характер. Для каждой меты все остальные меты — не просто все остальные, но их тотальность; другими словами, меты суть не просто «все», но образуют унитарное «целое», само единство. Следовательно, абсолютным термином «чего» будет это единство, что и требовалось доказать.

Если исходить из этого, то единство, будучи абсолютным тер-

мином, присутствует в метях как нечто предварительное «в» них. Но присутствует не просто *во всех* них *pro indiviso* [нераздельно], а также *в каждой* из мет; в самом деле, каждая из них является «метой-чего»: единства. Поэтому единство присутствует в каждой мете как предварительный и абсолютный момент ее собственной физической реальности. Это строго физическое пребывание. Следовательно, единство пребывает в каждой из мет, а не вне их, но пребывает в них, как бы доминируя над ними в их физической реальности. Конечно, единство доминирует над каждой метой не согласно ее собственному понятию, а согласно ее физической реальности *hic et nunc*, то есть как над конститутивной метой сущности. Стало быть, предшествование единства «в» каждой мете есть «доминантность».

Почему единство доминирует? Именно потому, что каждая мета, согласно ее физической реальности, из себя самой вызывает к совокупности всех остальных. Способ, каким единство внутренне доминирует в каждой мете, есть «взыскание» целого. Единство — лишь «момент» каждой меты: момент «взыскующий». В результате сущностное единство мет есть не просто единство *per se*, а такое единство, чья *perseitas* имеет в высшей степени определенный и позитивный характер: это взыскующая *perseitas*. Стало быть, каждая мета не только внутренне пребывает в соединении с остальными, но и это пребывание есть нечто большее, чем просто пребывание: это взыскующее пребывание. Речь идет о единстве не только в негативном смысле нераздельности, но и в позитивном смысле взыскательности.

«Само по себе», требовать, взыскивать, взывать и т. д. — это термины, которые имеют ясный смысл только в оперативном порядке; нужно было, однако, перенести их в бытийный, конститутивный порядок. Другие метафизические термины оказываются в такой же ситуации. Например, когда Аристотель захотел метафизически концептуализировать материю как бытийный момент реальности, то есть как первоматерию, он взял понятие возможности (*δύναμις*) из оперативного порядка и усилием абстрагирования переместил его в бытийный порядок: первая материя (*πρώτη ύλη*) стала возможностью субстанциальной формы, а эта последняя —

актуальностью материи. Но еще раньше Аристотель должен был осуществить ту же самую ментальную транспозицию, чтобы бытийно помыслить реальное как сущее «в акте». Это была трудная задача. Понятие акта ясно в оперативном порядке — например, когда речь идет о человеческих действиях. Возьмем такой пример: некто делает определенное дело (ἔργον). Рассмотрим в этом действии сначала само действие, а потом то, что делается: дело. Делаящий дело пребывает в деятельности, ἐνέργεια, и в этом операциональном смысле деятельности противостоит пассивность, претерпевание: πάθος. Но Аристотелю нужно перенести это понятие в бытийный порядок. Для этого в деятельности, в которой некто пребывает, делая дело, я сосредоточиваюсь не на том, в чем он пребывает, то есть не на *деятельности*, а на самом факте *пребывания*, то есть на факте пребывания в действии. Тогда противоположностью ἐνέργεια будет уже не пассивность, πάθος, а возможность, δύναμις, а ἐνέργεια будет означать уже не деятельность, но актуальность. Так в бытийном порядке ἐνέργεια стала обозначением актуальности реального. С другой стороны, сосредоточимся на самом деле. В действии человека производится дело, пока это действие не завершится, не придет к концу. Так в оперативном порядке. Но если я рассматриваю дело не поскольку оно делается, выполняется в моем действии, а само по себе, тогда «завершение» будет означать не окончание *действия*, а тот факт, что дело есть нечто «завершенное» и законченное в самом себе (ἐντελέχης, *perfectum*). Этот момент завершенности есть бытийный момент дела: реальное — это ἐντελέχεια, актуальность в смысле полноты, в противоположность становлению (γίγνεσθαι). В результате ἐντελέχεια сливается с ἐνέργεια, чтобы обозначить и концептуализировать реальное в качестве актуального. Эти два понятия, как мы видели, никоим образом не тождественны; их совпадение в идее актуальности объясняется тем, что Аристотель употребляет их неразличимо, чтобы обозначить сущее в качестве «акта». Я задержался на этих терминах и понятиях не ради растолкования их значения: оно более чем известно, и сам Аристотель берет на себя труд его разъяснить (например, в «Метафизике» 1050 а 21-23), а ради того, чтобы высветить их метафизическое начало: трудное

перемещение понятий, заимствованных из оперативного порядка, в порядок бытийный.

Итак, взыскание есть термин, ясный в оперативном порядке. Как известно, *agere* означает двигать внутренним побуждением, в отличие от *ducere* — двигать извне, вставая во главе чего-либо. В этом смысле *agere* противостоит *quiescere* [покоиться]. Отсюда, в отличие от *educere* — «извлекать нечто извне», мы имеем *exigere* — «взыскивать», которое в одном из своих этимологических смыслов означает «заставить-выйти-из» самого себя вовне. Но так обстоит дело в оперативном порядке. Его нужно транспонировать в порядок бытийный. Если во взыскании мы сосредоточимся не на том, что действие *приводит* к отличному от него термину, а на состоянии, вернее сказать, на способе, каким формально *конституировано* само взыскующее, то мы скажем, что взыскание есть момент *модуса бытия*, момент чего-то. Оперативное *agere* оборачивается физической необходимостью. Это необходимость внутренняя, исходящая из самого себя (*ex-igere* [взыскивать, требовать]). Но это необходимость не в причинном порядке (необходимость иметь причину для того, чтобы существовать, или чего-то подобного), а необходимость в порядке формальной конституции. Взыскивать означает *быть конституированным* в конкретной полноте своей собственной формальной реальности, испытывая из самого себя, формально и позитивно, необходимость в формальности другого. Иначе говоря, это означает в силу физической необходимости заключать в своей собственной формальной реальности формальную реальность другого, так что без этой второй была бы физически невозможна первая. Такое бытийное взыскание представляет собой позитивный признак единства *per se*, каковым является единство когерентности: это не просто единство, нерасторжимое *само по себе*, но единство, взыскующее другого *из себя самого*. Формальное основание сущностного единства составляет «ко-герентность», а позитивную структуру этого «ко-» — взыскание. Единство когерентности есть бытийное взыскание целого со стороны каждой его меты. А поскольку это взыскание является внутренним для каждой меты, единство пребывает в каждой мете как ее предварительный и доминантный момент. Поэтому спо-

соб пребывания единства в каждой мете — не голое присутствие ($\lambda\alpha\rho\omega\upsilon\alpha$), а присутствие в модусе взыскания: в модусе взыскующей доминантности.

Этот способ присутствия единства в метах высвечивает два его признака. Будучи взыскующим, единство есть нечто внутреннее для каждой меты, но только как ее «момент», а не как субстанция или еще одна мета. Но в то же время единство, несмотря на пребывание «в» каждой мете, и только в ней, представляет собой нечто ей предшествующее в том конкретном смысле, что взыскание всех остальных мет делает каждую из них сущностной метой. Чтобы с большей строгостью помыслить эту структуру, мы должны, стало быть, последовательно прояснить, в чем состоит предшествование взыскующего единства, что́ есть «то, что оно делает» в каждой мете, и в чем состоит само это «делание». Так как эти три вопроса накладываются друг на друга, некоторые повторы неизбежны.

а) Во-первых, о предшествовании взыскующей когерентности. Будучи предшествующим, единство в каждой мете есть *prius* по отношению к ее собственной реальности. Но о каком предшествовании идет речь? Предшествовать можно по-разному. Можно предшествовать в порядке познания. Но здесь мы говорим не об этом, а о порядке реальности: о *prius* того момента реальности, в силу которого вещь есть то, что́ она есть. В свою очередь, это реальное предшествование может иметь различный характер. Оно может быть, например, предшествованием причины по отношению к следствию. Но здесь мы говорим опять-таки не об этом, а о внутреннем конститутивном порядке. И даже внутри этого порядка имеются разные модусы предшествования. В самом деле, в конститутивном порядке реальность означает актуальность. В этом смысле момент актуальности первенствует перед содержанием; речь идет, в конечном счете, о первенстве акта перед потенцией. Именно так, например, обстоит дело с аристотелевской формой в субстанциальном составном целом: форма служит «в» нем началом, определяющим его реальность, потому, что она есть голый акт первой материи. Этот тип предшествования означает «голую» актуальность. Но, говоря о сущностном единстве, мы говорим о несколько ином. Сущностное единство — не «голая» акту-

альность, но актуальность в высшей степени особенная. В самом деле, в силу этого единства каждая мета будет сущностной не только в том смысле, что она действительно пребывает в сущности, но и в том смысле, что она пребывает в ней требовательно, взыскуя остальные меты во внутренней когерентности. Так что единство предшествует метам не только потому, что *любой акт* предшествует своей потенции, но и потому, что *этот* взыскующий *акт* предшествует, если можно так выразиться, его реализации, то есть потому, что он есть взыскание, актуально приводящее каждую мету к остальным. Стало быть, здесь предшествование — это предшествование в конститутивном порядке, причем предшествование взыскующее и доминантное. Только взяв вместе эти признаки актуальности и взыскательности, мы адекватно схватим то, чем является предшествование единства когерентности в каждой мете. Именно это я назвал «первичностью» сущностного единства. Каждая мета представляет собой реальность ее внутренней взыскательности. Другими словами, именно единство взыскующей когерентности делает каждую мету тем, что она есть: сущностной метой. Но это утверждение требует дальнейшего прояснения.

б) Что же именно «делает» сущностное единство? Я только что сказал, что взыскующее единство делает каждую мету реально и физически тем, что она есть. Но «реальность» в данном случае — нечто двусмысленное. С одной стороны, она может означать абсолютное содержание каждой меты. А с другой стороны, она может означать «быть реально метой-чего»; например, быть «чувствительностью-чего»: человеческой сущности. Так вот, именно это второе конституирует сущностную реальность как таковую, ее «бытие-сущностной». Потому что в первом смысле содержание каждой меты, взятой в «абсолютном статусе», не имеет ничего общего с абсолютным содержанием остальных мет. Но сам по себе этот статус не обладает полнотой физической реальности, потому что ни одна мета не находится внутри сущности в абсолютном статусе. В самом деле, сущность — не просто конгломерат мет. Некоторые меты вполне могут быть отделены от сущности, часть которой они образуют, и обрести абсолютную бытийность; именно это имеет место в случае субстанций, из которых образу-

ется субстантивность. Но пока они входят, как часть, в некоторую субстантивную реальность, они, даже сохраняя свою субстанциальность, лишены субстантивности, а потому, если и являются сущностными, их полная физическая реальность состоит в том, чтобы быть «метой-чего». Иначе говоря, все меты сущности, как сущностные, физически существуют только как «меты-чего», не в абсолютном, а в конструктивном статусе. И поэтому каждая мета физически связана со всеми остальными; другими словами, в каждой мете ее сущностная реальность конституирована только ее конструктивным статусом. Отсюда следует, что единство когерентности «делает» отнюдь не собственное содержание каждой сущностной меты в ее абсолютном статусе. Делаемое единством когерентности, то есть термин единства когерентности как первичного момента вещи, есть в точном и формальном смысле сущностная реальность каждой меты, ее «бытие-сущностной», ее сущностность. Сущностность каждой меты опирается не сама на себя и не на соединение с остальными метами, а на свой внутренний момент: на сущностное единство. Такова первичность сущностного единства. Первичность — это первенство, согласно которому единство взыскивающее детерминирует сущностную реальность как таковую.

Говоря другими словами, собственная функция единства состоит в том, чтобы «делать сущностным» [esenciación], а формальный характер мет как сущностных реальностей состоит в том, чтобы «быть-сущностными» [esenciado]. Термин «esenciado» мы уже использовали ранее, чтобы выразить природу реальностей, действительно «имеющих» сущность; поэтому там термин «esenciado» означал «имеющий сущность». Здесь он сохраняет то же самое фундаментальное значение, но с уточняющим оттенком: не просто «иметь» сущность, но «быть» формально сущностной реальностью, «быть-сущностным», формально принадлежать к сущности. Быть-сущностным означает здесь быть «метой-чего».

Но не дадим ввести себя в заблуждение. Мы могли бы вновь совершить ошибку и принять единство за «источник» мет. Это неверно. Как уже было сказано, единство не есть ни что-то скрытое под метами, ни внеположное метам; оно есть нечто реальное лишь в самих метам: это сама система, ее внутренняя ответственность.

Первичность единства — это не первичность источника, производящего одни меты прежде других, а первичность внутренней ответственности по отношению к соответственным метам. Мы уже видели, что знаком этого служит *tέχνη*, — но всего лишь знаком, ибо мы не знаем, производит ли человек вещи тем же способом, каким производит их природа. Но если представить себе, что он производит их именно так, придется утверждать следующее: если бы мы, люди, при изготовлении часов могли сделать их реальными той же реальностью, какой реальны природные вещи, то есть если бы мы, если можно так выразиться, могли изготовить часы «мгновенно», мы должны были бы, конечно, изготовить сразу и части часов как таковые, но от этого они не утратили бы своей конституированности «в соответствии». В том, чем каждая из них была бы сама по себе, имелось бы своего рода предшествование их соответственной целости, как часов, по отношению к каждой из частей, образующих эти часы. Если бы природа производила часы, то «первое», что бы она произвела, было бы именно «часами», которые предшествовали бы частям. Предшествование часов было бы не темпоральным и не причинным, а чисто «моментным»: причиной бытия реальности каждой части было бы структурное единство часов, их внутренняя ответственность. Это так, даже когда речь идет о внешней ответственности, то есть о мире. В одном из своих курсов, прочитанных очень много лет назад, я говорил: «Бог сотворил мир как таковой: структурную ответственность вещей. Каждая из них была первично конституирована в соответствии остальным».

Отсюда следует, что об одной и той же конститутивной сущности могут быть сделаны два равно истинных высказывания: определенная конститутивная сущность является таковой потому, что обладает теми или иными метами; конститутивная сущность обладает теми или иными метами потому, что она есть определенная конститутивная сущность. В истинности этих двух высказываний нет ни противоречия, ни порочного круга, потому что каждое из них истинно со своей точки зрения. С точки зрения частей истина состоит в том, что именно части образуют часы; но с точки зрения самих часов, того, что значит быть-часами, истина состоит в том,

что именно их сущностное единство служит причиной бытия реальности каждой части. Вне своих частей часы существуют только как момент взыскания каждой из них по отношению ко всем остальным. Дело в том, что в когерентной системе, каковой является конститутивная сущность, меты и единство взаимно предполагают друг друга, но в разной форме. В самом деле, в конструктивном статусе, как уже было сказано, абсолютный термин присутствует в конструктивном термине как нечто ему предшествующее. Но по той же причине конструктивный термин присутствует в абсолютном как позднейший по отношению к нему. Оба термина образуют один целостный признак, но в каждом из них он приобретает свой точный смысл: этот общий признак имеет основанием абсолютный термин и затрагивает конструктивный термин как нечто основанное на абсолютном термине. Например, в случае дома Петра имеется один признак: обладание. Обладание будет общим как Петру, так и дому, но по-разному. Петр выступает абсолютным термином; его присутствие «в» доме опирается на статус Петра и характеризует его определенным образом: как обладающего. Дом — это конструктивный термин; он присутствует в Петре, но именно Петр сообщает ему тот способ обладания, который опирается на самого Петра: дом обладаем Петром. Общий признак — обладание, а вот модус соответственного присутствия Петра и дома, соответственно структуре обладания, различен: Петр, будучи обладающим, пребывает «в» доме; дом, будучи обладаемым, есть дом-«кого»: Петра. «В» и «кого» суть два модуса, в которых обладание унитарно конституируется в «доме Петра». Так вот, эта артикуляция имеет место не только тогда, когда речь идет о чем-то внутреннем и физическом. В нашем случае общий признак — это «сущностность», а присутствие конкретно есть «актуальность». Сущностность принадлежит обоим терминам — единству и метам, но по-разному. Единство — это абсолютный термин. Имея опору в самом себе, оно актуально в метах как нечто им предшествующее. Его сущностность состоит в том, чтобы сообщать сущностную реальность, «делать» меты «сущностными». В свою очередь, меты актуализированы в единстве, и поэтому их сущностность состоит в том, чтобы быть «метами-чего», «быть-сущностными». Стало быть,

модус актуальности единства в сущности отличен от модуса актуальности ее мет: единство актуально, пребывая «в» каждой мете, а каждая мета актуальна, будучи «метой-чего». Эти два момента, «в» и «чего», суть два момента актуальности конститутивной сущности *qua* сущности. Но эти моменты не коррелятивны: момент «в» предшествует моменту «чего». В самом деле, каждая мета есть «мета-чего» только через единство, которое взыскующе актуально «в» указанной мете. Именно поэтому с точки зрения «чего» меты *составляют* сущность, а с точки зрения «в» сама сущность, будучи единством, служит причиной сущностной реальности каждой меты: тем, что *конституирует* сущностный характер мет.

Говоря строго, с метафизической точки зрения, сущностное единство не есть единство «чего», то есть мет; оно есть единство «в» метах. А так как «в» — это *prius*, оказывается, что меты, как было сказано неоднократно, суть то, во что разрешается актуальность сущности *qua* первичного единства, то есть они суть актуальность единства в метах. Чтобы окончательно прояснить эту мысль, воспользуемся, как мы уже поступали на протяжении этой работы, термином «бытие»: не в онтологическом смысле, а как грамматическим инструментом, незаменимым в наших языках. Тогда мы можем сказать, что конститутивная сущность — это «бытие-сущностной», которое принадлежит реальности. Но теперь мы понимаем, что слово «бытие» имеет здесь двойственный смысл. С одной стороны, оно означает то, что представляют собой конститутивные меты реальности; в таком значении бытие — это «конститутивное», или осуществленное. Но с другой стороны, оно означает то, что представляет собой первичное единство; в таком значении бытие — это бытие тем, что «делает сущностным». Так вот, поскольку единство, то есть делание-сущностным, первично по отношению к конститутивному, то есть обладающему «бытием-сущностным», которое по этой причине будет позднейшим, нежели это единство, — постольку с необходимостью следует признать, что сущность как система конститутивных мет *qua* конститутивных хотя и представляет собой реальность, однако всегда и только реальность «бывшую»: в таком случае бытие означает «бывшее». Здесь «бывшее» имеет смысл не временного

прошедшего, а *пассивного* настоящего, своего рода результативного настоящего. Напротив, сущность как система конститутивных мет, *quia* системное единство, есть реальность как «бытие» в строгом смысле. В результате оба понятия — предшествования и позднейшести — приобретают окончательную определенность: предшествование — это, в конкретном смысле, «бытие», а позднейшесть — «бывшее». Сказать, что единство предшествует метам, означает сказать, что реальность есть «бытие»; а сказать, что мета — это позднейшее по отношению к единству, означает сказать, что их сущностное бытие — «бывшее». Стало быть, со стороны конститутивных мет сущность представляет собою «бывшее» того единства, которое есть «бытие». Сущностная реальность — это нечто бывшее своего собственного бытия. Это и есть то, что «делает» взыскующее единство.

Но следует правильно понять этот характер «бывшести», свойственный сущностному бытию мет по отношению к единству, которое «есть». Я сказал, что «бывшее» — это своего рода результативное настоящее. Но не более чем «своего рода». Ибо ни настоящее здесь не темпорально, ни результативность не имеет фактического характера. Поэтому необходимо задаться вопросом: в чем состоит то, что мы называли «деланием»: тем «деланием», в силу которого меты «в результате» оказываются «бывшими»?

с) В чем состоит само «делание» как таковое? Строго говоря, мы уже ответили на этот вопрос, когда говорили, что такое предшествование взыскующего единства. В самом деле, мы сказали, что взыскующее единство обладает предшествованием в качестве акта. Но тогда я подчеркивал особый характер этого акта: его взыскательность. Теперь же, напротив, нужно подчеркнуть именно актность, которая присуща взыскательности и в которой, следовательно, «делание» имеет не фактический, а конститутивный смысл «актуализации», то есть бытия в качестве конституирующего акта. Мы сказали это чуть выше; но я уже предупреждал о том, что, поскольку указанные три вопроса налагаются друг на друга, некоторые повторы неизбежны. Так вот, мы утверждаем, что делание, осуществляемое взыскательным единством, состоит в том, чтобы «актуализировать». Бытие и бывшее относятся друг к другу так,

как относятся акт и актуализированное. Отсюда следует необходимость отвергнуть две возможные интерпретации того, что я назвал бытием и бывшим, восходящие к двум великим философским традициям.

Прежде всего, можно было бы подумать, что под «деланием» мы понимаем здесь первичную деятельность, то есть полагаем, что сущностное единство, поскольку оно первично, является «уни-фицирующим» [«тем, что делает-одним»] в фактическом значении этого слова. В таком случае «бытие» было бы деятельностью, а «бывшее» — осадком этой деятельности. Разумеется, те, кто так считает, понимают деятельность отнюдь не в смысле аристотелевских категорий: ведь для Аристотеля деятельность и действие — это акциденции, мы же сейчас говорим о той реальности, которую Аристотель называет субстанцией (в очередной раз оставим в стороне различие между субстанцией и субстантивностью). Так вот, для некоторых античных неоплатоников, а много столетий спустя и для Лейбница субстанция сама по себе была своего рода субсистирующей деятельностью. Именно так эти некоторые неоплатоники поняли аристотелевскую ἐνέργεια, а Лейбниц прямо называл ἐντελέχεια, как субстанциальный акт, силой (*vis*). Это не та деятельность, которой субстанция «обладает» через посредство своих активных потенций, а деятельность, в которой «состоит» сама субстанция *quia* субстанция: она активна сама через себя. Но сущностное единство не может быть деятельностью, а меты — «бывшими» результатами этой деятельности. Имеются или нет субстанциальные реальности, активные сами по себе, а не через посредство своих активных потенций, вынуждаемых к действию внешней активацией, — это вопрос, связанный с различием могущих существовать типов сущности, а не с сущностью как таковой. В самом деле, будет ли субстанциальный акт активным сам по себе или нет, сущность пребывает не в формально динамичном моменте, а в моменте актуализирующем. Единство не является «уни-фицирующим»; оно актуально, однако не активно. Поэтому оно есть просто «момент» — момент актуальности. Как момент, оно есть акт, который покоится в себе самом и, будучи таковым, представляет собой актуализацию в метях их «бытия-

сущностными». «Бывшее» означает не «быть результатом некоторой деятельности», а «быть актуализированным».

Но было бы равно ложным считать, что единство «есть» как формально процессуальное, а «бывшее» означает термин — пусть даже предварительный термин — этого процесса, то есть что «бывшее» означает «ставшее». Такая интерпретация привела бы нас к Гегелю, вернее, к возможному гегелевскому истолкованию того, о чем мы говорим. Но сущностное единство не может быть процессуальным, а бывшее — ставшим. Иначе говоря, сущностное единство — это не только не деятельность, но и не движение. Ибо здесь речь идет не о том, что приводит нечто к бытию в качестве реального, а о том, какова внутренняя структура этой реальности, коль скоро она реальна. Происхождение внутримирных вещей всегда процессуально, и с этой точки зрения не только меты, но и единство мет есть нечто «бывшее». Но мы говорим не об этом, а о внутренней актуальной артикуляции реального, коль скоро оно уже есть. Пока имеется процессуальность, еще нет ни реальной вещи, ни, стало быть, конститутивной сущности. В момент, когда эта сущность существует, процессуальность — что бы ни думал об этом Гегель — остается уже позади. Но именно тогда, и только тогда, и возникает проблема формальной структуры конститутивной сущности: ее единства и ее мет. Двойственность единства и мет есть двойственность моментов не в начинательном становлении вещи, а в уже ставшей реальности. Единство и меты суть моменты актуальности, а не моментные фазы становления. И это истинно не только применительно к становлению, в котором ставшее есть нечто иное, но и применительно к тем реальностям, которые, как мы говорим, внутренне, в самих себе, суть становящиеся реальности. В становящейся реальности становление внутренне определено, причем именно природой, конститутивной сущностью становящейся реальности, поскольку она — реальность, а не поскольку она — становящаяся. Конститутивная сущность есть то, что определяет и делает возможным становление, но не наоборот; а значит, в актуальности сущности уже дана эта артикуляция единства и мет. С какой бы стороны мы ни подошли к вопросу, становление не является «формальным» характером сущности:

ни в том, что касается единства, которое «есть»; ни в том, что касается «бывших» мет. Между единством и метами нет никакого «посредничающего» процесса, а есть просто двойственность моментов акта и актуализации. Все ставшее есть актуализированное, но не все актуализированное — ставшее. Быть и бывшее — это два момента актуализации, а не становления.

Теперь мы яснее видим, что в негативном смысле «бывшее», о котором мы говорим, не есть *прошедшее*: ни во временном смысле, ни в смысле «уже бывшего» в гегелевском понимании этого термина (*gewesen*). Позитивно же он имеет характер *пассивного* настоящего, в котором пассивность не фактична и не процессуальна, а презентность не имеет временного смысла. Здесь выражается пассивное настоящее в порядке актуальности; «бывшее» выражает первично и формально «актуальный» момент сущности, актуальность единства в ее метах, а значит, выражает меты постольку, поскольку они актуализированы самим единством.

Стало быть, бытие и бывшее, единство и меты — это лишь моменты актуальной реальности конститутивной сущности *qua* актуальной. Как уже было сказано в начале, взыскательность имеет не оперативный, а бытийный характер. С точки зрения своих мет сущность есть реальность их внутренней взыскательности. Кроме того, сущность — это бывшее ее собственного бытия. Наконец, теперь мы утверждаем, что сущность — это бытийная актуализация когерентного единства. Эти три формулировки равнозначны и в совокупности выражают первичность сущностного единства. Такова природа сущностного единства: по своему формальному основанию оно является единством когерентности, а по своему бытийному рангу — первичным единством.

С точки зрения мет конститутивная сущность представляет собой систему мет, необходимых и достаточных для того, чтобы субстантивная реальность обладала всеми остальными метами. С точки зрения своего единства конститутивная сущность есть первичное единство когерентности. Это не более чем два аспекта одной и той же реальности — реальности конститутивной сущности. В том свете, который проливает на конститутивную сущность анализ этих двух ее аспектов, вернемся теперь к рассмотрению

этой сущности в ее целостной физической реальности, как момента субстантивной реальности. Речь идет о проблеме «сущности и реальности» — третьем из четырех шагов, которые мы себе наметили на пути к концептуализации сущности.

Пункт третий *Сущность и реальность*

Строго говоря, на протяжении этого исследования мы уже в основном высказали все, что нужно было сказать по этой теме. Но мы высказали это по ходу размышления, которое шаг за шагом раскрывало нам различные аспекты сущности. Поэтому имеет смысл взять теперь за исходную точку уже помысленную таким образом сущность и, утвердившись в ней, унитарно выстроить концепцию сущности как сущностного момента субстантивной реальности. Так как речь идет о синтетическом видении сущности, здесь по необходимости будут всплывать понятия, полученные ранее: не в другом порядке, но в другой перспективе, внутри которой они только и получают свое окончательное метафизическое определение.

Путеводной нитью всего этого исследования служила та мысль, что сущность есть физический момент субстантивности. Субстантивность — не субстанциальность. В самом деле, субстантивность имеет формальный характер системы мет, а не их субъекта. Это единство мет между собой, а не скрытый за ними субъект. Это не «само по себе», присущее субстанции, а достаточность на уровне системы. Поэтому сущность как момент субстантивности есть момент системы, а не определение субъекта. Именно это мы хотели сказать, когда утверждали, что сущность является в субстантивности подсистемой, или фундаментальной системой.

Этот характер сущности ставит нас перед большими проблемами. И прежде всего, перед следующей проблемой: как понять и концептуально выразить сущность? Пока мы рассматриваем сущность как определение субъекта, естественным органом понимания сущности служит предикативный логос. Когда же мы покидаем это понятие, перед нами вновь встает вопрос: каков ло-

гос сущности? Но, кроме того, мы вынуждены задаться вопросом о самой сущности с другой точки зрения. В самом деле, любая реальность с античных времен может рассматриваться двояко. С одной стороны, в сущности каждой реальной вещи можно видеть то, что она есть в своем, так сказать, содержании: она есть то, согласно чему эта вещь «такая», а не иная. Но с другой стороны, сущность может рассматриваться как то, сообразно чему вещь «реальна». Первый аспект конституирует порядок «такости», второй — «трансцендентальный» порядок. Поэтому проблема под названием «сущность и реальность» ставит нас перед тремя вопросами:

§ 1. — *Сущность и логос.*

§ 2. — *Сущность и такость*

§ 3. — *Сущность и трансцендентальность.*

Да простит мне читатель не только возвращение к уже разъясненным понятиям, но и утомительное повторение самих разъяснений.

§ 1. Сущность и логос

Сущность как реальность — мы повторяли это неоднократно — формально является не реальным коррелятом дефиниции, а физическим моментом, структурирующим реальное, моментом формально индивидуальным, *quia* сущность. С другой стороны, сущность как физическая реальность представляет собой, как мы только что напомнили, фундаментальную систему мет, то есть модус единства, которым непосредственно связаны образующие ее меты. Коль скоро это так, мы оказываемся лишенными двух классических ресурсов метафизического понимания сущности: идеи субстанции и идеи дефиниции. Поэтому мы оказываемся перед необходимостью разработать для этой ситуации адекватный понятийный аппарат.

Для выполнения этой задачи мы, естественно, обращаемся к языку. Причем не только и даже не столько потому (как это делали греки), что язык является «значащим», *φωνή σημαντική*, сколь-

ко потому, что он означает, «выражая». А между выражением, языковым или неязыковым, и самим умом существует внутреннее единство, глубокое и радикальное: *forma mentis* [«форма ума»]. Это единство, то есть этот «сформированный» таким образом ум, есть то, что мы в точном и формальном смысле называем «ментальностью»: ментальность — это *forma mentis*. Именно поэтому говорить, λέγειν, означает не только говорить «что-то», но говорить это «некоторым образом», то есть с некоторыми модуляциями, свойственными определенной ментальности. Оставим в стороне социальный характер любой ментальности и ее модификации, а также то, что о них говорится: мы ведем речь не об этом. Нам достаточно того утверждения, что структура языка всегда позволяет тем или иным образом разглядеть определенные концептуальные структуры, свойственные данной ментальности. Разъясним этот момент.

Прежде всего, язык позволяет разглядеть определенные концептуальные структуры. Не следует смешивать это утверждение с четырьмя другими, абсолютно отличными от него. Первое утверждение: главная функция языка состоит в том, чтобы выражать понятия. Второе: язык есть то, в чем *первично и сами по себе* выражаются концептуальные структуры. Третье: главная функция постижения — вырабатывать понятия вещей. Четвертое: любой структурный момент постижения имеет свое формальное выражение в языке. Я же, напротив, ограничился тем утверждением, что в любой языковой структуре некоторым образом просвечивает концептуальная структура. К тому же приведенные четыре утверждения, строго говоря, ложны, тогда как то, что утверждаем мы, выражает неоспоримый и легко констатируемый факт. Отметим все же, что, несмотря на свою ложность, эти четыре утверждения обнажают четыре больших вопроса, которые вкупе с тем, что мы уже высказали, образуют пять фундаментальных аспектов проблемы. Их следовало бы прояснить, если бы мы занимались проблемой «логос и реальность». Но это не наша тема. Мы ограничимся здесь тем, что рассмотрим язык просто как знак концептуальных структур.

Так вот, я говорил, что эти структуры в значительной мере

свойственны определенной ментальности. Не то чтобы эти понятия были «субъективными»; но, даже будучи истинными и плодотворными, она являются таковыми всегда внутренне ограниченным образом. Вот почему, не пренебрегая ими и не отодвигая их в сторону, надлежит объединить их с другими понятиями, происходящим от иных ментальных форм. И в этом смысле любой логос всегда оставляет открытой проблему своей первичной адекватности тому, чтобы мыслить реальное.

Классическая философия опиралась на совершенно определенный логос: на логос предикативный. На нем стоит вся «логика» как основной органон схватывания реального. Предикативный логос включает в себя субъект и несколько предикативных определений, предикцируемых этому субъекту посредством глагола «быть». Этот субъект рассматривается в первую очередь как субстанциальный субъект, а логос по преимуществу усматривается в том логосе, который выражает внутренний модус бытия субъекта, его дефиницию. Так вот, этот фундаментальный ранг предикативной логики, с точки зрения нашей проблемы, оказывается ограниченным по меньшей мере в трех отношениях: в нем сущностный логос отождествляется с дефиницией, логос — с предикативным логосом, а субъект логоса — с субъектной реальностью.

Прежде всего, об отождествлении сущностного логоса с дефиницией. Для Аристотеля дефиниция (ὁρισμός) — это всегда и только логос чтойности (τὸ τί ἦν εἶναι), ибо любая реальность обладает, с точки зрения Аристотеля, видовой сущностью. Стало быть, любое сущностное высказывание будет дефиницией. Все прочее, как говорится в учебниках логики, может быть «дескрипциями», но не дефинициями. (Я оставляю в стороне то, что обычно называют историческими, родовыми и прочими определениями, которые в строгом смысле являются не дефинициями, а просто более или менее однозначными характеристиками своего объекта). Это различие между дефиницией и дескрипцией опирается всецело на существование чтойности и на ее отождествление с сущностью. Такое различие состоит просто в том, что, когда мы не можем прийти или еще не пришли к чтойности, она ускользает от нас, остается скрытой; поэтому мы не можем ее определить и доволь-

ствуемся более или менее «не-сущностным» описанием реальной вещи. Дескрипция формально «не-сущностна», в то время как дефиниция формально «сущностна». (Так называемая номинальная дефиниция представляет собой скорее дескрипцию). Но в обоих случаях предполагается, что сущность вещи отождествляется с ее чтойностью.

Так вот, это неверно — именно потому, что сущность реальной вещи не тождественна ее чтойности. По сути дела, самый большой упрек, который следует сделать Аристотелю в этом пункте, — это именно упрек за отождествление сущности и τὸ τί ἦν εἶναι: вовсе не одно и то же — конститутивная сущность и сущность чтойностная. А коль скоро сущность и чтойность не тождественны, не тождественны также сущностное предложение и дефиниция. Предложение, в котором только высказывались бы все конститутивные признаки, которыми вещь обладает καὶ αὐτό, причем субъект не входит в предикат, было бы строго и формально сущностным предложением, так как высказывало бы *quid* указанной вещи, ее конститутивную сущность. Таковым было бы, например, предложение, в котором говорится, что электрон есть элементарная частица с электронной массой, равной единице, отрицательным зарядом и спином, равным $\frac{1}{2}$. Тем не менее, такое предложение формально не было бы дефиницией, так как *quid*, или конститутивная сущность, образует «класс», но не «вид». Это не чтойность, не τὸ τί ἦν εἶναι. В самом деле, «элементарная частица» — не род *in re*, а лишь обозначение некоего природного класса. Но это предложение не будет и чисто внешней дескрипцией, как если бы чтойность оставалась скрытой за нею: ведь в данном случае чтойность не существует, несмотря на то, что меты, выраженные в приведенном предложении, принадлежат конститутивной сущности вещи. Так обстоит дело с любой конститутивной сущностью, не поддающейся очтойниванию. Отсюда следует, что, помимо не-сущностных дескрипций и дефиниций, существуют сущностные предложения, которые не являются дефинициями. Сущностным будет любое предложение, которое высказывает те или иные формально конститутивные меты субстантивной реальности, то есть предложение, которое выражает меты конститутивной сущности,

способна она иметь чтойность или нет. Дефиниция представляет собой лишь один из возможных типов сущностного предложения: предложение, выражающее те конститутивные меты, которые образуют чтойностный сущностный момент (когда он существует) конститутивной сущности реальности. Чтобы сущностное предложение было дефиницией, должны быть выполнены два условия, которые необходимо понять со всей формальной строгостью. Во-первых, это должно быть предложение о метах, которые сами по себе *материально* принадлежат чтойности вещи. Во-вторых, это должно быть такое предложение, в котором материально чтойностные предикаты точно и *формально* артикулируются как ближайший род и последнее видовое отличие. Отсутствие любого из этих условий лишает сущностное предложение характера дефиниции. В отношении первого условия это очевидно: если бы предложение выражало конститутивные признаки, которые не являются ни чтойностными, ни способными очтойниваться, оно выражало бы конститутивную, а не чтойностную сущность и было бы не дефиницией, а просто сущностным предложением. Но важно особо подчеркнуть, что дефиниции не будет и в том случае, если первое условие выполняется, а второе — нет. В самом деле, я могу высказывать конститутивные меты, способные становиться чтойностными, то есть чтойностные меты, но взять их в их простой физической реальности, одну за другой в определенном порядке. Такое предложение уже не будет дефиницией, потому что меты в нем не артикулируются формально и непосредственно как «метафизические» моменты (род и видовое отличие как таковые), а всего лишь последовательно перечисляются как «физические» реальности. Возьмем, например, классическую формулировку «человек есть разумное живое существо». Это предложение можно понять двумя способами. Один способ — это чистое перечисление: человек есть живое существо «и» разумное. В этом смысле животность и разумность будут двумя физическими метами, свойственными конститутивной сущности каждого человека, а также свойственными чтойности в силу того, что они способны очтойниваться. Поэтому предложение, понятое таким образом, будет сущностным предложением, но формально не будет дефиницией. Чтобы

оно могло ею быть, нужно понять его иначе: взять меты не как физические признаки, а как метафизические моменты в их конкретной артикуляции: животность как род и разумность как видовое отличие. В таком случае эта формулировка выразит человека не как живое существо «и» разумное, а как «животно-разумное»: как единство, метафизически определяемое обоими моментами. Только тогда мы формально выразим чтойность, и только тогда сущностное предложение будет формально чтойностным, то есть дефиницией. Без рода и видового отличия нет дефиниции. Поэтому Аристотель назвал роды «началами определения» (ἀρχαὶ δὲ τὰ γένη τῶν ὁρίσμων εἶσιν, «Метафизика» 998 b 5).

Опираясь на только что приведенный пример, учебники логики обычно различали два класса дефиниций: «физическую» дефиницию и дефиницию «метафизическую». Первая выражает начала, или физические и неотъемлемые части сущности, когда, например, я говорю, что «человек состоит из органического тела и разумной души». Метафизическая дефиниция выражает метафизические части сущности — ее род и видовое отличие, когда, например, я говорю, что «человек есть разумное живое существо». Тогда создается впечатление, что названное мною «сущностным предложением» есть не что иное, как физическая дефиниция. Но это не так. Ведь различие двух названных дефиниций предполагает тождество сущности и чтойности; отсюда следует, что эти «две» дефиниции в действительности представляют собой лишь модусы, или способы — материальный и формальный — высказывать одно и то же определение: определение чтойности. Пример с человеком показывает это вполне ясно. Предполагается, что «физическая» дефиниция — это всего лишь чисто нумерическая, единичная реализация метафизической сущности, или чтойности, и поэтому я могу определить сущность с двух разных точек зрения, тогда как определяемое всегда остается одним и тем же. Мы же, напротив, различили в этом исследовании конститутивную сущность и сущность чтойностную. Первая не только есть нечто большее, чем голая единичность второй; она также может существовать и порой существует без нее: есть ведь и такие сущности, которые не способны очтойниваться. Отсюда следует, что

предложение, выражающее конститутивную сущность, — это не другой способ определения чтойности, а нечто совершенно иное. Различие бросается в глаза, потому что в этих самых учебниках метафизическая дефиниция называется «совершенной» дефиницией, а это ясно показывает, что в них различие двух названных дефиниций относительно и сводится исключительно к различию в точках зрения. И наоборот, когда проведено различие между конститутивной и чтойностной сущностями, высказывающие их предложения будут реально различными. Так как традиционно предложение, высказывающее чтойности, называлось дефиницией, я сохраняю это название за ним, а сущностным предложением называю, напротив, такое предложение, которое высказывает конститутивную сущность. Так что сказанное ранее о сущностном предложении надлежит дополнить следующим образом: сущностное предложение — это предложение, высказывающее формально конститутивные меты независимо от того, способны они становиться чтойностными или нет, если только они высказываются не в чтойностной форме.

Сущностные предложения, которые не являются дефинициями, имеют одну особенность: они не обязательно «завершены». Дефиниция, с ее ближайшим родом и последним видовым отличием, в принципе представляет собой такое предложение, которое исчерпывающим образом выражает сущность определяемого. Но сущностное предложение, которое нельзя назвать дефиницией, поскольку оно содержит в себе лишь «ряд» конститутивных мет субстантивной реальности, всегда оставляет открытой возможность дальнейших предикаций. Такое предложение не является и не претендует быть завершенным: это «открытое» предложение.

Отсюда следует, что интеллектуальное усилие по схватыванию сущностного в реальности не обязательно должно быть усилием по его определению. Фактически только о человеке — и мы уже видели, почему — имеется строгая дефиниция: спорная и даже, возможно, подлежащая опровержению, но строгая. Никакая другая реальность не определяется однозначно через ближайший род и последнее видовое отличие. Напротив, что касается конститутивных признаков, то есть сущностных мет, они обнаруживаются

во всех реальностях, включая человека. В отличие от познания через дефиницию, такое познание конститутивной сущности имеет прогрессирующий характер. Во-первых, мы никогда не можем быть уверены в том, что обнаружили все конститутивные меты чего-либо; никто не питает подобных химерических надежд. Во-вторых, лишь в крайне редких случаях мы уверены в том, что нашли по-настоящему конститутивную мету: ведь почти всегда она может оказаться всего лишь конституциональной метой, а конститутивное лежит глубже. Поэтому схватывание конститутивной сущности неизбежно проблематично и поступательно. Цель сущностного знания — не интуиция и не дефиниция, а схватывание, в их первичном когерентном единстве, тех конститутивных мет, которые необходимы и достаточны, чтобы субстантивная реальность обладала всеми своими прочими метами. Вот почему (скажем мимоходом, не углубляясь в этот вопрос) возможны сущностные предложения об индивидуальной реальности: предложения, которые выражают ее конститутивные сущностные меты, если только они не являются чтойностными. Это неправда, что интеллектуально познавать можно только универсальное. Дело в том, что лишь универсальное доступно дефиниции, а это совсем другой вопрос: ведь сущностное познание не обязательно формулируется в дефиниции. Проблема интеллектуального познания индивида не тождественна проблеме дефиниции. Этого краткого замечания здесь будет достаточно.

Итак, сущностное предложение не тождественно дефиниции. Сущностный логос — не обязательно логос определяющий. Отождествление этих двух вещей — первый признак ограниченности традиционного понятия сущностного логоса.

Но это понятие страдает и еще более глубокой ограниченностью. Она состоит в том, что сама предикация считается первой и главной функцией утверждения реального *quia* реального. Имена понимаются здесь как «просто схватывания», то есть голые знаки понятий, абсолютно чуждые утверждению. Но это неверно. Первичной формой утвердительного схватывания реального служит номинальная форма. И не только потому, что, как мы увидим позже, существуют номинальные высказывания, но и потому,

что одно лишь имя порой выполняет функцию утвердительного обозначения реальности чего-либо без всякого участия глагола «быть». Еще до разделения логоса на просто схватывание и предикативное утверждение имеется предшествующий им логос, который я обычно называю «простым схватыванием»: такое схватывание, которое, одновременно и просто, является утвердительным именованием реального. Это логос до-предикативный, «номинальный логос». Поэтому нельзя отождествлять логос вообще с предикативным логосом.

Этот номинальный логос может принимать разные формы, в зависимости от самих номинальных форм. Классическая логика связала себя с одной из них — с той, согласно которой реальность состоит из простых вещей-субстанций. И в этом выражается третий признак ограниченности классической логики: в отождествлении реального коррелята имени с вещью-субстанцией. Но существует номинальный логос, имеющий другую формальную структуру.

Действительно, «вещи» (в самом широком смысле этого слова), будучи взяты в самих себе, во всех языках обозначаются «именами». Но, будучи взяты в их взаимной соотнесенности, они номинально выражаются по-разному. Во-первых, они выражаются посредством именной «флексии»; и эта морфологическая структура выдает определенную концептуализацию одного совершенно конкретного аспекта реальности. В самом деле, флексия внутренне свойственна каждому имени; другими словами, в склоняемом имени выражается соотнесенность одной вещи с другой, но не как чистая «соотнесенность», а как «модификация» абсолютной реальности. А значит, вещь выражается как субъектная реальность, обладающая внутренними модификациями. Но речь всегда и только идет о вещи и ее имени, хотя и в каждом «случае» с разным оттенком. Поэтому соотнесенности тут будут не столько соотнесенностями, сколько модусами, или статусами бытия: это в буквальном смысле πτώσεως, «склонения» реальной вещи, взятой «абсолютно». Отсюда следует, что склоняемое имя способно в принципе занимать любое место во фразе, ибо оно несет в себе выражение своего собственного флексивного момента.

В других случаях соотнесенности выражаются посредством «предлогов», присоединяемых к имени. Иначе говоря, соотнесенности концептуализируются здесь не как внутренние модификации, а прямо наоборот, как именно соотнесенности вещей. Стало быть, вещи изначально независимы друг от друга, и на эту независимую реальность затем накладывается сеть более или менее внешних «отношений», которые их связывают между собой. Здесь соотнесенность есть «отношение».

Но есть случаи, когда язык выражает соотнесенные вещи посредством морфологического конструирования из разных имен, через просодическое, фонетическое и семантическое единство двух или более имен. Это «конструктивный статус». Поэтому имена в конструктивном статусе занимают определенное привилегированное место во фразе и не могут быть отделены от имени в абсолютном статусе. В этом третьем морфологическом средстве проглядывает концептуализация нового и оригинального аспекта реальности. Как в именной флексии, так и в предложном режиме ударение ставится на каждую вещь саму по себе, либо внутренне модифицируя ее, либо связывая внешним отношением с другими вещами. Напротив, в конструктивном статусе реальное концептуализируется как унитарная система вещей, которые конструируют из себя некое целое. Здесь первичны не вещи, а единство системы. В таком случае соотнесенность будет не флексией и не отношением, а внутренней системой.

Таковы три разные концептуализации реальности, каждая из которых соответствует разным ее аспектам. Поэтому они не исключают друг друга, но языки используют те или другие средства по-разному и в разной мере. Индоевропейские языки используют только именную флексию и предложный режим. Другие языки — например, романские — используют только предлоги. Из семитских языков одни используют как флексию и предлоги, так и конструктивный статус, тогда как другие утратили именную флексию и используют только два последних средства. Но для нас сейчас важна не именная морфология, а стоящая за ней концептуализация реальности. Конструктивный статус как морфологическое средство, берущее начало в особой ментальности, явил нам такую

концептуализацию структуры реальности, согласно которой сама реальность *primo et per se* [первично и сама по себе] является системной. В результате выражение «конструктивный статус» означает здесь уже не просто морфологическое средство, а реальную и физическую структуру. В этом, и только в этом реальном смысле я употреблял и буду употреблять в дальнейшем это выражение. Таков адекватный концептуальный органон, который мы искали применительно к нашей проблеме: конструктивный именной логос. Сущность нельзя концептуализировать ни в зависимости от субстанции, или абсолютного субъекта, ни в зависимости от дефиниции, ни в зависимости от отношения, но только в зависимости от внутренней «конструктивности». В самом деле, конститутивная сущность есть система мет, и эта система представляет собой не просто цепочку мет, нанизанных друг на друга посредством флексий или предлогов, но внутренне конструктивную систему мет.

Эта внутренняя конструктивность сущности как системы выражается в двух моментах: сущность включает в себе меты в конструктивном статусе, то есть как «меты-чего»; и они обладают единством, которое является абсолютным моментом «в» метам. Стало быть, абсолютным термином сущности служит не каждая мета сообразно ее собственному содержанию, а прямо наоборот, само единство. Формально это единство есть первичное единство когерентности. Таким образом, сущность как системная реальность — это реальность, внутренне сконструированная в соответствии с двумя моментами: моментом «чего», свойственным метам, и моментом «в», свойственным единству. Это не два чисто коррелятивных момента, но связная первичность «в» есть то, что наделяет меты характером «чего», то есть сущностным характером. «Чего» сконструировано сообразно «в»; отсюда — внутренняя конструктивность сущностной реальности. Поэтому, и только поэтому сущностная реальность обладает своим особым характером; сущность сама по себе — это не просто актуальная реальность, но реальность, актуализированная своей собственной и актуальной внутренней взыскательностью. Этот характер есть не что иное, как включенность обоих моментов конструктивной системы как таковой в порядок актуальности. Стало быть, сущность

сама по себе не есть ни субстанция, ни субстанциальная детерминация: во-первых, потому, что реальность формально является не субстанцией, а субстантивностью; а во-вторых, потому, что эта субстантивность формально обладает системным характером. Следовательно, ее сущность есть внутренне конструктивная система мет. Таков метафизический характер тотальной физической реальности, которой наделена конститутивная сущность.

Но эта конструктивная реальность сущности может рассматриваться с двух точек зрения, соответствующих двум аспектам сущностной реальности: со стороны такости и со стороны трансцендентальности.

§ 2. Сущность и такость

Сущность есть первичное когерентное единство мет, совершенно определенным образом характеризующихся не в только видовом, но и в формально индивидуальном аспекте (сингулярном или нет) этой сущности *qua* сущности. В самом деле, нельзя упускать из вида то обстоятельство, что мы говорим о физической конститутивной сущности. В силу этого сущность реально «детерминирует» (позже я разъясню этот термин) все признаки, которыми обладает вещь. Поэтому сама по себе она является реальностью — сколь угодно моментной, но вполне определенной реальностью: она есть это, а не другое. Вот первый и наиболее очевидный аспект сущности в ее тотальной физической реальности: сущностью является то, что делает реальное «таким», каково оно есть. Выяснить, «какова» эта сущность, то есть каково это «такое», — дело позитивного знания; но концептуализировать саму «такость» формально есть дело метафизики. Стало быть, сущность является сущностью прежде всего в порядке такости. Это «такое» — не то же самое, что фигурирует в выражении «реальность как таковая» или ему подобных. Потому что в этих случаях «таковая» представляет собой сокращение от формулировки «поскольку она такова»: например, реальность как реальность, сущность как сущность, и т. д. Здесь же, напротив, «такая» означает «такая, какова она есть». Я считаю излишним более подробно рассуждать об этом, ибо сам контекст не оставляет места никакой двусмысленности.

Необходимо, однако, с большей строгостью очертить понятие такости. Схоластическая философия говорила о сущем в «категориальном порядке», то есть в порядке определенных родовых, дифференцирующих, видовых и индивидуальных определений сущего (эти последние считались в схоластике вне-сущностными): определений, которые распределяются по различным «категориям сущего». Следовательно, категориальный порядок — это порядок детерминации; и наоборот, любая детерминация с необходимостью принадлежит к некоторой категории. Отсюда может сложиться впечатление, что так называемая такость в точности совпадает с категориальной детерминацией. Но это неверно — ни в том, что касается категориального, ни в том, что касается детерминации. В аристотелевской и схоластической идее «категории», даже взятой в «онтологическом» смысле, кроется грубая двусмысленность. Мы будем говорить об этом ниже. Пока же ограничимся только идеей «детерминации». Но тогда было бы ошибочным считать, что такость и детерминация — синонимы. Любая такость, конечно, представляет собой детерминацию, но не любая детерминация будет такостью. Дело в том, что в аристотелевской и схоластической философии детерминация всегда понималась исходя из субстанции и дефиниции, в силу чего то, что мы называли такостью, *eo ipso* представляет собой одно из определений наряду с прочими. Но такость является детерминацией не в этом смысле, потому что ее следует мыслить исходя не из субстанции и дефиниции, а из конструктивности системы. Естественно, это не препятствует нам вне обсуждения этой конкретной проблемы употреблять термины «определять, детерминировать» и «определение, детерминация» в широком и общепринятом смысле: ведь любая такость в некотором смысле представляет собой детерминацию. Итак, что означает быть «таким»?

Начнем с сущностных мет. Сущностные меты формально являются сущностными не на основании своего содержания, а на основании своего конструктивного статуса, то есть «чего». Только потому, что они суть «меты-чего», они обладают формально сущностной реальностью. Но это не означает, что их содержание чуждо или безразлично сущности. Прямо наоборот, именно потому,

что сущностные меты физически, внутренне и формально суть «меты-чего», само их содержание представляет собой содержание «чего» — а именно, системного единства. Когда мы говорим, что сущностные меты являются сущностными не по содержанию, а по признаку «чего», мы утверждаем не то, что их содержание не составляет части сущности, а то, что их содержание принадлежит сущности только в силу «чего». Следовательно, быть «метой-чего» означает быть также «содержанием-чего». И это «содержание-чего» есть не что иное, как таковость мет. Если чистое «чего» служит формальным основанием сущностной реальности мет, то «содержание-чего» делает сущность «такой» сущностью. Следовательно, сущность является «такой» не потому, что просто «обладает» метами, а благодаря особому и конкретному способу обладания ими. Этот способ — не дифференциальная детерминация и не род, а конструктивность физических мет, то есть их бытие «метами-чего». Поэтому по линии такости меты выполняют конструктно определенную функцию: они «отакивают». По линии такости конструктивный статус мет формально означает: быть «отакивающей» реальностью. Отакивать подразумевает для меты не определять некоторый субъект, а сообщать системе вот такое содержание *в силу того, что* эта мета есть «мета-чего». А это свойственно отнюдь не любой мете субстантивной системы. Чисто конституциональные и придаточные меты служат «детерминантами» субстантивной реальности, но не делают ее «такой» реальностью, не являются «метами-чего», потому что принадлежат субстантивной системе не прямо, сами по себе, а в зависимости от сущностной системы. «Быть таким», отакивать, — это формальный признак и исключительная функция «мет-чего». Остальные меты предполагают, что реальность уже такова, предполагают уже обладающую такостью реальность и сообщают ей определения, позднейшие по отношению к ее такости. Это дает нам первое понятие сущности, взятой с точки зрения такости ее мет. В самом деле, мы видели, что сущность представляет собой группу мет, необходимых и достаточных для того, чтобы они сами по себе образовали систему. Теперь мы можем придать окончательную определенность этому понятию. Сущность есть группа всех тех, и

только тех мет, которые являются «метами-чего». А так как быть «метой-чего» означает быть отакивающей метой, оказывается, что, в конечном счете, сущность — с данной точки зрения — есть группа мет, необходимых и достаточных для образования реальности, которая будет «такой» в только что разъясненном концептуальном смысле. Если можно так выразиться, сущность есть отакивающая само-достаточность.

Но отакивающая что? Не что иное, как другой термин конструктивного статуса — абсолютный термин, то есть само единство. Не только меты «таковы», но и само сущностное единство. Стало быть, сущностная такость — это признак физической сущности, взятой в ее тотальной реальности. Что представляет собой такость сущностного единства как единства?

Она представляет собой такость, которая сообщается метами. Следовательно, в порядке такости именно сущностные меты отакивают единство. Однако это не означает, что в таком порядке сущностное единство перестает быть первичным и когерентным. Прямо наоборот. Именно благодаря этому мы можем лучше понять такость единства.

Действительно, единство пребывает «в» каждой мете как внутреннее взыскание целого. Эта взыскательность сообщает каждой мете характер «меты-чего». Следовательно, благодаря первичности сущностного единства, и только ему, меты входят в сущность, отакивая единство. Стало быть, в конечном счете, не что иное, как само единство оказывается в этом отношении первопричиной собственной такости. Я говорил, что сущностное единство состоит в том, чтобы придавать метам сущностный характер. Так вот, в этом порядке придавать сущностный характер означает актуализировать такость как сущностный момент; актуализировать меты означает «делать их» отакивающими. Само содержание этой такости зависит от мет, но тот факт, что это содержание является «содержанием-чего», то есть что благодаря ему сущность «такова», зависит от самого единства. Я вскоре поясню это на примере. Следовательно, первичность сущностного единства проявляется в том, что оно есть «само-такость». Сущностное единство — это не пустое и неразличённое единство, просто собирающее меты в

некую совокупность, а единство внутренне и формально «такое» *quia* единство. В этой перспективе быть собакой или быть человеком означает прежде всего быть «таким» конкретным единством. Более того, такость единства, равно как и такость мет, формально индивидуальна *quia* такость. Если сущность просто сингулярна, то и ее такость тоже чисто сингулярна; но если она есть то, что мы называли индивидуальным в строгом и формальном смысле, то не только быть собакой или быть человеком, но и быть этой собакой или этим человеком означает быть «таким» индивидуальным единством в строгом и формальном смысле. Каждая вещь имеет свою собственную нередуцируемую такость, сущностную и индивидуальную. Поэтому, говоря о «таком» единстве, я всегда имею в виду это индивидуальное единство сущности *quia* сущности. Сущность субстантивной реальности — это не только система конститутивных мет, но и тот момент, в силу которого индивидуальная физическая такость каждой меты некоторым образом взыскиюще «требует» всех прочих мет.

Я сейчас имею в виду не то, что сказал раньше в общем виде, а именно, что каждая мета обладает и может обладать физической реальностью только в единстве со всеми остальными. Сейчас я строго и формально говорю о самой такости мет, то есть о том, что характер каждой меты, в полноте ее собственного конкретного содержания, есть то, что он есть, только если включает в себя собственный характер остальных мет, тоже взятых в полноте их собственного конкретного содержания. Например, в любом высшем животном его биологический химизм, взятый во всей его полноте, будет именно таковым, *как химизм*, если включает в себя, например, зрительную чувствительность, а случае человека — разумность. Включает в себя не в том смысле, что *in casu* [в данном случае] разумность была бы химическим феноменом или, наоборот, участвовала бы в атомном механизме химизма: это абсурд; но включает в себя в конструктивном смысле, то есть в том смысле, что сама структура химизма внутренне конституирована, только будучи взыскиюще химизмом-«чего»: разумности. Чтобы это было понятно, я добавил, что говорю о метях в «полноте» их такости; другими словами, я имею в виду не просто химический

механизм, а химизм как ряд процессов, находящихся в динамическом и обратимом равновесии: химизм, в котором это равновесие может и должно химически присутствовать само по себе, по линии биологической устойчивости, по линии сохранения субстантивности. В самом деле, химизм организма может рассматриваться с двух точек зрения: во-первых, как химизм сам по себе; во-вторых, как мета организма. Только во втором смысле он будет строго «таким» химизмом, то есть химизмом, в силу которого организм является «таковым», именно так химически конституированным. Это правда, что в первом смысле тоже обычно говорят о «таком» химизме, каков он есть. Но дело в том, что тогда мы рассматриваем данный химизм независимо от того, что он является метой вот этого организма. В результате мы мысленно наделяем его собственной субстантивностью, и в таком случае химизм будет, строго говоря, «таким» химизмом потому, что его свойства суть «меты-чего»: этого химического строения, а значит, в строгом смысле будут «такими». Но когда этот же самый химизм образует часть организма, он утрачивает свою изначальную субстантивность, а с ней и свою изначальную «такость», сохраняя лишь субстанциальность и детерминирующее содержание. Став моментом новой субстантивности, он приобретает и новую такость. Только помня о его прошлой такости, мы можем по-прежнему говорить о «таком» химизме, каков он в самом себе, независимо от организма. Ни в химизме вне организма, ни в химизме как части организма его «детерминирующий» характер и характер как «такого» не тождественны друг другу. А поскольку химизм обладает этим характером «такого», он сконструирован в «такой» форме, что взыскующе влечет за собой такость остальных мет. То же самое следует сказать о любой другой мете. Другими словами, если бы мы могли видеть любую мету живого существа в этой предельной и полной реальности, мы увидели бы, что эта мета «такова», какова она есть, только в своем взыскующем единстве с остальными метами и благодаря ему, то есть только потому, что требует их, и это «требование» составляет момент полной внутренней конституции данной меты.

Эта бытийная структура ясно и чрезвычайно многообразно

проявляется в оперативном порядке; например, в том, что я множество раз называл в моих теперь уже давнишних курсах «взыскательным выделением» одних функций другими в живых существах. В деятельности живых существ наступает момент, когда некоторая функция не может ни быть, не продолжать быть тем, что есть она сама, не вводя в действие другие типы функций. Например, наступает момент, когда химизм высшего животного, скажем, собаки, не может продолжать «нормально» функционировать как химизм, если собака зрительно не воспринимает определенные стимулы. В самом деле, только через эти восприятия она может дать адекватную химическую ответную реакцию, то есть повести химизм по линии устойчивого биологического равновесия. Именно в этом и состоит нормальность, в силу которой химизм собаки является «таковым» в разъясненном смысле. Дело не только в том, что химизм открывает дорогу «другой» функции самой по себе, зрительному восприятию самому по себе, но и в том, что он, наоборот, вводит в игру восприятие как фактор, влияющий на «сам» химизм. То же самое происходит с разумностью в человеке. Наступает момент, когда человек не может продолжать «нормально» биологически функционировать, если не берет на себя ситуацию как *реальность*. Так, биохимическая активность выделяет в высшем животном перцептивную деятельность, а в человеке — деятельность постижения. Это именно «выделение», потому что деятельность постижения сама по себе имеет не биохимическую природу. Но это — выделение строго «взыскательное» и *внутреннее* в порядке такости, потому что иногда биохимическая активность может продолжать оставаться «такой», какова она с химической стороны, только если *из себя самой* взыскует перцептивной деятельности, или деятельности постижения, или того и другого одновременно. Речь идет не о том, что эти два вида деятельности укоренены в одном и том же субъекте, а о том, что одна из них, так сказать, взыскующе продлевается в другой. Унитарно, в единстве такости, это выделение имеет два аспекта. Новая, выделенная функция стабилизирует функцию выделяющую; но в то же время эта выделяющая функция «высвобождает» высшую функцию. Например, первичная функция интеллекта, поскольку

она выделена биохимической активностью, состоит в том, чтобы обеспечивать биологическую устойчивость; другими словами, это биологическая функция. Но при этом она не только обеспечивает устойчивость «чего», то есть названных функций, но и высвобождает функцию умопостижения «для» трансхимических нужд, включая нужды трансбиологические. В свою очередь, единство обоих аспектов проявляется в том, что эта «высшая» функция не только была востребована «низшей», но и опирается на нее — на то, что в этой низшей функции (*для того, чтобы она была тем, что она есть*) взыскует высшей функции. Обычно я называю это «динамичным притягиванием» одних функций другими. Взыскательное выделение, динамичное притягивание и высвобождение: вот три момента единства такости в живом существе. Полная актуация каждой функции в той или иной форме «делает необходимым» обращение к остальным функциям.

Все эти феномены принадлежат к оперативному порядку. Но я посвятил им столько времени для того, чтобы сделать более восприимчивой идею взыскующего единства в порядке деятельности, имея в виду перенести ее в порядок бытийности. Единство в деятельности не является в собственном смысле «конструктивным», потому что конструктивное касается только бытийного порядка. Но это — строго взыскующее единство. Так вот, взыскующее в деятельности — это выделение, именно потому, что бытийная структура является взыскующе «конструктивной». То, что мы называем «быть таким», есть не обладание *единой картиной* мет, а *первичное требование*: конструктивность по линии такости. В этом, и только в этом смысле «бытие таким» — раньше и выше обладания теми или иными метами. Например, чтобы стабилизировать свой химизм, человек не просто пользуется интеллектом, потому что обладает им как средством, но и *вынужден* к нему прибегать, ибо то, что «есть» человек как существо вегетативное и сенситивное, он есть в *бытийном взыскании* (я настаиваю на этом слове) интеллекта. Если бы это было не так, что побудило бы интеллект вступить в действие? Напротив, ситуация проясняется, если химизм уже бытийно пребывает во взыскующем единстве с интеллектом. Сущность человека, в его индивидуальной сущности *quia* сущно-

сти, «такова» не потому, что «обладает» химизмом, чувствительностью и интеллектом, а потому, что химизм человека *qua* химизм конструктно «есть» как чувствительный, и потому что чувствительность человека *qua* чувствительность конструктно «есть» как интеллективная. Речь идет не о синтезе и не о единстве, которое состояло бы в том, что эти три меты принадлежат одной субстанции (этот вопрос не имеет отношения к сущности), а о первичном единстве такости в «конструктивной» реальности человека. В этом порядке «чего» сконструировано сообразно «в»; другими словами, мета сконструирована как «такая» мета-чего именно потому, что она такова в силу взыскания со стороны таких-то других мет.

Каких именно? Мы уже много раз повторяли это: всех мет. До сих пор мы объясняли в общем смысле, что такое первичное единство в порядке такости. Теперь нужно сказать кое-что, в данной перспективе, об этом «всех». Только таким образом мы сможем вполне охарактеризовать сущность как такость.

Взыскующее единство *qua* взыскующее удерживает меты в формальном единстве, которое мы назвали «ко-герентностью». Поэтому вопрос о том, что такое «все» в порядке такости, — это вопрос о том, какова та форма когерентности, которую придает метам «такостное» взыскание. В этой форме заключаются два момента.

Во-первых, как мы только что видели, каждая мета «такова», какова она есть, только в силу того, что в нее вкладывает взыскательность всех остальных мет. Но тогда это «все» не может быть неограниченным. Если бы оно было неограниченным, ни одна мета не смогла бы быть «такой», какова она есть: ее окончательная характеристика всегда оставалась бы неопределенной и неполной. Некоторые схоласты и Лейбниц думали, напротив, что всякий индивид обладает бесконечным числом мет. Но это невозможно. Дело в том, что они путали физические меты с объективными предикатами. У индивидуальной реальности всегда имеется бесконечное множество объективных предикатов, потому что, помимо прочих соображений, бесконечно число точек зрения, с которых в принципе можно рассматривать индивидуальную реальность. Но эти объективные предикаты не должны непременно

быть физическими метами. Одна и та же индивидуальная физическая мета может рассматриваться с бесконечного множества точек зрения, которым соответствует бесконечное множество объективных предикатов, и, тем не менее, физически оставаться одной-единственной индивидуальной метой. Сущность есть единство физических мет, отнюдь не единство — ни аналитическое, ни синтетическое — объективных предикатов. Как единство физических мет, сущность представляет собой тотальность, ограниченную в своих метам. Это ограничение мет обуславливает конкретную форму их такости: каждая мета есть то, что она есть, в силу взаимного «со-ограничения» мет в их такости. Это «со-ограничение» такости есть та форма когерентности, которую мы называем *замкнутостью*. Замкнутость означает не то, что имеется определенное количество мет, и не больше, а то, что каждая мета представляет собой именно «такую» реальность, полную и завершенную, ибо детерминация такости имеет ограниченный характер. Стало быть, замкнутость есть такостная форма первичного когерентного единства. Мы уже сталкивались с этим понятием, когда говорили о субстантивности как системе. Но там замкнутость не была первичной. Поэтому только сущность заслуживает именоваться замкнутой, ибо только сущность является замкнутой сама по себе. Сущность «сконструирована» в своих метам сообразно «такостной замкнутости».

В силу этого момента сущность охарактеризована полностью. Но эту охарактеризованность нужно правильно понять. Так как речь идет об ограничении (*ὀρίσιν*) как причине определения, можно было бы подумать, что охарактеризованность есть не что иное, как «дефиниция» (*ὁρισμός*), то есть детерминация рода через видовое отличие. Но даже если оставить в стороне неоднократно разъяснявшееся на протяжении этой работы общее различие между сущностью и реальным коррелятом дефиниции, есть две причины, не позволяющие их отождествить и очень тесно связанные с нашей нынешней темой. Во-первых, мы говорим о физических метам; но род и видовое отличие — не физические меты, а «концептивные» моменты целостной реальности. Во-вторых, эти два понятия не коррелятивны: род не определяет видовое отличие, а

лишь определяется им; только видовое отличие выступает определяющим по отношению к роду. Напротив, когда речь идет о физических метях, их замкнутость позволяет каждой мете не только определять все остальные, но и быть определяемой ими. Замкнутость представляет собой в строгом смысле «со-определение». А это приводит нас ко второму конститутивному моменту «всего», взятого применительно к метам в порядке такости.

Первым моментом была замкнутость. Второй момент — тот, о котором мы только что упомянули. Дело в том, что так называемая замкнутость могла бы конституировать реальность многими различными способами. Одним из них могло бы быть, например, простое «размечивание». Если взять физические меты некоторой сущности, так сказать, в виде ряда, его замкнутое единство могло бы мыслиться как признак, в соответствии с которым этот ряд имел бы первый и последний элементы. Это была бы «линейная» замкнутость: А является таковым через В, В — через С... вплоть до N, которое было бы таковым через предпоследнюю мету М. Но это не наш случай, потому что тогда N определяло бы все прочие меты, а само не определялось бы ни одной. Но это, как мы видели, невозможно. Поэтому, если мы хотим сохранить идею «ряда» мет, мы должны мыслить такой ряд, где последняя мета N определялась бы такостью первой меты А. Тогда ни одна мета не была бы абсолютной: ни первая, ни последняя. Это была бы «циклическая» замкнутость. Будучи взятым *stricto sensu*, это название чисто символично, потому что сущностные меты не образуют «ряда» ни в каком смысле. Мы просто хотим сказать, что в конструктивности сущностных мет — «таких», каковы они есть, — все меты взаимно «со-определяют» друг друга. А значит — скажем об этом еще раз, — если бы мы могли «видеть» целостную физическую такость любой меты, она конструктно явила бы нам в своем лоне не только «другие» меты, но «все» остальные меты. Мы говорили об этом раньше, но теперь затрагиваем самое основание этой структуры. Не только химизм человека является чувствующим, а чувствительность — постигающей: сам его интеллект является чувствующим, а чувствительность — вегетативной, и т. д. Речь идет не о том, что каждая мета опирается *на* предыдущую мету (идея

линейного ряда), а о том, что каждая мета в своем способе бытия «такой» внутренне является метой-чего: всех остальных мет, позитивным и взыскательным образом. После такого разъяснения вполне можно сохранить термин «циклический» ради его выразительности. Тогда скажем, что когерентное целое мет в порядке та-кости есть *циклическая замкнутость*.

Отсюда следует, что та-кость каждой меты есть в некотором смысле только момент единой та-кости: в силу своего замкнутого единства меты конституированы в одной-единственной та-кости. В самом деле, мы видели, что содержание «такой» меты зависит только от меты; но сама ее «та-кость», как таковая, зависит от единства как первичного момента сущности. Поэтому та-кость, которой единство наделяет каждую мету, сообщается ей как просто «точке приложения» (если мне будет позволено так выразиться) первичной, замкнутой и циклической та-кости, в коей состоит сущностное единство. Будучи замкнутым и циклическим, сущностное единство, так сказать, является «таким» сразу и целиком; и только благодаря этому каждая из мет может быть «такой». Сущностное единство как единство — это первичное единство та-кости. Поэтому переход от одной сущности к другой — это не вопрос добавления или отнятия мет: нужно переделать *ab initio et ab instinseco* [изначально и изнутри], то есть исходно, самый цикл первичного единства сущности. Содержание «одной и той же» меты, взятой в ее полной та-кости, в двух разных сущностях будет «различным». Эти циклические когерентные единства суть единства та-кости. Вот что такое конструктивность та-кости сущности.

Ни одна сущность не составляет исключения из этой структуры. Разумеется, все внутримирные сущности обладают в своем единстве та-кости этим признаком циклической замкнутости. Но поскольку этот признак строго метафизичен, оказывается, что циклическая замкнутость допускает разные степени когерентности, которые сообщают самой сущности различный та-костный характер. Например, можно помыслить реальности, в которых меты циклически вплоть до нерасторжимости. Такая циклическая замкнутость была бы строгой простотой. А можно пойти даже дальше и помыслить меты, каждая из которых превосходящим образом

концентрирует в себе то, что на низших метафизических уровнях было распылено по формально и актуально разным метам. Таким путем мы в итоге пришли бы к сущности, которая сводилась бы к одной-единственной мете (*sit venia verbo* — если можно так выразиться). Это было бы не единство бедности (иметь лишь одну мету), а единство исключительного богатства: быть всем в одной-единственной мете. Цикл оказался бы сконцентрированным в одной точке. Это была бы максимальная и абсолютная простота. Но здесь не место об этом говорить, ибо такая реальность не была бы внутримирной.

Идея единства такости дает нам второе понятие сущности. С точки зрения мет, мы видели, что сущность в порядке такости есть группа мет, необходимых и достаточных для *образования* «такой» реальности. Теперь же мы добавляем, что, с точки зрения сущностного единства, сущность есть первичное, замкнутое и цикличное единство, которое *позволяет* реальности быть именно «такой». Эти два понятия соответствуют двум моментам *того, что* есть сущность в ее тотальной физической реальности. Сущность есть то, благодаря чему реальное «таково», каково оно есть, а не иное. Но оно «таково» потому, что таковы образующие его меты и «таково» единство, делающее эти меты сущностными. Вот каким образом «сконструирована» сущность в порядке такости. Здесь сущность есть *quid tale* [такое «что»].

Эта такость формально индивидуальна *qua* сущность, то есть поскольку она является сущностным *quid*: она представляет собой конститутивную сущность, то, чем реальное конституируется в качестве «такого». Разумеется, сущность может быть не только замкнутой и цикличной, но и быть замкнуто и циклично сконструированной согласно некоторой схеме. В таком случае когерентное единство будет иметь в себе и третий момент: момент схемы. Тогда мы получим сущность, способную иметь чтойность: замкнутое, цикличное и схематичное единство. Следствием этого станет не то, что сущность, «кроме» видовой, сделается еще и индивидуальной, а прямо наоборот: «кроме» того, что сущность будет индивидуальной, она сделается еще и видовой. Кроме того, что сущность будет «таким индивидом» реальности, она будет «та-

ким индивидом» определенного вида, в отличие от других индивидов того же вида. Этот способ бытия «таким» сообщает ее *quid tale* тройной характер — единства с собой, единства сообщенного и единства сообщаемого, — который мы рассмотрим в своем месте. Такой тройной характер формально свойствен лишь некоторым — способным иметь схему — сущностям, и только им. Он затрагивает лишь порядок такости, а внутри него — индивида, поскольку он отличен от других индивидов того же вида. Напротив, конститутивная сущность *quia* конститутивная лишена этого тройного такостного единства.

Такова физическая реальность сущности в порядке такости: она есть то, сообразно чему вещь есть «это», а не «другое». Иначе говоря, это способ, каким реальная вещь «сконструирована» в качестве «такой».

§ 3. Сущность и трансцендентальность

Такость — не единственный и не самый радикальный аспект сущности. Ведь сущность — это не только то, согласно чему вещь представляет собой «такую» реальность, но и то, согласно чему вещь «реальна». В этом смысле сущность принадлежит не к порядку такости, а к высшему порядку: к порядку реальности как таковой. Этот реальный характер — назовем его пока так; раньше я называл его формальностью, и вернусь к этому позже — стоит превыше такости, независимо от того, пойдем ли мы ее в только что разъясненном точном смысле или в общепринятом смысле определения вообще. Он стоит превыше такости не потому, что представляет собой «такую» высшую мету (как мы уже видели, Аристотель исчерпывающе продемонстрировал, что этого не может быть), а в том смысле, что в нем формально совпадают все вещи и все меты, в том числе последние видовые отличия всех вещей, какова бы ни была их такость, то есть независимо от нее. Этот особый способ стоять превыше любой такости, то есть подовать всему, не будучи еще одной такостью, схоластика называла «трансцендентальностью». Это трансцендентальность реального. Порядок реальности как реальности есть *трансцендентальный по-*

рядок, в отличие от порядка реальности как «такой» реальности, то есть от *порядка таковости*. Следовательно, сущность как то, согласно чему вещь реальна, принадлежит к трансцендентальному порядку.

Но прежде чем приступить к трансцендентальному рассмотрению сущности, необходимо точнее определить саму идею трансцендентального порядка.

I. Идея трансцендентального порядка

Чтобы точнее определить эту идею, прежде всего обратимся к философии Нового времени и к классической философии. Так мы сможем выработать подход, который затем позволит нам позитивно углубиться в тему.

1. Трансцендентальность в философии Нового времени и в классической философии

Философия Нового времени, от Канта и до Гуссерля, в значительной мере представляла собой «трансцендентальный идеализм». Само это название наводит на мысль, что в этой философии трансцендентальное есть нечто прямо противоположное тому, что понималось под трансцендентальным в средневековой философии. Стало быть, если мы не хотим признать этот термин в строгом смысле омонимичным, необходимо уточнить, что же такое трансцендентальное, начав с философии Нового времени.

Эта философия не только обладает более или менее новым содержанием, но и открывает в лице Декарта новую идею философии как таковой: философию как размышление над реальностью, опирающееся на единственную неопровержимую реальность — реальность «я». Это единство реальности и «я» есть не что иное, как истина: реально то, что таково, каким я его мыслю. Поэтому порядком реальности, как порядком трансцендентальным, здесь будет порядок истины. И этот порядок конституируется в «я» как в первичной реальности. В силу этого первичность «я» делает его трансцендентальным как таковым. Стало быть, по этой линии трансцендентальность представляет собой характеристику «я».

Ее точное концептуальное определение достигается посредством двух фундаментальных противопоставлений.

1. С одной стороны, «я» — это реальность «каждого» (быть «каждым — не то же самое, что быть личностью), вместе с его индивидуальными обстоятельствами и его собственными психическими и психофизическими состояниями, коими он отличается от прочих «я». Это эмпирическое, внутренне разнообразное «я». Но, с другой стороны, «я» — это «я», размышляющее над всеми вещами: не как отличное от «я» остальных людей, а как отличное от всего того, что не есть «я». Это «чистое я», очищенное от любых привходящих обстоятельств, а значит, внутренне тождественное во всех людях. Тогда то, что мы называем «вещами», будь они идеальными, вымышленными или реальными, обладает прежде всего негативным характером: не быть «я». Вещи — это «не-я». Но так как «я» сталкивается с ними, этот негативный характер оборачивается позитивным: вещи суть *ob-iectum*, объекты. Вещь — это объект. И наоборот, чистое «я» есть то, что уже не только сталкивается с объектами, но формально идет к ним, а значит, исходит из себя самого, «трансцендирует»: это — «трансцендентальное я». С точки зрения нашей проблемы, способ, каким мыслится чистое «я», второстепенен, будет ли это «я» познающее (Кант), «я» сознующее (Гуссерль) и т. д. Главное состоит в том, что чистое «я» выше эмпирического, что трансцендирование к объектам образует область их возможной истины, то есть трансцендентальный порядок. Здесь понятие трансцендентального достигается в первом противопоставлении: «эмпирическое — чистое». Но этого недостаточно.

2. В самом деле, что такое трансцендирование к объектам? Дело обстоит не так, что я уже имею перед собой объект и иду к нему, чтобы обрести его репрезентацию. Напротив, то, к чему я иду, становится объектом только благодаря самому ходу. Трансцендировать означает не «видеть», а «делать»: идти к «не-я», «делая» его объектом. Иначе говоря, объект не схватывается, а «полагается»; только тогда возможна его последующая репрезентация. Потому что «объект» означает здесь не любой объект, а лишь то, что во всех объектах совпадает и *должно* совпадать, а именно, их

бытие в качестве объектов: то, что я назвал бы «объектностью». Полагаемое — это объектность как таковая. Быть — это объектность. Вот почему этот характер строго трансцендентален. «Я» трансцендентально не только потому, что трансцендирует из себя к «не-я», но и потому, что, трансцендируя, оно «полагает» трансцендентальный характер объектов, то есть потому, что их полагание трансцендентально. Именно потому, что таково действие «я», оно зависит от структуры самого «я»: структура «я» служит априорным условием возможности любого объекта как такового. Не имеет значения способ, каким эта структура мыслится: как система концептуальных форм (Кант), как конституирующая интенциональность (Гуссерль) или как-то иначе. Речь всегда идет о том, что «я» *a priori* детерминирует объектность как таковую. А это значит, что истина как трансцендентальная истина, то есть как способность к тому, чтобы объект познавался истинно, состоит не в способности рассудка соотносываться с объектами, а прямо наоборот, в способности рассудка соотносывать объекты со своей собственной трансцендентальной структурой. Это и есть трансцендентальный идеализм. Именно это Кант назвал «коперниканской революцией». Трансцендентальный идеализм означает идеализм, который затрагивает только трансцендентальность, то есть объектный характер всего того, что может быть истинно познано рассудком.

И здесь возникает второе фундаментальное противопоставление, которым определяется трансцендентальное. Трансцендентальное — это объектность; но объектность, как уже было сказано, — это не какой-то определенный объект. Отсюда — различие между объектным *смыслом* трансцендентальности и ее *использованием* в качестве действенного определения объекта. Видимо, это использование может осуществляться двумя способами. Один способ состоит в том, чтобы поставить опорой трансцендентального полагания нечто *данное* (впечатления чувств, элементарные данные сознания и т. д.). Данное — не объекты, а лишь хаос элементов; трансцендентальное «я» придает этим элементам форму объекта, то есть объектность. Тогда мы имеем не просто объектность, а определенный объект. Совокупность определенных та-

ким образом объектов составляет то, что трансцендентальный идеализм называет «опытом». Но если попробовать пойти другим путем, а именно, определить объект, опираясь не на нечто данное, а лишь на априорные условия объектности, то есть выходя за пределы данного и могущего быть данным, то это использование будет определять не объект опыта, а «трансцендентный» объект, лежащий по ту сторону всякого опыта. Для идеализма это — химера, потому что «я» не способно само по себе превратить объектность в объект и тем самым стать источником его репрезентации. В лучшем случае «я» мыслит возможный объект, вернее сказать, не-невозможный объект, но не более того. Чтобы имелся реальный объект, необходимо нечто данное. Так вот, трансцендентальное — это «полагание», но лишь как возвышение данного до определенного объекта: это объектный характер объектов опыта. Трансцендентальное «я» — это «я», наделяющее объектным характером опыт. Противопоставление «опыт — трансцендентальное» довершает в идеализме понятие «трансцендентального».

Эта философия ставила акцент на момент идеальности, и все ее усилия были, как представляется, направлены на то, чтобы достигнуть трансцендентальности внутри идеальности. Создается впечатление, что в результате оказались перевернутыми термины средневековой философии, для которой трансцендентальный порядок был порядком сущего как такового. Поэтому в термине «трансцендентализм» современному слуху всегда слышится идеалистический призыв.

Но так ли это? По видимости, мы присутствуем здесь при инверсии понятия трансцендентальности. Но лишь по видимости. В самом деле, в понятии трансцендентального «я» имеют место два момента: «я» трансцендентально потому, что является чистым, то есть *формально* состоит в трансцендировании самого себя к «не-я»; и потому, что *терминативно* [завершительно] состоит в полагании, или конституировании, трансцендентальности «не-я». Так вот, эти два момента трансцендентальны, но в классическом смысле. Прежде всего, скажем о том, что касается формального характера «я»: о бытии чистым «я». Идеализм приходит к этому понятию, отпавляясь от эмпирического «я». Он без труда показывает, что

чистое «я» и «я» эмпирическое, не будучи двумя численно различными «я», не тождественны друг другу. Но он так и не прояснил, какова их внутренняя артикуляция. А это сущностно важно. Размышляя над этим, мы вскоре осознаём, что «эмпирическое» есть не что иное, как такость «я»; другими словами, что человек как реальность есть такое «я», чью такость образуют все его индивидуальные обстоятельства, его психические и психофизические состояния. Только исходя из этого, а не отбрасывая это, идеализм приходит к своему понятию чистого «я»: от эмпирического «я» он берет «я» как реальность, очищая это «я» не от реальности, а от его определенной такости. В результате он получает «я» как «чистую реальность». Не что иное, как именно это и будет чистым «я». И не что иное, как именно это будет также трансцендентальным «я». Чистое «я» трансцендентально не через противопоставление всякому *другому* объекту, а через противопоставление *всякому* объекту: тотальность объектов — это и есть «не-я». Следовательно, то, к чему идет «я», будет неким «не», хотя само «я» его не «полагает». Вот почему «я» оказывается единственным, что *simpliciter* «есть» в самом себе, как таковом. Якость — это отрицание «не-я», это не-«не-я», то есть утверждение реальности как реальности. Но именно этим конституируется трансцендентальность в традиционной философии. Даже если бы формально «я» состояло в том, чтобы идти к «не-я», этот аспект не первичен. Первично то, что «я» — это *реальность*; она могла бы состоять в ходе к «не-я», но ее начало — в том, чтобы быть реальностью. Если можно так выразиться, аспект хода к «не-я» вписан внутрь реальности, а не наоборот. Если бы это было не так, что есть если бы чистое «я» было реальностью только потому, что идет к «не-я», чистое «я» было бы таковым лишь в силу положенности моим познанием самого себя, моим самосознанием, то есть было бы чем-то, что полагается неким вторым чистым «я», и так до бесконечности. Это невозможно. Чистое «я» — это «я» как чистая реальность; именно поэтому реальность «я» как таковая есть трансцендентальный аспект «я». Трансцендентальность «я», в смысле хода к «не-я», фундирована в его характере как чистой реальности. Эмпирическое «я» и чистое «я» представляют собой *реальность* одного и того же «я», которое

рассматривается либо как «такое» «я», либо как «я» «реальное», поскольку оно есть реальность. Стало быть, эмпирическое и чистое — синонимы такости и трансцендентальности по отношению к реальности «я». В результате «я» оказывается вне досягаемости для идеалистической инверсии. Следовательно, единственное нововведение идеализма в этом пункте состоит в том, каким образом мыслится трансцендентальная реальность «я», а именно, как ход к «не-я», — но не в том, что этот его характер как «хода» предпосылается его характеру как реальности. Говорить «я» — всего лишь идеалистический способ мыслить реальность субъекта как чистую реальность. Но само понятие трансцендентального остается не затронутым этой операцией.

То же самое следует сказать и о втором, терминативном моменте трансцендентального «я», то есть о том, что трансцендентальный момент вещей состоит в их положенности чистым «я». Здесь инверсия понятия трансцендентального выглядит более неоспоримой; сам Кант назвал трансцендентальный идеализм «коперниканской революцией», что равнозначно «революции в трансцендентальном». Но в чем состоит эта революция? Разумеется, не в трансцендентальности. Идеализм называет трансцендентальностью «я», или сознание, поскольку оно априорно определяет объекты как таковые, то есть их объектность. Но это неверно. В самом деле, такое определение трансцендентально не потому, что в нем производится полагание со стороны «я», а потому, что положенное, независимо от его положенности, априорно определяет то, в чем должны совпадать все объекты. Совпадать не потому, что они такие или иные, а потому, что они — объекты. Это *a priori* может быть субъективным, как утверждает идеализм; но трансцендентальность конституируется не этой субъективностью, а тем, что нечто является общим для всех объектов как объектов. А это — скажем еще раз — есть классическое понятие трансцендентального. Стало быть, собственный характер идеализма и идеалистическая революция заключаются не в понятии трансцендентального, а в его корне и в характере его термина. В его корне — то есть в положенности со стороны «я». В его термине — то есть в бытии объектностью. Эти два нововведения сущностно связаны

между собой: ничто не может быть объектом, если не положено (тем ли иным способом; это вопрос, который идеализм слишком быстро посчитал решенным) неким «я». И наоборот, чистое «я», сталкиваясь с вещами, делает их объектами. Но это идеалистическая концепция реальности, а не новая концепция трансцендентального как такового. Отсюда следует, что название «трансцендентальный идеализм», с точки зрения занимающего нас вопроса, ошибочно. Ибо не трансцендентальность вписана внутрь идеальности, а наоборот, идеальность вписана внутрь трансцендентальности реального. С метафизической точки зрения, стало быть, это не «трансцендентальный идеализм», а, если можно так выразиться, «идеалистический трансцендентализм».

Трансцендентальное не изменилось. Но это еще не все, потому что идеалистическая концепция реальности сама по себе неприемлема. Нужно хотя бы указать на это, чтобы точнее обрисовать идею трансцендентального порядка как порядка реальности как таковой.

Во-первых, идеализм, как и многие другие, не-идеалистические философии, мыслит реальность «субъекта» как «я». Причем такое «я», которое, будучи взято в его трансцендентальной чистоте, формально состоит в том, чтобы «идти-к» «не-я». Но это невозможно. Прежде всего, «я» — это не реальность субъекта, а прямо наоборот: реальность субъекта обладает, как своим — скажем так — свойством, бытием в качестве «я». Быть «я» — это момент, причем не единственный и не главный, реальности субъекта во вторичном акте, то есть с оперативной точки зрения; это не бытийный момент. Реальность субъекта лежит по ту сторону «я». Далее, если ограничиться оперативным порядком, это чистое «я», даже «идя-к» объекту, будет формально состоять не в этом ходе к нему, а в его актуализации, в придании ему чистой актуальности в интеллекте. А эти две вещи не только не тождественны, но второе может быть дано и действительно дается, даже когда не дано первое, независимо от того, мыслится ли реальный субъект как познающий, как сознающий или каким-либо другим образом. Например, сознание не только не является самой реальностью в первичном акте, но не является ею даже во вторичном акте, по-

тому что сознание — вообще не акт, а лишь характер некоторых актов: сознательных актов. «Я» не является реальностью субъекта ни в порядке такости, ни в трансцендентальном порядке, как бы ни понимался субъект (как познающий, сознающий, жизненный и т. д.). Итак, в оперативном порядке «я» предстает передо мной как характер предшествующей реальности в собственном смысле; стало быть, невозможно мыслить «я» — ни эмпирическое, ни чистое — как реальность субъекта. Эта реальность может быть сколь угодно проблематичной, но характер «я», именно потому, что это — «я», состоит в том, чтобы формально отсылать к этой предшествующей реальности. «Я» вписывается *внутрь* порядка реального.

Во-вторых, философия в лице Декарта вписывала порядок реального в порядок истинного: реальным считалось то, что реально таково, каким я его мыслю. Но это двусмысленное утверждение. Если оно означает, что мое истинное познание есть выражение реального, то с этим невозможно спорить. Но нельзя обратить это утверждение и заявлять, что быть реальным формально означает быть терминальным моментом истины. Это невозможно, мы уже видели это, когда проводили анализ истины. Момент реальности предъявляется постижению не только как *независимый* от акта интеллекта, но и как *предшествующий* ему: как некое *prius* по отношению к предъявлению его независимости. Он независим потому, что реален, а не наоборот. Так что реальности безразлично, обладает она истиной или нет, тем более что, если бы это было не так, сама истина не могла бы рассматриваться как реальная, а лишь как термин другой истины, и так до бесконечности. Ни «корень» реальности не состоит в том, чтобы быть «я», ни ее «завершение» не состоит в том, чтобы быть истиной. Будучи трансцендентальным, порядок реальности не тождествен порядку истины; другими словами, трансцендентальный порядок есть не порядок реальности как истины, а порядок реальности как реальности.

Наконец, в-третьих, то, к чему идет чистое «я», имеет для идеализма характер объекта. В результате метафизика, которая вплоть до Канта была тем, что Клауберг впервые назвал «онтологией», превратилась у Канта в то, что можно было бы назвать «объекто-

логией». Но это невозможно. Ибо то, к чему идет чистое «я», — более того, то, что актуализируется в постижении как предшествующая реальность, — не имеет формального характера объекта. Оно имело бы такой характер, если бы формально состояло в «идти-к» «не-я»: тогда, и только тогда это «не-я» вышло бы нам навстречу и было бы поэтому *ob-iectum*, объектом. Но «я» не сводится к актуализации «не-я», и в таком случае это «не-я» не является объектом по двум причинам. Первая причина: не все, что постигается, формально является объектным. Говоря это, я имею в виду не то, что мой способ держаться с вещами не всегда (ни как феномен, ни как жизненный акт) представляет собой столкновение с ними как с объектами. Я имею в виду нечто гораздо более глубокое и радикальное, что затрагивает само постижение как таковое. Это не наша тема, поэтому здесь достаточно будет коротко упомянуть об этом. Вторая причина: даже если бы мы постигали объект, некую *res obiecta* [противолежащую вещь], эта *res* была бы формально постигаемой не постольку, поскольку она — *obiecta*, а постольку, поскольку она — *res*. Еще раз: даже в случае постижения объектов момент реальности предъявляется мне в самом постижении как *prius* не только по отношению к его истине, но и по отношению к его объектности. Вопреки утверждениям идеализма, вещь не есть объект. Как субстантивность не тождественна субъектности, так реальность не тождественна объектности. Порядок реальности как реальности — это не порядок объектности, а порядок простой реальности как таковой.

В конечном счете, эта короткая дискуссия с трансцендентальным идеализмом высветила три пункта:

1. Трансцендентальность лежит по ту сторону любой возможной идеальности; иначе говоря, трансцендентальное — это порядок реального.

2. Порядок реального не опирается на порядок истины, а предшествует ему, рассматривать ли его со стороны субъективного полюса «я» или со стороны терминального полюса постижения. Другими словами, трансцендентальный порядок — это не порядок реального как истинного, а порядок реального как реального.

3. Эта реальность как таковая представляет собой не объектность, а простую реальность.

Так мы приходим к понятию трансцендентального порядка, в смысле порядка реальности как простой реальности. Поскольку это выражение вполне ясно, в дальнейшем я буду опускать прилагательное «простая» и ограничусь тем, что буду называть трансцендентальное реальностью как реальностью.

Это понятие — по крайней мере, с формалистской точки зрения — вполне классично. Я говорю: «с формалистской точки зрения», имея в виду, что реальное и реальность просто противопоставляются идеальности в разъясненном смысле. Но если мы захотим взять эти понятия в самих себе, как таковых, то нам придется вступить в дискуссию с классической философией. Как понимается трансцендентальный порядок в схоластической философии?

Мы уже неоднократно повторяли: трансцендентален тот порядок, который формально присущ всем вещам, метам и видовым отличиям, какова бы ни была их такость: присущ в силу того простого факта, что они есть (вещи, меты или видовые отличия). И в этом — исходный пункт собственной позиции схоластики. Для схоластики то, что в первую очередь постигается интеллектом и к чему в итоге сводятся все его понятия, есть «сущее». В самом деле, нам говорят, что любая вещь постигается в той мере, в какой я понимаю, что она «есть» то или иное. Но вещь, взятая в таком рассмотрении, то есть вещь, поскольку она «есть», и будет тем, что называется «сущим». Отсюда следует, что то, в чем совпадают все вещи, есть «бытие». Но что здесь понимается под «бытием»? Вот в чем вопрос.

Esse, бытие, можно прежде всего рассматривать как то, что выражается глаголом-связкой «есть»: как логическое, или связочное бытие. В этом смысле мы говорим, что «есть» все то, о чем может быть образовано предложение. Его бытие есть *concipi*: то бытие, которое, как таковое, дается в конципирующем акте интеллекта и посредством этого акта, то есть *esse in anima* [бытие в душе]. Такое *esse* бывает двух типов. Одно *esse*, помимо пребывания *in anima*, находится также *extra animam*: это бытие, которым нечто облада-

ет независимо от любого мыслительного акта, — реальное бытие, *esse reale*, субстантивное бытие. Ему противостоит то, что имеет *esse* только *in anima*, то есть *ens rationis* [сущее в разуме, ментальное сущее], а *in re* [в реальности] не имеет и не может иметь никакого *esse*. Химера, лишенность, некоторые виды отношения и т. д. сами по себе не имеют бытия, суть не-бытие; но я мыслю их так, «как если бы они были», и поэтому они суть *ens* — но *ens rationis*. Напротив, вещи, обладающие бытием *extra animam*, имеют существование, суть *ens reale*. Здесь *esse* означает «существовать», а поэтому действовать, производя следствия. Этого нет в *ens rationis*, в ирреальном сущем. Субъектом глагола «быть», взятого в смысле «существовать», является *ens*. Но этот субъект, как и любой субъект глагольного действия, может, в свою очередь, пониматься двумя способами. С одной стороны, он может обозначать субъекта, который действительно выполняет (*in actu exercito* [фактически]) действие, обозначенное глаголом; тогда *ens* будет субстантивированным причастием: сущим, которое существует и поэтому несет в себе, как любое причастие, коннотацию времени. Но, с другой стороны, *ens* может быть понято и как просто возможный субъект действия, обозначенного глаголом, его субстантивированным инфинитивом. Тогда *ens* будет не причастием, а просто именем, которое обозначает не действительно существующее, а то, что по своему собственному характеру является возможным субъектом глагольного действия, то есть то, что способно к бытию, что обладает существованием лишь «способностно» [aptitudinalmente]. Таково сущее в номинальном рассмотрении.

Но здесь нужно внести одно уточнение. Во-первых, способность не означает здесь отсутствия существования: ведь тогда мы имели бы бытие в потенции, потенциальное бытие. Но речь идет не об этом. Здесь способность означает не отсутствие, а формально абстрагированное свойство. Другими словами, сущим является то, что способно обладать существованием; при этом мы абстрагируемся от фактического обладания или не-обладания существованием, а не отрицаем его. Способность к бытию присутствует в обоих случаях, но в первом случае мы будем иметь актуальное сущее, а во втором — потенциальное. Поэтому в обоих случаях будет

иметь место сущее в именном смысле, причем по той же самой причине: потому, что оно является возможным субъектом субстантивированного инфинитива «существовать». Во-вторых, этот субъект инфинитива рассматривается формально и только как его субъект. Поэтому то, что наделено таким *esse*, тоже будет сущим, *ens*, но в другом смысле, нежели сущее как причастие. Вещь, поскольку она способна обладать этим инфинитивным *esse*, называется *essentia*, сущностью. Сущность — это не чистое *quid*: такая сущность была бы, согласно схоластам, абстрактной сущностью, — а *quid*, поскольку им способностно коннотируется акт существования. В силу этого сущее в номинальном смысле есть хотя и чистая *essentia*, но *essentia realis*: не потому, что она существует фактически, а потому, что она способна существовать *extra animam*. А значит, как таковая, она есть нечто реальное, а не просто ментальное. *Esse*, свойственное номинальному *ens*, то есть то *esse*, согласно которому нечто формально есть *essentia*, получило название *esse essentiae* [сущностного бытия]; отсюда акт актуального существования, или то, что причастно *esse*, по необходимости было названо *esse existentiae* [экзистенциальным бытием]. Это не два класса *esse*, а одно и то же понятие, взятое с большей или меньшей степенью формальной абстракции. Другими словами, *esse* «непосредственно» обладает этим двойным значением. Так вот, номинальное *esse* — это именно то бытие, которое выражается глаголом-связкой. Ибо хотя в некоторых случаях связка и может выражать существование, единственное, что она выражает сама по себе, как таковая, — это бытие, помысленное в качестве *esse nominale*. А это и есть *esse logicum*. То же самое относится, в конечном счете, и к любому ментальному сущему. А так как эти три момента *esse* (*esse existentiae*, *esse essentiae* и *esse logicum*) некоторым образом входят в любой акт интеллекта, становится понятным, почему постклассическая схоластика в итоге пришла к утверждению, что интеллект есть способность бытия.

Если оставить в стороне особую позицию Дунса Скота, вся схоластика считала трансцендентальным *esse reale*, взятое в номинальном смысле, и только его. В самом деле, отнюдь не все вещи существуют фактически; поэтому бытие как причастие не транс-

цендентально. Но все вещи, как существующие, так и пока не существующие, а также те, которые мыслятся, «как если бы они существовали», совпадают в своей реальной (или мыслимой в качестве реальной) способности существовать, независимо от того, какова их такость. Причем это касается не только полных и частичных сущих, но и последних видовых отличий. «Независимо» означает здесь: «какова бы ни была» их такость, а вовсе не то, что такость в принципе внеположна бытию. Разумеется, такость как определенная такость формально не входит в понятие сущего; в противном случае оно было бы формально противоречивым. Но различные такости входят в это понятие либо смутно (Каэтан), либо неопределенно (Суарес и т. д.); другими словами, они формально являются сущими. Это не означает, что «сущим» является только то, в чем они совпадают, а отличия *qua* отличия исключаются из такостей. Иначе говоря, это не означает, что «сущим» будет то, в чем такости совпадают, а такостью — то, чем они различаются. Наоборот, сущее означает, что такости, взятые именно в качестве различных, тоже представляют собою сущие. Другими словами, отличия *qua* отличия тоже формально являются сущими; в противном случае они были бы «не-сущими», ничем, и потому не были бы даже отличиями. Вот почему, строго говоря, неверно утверждать, что высшие роды *различаются* между собой (ибо различаться означает состоять из общего момента и момента дифференцирующего). Они бытийно суть то, что первично различается, суть *primo diversa*. И, однако, они «суть», они являются сущими, а их предполагаемые отличия — не отличия, а непосредственные модусы бытия. Именно поэтому понятие сущего не универсально: оно трансцендентально. Это не снимает вопроса о более точной структуре понятия сущего и о способе, каким оно представляет «конкретные» сущие, то есть свои *inferiora* [последующие членения]. Это не наша тема. Здесь нам достаточно было обрисовать в общем виде, что такое сущее и что такое трансцендентальный порядок, с точки зрения схоластики. Трансцендентальным является порядок реального сущего в номинальном рассмотрении: порядок сущего, способного существовать; *ordo entis ut sic* [порядок сущего как такового].

Однако это не означает, что «сущее» как таковое абсолютно пусто. Прямо наоборот. Это верно, что таковость формально и определенно не входит в понятие сущего; высшие роды сущего — это всего лишь *особые модусы* бытия. Но так же верно, что сущее как таковое может рассматриваться с разных точек зрения; и то, что открывается с каждой из них, есть то же самое *ens qua ens*, но в разных *общих модусах* бытия, то есть в разных модусах бытия, последующих по отношению к простому факту бытия сущим, *ens*. В самом деле, если рассматривать сущее само по себе, оно обладает, как мы сказали, собственным позитивным содержанием, *quid*, в силу которого схоластика называет сущее, взятое с этой точки зрения, вещью, или *res*: «крепким» сущим [*ens rata*] — крепким в порядке существования. Это же самое содержание, будучи взято в негативном аспекте, является нераздельным, то есть единым, *unum*. Но я могу рассматривать сущее еще с одной точки зрения — в его отношении к остальным сущим. В негативном аспекте любое сущее не есть другое сущее, есть некое «что», *quid*; иначе говоря, оно есть нечто, *aliquid*. С этой точки зрения отношение сущего как такового к другому сущему негативно; оно может иметь позитивный характер лишь при условии, что это другое сущее по своему собственному характеру способно совпадать с любым сущим как таковым. Со времен Аристотеля таким сущим является душа, *ψυχή*: она может совпадать со всем, что обладает формальной характеристикой сущего, либо его познавая, либо его вождедая, — может в силу того простого факта, что оно есть сущее. Взятое в его совпадении с постигающей душой, сущее как таковое обладает соотнесенностью, которая называется *истиной*, а взятое в его совпадении с вождедающей душой, оно обладает соотнесенностью, которая называется *благом*. Так мы получаем шесть классических трансценденталий: *ens, res, unum, aliquid, verum, bonum*. Таков трансцендентальный порядок с точки зрения схоластической философии.

Как выражение того, чему противостоит трансцендентальный идеализм, эта концепция, как мы видели, безупречна; но как формальное и конкретное выражение трансцендентального порядка она нуждается в дальнейшем обсуждении, причем как в том, что

касается самой идеи трансцендентального, так и в том, что касается общих модусов бытия, то есть трансцендентального порядка как порядка. Для краткости это обсуждение будет представлено как одновременное позитивное изложение того, что я хотел бы позитивно высказать по этим двум пунктам.

2. Идея трансцендентального

Трансцендентальным будет, конечно, то, в чем все сущее совпадает, независимо от его такости. Но следует тщательно отличать саму трансцендентальность от того, что *primo et per se* [первично и само по себе] обладает трансцендентальным характером. Для идеализма трансцендентально полагание чистого «я»; поэтому он вписывает идеальность внутрь трансцендентальности. В результате трансцендентальный порядок оказывается порядком реальности как объекта. Для схоластики же трансцендентальное — это бытие; поэтому схоластика вписывает бытие внутрь трансцендентальности. В результате трансцендентальный порядок оказывается порядком реальности как сущего. Тем не менее, по внимательном рассмотрении в формулировке этой идеи обнаруживается смешение трех понятий: бытия, реальности и существования. Несмотря на все усилия, эти три понятия употребляются без надлежащих различений. Это в значительной мере затемняет проблему, несмотря на энергичность, с какой схоластика утверждает в каждом случае синонимичность реальности и существования или тождественность существования и бытия. Отсюда — необходимость вновь, хотя бы в лаконичной форме, задаться вопросом о том, что такое реальность, существование и бытие. Рассмотрим этот вопрос в два шага.

а) *Реальность и существование*. Не останавливаясь пока на глаголе *esse*, спросим себя, что понимает схоластика под реальностью, что представляет собой *esse reale*. Вопрос оправдан, ибо то, что понимается под реальностью, отнюдь не столь очевидно и непосредственно, как могло бы показаться, но неизбежно имеет опорой тот первичный и фундаментальный способ, каким вещи предъявляются нам в интеллектуальной встрече с ними. Задумаемся, например, над тем, что любой трансцендентальный

идеализм имеет своей опорой встречу интеллекта с вещами как с объектами. Так вот, в схоластике эта встреча, то есть собственный и формальный акт постижения, есть «конципирование». В самом деле, достаточно вспомнить о том, что схоластика начинается с утверждения: первое, что «конципирует» интеллект и во что разрешаются все «концепты», есть сущее. Утвердив таким образом первичный способ умного схватывания вещей, именно от него отправляется схоластика в своей идее реальности. Краткий обзор обнаруживает в ней три момента, которые нужно рассмотреть по очереди. 1) Реальностью является, в ближайшем смысле, все то, что, будучи конципированным, предъявляется не как получающее бытие от самого конципирования, а как обладающее им *extra animam*, где *anima* понимается исключительно в смысле конципирующего акта интеллекта. Если можно так выразиться, реальность есть «вне-душевность» [*extra-animidad*]. 2) Вне-душевность есть, безусловно, внешний момент реальности, но она служит ее *ratio cognoscendi*: тем, что доставляет нам наиболее точное понятие реальности. В самом деле, реальность — это не то, чему можно дать дефиницию, а то, что можно разъяснить через противопоставление. Так вот, для схоластики то, чему *primo et per se* противостоит реальное в его вне-душевности, есть ирреальное. Внутри-душевное ирреально потому, что оно не пребывает нигде, что оно фиктивно, химерично, только мыслимо и т. д.: оно не существует. Напротив, реальное как противостоящее ирреальному есть существующее. Вне-душевность — это существование. 3) Существующее — в силу того, что оно существует — производит реальные следствия, независимо от того, конципируется оно или нет. Реальный стул, реальный камень и т. д. воздействуют на вещи и противостоят ирреальным стулу или камню, которые не производят никакого действия, а суть просто «призраки» реальности. Это момент *ἔργον*, момент *wirken*, и т. д. Я могу помыслить следствия того, что только мыслимо, но помысленное следствие не есть следствие выполненное. Напротив, существующее производит следствия, которые выполняются в отношении вещей. И эти три момента, будучи взяты вместе, неизбежно приводят к следующему равенству: реальность = существованию.

Нельзя сказать, что это *simpliciter* неверно: говорить так было бы абсурдом. Но ни один из этих трех моментов не является ни первичным, ни однозначным — именно потому, что они опираются на ту идею, что собственный и формальный акт интеллекта есть конципирование. А это не так: конципирование отнюдь не является первичным и фундаментальным способом интеллектуальной встречи с вещами. Мы видели это, когда говорили о реальности, имеющей сущность. Достаточно будет коротко повторить сказанное.

Человеку присущи разные модусы схватывания вещей. Один модус состоит в том, чтобы чувствовать их, и в этом человек универсально подобен любому животному. Чувствование означает не отбор, производимый в схватывании среди конкретных (материальных и формальных) вещей, а прежде всего способ, каким эти вещи имеются схваченными. Этому модусу соответствует в почувствованных вещах их собственная формальность, согласно которой они чувствуемы. Так вот, почувствованное как таковое будет, если угодно, «вещью», но вещь раздражающей *qua* раздражающей. Или, как я обычно говорю, формальность раздражения есть собственная и конститутивная формальность чистого ощущения и чистого ощущаемого как таковых. Но человеку присущ и другой модус схватывания вещей: схватывание их как реальности. Таково умное, постигающее схватывание. Собственная формальность постигаемого *qua* постигаемого есть реальность. Раздражение и реальность, повторяю, суть две формальности схватываемого как такового. Они не просто положены друг подле друга. Нечто может, разумеется, быть предъявленным в качестве чистого раздражителя и не быть предъявленным в качестве реальности. Но предъявленное в качестве реальности может быть и раздражителем, только тогда оно будет уже не «чистым раздражителем», а «раздражающей реальностью», и модусом ее схватывания будет уже не «чистое ощущение», а «постигающее чувствование» — или, что то же самое, «чувствующее постижение». Нет необходимости подробно углубляться в этот последний пункт; достаточно указать на него. Важно, что первое, что постигает человек, есть «раздражающая реальность»: раздражающая, но реальность. Собствен-

ный и формальный акт интеллекта — не «конципирование», а схватывание самой вещи, но не в формальности «раздражения», а в формальности «реальности». Конципирование — это уже позднейшая функция, основанная на этом первичном модусе встречи с вещами. Если, исходя из этого, мы захотим разъяснить, что же такое реальность, мы должны будем сосредоточиться не на концептах, а на этой двойственности формальностей, ибо сама вещь, как мы только что сказали, обладает различными характеристиками, соответствующими этим двум формальностям.

1. Реальность не есть вне-душевность. Лучше сказать, идея вне-душевности не достаточно ясна и однозначна; она страдает досадной неопределенностью. В самом деле, что понимается под *extra animam*? *Extra animam* противостоит *intra animam* [внутри души], и это противопоставление утверждается в виду конципирующей функции интеллекта. *Intra animam* понимается как то, что обладает лишь *esse obiectivum* в понятии; в результате *extra animam* есть все то, что наделено бытием независимо от этого *esse obiectivum*: вне-душевность отождествляется с вне-объектностью. Это вне-объектное и есть реальное. Но именно здесь и кроется неопределенность. Ибо вещь предъявляется не только в понятии, но и в чувствовании. Если бы предъявленная в чистом ощущении вещь чувствовалась как реальная, не было бы вопросов. Но дело обстоит не так. Почувствованное в чистом ощущении есть не реальность, а раздражитель; другими словами, в чистом ощущении сама вещь лишена формальности реальности. Так вот, предъявленное в раздражителе, вещь-раздражитель, есть нечто большее, чем *esse obiectivum*: она в строгом смысле вне-объектна. А значит, согласно обсуждаемой концепции, она пребывает *extra animam*. Тем не менее, как мы только что сказали, вещь-раздражитель формально не обладает характеристикой реальности. Следовательно, если под вне-душевностью понимать все то, что вне-объектно, то вне-душевность, как очевидно, — не просто синоним реальности. Всякое реальное вне-душевно, вне-объектно; но всякое вне-объектное, или вне-душевное, имеет характер реального. Между *esse obiectivum*, имеющим место исключительно *intra animam*, и реальным *esse extra animam* стоит *esse* вещи-раздражителя *qua* раздра-

жителя. Это *esse* вне-объектно и вне-душевно, однако не обладает формальностью реального. Стало быть, реальность — не синоним вне-душевности. Следовательно, решающим дуализмом в этом пункте будет не дуализм «объектного-внеобъектного», а дуализм «раздражителя-реальности». Первый соотносится с чисто конципирующей функцией интеллекта, тогда как второй соотносится с его первичной функцией: это дуализм «чистого ощущения / чувствующего интеллекта». Именно здесь, а не в концептуальной вне-объектности, не во вне-душевности, нужно искать корень проблемы реальности.

2. Разумеется, модус схватывания всегда — идет ли речь о чистом ощущении или о постижении — представляет собою момент, внешний для схваченного *extra animam*. Но собственный характер модуса схватывания выражает собственный характер самих вещей. В самом деле, вещи (не устаю это повторять) обладают различными признаками в зависимости от этих двух формальностей. Итак: если мы сравним то, что называли «реальностью», с чистым раздражителем, то первое, что бросается в глаза, — это что «вещь-раздражитель» не есть нечто *ирреальное* (химеричное, фиктивное, чисто мыслимое и т.д.), однако не есть и нечто формально реальное. Она просто *не-реальна*. То, чему изначально надлежит противопоставлять реальное, чтобы разъяснить его характер реальности, есть не ирреальное, а нереальное. Будучи конституированной в качестве чистого раздражителя, вещь предъявлена в «аффицирующей» форме. Разумеется, и животное живет среди «вещей», которые ему предъявлены: среди тем большего количества «вещей», чем выше занимаемое им место на зоологической шкале. Но эти вещи предъявлены ему всегда и только в аффицирующей форме: они всегда и только суть комплексные раздражающие единицы. Их единство и относительная устойчивость в восприятии объясняются тем, что я обычно называю «формализацией». Здесь нет нужды углубляться в эту проблему, ибо единственное, что для нас сейчас важно, — это формальный характер раздражителя. В чем, с позитивной точки зрения, состоит нереальность раздражителя? Да просто в том, что чистая «вещь-раздражитель» исчерпывается в раздражении (актуальном, отсроченном, воспроизведенным

или обозначающем); другими словами, она предъявляется, но просто как пробуждение определенных психобиологических ответных реакций. Напротив, сама вещь, схваченная интеллектом, предъявляется формально иным способом: она не только предъявляется, но и предъявляется формально как *prius* по отношению к самому предъявлению. Совсем иначе обстоит дело с «вещью-раздражителем», которая конституируется и исчерпывается в чистой раздражающей предъявленности. Предшествование: вот то, что позволяет и заставляет совершить переход от чисто внешнего момента «схваченности» к характеру вещи — такой, какова она до своего схватывания. Это предшествование означает не просто «независимость». Независимость предъявленного от схватывания и схватывающего есть нечто общее чистому раздражителю и реальности. Животное ведет себя (а значит, выдает ответные реакции), в значительной мере ориентируясь в самом своем раздражении на независимость раздражителя от биологического состояния животного. Момент независимости в лучшем случае привел бы нас к «корреляции» между чувствованием и почувствованным в их взаимной независимости вариаций. Но *prius* есть нечто совсем иное: это позитивная и формальная «отсылка» к тому, что есть вещь до ее предъявления. Как я обычно говорю вот уже в течение стольких лет, вещь предъявляется мне как некое «само по себе». Нереальность формально состоит в том, что она не заключает в себе этого момента «самого по себе»; в лучшем случае она ограничивается моментом независимости. Но независимость — это просто вне-душевность. Реальность, напротив, есть вещь как некое «само по себе». Вещь актуализируется в интеллекте, умно предъявляется нам, будучи «самой по себе» *прежде*, чем она будет нам предъявлена. Это подтверждается в том числе исторически. Более двадцати лет назад я писал о том, что первичной формой, в какой досократовская философия конципировала (здесь речь идет действительно о концептах) реальные вещи как реальные, было их рассмотрение как некоего «самого по себе». Именно это — с трудом, наощупь — привело потом, и только потом, к концептуализации природы, φύσις. Но изначально, повторяю, речь идет не о конципировании вещей указанным образом, а о встрече с ними

в схватывании — встрече сообразно формальности реальности. Реальность и есть это «само по себе», свойственное вещам. Это, разумеется, не дефиниция, а экспликация. Любая экспликация помещает эксплицируемое в определенный горизонт. Что касается реальности, ее обычно помещали в горизонт понятий. Здесь мы, напротив, помещаем реальность в горизонт непосредственной встречи с вещами. И в этом горизонте реальность есть «само по себе». Уточним эту характеристику.

Прежде всего, реальность формально не есть «природа»; иначе говоря, быть «самим по себе» состоит не в том, чтобы обладать внутренними оперативными началами. Природа — это лишь момент, фундированный в реальности вещи; формально реальность — это всегда и только «само по себе». Нечто может быть «самим по себе» многими разнообразными способами. Все они заключают в себе, как свой внутренний момент, природу. Но, во-первых, не всякий способ бытия «самим по себе» состоит исключительно в том, чтобы быть природой: есть вещи, которые суть «сами по себе» не только потому, что обладают природой, но и потому, что обладают к тому же другими моментами (персонностью и т. д.), унитарно сочлененными с природой, так что лишь в таком единстве моментов эти вещи суть «сами по себе». Поэтому природа — это лишь момент бытия «самим по себе», не более того. Во-вторых, даже в тех вещах, которые суть «сами по себе» лишь потому, что обладают природой, природа не является синонимом реальности, «самим по себе». Природа — это всегда и только определенный способ быть «самим по себе», но не «само по себе» как таковое, первично и формально. В самом деле, природа — это не только внутренняя система оперативных начал вещи. Наоборот, только когда эти начала являются внутренними в том смысле, что свойственны вещи «самой по себе», они образуют природу. Другими словами, «само по себе» предшествует природе и служит ее фундаментом.

«Само по себе» также *формально* не совпадает с существованием: иначе говоря, иметь реальность формально не означает существовать, в смысле противоположности несуществованию. В схоластике идея реальности сосредоточивается в двух тезисах: во-первых, реальное — это существующее как таковое; во-вторых,

реальное — это *essentia*, поскольку она способно коннотирует существование. Так вот, если взять эти тезисы как формальные понятия, ни один из них не будет формально точным.

Начнем с первого. Разумеется, все несуществующее ирреально, а все ирреальное не существует. Это бесспорно, но этого мало, потому что здесь мы доискиваемся формального основания реальности. А то, что формальное основание реальности не сводится просто к существованию, явствует уже из того, что сама схоластика противопоставляет *ens reale*, а именно, *ens rationis*. *Ens rationis* — это формально не просто несуществующее, а такое несуществующее, которое мыслится или измышляется, «как будто» оно существует. Это ясно видела схоластика. Но это равнозначно тому утверждению, что *ens rationis* обладает «на свой манер» неким существованием. Это уже говорит нам о том, что формальное основание реальности и ирреальности находится скорее в *модусе* (скажем так) существования, чем просто в существовании. И это в самом деле так. Существовать «только» *intra animam* есть модус существования, который состоит в том, чтобы обладать только объективным существованием в постижении и посредством постижения. Тогда «реальное» существование будет таким модусом существования, который состоит в обладании существованием «самим по себе». Это станет еще яснее, если задуматься над другим типом «вещей», которые формально не являются *entia rationis*, но которые, тем не менее, не реальны. У греков боги появляются среди людей в различных образах: например, Зевс появляется в образе возничего. Каким типом реальности обладает Зевс-возничий? Разумеется, Зевс-возничий реально не существует; Зевс реально не есть возничий. Однако для греков этот образ возничего — не субъективная иллюзия; тогда бы речь шла лишь о теории некоторых интеллектуалов. Но люди видят Зевса-возничего именно потому, что Зевс имеет этот образ и в нем разгуливает по земле, хотя бы его никто и не видел. Стало быть, этот образ обладает некоей формой существования. И все же Зевс-возничий не существует реально. Почему? Именно потому, что существование этого образа не принадлежит Зевсу «само по себе». Чтобы Зевс был реально возничим, не достаточно того, чтобы он некоторым способом су-

существовал в этом образе: нужно, чтобы такое существование принадлежало Зевсу как его существование «само по себе». Только тогда Зевс-возничий существовал бы реально. Но дело обстоит не так. Реальный Зевс обладает «собственным» существованием: тем, которое он имеет «сам по себе» и которое не есть существование возничего. Этим подтверждается, что существование не является безоговорочно и *формально* основанием реальности. Реальность формально конституируется не столько существованием, сколько модусом существования: существованием в качестве «самого по себе». А вот тем типом, или модусом, существования, который не есть «само по себе», метафизически конституируется «явление», «явленность». Зевс реально не есть возничий, но является как возничий, облекается в форму возничего. Это метафизический дуализм явления и реальности: дуализм именно метафизический, а не логический или психический. Явление есть нечто большее, чем *ens rationis*, большее, чем нечто чисто «логическое», как, например, гегелевское *Schein*. Явление есть также нечто большее, чем субъективная иллюзия; по крайней мере, не обязательно интерпретировать его как субъективную иллюзию, даже если добавлять, что эта иллюзия имеет основание *in re*. И при всем том это не реальность. Не будет реальностью и явленный образ, взятый формально и как таковой, потому что, будучи явлением, он обладает существованием не самим по себе, а только, если можно так выразиться, «обусловленным» существованием: опирающимся на то, явлением чего является образ. Потому образ, с одной стороны, кажется реальностью — именно потому, что опирается на нечто существующее само по себе; а с другой стороны, будучи взят формально и как таковой, он абсолютно ирреален. Эта амбивалентность явленного образа есть то, что я называю «призраком» реальности. Призрак есть строго метафизическое понятие.

Это метафизическое сочленение между реальностью и явлением есть то, что, на мой взгляд, дает нам ключ к правильному пониманию поэмы Парменида. Вещи, которые мы видим, мнение (δόξα), — не просто чувственная иллюзия, но и не «истинное бытие» (ὄν), а просто «форма» (μορφή), в которой является то, что Парменид, а за ним и все греки называли сущим (ὄν). Сущее — это

единственное, что поистине «есть», и есть, сказал бы я, именно потому, что *ōv* «само по себе» — это бытие и не что иное, как бытие.

Таким образом, если бы вещи, как мы сказали выше, обладали началами, не принадлежащими им как «самим по себе», вещи не имели бы ни природы, ни реальной сущности. Именно так обстоит дело с множеством «вещей» в примитивной ментальности: вещи — это просто «места» присутствия и действия богов или других реальностей. Соответственно, существование вещей как чистой формы, или явления, делает их чем-то ирреальным. И так же обстоит дело со множеством «вещей» в примитивной ментальности, которые представляют собой лишь «призраки» богов или других реальностей. Мир, вещи которого были бы не более чем «явлением» божественности, формально не обладал бы сам по себе никаким реальным существованием; это был бы призрачный мир. Поэтому только тогда, когда оба момента — сущность и существование — принадлежат вещи «самой по себе», мы формально имеем «реальность». Заметим мимоходом, что именно это, на мой взгляд, позволяет правильно понять также некоторые метафизические умозрения Индии.

Не следует путать здесь «само по себе» [*de suyo*] ни с *a se* [«от себя»], ни с *per se* [«через себя»]. *A se* означает обладать существованием от самого себя; *per se* — способность существовать, не испытывая нужды в субъекте. «*De suyo*» же означает обладать существованием некоторым образом *ex se* [«из себя»]. Причем речь идет о вещи, существующей *hic et nunc*, то есть независимо от того, каково основание, на котором она существует (это уже другой вопрос). Итак, что касается существования, реальность *формально* заключается в моменте «самого по себе»; она некоторым образом — мы увидим, каким — предшествует самому существованию.

Но сначала обратимся ко второму тезису: схоластика утверждает, что реальное — это *essentia*, поскольку она способно коннотирует существование. Но является ли эта коннотация тем, чем *формально* конституируется сущность? Иначе говоря, в ней ли заключается сущностность сущности? Когда я говорю о чем-либо, что это собака или человек, то *primo et per se* подразумеваю

не способностный характер собаки или человека в отношении к существованию, а нечто «предшествующее», а именно, тот факт, что вещь «реально» есть собака или человек. Здесь «реально» означает, что собачность или человечность суть то, что вещь есть «сама по себе». Вещь реально является собакой или человеком не потому, что собачность или человечность не химеричны, и не потому, что они коннотируют существование, а потому, что они суть нечто, что вещь есть «сама по себе». Совокупность мет, которыми образовано то, что является собакой или человеком, «сама по себе» принадлежит этой вещи. Стало быть, здесь «само по себе» противопоставляется чисто раздражительному: человек, например, представляет собой не то, что воздействует как раздражитель на животное в форме его хозяина или в любой другой форме раздражения, а то, что «само по себе» является человеком.

Одним словом, как существование, так и сущность уже предполагают реальность. Что такое это предшествование? Очевидно, речь не идет ни о причинном, ни о природном предшествовании: ни о том, что «реальность» есть некоторая причина, ни о том, что вещь сначала реальна, а потом уже существует и наделена сущностью. Речь идет о предшествовании только в том смысле, что формальное основание предшествует тому, формальным основанием чего оно является. Без существования и сущности не было бы реальности; но то, чем формально конституируется реальность, есть тот модус «самого по себе», согласно которому вещь существует и имеет сущность. Здесь также не имеется в виду, что «реальность» — это термин, «высший» в сравнении с существованием и сущностью. Это неверно, независимо от того, как именно мыслятся эти два момента. Если считать, что существование представляет собой акт сущности, взятой в качестве физической потенции в порядке существования, то есть если считать, что эти два момента реально и физически различны *in re*, было бы абсурдом говорить о термине, высшем по отношению к двум другим. Ибо нет ничего, что было бы выше акта и потенции, но первое — это актуальность второго, и эта актуальность унитарно есть сама вещь. Если же, наоборот, считать, что существование и сущность — это лишь две различные концептуализации одной и той же вещи, то *ens reale*

«непосредственно» обладает обоими значениями, и опять-таки здесь не будет никакого возможного высшего термина.

Все это верно. Но верно, исходя из того, что вещь уже помыслена согласно этим двум моментам — сущностному и экзистенциальному; а если принять эту дистинкцию, высшего термина не будет, потому что реальность тогда будет всегда и только существованием — либо актуальным, либо потенциальным, либо способностным. Дело, однако, в том, что при начале метафизики следует исходить не из концептуального различия этих двух моментов реальной вещи, а прямо наоборот, из реальной вещи *quia* реальной. Уже потом я могу рассматривать реальную вещь либо *экзистенциально*, либо *сущностно*; но в обоих случаях, и еще до того, я уже схватываю и рассматриваю вещь *с точки зрения реальности*, то есть в том, что она есть «сама по себе». Это предварительное рассмотрение — не *смутное* схватывание. Дело обстоит не так, как если бы «реальность» была смутным понятием сущности или существования, а отчетливое понятие вещи заключало бы в себе эти два момента; и не так, как если бы «реальность» была чем-то, что *абстрагируется* от этих двух моментов: ведь тогда не было бы ни сущности, ни существования. Эти два момента *включены* в «реальность», но не смутно, а *неразлично*: реальность есть как существование. Так и сущность. В самом деле, любая реальная вещь, будучи «сама по себе», формально отграничена *quia* реальная от всех прочих вещей, в том числе от того, кто постигает, и от его собственного постижения. Реальность каждой вещи простирается до тех пор, до каких простирается ее «само по себе», и заканчивается там, где заканчивается это «само по себе». В это «само по себе» неразлично входит то, что в позднейшем различении станет существованием и сущностью, экзистенциальным моментом и моментом сущностным. Реальность формально есть «само по себе»; она формально означает не существовать — ни актуально, ни потенциально, ни способностно, — а быть одновременно и неразлично сущностью и существованием, ибо это и есть та формальность, согласно которой вещь есть «сама по себе». Только опираясь на эту формальность, то есть только в реальности *quia* реальности, мы можем обнаружить эти два момента — сущность и существование.

3. Реальность, безусловно, обладает характером ἔργον: характером, который я, если будет позволено, назвал бы «эргийным». Иначе говоря, она воздействует на прочие вещи, производя определенные операции; и в силу этого такой эргийный характер рассматривается как характер реального. Это вполне оправдано, но отнюдь не однозначно. В самом деле, эргийный характер есть не что иное, как *ratio cognoscendi* [формальное основание познания]; стало быть, он предполагает, что у нас уже имеется представление о том, что такое *ratio cognoscendi* реального. Если реальность мыслить как просто существование, то реальное следствие будет, надо понимать, существующим следствием. Так вот, здесь-то и начинаются трудности. Следствия, производимые реальным стулом, реальны, в этом нет ни малейшего сомнения. Но стул *quia* стул не реален, потому что «стул» не есть характер, свойственный ему «самому по себе». Это «вещь-смысл», а не «вещь-реальность», и объясняется это вовсе не тем, что стул изготовлен искусственно. Пещера не создана искусственно, однако тот факт, что она является «жилищем», превращает ее в «вещь-смысл». Поэтому производимые стулом следствия не будут реальными, если рассматривать стул *quia* стул; он воздействует на прочие вещи не *quia* стул, а, например, *quia* дерево или в силу присущей ему формы. Другими словами, эргийный характер предполагает реальность. Ἔργον есть лишь то, что производит нечто благодаря тому, что оно реально есть, то есть благодаря метам, которыми оно обладает «само по себе». А это возвращает нас к исходному пункту нашего обсуждения. Стул и его следствия *quia* стула пребывают *extra animam* — и, тем не менее, не становятся от этого реальными. Внедушевность не тождественна реальности, потому что нечто может пребывать *extra animam*, но быть вещью-раздражителем или вещью-смыслом. Ни в том, ни в другом случае это нечто не будет вещью-реальностью. Реальность — это не просто вне-душевность и даже не просто внешний предикат, а бытие «самим по себе».

В конечном счете, с какой стороны ни подходить к этому вопросу, будь то со стороны первичного способа предъявления реального, со стороны его собственного основания (то есть реальности как таковой) или со стороны его эргийного характера,

реальность будет не просто существованием, а чем-то первичным, передупрещаемым: тем, что можно назвать «самим по себе». Правда, тогда можно было бы подумать, что реальность служит синонимом того, что мы называем «бытием». Но это тоже неверно. Не будучи формально существованием, реальность также не является формально бытием.

б) *Реальность и бытие*. В начале этого обсуждения я сказал, что схоластика смешивала понятия бытия и реальности. С одной стороны, она говорит об *esse reale* как о существовании (актуальном или способном). Но это равенство, вопреки видимости, не является нерушимым: *esse* как таковое принимает собственное значение. В самом деле, когда мы попытались более точно обрисовать бытийный характер сущности и существования, мы увидели, что схоластика оказалась вынуждена говорить об *esse essentiae* и *esse existentiae*. Тем самым она неизбежно постулировала *esse* как парящее над сущностью и существованием. Не важно, что это *esse*, как нам говорят, не является общим понятием, а обладает этими двумя значениями «непосредственно»: все равно остается в силе тот факт, что речь всегда идет хотя и о реальном *esse*, но *esse*. А это имеет решающее значение, сколь бы не проясненным ни оставалось значение *esse*. Более того, схоластика говорила о связочном, или логическом *esse*. Опять-таки не важно, в какой форме связка заключает в себе *esse*: она его заключает, но не отождествляется с *esse reale*, и этого достаточно. Тем самым подчеркивается неизбежная тенденция к тому, чтобы рассматривать *esse*, бытие, как нечто такое, что объемлет собою существование, сущность и связку, формально не обозначая ни один из этих трех моментов. Однако схоластика не пошла по этому пути. Она так и не признала, что *esse* подразделяется на *три esse*, которые таковы *ex aequo* [на равных]; напротив, она решительно утверждала прерогативу *esse reale* как существования в бытийном порядке, так что прочие *esse* (*esse* сущности и *esse* связки) предстали как расширение (по аналогии) *esse existentiae*, то есть просто *esse*. Мы уже видели, что и то, и другое — *esse essentiae* и *esse existentiae* — образуют *esse reale*. Следовательно, используя понятие *esse reale*, мы скажем, что схоластическая концепция *esse* включает в себя два утверж-

дения, не сформулированные эксплицитно, однако неоспоримо подразумеваемые в ней: 1) *esse* связки фундировано в первичном и фундаментальном *esse* — в *esse* реального как таковом; 2) само *esse reale* первично в качестве *esse*; иначе говоря, «реальность» есть «детерминация» (я вновь употребляю это в высшей степени неточное слово для простоты изложения) — детерминация «бытия». Отсюда следует, что реальность есть *один из* типов — пусть первый и главный, но *один из* типов — бытия. Другими словами, не всякое бытие есть реальность, но реальность сводится к бытию: «реальность» мыслится как первичная форма «бытия». Так вот, ни один из этих двух тезисов не верен, если брать их с формальной строгостью. Рассмотрим их по отдельности.

Прежде всего, возьмем тезис о том, что связочное бытие фундировано в некоем первичном типе «бытия». То, что связочное бытие не самостоятельно, а ближайшим или отдаленным образом фундировано в чем-то реальном, не только неоспоримо, но есть именно то, что мы здесь намерены утверждать. Но дело в том, что нам говорят: реальное здесь означает *esse reale*, субстантивное бытие. В этом и заключается вопрос: в том, чтобы выяснить, действительности ли то, в чем фундировано связочное бытие, формально и непосредственно представляет собой «реальность» как таковую, или же это — «бытие»: сколь угодно субстантивное, но — «бытие». Чтобы не увязать в этом вопросе, отвлечемся на время от каких-либо прямых аллюзий на схоластику и углубимся непосредственно *in medias res* [в сами вещи]. Отложив до рассмотрения второго тезиса выяснение того, что такое идея субстантивного бытия, или *esse reale* как такового, зададимся сейчас следующим вопросом: фундировано ли связочное бытие в субстантивном бытии *qua* бытии? Естественно, у нас нет нужды заниматься связочным бытием во всем его объеме, то есть включая все утверждения, относящиеся к чисто ментальным сущим; единственное, что здесь для нас важно, — это глагол-связка утверждений, относящихся к реальным объектам, когда я, например, говорю: «этот человек, Петр, есть белый». Итак, мы ограничимся этим последним типом утверждений. В них — и в этом они совпадают с любыми другими утверждениями — «есть» относится к объективному смыслу мое-

го утвердительного постижения, но не исчерпывается этим объективным смыслом, а достигает того самого, относительно чего я утверждаю, что оно «есть»: объектного, *res obiecta*. Не будем путать объективность (истину) с объектностью.

Итак, в утверждениях, которые нас сейчас занимают, *res qua obiecta* фундирована в предварительной предъявленности реальной вещи как реальной. Эта реальность вещи первично и внутренне принадлежит к постижению как целому, так как служит его непосредственным фундаментом и его непосредственным формальным термином. Моя утвердительная интенция, а вместе с ней и связочное бытие прямо фундированы в реальности, а не в предполагаемом субстантивном «бытии»; другими словами, они фундированы не в «бытии Петром» и «бытии белым», а в «белом Петре». Обсуждаемая нами интерпретация имеет противоположную направленность. Согласно ей, мы имеем, с одной стороны, «бытие Петром», а с другой стороны, «бытие белым». Формально эти два бытия не имеют между собой ничего общего: быть Петром не значит быть белым, ни наоборот. Связка же мыслится как своего рода «автономизация» момента «бытия», общего обоим терминам, и выражает (согласно этим интерпретациям), что «бытие» Петром аффицировано «бытием» белым, или что бытие белым заключено в бытии Петром. Бытие каждого термина модифицируется бытием другого, вследствие чего «бытие» приобретает определенную автономию. В результате субстантивное бытие Петра и субстантивное бытие белого превращаются в комплекс двух видов субстантивного бытия, или, лучше сказать, в «бытие» комплексности: в *συνπλοκή*, или сплетенность из бытия Петром и бытия белым. Такова связка: связочное «бытие» фундировано в субстантивном «бытии». Но это не так. Связка непосредственно выражает комплексность, но комплексность не двух видов бытия и не двух реальных моментов реального *qua* бытия, а двух моментов реального *qua* реального. Иначе говоря, она выражает «белого Петра», а не бытие белым, присущее бытию Петром. Реальность, а не субстантивное бытие: вот предварительный фундамент объективности, присущей утверждениям и связочному бытию; их *prius*. Реальная комплексность, которую прямо выражает связка, — это

не комплексность видов бытия, а комплексность, или реальная структура, *поскольку* она реальна. В утверждении, конечно, присутствует комплексность, но само утверждение не есть комплексность. Суждение формально состоит лишь в утвердительной интенции, а реальная комплексность есть то, на что обращено суждение. Эта реальная комплексность обычно постигается непосредственно и выражается глаголами во всех залогах и формах. Просто, когда реальное слишком сложно, оно обращается в *res obiecta*, и тогда постижение раздваивается на предъявление реальной комплексности и на утвердительную интенцию, на «есть». Для выражения этого нового «бытия» используются некоторые глаголы реальности; но здесь эти глаголы утрачивают значение реальности и приобретают чисто связочный смысл. Следовательно, связка происходит непосредственно из «де-реализации» через раздвоение, осуществляемое в постижении, а не из мнимого «бытия», гнездящегося в любом глаголе, как если бы, например, «идти» означало «быть идущим»: это было бы псевдологической уловкой. Когда я говорю: «Петр идет», хождение — это реальный элемент в Петре. Стало быть, связка происходит из раздвоения реальности, а не из сложения двух видов бытия — «бытия» Петра и «бытия» хождения, — и не из аналогического расширения этих видов бытия. Именно поэтому связка имеет своим термином реальность, хотя для этого нужно было превратить реальное в *res obiecta*. Реальность есть *prius* по отношению к связочному бытию, а не наоборот, как если бы реальность была некоей разновидностью «бытия» — реальным бытием.

В качестве иллюстрации, и не более чем иллюстрации этой философской интерпретации, скажем, что, согласно исследованиям в области историко-сравнительного языкознания, именно таково было происхождение связки в наших индоевропейских языках. Например, в греческом некоторые глаголы — такие, как μένειν [оставаться, пребывать], ὑπάρχειν [находиться], πέλειν [быть], γίγνεσθαι [становиться], φύειν [быть по природе] и т. д. — были глаголами реальности, но *приобрели* связочный смысл, которого не имели изначально. В самом деле, если эти глаголы самостоятельно употреблялись с подлежащим, они формально означали некий момент

реального. Но когда нужно было обозначить реальность субъекта вкупе с некоторой дополнительной важной метой, то есть с дополнительным именем, момент реальности концентрировался в именном комплексе, а в глаголе реальностное значение ослаблялось ради того, чтобы он мог выразить утверждение единства, присущего обозначенному комплексу. Так исторически возникла связка. То же самое произошло с самим глаголом *asmi*, *ahmi*, *ēivai*, *esse*. Изначально он был просто глаголом реальности, означавшим не бытие, а существование. В ходе указанного процесса он постепенно и *осторожно* (имеет смысл подчеркнуть это) принимал значение связки, «быть». Но *ēivai*, *esse*, больше не поддерживает того отношения с «быть», какое поддерживал, например, глагол *πέλειν* как глагол реальности с *πέλειν*-связкой: связочное значение *esse* является чисто приобретенным, оно не гнездилось в значении существования. Взаимное наложение обоих смыслов породило иллюзию, будто существование — это смысл бытия, как если бы «существовать» означало «быть существующим». Здесь берет начало выражение *esse existentiae* и другие, ему подобные.

То, что речь идет именно об иллюзии, то есть что прямое постижение реального не есть одна из «специализаций» смысла «быть», становится очевидным из другого лингвистического факта, все еще имеющего место в наших языках, — а именно, из наличия номинальных предложений. Как известно, изначально (это можно увидеть, например, в языке Вед и Авесты) именное предложение не подразумевало эллипсиса подразумеваемого глагола «быть», но было первичным и исходным типом строго «не-глагольного» предложения. Только на позднейших стадиях развития некоторых языков — например, в классическом санскрите — можно говорить об эллипсисе. Номинальное предложение выражает реальную комплексность непосредственно и без помощи глагола-связки. Это правда, что употребление таких предложений ограничено сентенциями, идентификациями и т. д.; но это — именно те случаи, когда голая реальность выражается во всей своей силе. Именно тогда она и выражается без помощи глагола «быть», одним лишь именным комплексом.

Итак, утвердительное постижение одновременно заключает

в себе три момента: реальность, связочное «бытие», или утвердительную интенцию, и истину. Из них момент реальности первичен и фундирует не только истину, но и связочное «бытие». Связочное «бытие» опирается не на «бытие» реального, не на субстантивное «бытие», а на саму субстантивность, на реальность как таковую. Стало быть, одно дело — связочное бытие, и другое дело — реальность. Их возможное единство, как мы уже видели, коренится не в «бытии», гнездящемся в «реальности», а в единстве раздвоенного постижения. Если только, естественно, речь не идет о том, что «реальность» — это просто *esse reale*. Но это неверно. Это и есть второй из двух тезисов, которые мы должны рассмотреть.

Выражение *esse reale* состоит из двух терминов: *esse* и *reale*. Каково их отношение в единстве того, что ими обозначается? С одной стороны, создается впечатление, что *esse* ничего не добавляет к *reale*. Как говорил еще Аристотель, одно и то же (τὰυτόν) есть ἄνθρωπος [человек] и ὢν ἄνθρωπος [сущий человек] («Метафизика», 1003 b 28). Но, с другой стороны, эти два термина, *esse* и *reale*, представляются безусловно необходимыми для указания на то, что они обозначают; в противном случае было бы достаточно говорить только о бытии либо только о реальности. Так вот, *esse* подобает человеку, ἄνθρωπος, не только в качестве ὢν (причастия), но и номинально, в качестве просто εἶναι. Это указывает на то, что *esse* имеет некий собственный оттенок. Как я говорил выше, в этом случае нам ничего не дает то утверждение, что это слово «непосредственно» обладает двумя значениями. *Esse reale*, взятое в качестве *esse*, заключает в себе эту кажущуюся антиномию — ничего не добавлять к *reale* и, тем не менее, обладать чем-то, что мы, не беря на себя никаких дополнительных обязательств, могли бы назвать собственным оттенком. Что же такое *esse reale*, субстантивное «бытие» как «бытие»?

Можно было бы истолковать это так, как обычно и говорят: что реальность — это наивысший модус «бытия». Но взгляды внимательнее. Что означает, например, быть железом? Быть железом означает, с одной стороны, что вещь имеет те или иные меты. Но эти меты суть не «бытие железом», а просто «железо»; поэтому здесь нет ни намека на «бытие» железа. То же самое про-

исходит, если сказать, что железо существует. Мы уже видели: сущность и существование — просто разные моменты того, что неразличимо предшествует им: реальности. Реальность предшествует двойственности «сущности-существования», потому что и то, и другое — не что иное, как моменты реального. Отсюда следует, что сущность нельзя *первично* понимать через ее способностное «отношение» к существованию; нужно понимать ее в другой перспективе — а именно, как реальную в самой себе, как таковой. Реальность железа, или, лучше сказать, «реальное» железо, не есть «бытие» железа. Реальное *qua* реальное не входит в *esse*. И это непоколебимо так. Но выражение «быть железом» можно понять и другом смысле: не в том смысле, что это есть железо, а в том, что железо *есть*. Нет нужды подробно говорить о том, что здесь «быть» означает не то, в чем состоит реальность, а берется во всем объеме этого термина: как чистое «быть», объемлющее всё реальное и все моменты реального. Так вот, это «быть» есть не формальный момент железной реальности, а нечто вроде «утверждения» (*sit venia verbo*) железной реальности в ее уже присущей ей реальной железистости, — то есть нечто в той или иной форме уже фундированное в этой реальности. Естественно, это не утверждение в интеллекте. «Быть» не зависит от интеллектуального постижения; вещи «суть» сами по себе. Поэтому «быть» есть момент реального, актуальность реального, свойственная ему как таковому, даже если бы не было постижения. Но в качестве актуальности реального «бытие» представляет собой ее «позднейшую» актуальность, то есть актуальность того, что, как реальность, «предшествует». Реальность — это «само по себе»; только потому, что вещь есть «сама по себе», она может «сама по себе» реактуализировать собственную реальность. Такой реактуализацией и будет «бытие». Стало быть, вещь, которая уже — «сама по себе», вдобавок «есть». И это верно не только по отношению к железу, но и по отношению к постижению железа: схватывание чего-либо как «бытийствующего» *in re* предполагает предъявление вещи в качестве реальной. Прежде чем постигать вещь как бытийствующую — и для того, чтобы мочь постигать ее как бытийствующую, — интеллект схватывает ее как нечто реальное. С какой бы стороны мы ни подошли к этому во-

просу (со стороны самих вещей или со стороны их постижения), реальность предшествует бытию, а бытие представляет собой актуальность того, что уже реально в самом себе, как таковом. Стало быть, если исходить из допущения, что уже реальное железо вдобавок «есть», то само железо, как голая реальность, оказывается аффицированным этой своей позднейшей актуализацией, какой является «бытие». В силу этого именуемая железом голая реальность, поскольку она вовлечена в эту вторичную актуальность, то есть в «бытие», принимает характер чего-то такого, что «есть железо»: теперь реальное железо оказывается «бытием железа». В силу того факта, что железо «есть», железо как таковое превращается в «быть железом». Таково место рождения субстантивного «бытия». Отсюда — два фундаментальных следствия.

а) Реальность — это не наивысшее «бытие», как если бы она изначально была вписана «внутри» бытия. Напротив, реальность, будучи уже реальной, служит фундаментом бытия: именно бытие вписывается «внутри» реальности, не отождествляясь с нею формально. Могут спросить, что такое эта «позднейшая актуальность». Вскоре мы коротко рассмотрим это; теперь же достаточно было указать на нее как на своего рода утверждение или подтверждение реальности в ее реальности. Потому имеется не *esse reale*, не реальное бытие, а то, что я назвал бы *realitas in essendo*, — реальность в ее бытии, или, еще лучше, реальность «в бытии». В конечном счете, имеется не субстантивное бытие, а голая субстантивность. Вещи первично суть реальность, а не бытие. Но реальное, поскольку оно «есть», есть именно то, что называется «сущим». Поэтому реальное как таковое — это не «сущее», а просто «реальность».

б) Сказав, что бытие представляет собой позднейший акт реального, а формально принадлежит к самому реальному, мы тем самым сказали, что даже если «реальность» не есть «бытие», тем не менее, то, что мы называем «бытием», не рассыпается на ряд предполагаемых коннотаций, а обладает собственным строго унитарным «оттенком». Высказанная в начале этого обсуждения антиномия разрешается здесь через удержание обоих терминов, но на разных уровнях. На исходном уровне, то есть на уровне ре-

альности, бытие ничего не добавляет к реальному: нет бытия, есть просто реальность. Но на уровне позднейшего акта «бытие» не только есть, но и обладает собственным унитарным характером. В усилиях по сведению реальности к бытию схоластика, подобно Аристотелю, растворила так называемое «бытие» в различных типах бытия. Но после того, как бытие и реальность оказались некоторым образом (мы увидим, каким) различены, бытие приобретает собственное строгое единство. Бытие — не то же самое, что реальность; «бытие» есть некое собственное единство.

Это единство бытия могло бы навести на мысль, что трансцендентальное — это само «бытие». Таков тезис Хайдеггера. Мы займемся им после того, как позитивно выскажемся о бытии. Теперь же нам достаточно повторить, что «бытие» есть «позднейший» акт реального *qua* реального; бытие фундировано в реальности. И, следовательно, трансцендентальное — это не «бытие», а «реальность».

Подведем итоги пройденного пути. Связочное бытие первичным и главным образом выражает не «бытие» реальности, а саму реальность. В свою очередь, субстантивное бытие не первично, а фундировано в реальности. Следовательно, нет такого единства бытия, которое аналогически охватывало бы связочное бытие, сущностное бытие и экзистенциальное бытие. Есть лишь одно единство — единство реальности, единство «самого по себе», которое позднейшим образом актуализируется в двух формально *независимых* и чуждых друг другу модусах: в субстантивном «бытии» (моменте реальности как ее позднейшем акте) и в связочном «бытии», то есть в утвердительной интенции (моменте комплексного постижения). В еще более сложных формах постижения связочное бытие может выражать также субстантивное бытие. Но это не противоречит тому, что мы говорим сейчас: во-первых, здесь я имею в виду лишь первичную структуру постижения; а во-вторых, связка способна выражать и порой действительно выражает субстантивное бытие именно потому, что она первично выражает реальность. А поскольку реальность включает в себя «бытие» как свой позднейший акт, оказывается, что утвердительное постижение иногда может и должно выражать также бытие. Нет необходи-

мости более подробно рассуждать о точной артикуляции связочного бытия, реальности и ее бытия. Сказанного достаточно.

Эта дискуссия со схоластикой вокруг идеи трансцендентального приводит к решающему выводу, а именно: проводить различение нужно не только между сущим и бытием, но и между реальностью, сущим и бытием. «Реальность» — это не тип бытия, а вещь, как она есть «сама по себе»; это *просто* реальная вещь. «Бытие» — это «позднейший» акт того, что уже реально *in re*. «Сущее» — это уже реальное, взятое как то, что «есть». Следовательно, трансцендентальный порядок есть не порядок объектности, не порядок существенности (*ordo entis ut sic* — порядок сущего как такового) и не порядок бытия. Это порядок реальности, *ordo realitatis ut sic*. Это не препятствует нам в тех случаях, когда не требуется употреблять термины в их наиболее формальных значениях, по-прежнему пользоваться такими словами, как бытие, бытийный и т. д.; мы так и поступали на протяжении этой работы. Но если говорить формально, они будут, разумеется, обозначениями лишь позднейших моментов реального. После того, как это однажды усвоено, ничто не мешает нам придерживаться структуры наших языков, в которых употребление этих слов во многих случаях неизбежно.

В конечном счете, реальность есть «характер» (надо ведь как-то выразить это) вещей как «самого по себе». Этот характер первичен в вещах, и, *следовательно*, идет первым в постижении.

а) Он первичен в вещах. В самом деле, этот характер есть то, в соответствии с чем вещи являются вещами. Реальность формально конституирует то, что мы называем вещами. Вещи начинаются и заканчиваются там, где начинается и заканчивается «само по себе».

б) Он идет первым в постижении. Человек открыт вещам в силу своей чувствительности, то есть он изначально подступает к вещам, чувствуя их. Любая теория интеллекта с необходимостью идет рука об руку с теорией чувствительности. Так вот, чистое ощущение открывает нас навстречу вещам и предъявляет их нам как чистые раздражители, независимые от чувствования: это вещи-раздражители. Формальность вещей, как чисто ощу-

щаемых, состоит в «раздражении». Эта чистая чувствительность присуща животному; но ею обладает и человек. Человек — это не только то, что отличает его от животного, но и то, что сближает его с ним. Однако человек ощущает вещи не только как раздражители, но и как реальности; сам раздражитель обычно чувствуется как раздражающая реальность, то есть как «реальный» раздражитель. Открытость навстречу вещам как реальностям: вот то, чем формально конституируется интеллект. Собственную формальность постигаемого образует «реальность». Эта формальность первично представляет собой нечто не «помышленное», а «почувствованное»; человек не только схватывает мыслью тот факт, что почувствованное реально, но и чувствует саму реальность вещи. Так что этот модус чувствования вещей есть внутренне умный модус. И как чувствительность будет тогда не чистой, а умной, так и постижение, на тех же основаниях, будет не чистым, а чувствующим. Умопостижение и чувствование сущностно различны и не сводимы друг к другу, но образуют структурное метафизическое единство, которое мы здесь не будем освещать: чувствующий интеллект. Это выражение не означает, что интеллект постигает лишь вещи, предлагаемые ему чувствами; не означает оно и того, что чувства суть чувственное «познание», «узнавание», которым обладает и животное (в этом смысле сам Аристотель порой приписывал чувствованию, αἰσθησις, ноэтические свойства). Оно означает, что чувствительность и интеллект образуют в своем нередуцируемом различии метафизически единую схватывающую структуру, в силу которой акт схватывания един: это — чувствующее схватывание реального.

Чтобы правильно понять природу этого чувствующего схватывания реальности, нужно хотя бы коротко обрисовать основные идеи. В философии Нового времени принято называть почувствованное (например, цвета, звуки и т. д.) «чувственными впечатлениями». Но это выражение страдает грубой двусмысленностью, потому что непосредственно наводит на мысль, что эти «качества» сводятся к субъективным впечатлениям. Так вот, это ложно. Эти качества в самих себе суть не впечатления, а почувствованное во впечатлении. Впечатление — это не обозначение почувствован-

ного объекта, а обозначение способа, каким нечто чувствуется. Впечатление не только не является чем-то субъективным, то есть чем-то, что обладает характером и термином лишь от субъекта, но, напротив, представляет собой способ пребывать в открытости чему-то не-субъективному: самому почувствованному. Во впечатлении мне «импрессивно» предъявлено нечто, что в самом себе не является впечатлением. Если исходить из этого, то в чистом ощущении почувствованное *quia* почувствованное является таковым в формальности «раздражителя»; а модус, согласно которому вещь-раздражитель предъявляется чувствующему, будет впечатлением. Так вот, в чувствующем постижении (или в умном чувствовании), поскольку они являются чувствующими, схватываемое тоже будет первично схватываться в модусе впечатления. Но производить это впечатление будут уже не просто стимулирующие качества, а «реальные» стимулирующие качества. Это означает, что в чувствующем постижении впечатление заключает в себе два момента: один — момент почувствованного качества; другой — момент его реальной формальности. Оба момента принадлежат вещи, которая предъявлена мне по способу чувствования; а модусом, в котором она мне предъявлена, в обоих случаях будет впечатление. Иначе говоря, в чувствующем постижении чувствуется по способу впечатления не только его качественное содержание, но и его собственная формальность — «реальность». Именно эту формальность, поскольку она чувствуется во впечатлении, я вот уже очень много лет называю в своих лекционных курсах «впечатлением реальности». Таким впечатлением, которое не только не субъективно, но и предъявляет нам формальность «реальности» как нечто присущее почувствованной вещи. Это не другое впечатление, численно добавленное к впечатлению качеств, а впечатление формальности, свойственной самим почувствованным качествам. Я называю его впечатлением реальности для того, чтобы отличить этот момент впечатления от чувствующего постижения того, что обычно называют чувственными впечатлениями, которые сводятся к качествам. Иначе говоря, реальность *quia* реальность изначально почувствована, дана, в модусе впечатления. На основании своего качества почувствованное конститутивно обладает видовой

определенностью; именно поэтому чистое ощущение открывает нас навстречу вещам-раздражителям и помещает в определенный порядок вещей. Напротив, впечатление реальности, как я обычно говорю, неспецифично. Это негативное выражение принимает здесь позитивное значение: впечатление реальности является конститутивно трансцендентальным. Умно чувствуя какое-либо раздражающее качество, интеллект открывается навстречу вещам-реальностям, а потому оказывается помещенным не только среди определенных в видовом отношении вещей, но помещенным в реальность, то есть по ту сторону любой специфичности, в измерение трансцендентального. Другими словами, интеллект открыт не определенным вещам, а любой вещи. Поэтому первым умопостижимым, *primum cognitum*, в порядке первенства адекватности (*primitate adaequationis*) будет почувствованное реальное, а в нем *primum cognitum* в порядке первенства происхождения (*primitate originis*) будет реальность во впечатлении (впечатление реальности). Лишь потом интеллект образует понятия — понятия не только чувственных качеств, но и чувственной реальности *qua* реальности, то есть образует понятие реальности. Но, повторяю, дело обстоит не так, как если бы чувства ощущали только вещи, а интеллект уже потом мыслил их реальными; напротив, в умном чувствовании вещь *уже* чувствуется как реальная, а конципирующий интеллект мыслит в качестве реального то, что *уже* было почувствовано чувствующим интеллектом как формально реальное. Трансцендентальное *уже* дано во впечатлении реальности. То, что первично и формально постигается по способу чувствования, и то, во что разрешаются все понятия интеллекта, есть не сущее, а реальность. Вопреки утверждениям, которые постклассическая схоластика высказывает вот уже более полувека, интеллект — это не «способность бытия», а «способность реальности».

Сказанное не означает — я вновь настаиваю на этом, — что формальность по имени «реальность» состоит в том способе, каким вещи предъявляются интеллекту. Дело обстоит прямо наоборот: как мы только что сказали, «реальность» — это прежде всего первичный момент вещей, взятых в них самих, как таковых. И это не просто утверждение. Ибо в чувствующем постижении, во впе-

чтлении реальности, реальное предъявлено нам не только как нечто независимое от акта (это будет справедливым и в отношении раздражителя), но и как нечто, чье предъявление следует за тем, что оно уже есть «само по себе». Именно это я имел в виду, когда говорил, что реальное предъявлено нам, но предъявлено как некое *prius* по отношению к самому предъявлению. *Prius* есть внутренний момент самого предъявления, сам модус бытия предъявленным. Таким образом, первенство постижения реального в его реальности фундировано в первенстве реальности как «самого по себе», даже в отсутствие какого бы то ни было постижения.

Тем самым мы коротко и в общих чертах обрисовали то, что я понимаю под трансцендентальным *qua* трансцендентальным. Но трансцендентальное образует «порядок». Что такое трансцендентальный порядок не *qua* трансцендентальный, а *qua* порядок? Это второй аспект вопроса, который мы должны обсудить со схоластикой.

3. Идея трансцендентальной структуры

Прежде всего, уточним, что мы понимаем под порядком. Порядок означает здесь не владение, не линию или направление, в соответствии с которыми мы рассматриваем реальность, то есть не трансцендентальное рассмотрение, в отличие от рассмотрения чисто такостного. Под порядком я понимаю здесь саму структуру реальности, взятой в ее трансцендентальности, в ее трансцендентальном характере. Стало быть, порядок означает внутреннюю структуру. И в этом конкретном смысле мы спрашиваем: описывает ли схоластика некий строгий порядок в трансцендентальном, и в чем состоит этот порядок?

Схоластика называла это порядок «общими модусами бытия», то есть модусами, которые свойственны всякому сущему просто потому, что оно — сущее. Эти модусы составляют шесть классических трансценденталий: *ens, res, unum, aliquid, verum, bonum* [сущее, вещь, единое, нечто, истинное, благое]. Речь идет не о простом перечислении, а о том, что между этими бытийными моментами существует отношение внутреннего фундантирования. Таким образом, схоластика, безусловно, признает строго трансцендентальный порядок. Проблема в том, как она его понимает.

Обычно трансценденталии разделяют на две группы, но в нашем обсуждении будет удобнее разделить их на три. Прежде всего, это *ens* и *res*. Строго говоря, они представляют собой в схоластике не два трансцендентальных свойства, или атрибута, а лишь два «выражения» одного и того же — сущего. *Ens* означает, что вещь «есть»; а *res* означает «то», что есть вещь, — иначе говоря, ее подчиненность *esse*: вне такой способной подчиненности *esse* вещь была бы «ничем». Поэтому *ens* и *res* вполне синонимичны и выражают посредством двух терминов не трансцендентальное свойство, а само трансцендентальное. Затем идет вторая группа: *unum* и *aliquid*. Для схоластики они формально являются отрицаниями. *Aliquid* есть не что иное, как *quid*, поскольку оно — не иное *quid*. *Unum* есть в самом себе не что иное, как отрицание разделения. Правда, многие считают, что таков лишь формальный характер трансцендентальности единого, и добавляют, что единое коннотирует или позитивно включает в себя саму нераздельную существенность *ens*; но, как бы то ни было, формальный характер единства состоит в нераздельности. Наконец, остается третья группа: *verum* и *bonum*. Формально они представляют собой позитивные моменты сущего, но моменты внешние, а именно, те моменты, согласно которым сущее как таковое способно быть объектом мышления и стремления со стороны мыслящего и обладающего волей существа. Отсюда следует, что в собственном смысле трансцендентальный «порядок» *quia* порядок позитивно образован только истиной и благом. Негативные моменты именно по причине своей негативности ничего не полагают *in re*. А поскольку *ens* и *res* являются синонимами, оказывается, как мы только что сказали, что *in re* имеется только *ens* вкупе с двумя трансцендентальными свойствами, или атрибутами (не будем сейчас углубляться в это важное различие: оно увело бы нас слишком далеко): истиной и благом. В лучшем случае *unum* еще могло бы предстать как трансцендентальное свойство; тогда оно коннотировало бы собственную нераздельную существенность *ens*. В таком случае, если согласиться на эту уступку, *ens* как таковое будет иметь три свойства, или атрибута: *unum*, *verum*, *bonum*. Эти три меты не просто рядоположены, но каждая из них внутренне

фундирована в предыдущей: всякое *bonum* фундировано в *verum*, а всякое *verum* фундировано в *unum*. А поскольку сущее обладает этими тремя метами как внутренне фундированными друг в друге, трансцендентальное образует в схоластике строгий порядок, или структуру, в разъясненном смысле.

Все это — истина, причем фундаментальная истина, но истина, нуждающаяся в тщательном обсуждении. В самом деле, мы спрашиваем не о том, действительно ли имеется в наличии этот порядок — такой, каким его описывают; мы спрашиваем, соответствует ли этот порядок, достаточно и безоговорочно, идее трансцендентальной структуры, то есть *структуры* реального *quia* реального. Вот в чем вопрос. Рассмотрим его в несколько шагов, но очень коротко, чтобы затем непосредственно перейти к раскрытию темы.

Прежде всего, возьмем *ens* и *res*. Нам говорят, что они абсолютно синонимичны. Так ли это? Зависит от того, каким образом мыслить бытие. Если бытие — это реальность, а реальность — это существование, то формальное тождество между *ens* и *res* очевидно. Но мы уже видели, во-первых, что реальность не есть существование — ни актуальное, ни способностное: формально она есть «само по себе»; а во-вторых, мы видели, что реальность и бытие — не одно и то же, но «бытие» представляет собой «позднейший» акт реального. Я провожу различие между реальностью, бытием и сущим; очень скоро я позитивно разъясню этот пункт. Поэтому я думаю, что эти, с точки зрения схоластики, синонимы в действительности синонимами не являются, но «бытие» фундировано в «реальности».

Далее идут негативные меты: *unum* и *aliquid*. Нам говорят, что они суть чистые отрицания. Но так ли это? Отрицание дано лишь в модусе рассмотрения сущего, в его объективном понятии, а не в самом сущем. Нам скажут, что, разумеется, трансценденталии *in re* не отличаются от самого сущего. Но при всем том их отличие имеет некоторое основание *in re*. Что это за основание? Вот в чем вопрос, и сама схоластика видела трудность проблемы как в отношении *unum*, так и в отношении *aliquid*.

В самом деле, что такое для схоластики *unum*? Нам говорят,

что его формальный характер состоит в чистой нераздельности; но так как этого, очевидно, недостаточно, добавляют, что это отрицание «коннотирует», или «включает в себя», нечто позитивное: *позитивную* нераздельную существенность сущего. Но идет ли речь о чистой коннотации? Другими словами, что понимается здесь под коннотацией и включением? Этот вопрос отнюдь не сводится к тонкостям диалектики. В самом деле, если верно, что единство «нераздельности», как трансцендентальное свойство сущего, формально есть нечто негативное, не менее верно и то, что такая «не-раздельность» является метафизическим следствием позитивно «одной» *позитивной* *существенности* сущего. А значит, эта позитивная существенность, даже не будучи самим «свойством», самим *ипит*, выполняет истинно трансцендентальную «функцию», ибо именно эта функция определяет единство как «свойство». К тому же выводу мы придем, если допустим, что *ипит* формально не является отрицанием, но включает в себя, или означает нераздельную существенность сущего. Потому что, во-первых, остается в силе необходимость объяснить, что такое само это «включение»; а во-вторых, потому что включенное всегда оказывается существенностью сущего, поскольку оно «нераздельно», то есть оказывается отрицанием. Позитивная природа внутренней нераздельности сущего и будет тем, что выполняет трансцендентальную функцию в порядке единства. Только если исходить из этой функции, станет ясным, что такое эта включенность. Что это за функция? Этот вопрос сам по себе стоит того, чтобы его задать. Мало сказать, что единство, как трансцендентальное свойство, «коннотирует» или «включает в себя» позитивную существенность сущего. Стало быть, негативности *ипит* свойственна трансцендентальная недостаточность.

То же самое происходит с *aliquid*. *Aliud*, инаковость *quid*, есть, разумеется, нечто негативное. Но с чем соотносится эта инаковость? У самой схоластики нет четкой концепции в этом пункте. Обычно говорят, что *aliud* противопоставляет *quid* ничто, то есть *aliquid* — это *non-nihil*, не-ничто. Но это чисто логицистская концепция: ничто — именно потому, что оно ничто — не является даже термином, которому можно противопоставить или от кото-

рого можно отличить реальность: ведь это означало бы превратить ничто в «нечто». Поэтому другие считали, что *aliud* — это другое *quid*; в таком случае *aliquid* было бы просто следствием *unum* — отделенностью от всего остального. Но тогда оно не было бы в строгом смысле трансцендентальным свойством сущего в том смысле, в каком это понимает схоластика. Ибо в таком понимании *aliquid* опирается на множество сущих: множество, которое никоим образом не принадлежит к формальной природе сущего. Стало быть, трансцендентальность *aliquid* оказывается в высшей степени проблематичной. Но важнее всего, на мой взгляд, не это затруднение, а метафизическая необходимость указанной множественности, которая — равно как и позитивная существенность в случае *unum* — хотя и не принадлежит сущему в качестве трансцендентального «свойства», но выполняет трансцендентальную «функцию». В самом деле, внутри множественного инаковость *aliquid* дана только в предварительно очерченном горизонте — горизонте сущего. А в этом горизонте присутствует конкретный момент соотнесенности *alter c unum* — именно для того, чтобы оно могло быть *alter* [другим]. И эта «соотнесенность» (назовем ее пока так) есть строго «трансцендентальная функция», поскольку она представляет собой возможность трансцендентального свойства.

Следовательно, негативность *unum* и *aliquid* трансцендентально заключает в себе то, что мы называли «функцией». Это недостаточность негативного в трансцендентальном порядке.

Остается третья группа: *verum* и *bonum*. За исключением отдельных схоластов, для которых эти свойства чисто негативны, схоластика почти единодушно считала их позитивными моментами сущего. Но так как к сущему ничто не может быть позитивно добавлено (ибо сущее формально трансцендирует все свои модусы и видовые отличия), оказывается, что эти два момента позитивны лишь потому, что образуют два внешних отношения сущего как такового к определенному сущему — к ψυχή, то есть к мыслящей и волящей душе. Но здесь возникают два серьезных вопроса. Первый из них было поставлен уже самой схоластикой. Действительно, в сущем как таковом нет ничего, что включало бы в свой формальный характер существование мыслящего и волящего су-

щества. Следовательно, если отношение к этому существу имеет внешний характер, то не понятно, каким образом истина и благо могут быть трансцендентальными свойствами сущего: ведь если это бы это мыслящее и волящее существо не существовало, сущее как таковое не обладало бы ни умопостижимостью, ни существенностью. Сам св. Фома признает это, ссылаясь на интеллект и волю Творца. Если бы, в предположении невозможного, Творец не был мыслящим и волящим, то тварь, говорит св. Фома, обладала бы характером сущего, но не характером истины и блага. Стало быть, в самой схоластике трансцендентальность *verum* и *bonum* темна и проблематична. В самом деле, многие полагают, что, лишь исходя из предпосылки «трансцендентального отношения» конечного сущего к мыслящему и волящему бесконечному сущему, можно говорить о *verum* и *bonum* как о трансцендентальных «свойствах». Другие считают, и не без основания, что, хотя отношение к интеллекту и воле имеет внешний характер, тем не менее, *verum* и *bonum* внутренне принадлежат сущему как таковому. Ведь интеллект и воля, о которых здесь идет речь, — это не актуальные интеллект и воля, а чисто возможностные. Именно потому и говорится, что, *если бы* существовали интеллект и воля, в сущем имелись бы истина и благо, что сущее как таковое внутренне умопостижимо и желанно независимо от того, имеются ли интеллект и воля или нет. Умопостижимость и желанность суть сама существенность сущего как такового. Все это верно; но как в первой, так и во второй концепции эти «трансцендентальные» свойства заключают в себе внешнюю соотнесенность с некоторыми интеллектом и волей (будь то в форме трансцендентального отношения или в форме возможностного отношения). И в той мере, в какой эта соотнесенность является внешней, в самой схоластике остается не проясненным характер истины и блага как «трансцендентальных» свойств. Но главное даже не в этом, а во втором вопросе.

Вопрос этот таков. Интеллект и воля мыслящего и волящего сущего не являются формально атрибутами, или характеристиками, его существенности как таковой; иначе говоря, интеллект и воля являются не трансцендентальными моментами мыслящего и волящего сущего, а моментами его особого модуса бытия, момен-

тами его такости. Стало быть, они не являются трансцендентальными «свойствами», но, тем не менее, выполняют строго трансцендентальную «функцию» (как трансцендентальное отношение, так и возможностная соотнесенность суть не что иное, как эта функция), ибо только в виду интеллекта и воли сущее как таковое обладает трансцендентальными свойствами истины и блага. Еще раз: подобно тому, как это было с негативными свойствами, применительно к позитивным свойствам возникает та же проблема трансцендентальной «функции» — той функции, через которую, и только через которую сущее как таковое обладает трансцендентальными «свойствами». Эту проблему трансцендентальной функции следовало бы поставить в ней самой, как таковой.

В конечном счете, внимательное рассмотрение трансценден- талий в схоластике показывает, что в трансцендентальном по- рядке *qua* порядке мы сталкиваемся, с одной стороны, с самим трансцендентальным, с *res* (а не с *ens*), а с другой стороны, с транс- цендентальной структурой реальности: структурой, которую об- разуют не только некоторые трансцендентальные «свойства», но и некоторые трансцендентальные «функции». Только подходя к проблеме таким образом, мы сможем узнать, что же представляет собою то, что мы называем «бытием», и точно локализовать про- блему трансцендентального характера сущности, которая и со- ставляет предмет всего этого обсуждения.

Итак, что же такое трансцендентальный порядок *qua* поряд- ок? Любую реальную вещь можно рассматривать с двух точек зрения. С одной стороны, любая вещь есть та или иная опреде- ленная вещь; но, с другой стороны, она есть «реальная» вещь, то есть некое «само по себе». Первый аспект вещи образует поряд- ок «такости», второй — «трансцендентальный» порядок, поряд- ок реальности как реальности. Эти два порядка различны, но не просто рядоположены, ибо «реальность» — это характеристика, трансцендирующая все прочие моменты, модусы и видовые от- личия такости реального. Но эти два порядка не являются и аб- солютно независимыми друг от друга: именно потому, что «реаль- ность» есть чисто трансцендентальная характеристика, не только реальность подразумевается во всяком такостном моменте, но и,

наоборот, такость «детерминирует» (если можно так выразиться) *in re* свойства реального как реального, то есть его трансцендентальные свойства. А поскольку эти свойства не отождествляются безусловно с такостью, оказывается, что сама такость может рассматриваться в двух аспектах: как в себе самой, так и в том, что она трансцендентально детерминирует. Это последнее есть то, что я тематизирую под именем «трансцендентальной функции». Эта функция не обязательно ограничивается реальностью «такой» вещи. В самом деле, существуют такости, как, например, интеллект и воля, которые выполняют трансцендентальную функцию не только по отношению к собственной мыслящей и волящей реальности как реальности, но и по отношению к любой реальности как реальности. Стало быть, трансцендентальная функция — это функция, в силу которой такость образует трансцендентальные свойства реальности. В силу этой функции реальность как реальность не только, так сказать, «материально» обладает некоторыми трансцендентальными свойствами, но и «формально» представляет собой подлинно трансцендентальную *структуру*.

Ее описание — это вопрос не просто умозрения или диалектического комбинирования голых понятий. Напротив, поскольку трансцендентальная структура детерминирована трансцендентальной функцией такости, постольку ее описание представляет собой конкретный анализ этой функции, на которой необходимо сосредоточиться, дабы выявить эту структуру. Я не собираюсь здесь описывать трансцендентальную функцию во всей ее полноте, а ограничусь понятиями, необходимыми для трансцендентального рассмотрения сущности.

Вещи, каковы они суть в реальности, — это прежде всего вещи, каждая из которых реальна в себе самой, как таковой; но, кроме того, эти вещи в той или иной форме реально связаны между собой. Оба такостных момента выполняют трансцендентальную функцию; не имеет значения — я уже говорил об этом в предыдущем обсуждении, и мы тотчас еще яснее увидим это, — что множественность не принадлежит к формальному понятию реальности. Этот двойственный момент открывает нам два аспекта трансцендентальной структуры. Первый аспект — это трансцендентальная

структура каждой реальной вещи в ней самой, как таковой; другой аспект — трансцендентальная структура, детерминированная связью каждой вещи с прочими вещами. Отложим на потом первый структурный аспект, образующий проблему «сущности и реальности». Скажем несколько — всего лишь несколько — слов о втором.

Я утверждаю, что реальные вещи связаны между собой; иначе говоря, они образуют тотальность. Эта тотальность — не внешнее соединение реальных вещей, а внутренняя тотальность: то, что греки называли *οὐότης*. Такая тотальность не сводится просто к связанности и упорядоченности, то есть к такому сочленению вещей, при котором действия или претерпевания каждой реальной вещи оказывались бы взаимозависимыми от действий всех прочих вещей. Это истина, но это не первичная истина. Первичное заключается в том, что такая оперативная связанность фундирована в самой конституции вещей: в конституции, согласно которой каждая вещь формально есть то, что она есть, в зависимости от конституции всех прочих вещей. Стало быть, речь идет не об «оперативной» связанности, а о «конститутивном» характере (здесь я беру конституцию и конститутивное в общепринятом смысле, а не в том точном терминологическом значении, в каком я употребляю их в настоящем исследовании). Этот характер — не следствие каждой реальной вещи, но внутренне принадлежит к ее формальной реальности, подобно тому как деталь часов в силу своей конституции есть нечто такое, чья реальность формально зависит от конституции всех прочих деталей. Этот внутренний и формальный момент конституции реальной вещи, согласно которому эта вещь является «функцией» от всех прочих вещей, я называю обычно «соответственностью» [«респективностью»]. Ответственность — это, в собственном смысле, не «отношение», причем по двум причинам. Во-первых, любое отношение опирается на то, что уже существует в качестве членов отношения; напротив, ответственность определяет саму конституцию членов отношения — разумеется, не в их характере простой и чистой реальности, а в их взаимной связанности: ответственность предшествует отношению. Во-вторых, ответственность не есть *in re*

нечто отличное от каждой реальной вещи, но отождествляется с нею, причем вещь не перестает от этого быть соответственной.

При таком допущении ответственность есть характеристика, относящаяся к «тому, что» вещи суть в реальности, к их «такости»: каждая вещь есть то, что она есть, но «соответственно». Эту такостную ответственность я формально называю *космосом*, *κόσμος*. Но эта космическая ответственность обладает собственной «функцией»: она детерминирует в реальных вещах их способ быть реальными *qua* реальными. Так вот: ответственность не в порядке такости, а в порядке реальности как таковой и будет тем, что я назвал *миром*. Мир — это не просто тотальность реальных вещей (хотя космос, в том числе, представляет собой и такую тотальность), а тотальность реальных вещей на основании их характера реальности, то есть поскольку они реальны: это ответственность как модус, или характер, реальности. Мир и космос не тождественны — ни формально, ни материально. Они не тождественны формально, потому что, даже если бы космос имел иной вид, нежели присущий ему фактически, мир, тем не менее, остался бы тем же, что и сейчас. И они не тождественны материально, потому что могло бы существовать в принципе много космосов, космически независимых друг от друга, но все они совпадали бы в своем бытии реальными, а значит, некоторым образом (не будем сейчас углубляться в детали) образовали бы единственный мир.

Такое понятие мира первично и фундаментально. Все прочие понятия мира исходят из него. В современной философии (Хайдеггер) под миром обычно понимают то, в чем и из чего человеческая экзистенция понимает себя и встречается (в понимании) с остальными вещами. Иначе говоря, под миром понимают «наш» мир и «мой» мир. Но мир в этом смысле опирается на мир как ответственность реального *qua* реального. Ибо эти местоимения, «наш» и «мой», выражают не изначальный характер мира, а мир как горизонт системы человеческих возможностей; они выражают присвоение мира в «наброске» (*Entwurf*), но не сам мир. Только потому, что человек как реальность конституирован в соответствии с остальными реальностями, то есть только потому,

что человек уже является «мирным» как реальность, он в состоянии посредством «наброска» сделать мир «своим», в экзистенциальном и жизненном смысле этого слова. Мирность — это не что иное, как ответственность реального как такового; она не имеет ничего общего с человеком. Наконец, обратим внимание на то, что, если бы ответственность формально не затрагивала характер реальности, мы имели бы либо чисто биологическую ответственность, «среду» обитания живых существ, либо чисто космическое «окружение» как поле действий и взаимодействий. Но ни среда, ни окружение формально не были бы миром; мир, повторяю, — это ответственность реального в его формальности реальности.

Такова трансцендентальная «функция» космоса (такости) в порядке реальности как таковой: определять мир. Каков характер этой функции? Мирность — это момент, или мета реальности любой вещи *qua* реальной. Она, строго говоря, не «добавляется» к реальности каждой вещи, а отождествляется *in re* с ее реальностью. И, тем не менее, это в строгом смысле свойство, или мета, реального *qua* реального: его чистая ответственность в порядке реальности как таковой. Поэтому мир представляет собой трансцендентальный характер реальности как таковой, а «функция» космоса, в силу этого, строго трансцендентальна. Это нужно пояснить.

Прежде всего, функция космоса строго трансцендентальна. Это не противоречит тому факту, что космос есть всегда и только космос определенной такости, поскольку именно такие обстоятельства присутствуют в мыслящем и волящем сущем, — и, тем не менее, его функция строго трансцендентальна. Возможная множественность космоса не препятствует трансцендентальному единству мира, подобно тому, как множество, даже существенное множество интеллектов и воль не препятствует трансцендентальному единству *verum* и *bonum*.

Исходя из этого, мы утверждаем, что ответственность, имеваемая миром, трансцендентальна; более того, она представляет собой первичную «сложную» трансцендентальность реальности как таковой. Начнем с этого последнего пункта. Я называю «сложны-

ми» те трансценденции, которые формально присущи каждой реальной вещи в силу того простого факта, что она реальна; но при этом они выражают следствия из ее чисто реальностного характера в порядке множественности реальных вещей. Напротив, «простыми» трансценденциями будут те, которые просто выражают реальность в себе самой, как таковой. И я говорю, что мир есть первая сложная трансценденция. Такая трансценденция, которая фундирует все прочие сложные трансценденции: *aliquid*, *verum*, *bonum*. Все эти три трансценденции являются сложными; в самом деле, они выражают то, чем внутренне является характер реальности каждой вещи как отсылающей к прочим вещам. И эта отсылка есть не что иное, как ответственность реального *qua* реального, то есть мир. Именно потому, что *res*, как таковая, соответствует прочим вещам, она может быть и пребывает неким *aliquid* по отношению к ним. То же самое происходит с *verum* и *bonum*: они заключают в себе соответствие между мыслящей и волящей реальностью и реальностью мыслимой и волимой. Только потому, что реальная мыслящая и волящая вещь пребывает в мире других реальных вещей, — только поэтому могут иметься постижение и воление, а значит, трансцендентальные *verum* и *bonum*.

Разумеется, остается первый пункт: строго трансцендентальный характер мира. Он представляется наиболее сложным, так как могут сказать, что не всякая реальная вещь *qua* реальная обладает ответственностью. Могут быть реальные вещи и даже космос, не имеющие между собой ничего общего; и, прежде всего, есть такая формально внемирная реальность, как Бог. В таких условиях вряд ли можно говорить о том, что ответственность, мир, есть трансцендентальный характер реальности. Но поразмыслим над этим более внимательно. Обратимся именно к реальности Бога. Это правда, что, пока ее существование не доказано, на нее нельзя опираться; а при начале метафизики пока еще не доказано существование божественной реальности. Но хотя эта реальность и не доказана в начале метафизике, она не исключена, а значит, вполне законно учитывать ее в теории трансценденций. Так вот, не вызывает сомнений, что Бог мог сотворить реальности, не имеющие между собой ничего общего. Мне не нравятся доводы *de potentia*

Dei absoluta [от абсолютного могущества Бога], но в данном случае примем их. Эти реальности не имели бы между собой ничего общего «с космической точки зрения», но совпадали бы в бытии реальными; а это, несмотря на видимость всего лишь совпадения, есть нечто большее: ведь если эти тварные реальности являются следствием некоей творящей реальности, которая по самой своей сущности существует, они *eo ipso* ответственны в том, что касается их реальности, даже если не имеют друг с другом ничего общего со стороны такости. Если угодно, Бог сотворил их в той форме ответственности, которая представляет собой отсутствие чего-либо общего с космической точки зрения. Вот почему эти вещи, будучи лишены космического единства, ответственны в своем характере реальности; другими словами, они обладают мирным единством.

Еще серьезнее, пожалуй, выглядит затруднение, связанное с самой божественной реальностью: мир соответствует Богу, но Бог не соответствует миру. Бог не-соответствен, внемирен, потому что представляет собой сущностно существующую реальность. Тем не менее, это нужно правильно понять. «Мир» может иметь два смысла. Первый — тот смысл, который я назвал бы «формальным»: мир как характер, присущий некоторой зоне реальности. В таком случае он не строго трансцендентален, потому что имеется другая реальность — Бог, который не входит в эту зону реальности, но пребывает вне нее. Но «мир» может быть также обозначением «разделительного» характера: это не разделение реальных вещей, а тот характер, согласно которому реальность как таковая непременно и в силу своей реальности будет либо соответственной (мирной), либо несоответственной (внемирной). И эта разделительная вынужденность *qua* вынужденность есть то, что принадлежит к реальности как таковой; мы называем ее «миром», квалифицируя дизъюнкцию по ее наиболее ясному термину, к тому же — *quoad nos* [для нас] — единственному термину, который непосредственно неоспорим. Если воспользоваться термином, созданным Дунсом Скотом для обозначения иных свойств (Скот никогда не думал, что «мир» трансцендентален), я бы сказал, что мир является не просто сложной трансценденталией, но транс-

ценденталией «дизъюнктивной». Напротив, все прочие сложные трансценденталии, такие, как *aliquid*, *verum* и *bonum*, можно было бы назвать «конъюнктивными». Полная дизъюнкция, затрагивающая реальное как таковое, *eo ipso* будет дизъюнктивной трансценденталией. Та вынужденность, о которой я уже говорил выше, дизъюнктивно обратима с реальностью как таковой. Но, как уже было сказано, при начале метафизики достигим лишь формально мирный термин, и поэтому мы можем и должны утверждать, что для этих космических реальностей мир трансцендентален. Это не что иное, как то, что я хотел выразить многими страницами ранее, когда назвал внутримирную философию рассмотрением реальности *qua* реальности, но лишь в мирном термине дизъюнктивной трансценденталии.

В конечном счете, трансцендентальный порядок — это порядок реальных вещей как реальных, то есть как «самого по себе». Эти вещи суть «сами по себе» в самих себе, как таковых; они суть простые трансценденталии (*res* и *unum*). И они же суть соответственные «сами по себе», или сложные трансценденталии — либо дизъюнктивные (мир), либо конъюнктивные (*unum*, *verum*, *bonum*), из которых вторые фундированы в первых. Такова трансцендентальная структура реальности: структура, определяемая такостью в трансцендентальной «функции». Эта структура опирается, следовательно, на первые две трансценденталии — реальность и мир, из которых первая является простой, а вторая — сложной.

Я уже предупреждал, что в мои намерения не входит раскрывать тему в целом. Но даже если оставить в стороне другие пункты вопроса, необходимо дополнить сказанное проистекающим отсюда и решающим для трансцендентальной структуры следствием. Дело в том, что в силу всего изложенного реальность некоторой вещи всегда должна рассматриваться согласно двум трансцендентально различным моментам. Во-первых, первичной и радикальной является реальная вещь в ее собственной реальности: вещь, актуально реальная в ней самой. Но, во-вторых, в этой первичной актуальности фундирована актуальность реальной вещи как момента мира: это «мирная» актуальность реального. Здесь мир (напомним об этом еще раз во избежание смешения с

идеями совершенно иного толка, как будет показано ниже) означает в точном и формальном смысле не «набросок» (*Entwurf*), а трансцендентальную ответственность реального, то есть взаимную соотнесенность реальных вещей в их характере реальности. Актуальность реального как момента мира формально не тождественна актуальности реального в нем самом, но предполагает эту актуальность и опирается на нее. Такая реальность реального в мире и будет тем, что формально означает «быть». Здесь «быть» подразумевает не существование и не чистое *quid* существующего; оно относится к «реальности» как таковой, к «самому по себе», которое не знает различия на сущность и существование, предшествует ему. Эта «реальность», уже актуальная в самой себе, как таковой, обладает также актуальностью, которая по отношению к ее простой реальности оказывается «позднейшей»: актуальностью в мире. То, что нечто — например, железо — «есть», не означает, что железо существует или что существующее является железом. Ибо существующее железо или железное существование — это не «бытие-железом», а просто реальное «железо». Бытие означает своего рода реактуализацию железной реальности, и это «ре-» есть актуализация реального железа как момента мира. Только в соответствии прочим реальным вещам можно и должно говорить о том, что железо «есть».

Это различие между бытием и реальностью, где реальность предшествует, очевидно даже в языке. Например, если мы хотим сказать, что нечто становится реальностью, мы можем выразить этот факт с двух разных точек зрения. Прежде всего, со стороны самой реальности как таковой: реальностью становится то, что раньше реальным не было. В этом смысле мы говорим о возникновении (*γίγνεσθαι*), прорастании или рождении (*φύειν*) и т. д. Но я могу выразить то же самое, обращая внимание не на корень реальности, а некоторым образом на ее соответствующий термин *ad quem* [конечный термин]: на ее актуальность в мире. И тогда это становление будет формально не возникновением, а «приходом в мир». Первое означает прийти к реальности, второе — прийти к бытию. Это последнее и будет тем, что всегда выражается метафорой света, φῶς; и потому становление живого существа, как

становление в мирной соответствии, означает «явиться на свет» — εἰς φῶς παρίεσθαι, как говорил Плутарх; жить означает видеть свет дня — τὸ φῶς ὁρᾶν (Софокл). Мир подобен свету. Поэтому начать быть, начать пребывать в соответствии с прочими вещами означает φαίνεσθαι [явиться], εἰς φῶς φαίνεσθαι (Софокл), πρὸς φῶς ἄγειν (Платон) [явиться на свет]. Быть в соответствии с прочими реальными вещами *quia* реальными — это и есть то, чем, на мой взгляд, конституируется бытие. Бытие не есть ни φαίνεσθαι, ни φαίνόμενον; φαίνόμενον — это лишь статус, в котором пребывает реальность в силу того факта, что она есть; но само бытие — это актуальность реального как момента мира. Только потому, что вещь «есть», она есть «феномен».

Стало быть, бытие формально не тождественно реальности, но предполагает ее. Реальность — это абсолютная формальность, тогда как бытие имеет соответственный характер. Только с точки зрения соответственности имеет смысл говорить о том, чтобы «явиться на свет», «пустить на свет», «прийти в мир» и т. д. Напротив, возникновение и рождение относятся к реальному *quia* реальному в абсолютном смысле.

Отсюда следует, что конститутивно не-соответственная реальность обладала бы реальностью в превосходящем смысле, но именно поэтому не обладала бы бытием. Бог — это сущностно существующая реальность, и потому — реальность не-соответственная, внемирная. Вот почему о Боге нельзя сказать в собственном смысле, что Он «есть» или что Он есть ὄν [сущее]; но Его реальность внебытийна точно так же, как и внемирна. Бог — это «сверх-бытие», πρό-ον: так и называли его, вполне точно, первые неоплатонизирующие богословы.

Итак, бытие означает мирную актуальность реального. Но эта ответственность, как уже было сказано, *in re* тождественна самой реальной вещи. Отсюда следует, что актуальность, которую мы называем бытием, в самой вещи является ее внутренней реальной ре-актуальностью; она и будет тем, что мы называли «субстантивным бытием». Субстантивное бытие формально не тождественно реальности, но отличается от нее по меньшей мере ментальным отличием — правда, имеющим основание *in re*. Так вот, этим

основанием является трансцендентальная ответственность. Именно поэтому, на мой взгляд, «субстантивное бытие» означает не тип бытия, а именно, превосходное бытие, но, напротив, бытие субстантивного. Иначе говоря, субстантивность предшествует бытию. Это не *esse reale*, а *realitas in essendo*, субстантивность «в бытии». Именно поэтому «быть» есть акт, «позднейший» по отношению к реальности: ее позднейшая соответственная актуальность. В этом, и только в этом смысле надлежит утверждать, что бытие всегда и только есть бытие реальности. В силу этого реальность, поскольку она позднейшим образом «есть», *позднейшим образом* является «сущим». Формально сущее не синонимично реальности: настолько, что Бог, как мы сказали, есть сущностно существующая реальность, но есть не сущее, *ôv*, а *прó-ов*. Сущим может быть лишь реальная вещь *qua* актуальная в ответственности мира. В конечном счете, мир представляет собой первую сложную трансценденталию, а свойством реальной вещи, согласно этой сложной трансценденталии, будет «бытие».

Эта дистинкция реальности и бытия служит основанием важного различения в рассмотрении реального. С точки зрения этих двух актуальностей, реальная вещь обладает разными собственными модальностями. В самом деле, реальная вещь *qua* реальная, взятая в ее первой и первичной актуальности, может обладать причинной соотнесенностью с другими реальными вещами; реальная вещь в ее фундирующем соответствии другим реальностям обладает тем, что мы много страниц назад назвали «статусом»: она может быть потенциальной, актуальной, необходимой, вероятной, контингентной, свободной и т. д. Но эта соотнесенность, или причинное соответствие, не тождественны трансцендентальной ответственности; а значит, эти модальности и статусы формально относятся не к бытию, а к реальности в ней самой, как таковой. Напротив, если рассматривать реальную вещь как актуальную в мире, то есть в трансцендентальной ответственности, эта реальная вещь обладает бытием. Так вот, это «бытие», эта актуальность реального как момента мира имеет, помимо прочего, собственную модальность: время. Время — это просто и только «модус» бытия. Разумеется, как мир является трансцендентальным свой-

ством, которое детерминировано космосом в трансцендентальной «функции», так «время» является мирной актуальностью, бытием в качестве соответственного момента, детерминированного, напротив, реальной вещью в трансцендентальной функции. Бытие по своей конституции «флексивно». Время — это не прекращение бытия (что означало бы аннигиляцию), а бытие всегда «иным». Утверждение, что время есть модус бытия, может показаться тождественным формулировке, принятой в других философиях; но это верно лишь с материальной стороны. Формально то, что я говорю, есть нечто другое, потому что бесконечно другой здесь является идея бытия. Бытие — это соответственная актуальность реального. Модусы этой актуальности — «было», «есть», «будет» (прошедшее, настоящее, будущее). Они выражают способы, какими реальная вещь «есть» соответственно прочим реальным вещам. Внемирная реальность внебытийна; именно поэтому она сущностно вневременна: «вечна».

Итак, бытие, взятое в его отличии от реальности, обладает собственным единым характером. Но это — чисто соответственное единство. Иначе говоря, бытие не является своего рода высшей характеристикой, включающей в себя всё реальное и всякое ментальное сущее: это означало бы превращение трансцендентального порядка в порядок бытия, колоссальную и фиктивную субстантивацию бытия. Бытие и, соответственно, небытие имеют чисто соответственный характер; реальные вещи «суть», но бытие «вообще» субстантивностью не обладает. То же самое имеет место в отношении пространства. Обычно говорят, что вещи находятся «в» пространстве. Это ложно: вещи обладают протяженностью, но не находятся в пространстве. Пространство чисто соответственно; это — пространство, которое вещи оставляют между собой, а не вместилище вещей. То же самое обычно говорят о времени. С другой стороны, философия Нового времени, начиная с Декарта, субстантивировала сознание «вообще». Но сознание не обладает никакой субстантивностью, причем не потому, что оно является всего лишь актом, а потому, что оно является даже не актом, а лишь характером некоторых — сознательных — актов. И вовсе не случайно, что эти три субстантивации — сознания (Декарт),

пространства-времени (Ньютон, Кант) и бытия (Гегель) — были произведены почти одновременно.

Реальность, мир и бытие: такова — в том, что касается нашей проблемы — структура трансцендентального.

Теперь не будет лишним коротко сопоставить эту концепцию бытия с теми воззрениями, которые наиболее популярны в философии. И прежде всего в той философии, которая не различает, а отождествляет бытие и реальность. В первую очередь, это идея *esse reale*: схоластический тезис, по отношению к которому мы уже определили нашу позицию. Исходя из отождествления, выраженного в *esse reale*, идеалистическая критика реальности *eo ipso* трансформировала саму идею бытия. Если реальность превращают в голое чувственное впечатление (придав слову «впечатление» субъективный смысл), отсюда следует, что *esse est percipi* [быть — значит быть воспринимаемым]: таков тезис эмпирического идеализма. Если реальность превращают в результат мышления, отсюда следует, что *esse est concipi* [быть — значит быть мыслимым]: таков тезис логического идеализма. Но бытие не есть ни то, ни другое: во-первых, потому, что мышление движется в формальности, которая предшествует ему, — в формальности реального; а во-вторых, потому, что эта формальность предъявляется в акте чувствующего интеллекта как *prius* по отношению к самому ее предъявлению. Следовательно, идеализм в обеих его формах — эмпирической и логической — неприемлем, а потому неприемлемы и обе его формулировки понятия бытия. Но радикальная ошибка, как видим, состоит в отождествлении бытия и реальности, и в этом заблуждении обе разновидности идеализма совпадают с идеей *esse reale*.

Итак, бытие и реальность могут различаться. И тогда — одно из двух: либо реальность мыслится как один из типов бытия среди прочих; либо, наоборот, бытие рассматривается как позднейший акт реального. Следуя первой линии, можно, в свою очередь, представить себе, что так называемое бытие есть некое мысленное полагание: не реальность есть мысленное полагание, а именно бытие реальности. Тогда бытие будет объектностью, *esse est poni* [быть — значит быть полагаемым]: таков тезис трансценденталь-

ного идеализма (*Sein ist Setzung*, утверждал Кант). Но этому тезису идеализма бытия противостоит другой, согласно которому реальность — это, конечно, один из типов бытия среди прочих, но само бытие — это не полагание, а нечто ему противоположное: характер, с каким все реальное предъявляется в «позволить, чтобы» (*sein-lassen-von*) наличное явило нам самого себя. Это и есть бытие. Таков тезис Хайдеггера. Конечно, для Хайдеггера это «позволить, чтобы» не есть акт мышления; но это не меняет природы его тезиса о бытии. Перед лицом этих двух тезисов, в которых реальность понимается как тип бытия, мы прямо говорим о различии между бытием и реальностью и решительно утверждаем тезис о бытии как о позднейшем акте реального, актуальности реального как момента мира, независимо от того, существуют люди или нет. Мы уже выражали свою позицию в противоположность трансцендентальному идеализму. Теперь, ввиду важности темы, сформулируем несколько подробнее наши соображения о тезисе Хайдеггера, несмотря на краткость его позитивных высказываний о бытии.

С точки зрения Хайдеггера, человек есть сущее, к бытию которого принадлежит «понимание бытия» — его собственного бытия и бытия того, что не есть он сам. Но идет ли речь о самом человеке или о любой другой вещи, нельзя смешивать бытие и сущее.

1. Вещи, понятые как «такие» вещи, — это сущие, нечто «онтическое» (Хайдеггер говорит не о вещах, а о сущих; но иногда, для простоты изложения, я буду употреблять оба термина. Достаточно помнить о том, что для Хайдеггера вещь формально есть «сущее»).

2. Но бытие — это нечто иное; его владения — «онтологическое». Речь идет об «онтологическом различии»: не различии в понятиях, а различающем событии, восходящем различии, которое приводит нас от понимания сущего к пониманию бытия и удерживает в нем. Что же касается сущего, такое восхождение ведет нас по ту сторону тотальности сущего; стало быть, оно есть событие Ничто в соответствующем состоянии духа — в тоске [*angustia*, *Angst*]. Ничто ничтожит сущее в нашем понимании сущего, но в то же время выявляет в нем другой предел восхождения — чистое

бытие. В самом деле, Ничто сущего оставляет нас в бытии, но некоторым образом без всего того, что есть: без «сущего». Это не что иное, как чистое бытие. Бытие «есть» только в событии и благодаря событию онтологического различия, то есть в событии и благодаря событию Ничто: *ex nihilo omne ens qua ens fit* (всякое сущее как таковое — то есть бытие сущего — происходит из Ничто).

3. Что представляет собой это бытие?

a) Бытие — не сущее, а всегда и только бытие сущего.

b) Сущее есть нечто, что имеется или может иметься помимо понимания, тогда как бытие имеется лишь в понимании бытия. Так как к бытию человека принадлежит понимание бытия, оказывается, что бытие человека есть само присутствие бытия. Его бытие состоит в том, что бытие (*Sein*) «присутствует здесь» (*Da-*); иначе говоря, бытие человека есть *Da-sein*. Это выражение означает отнюдь не то, что человек есть существование в общепринятом смысле этого слова, а то, что человек есть само *Da*, присутствие *Sein*, бытия. *Da* — это само понимание как присутствие бытия. В силу этого бытие имеется лишь тогда, когда имеется *Da-sein*, и сообразно тому способу, каким имеется *Da-sein*. Речь идет не о присутствии как о термине или объекте понимания, а о том, что, поскольку понимание бытия принадлежит к самому бытию *Da-sein*, оказывается, что это присутствие, то есть *Da-sein*, есть, если угодно, само протекание чистого бытия, бытие бытия. *Da-sein* есть присутствие — некоторым образом «онто-онтологическое» присутствие — самого бытия в его чистоте, в его отличии от любого сущего. Отсюда, согласно Хайдеггеру, — фундаментальная прерогатива *Da-sein* в онтологии.

c) Далее, способ бытия, смысл бытия *Dasein* составляет «временность» (*Zeitlichkeit*). Понимание бытия, *Da*, есть понимание временное, то есть само *Da* является временным. *Da-sein* временно не потому, что находится «во» времени, а потому, что оно есть само изначальное время: не время как нечто протекающее в прежде (было), теперь (есть) и потом (будет), а как нечто состоящее исключительно в экстатической «открытости» сообразно трем измерениям, артикулированным в точном и собственном единстве «мгновения». В силу временности мы таковы, «каковы мы есть»,

и поэтому пребываем в сущем, но «по ту сторону» всякого сущего. Только в таком экстатическом потустороннем мы понимаем сущее «в его бытии», ибо этот экстаз позитивно состоит в том, чтобы «позволить» сущее как сущее, то есть позволить сущему «быть». Именно поэтому в экстазе мы понимаем ту или иную форму «бытия». Временность — это смысл бытия *Da-sein* и «заодно» само бытие как смысл. Иначе говоря, поскольку временность — это сама порождающая историчность, оказывается, что *Da-sein* есть историчность бытия, а бытие, наоборот, есть историчность *Da-sein*. Отсюда следует, что нельзя спрашивать, что такое бытие (подобно тому, как мы спрашиваем, что такое сущее); можно и должно спрашивать лишь о «смысле». Смысл бытия — это бытие как смысл.

d) Это не означает, что бытие есть нечто субъективное. Дело обстоит прямо наоборот. Присутствие бытия в понимании, в *Da-sein*, есть истина бытия. Понимание есть истина, или открытость бытия. *Da* — это сама открытость. Стало быть, эта истина есть бытие *Da-sein*. Поэтому утверждение, что бытие есть только в *Da-sein* и через *Da-sein*, означает, что бытие «есть» только в самой открытости, в истине, и что, стало быть, бытие истины есть не что иное, как истина бытия. Возвращаясь к выражению, посредством которого Аристотель описывает действие $\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \lambda\omicron\upsilon\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ [деятельного ума] как просвещение, $\omicron\upsilon\iota\nu\ \tau\acute{o}\ \phi\acute{o}\varsigma$, Хайдеггер говорит, что присутствие бытия в *Da-sein* подобно свету. В истине, которая есть бытие *Da-sein*, бытие присутствует не как вещь — это означало бы превратить бытие в сущее, — но «бытие есть сам просвет». Бытие — это просвет всякого сущего и то, что образует саму сущность человека. В силу этого бытие не только не субъективно, но «есть само трансцендентное». И поэтому понимание бытия — это трансцендентальное понимание.

В конечном счете оказывается, что человек, будучи сущим, к бытию которого принадлежит понимание бытия, представляет собой такое сущее, которое по своей сути есть «дом» и «пастух» бытия.

Я сказал о философии Хайдеггера больше того, что строго относилось к предмету нашего рассмотрения; но я посчитал это не-

обходимым для того, чтобы дать надлежащий контекст смыслу его утверждений о бытии. Неоспоримая заслуга Хайдеггера состоит не в различении бытия и сущего (в более или менее смутном виде это различение, как мы уже знаем, присутствовало в схоластике и даже у Канта), а в том, что он поставил вопрос о самом бытии, отдельно от сущего.

Но каким образом ставится вопрос о бытии? Вот в чем главное.

Хайдеггер помещает проблему бытия в горизонт понимания. В таком общем виде это неоспоримо. В самом деле, говорить о бытии можно, только являясь самому себе и из самого себя в понимании, точно так же, как говорить о цветах можно, только видя их сами по себе. Если бы Хайдеггер довольствовался констатацией того факта, что имеется понимание бытия, и попытался раскрыть это понимание в его нередуцируемой изначальности, против него нельзя было бы выдвинуть ни одного принципиального возражения. Но это не имело бы никакого отношения к самому бытию. В результате мы получили бы не онтологию, а, так сказать, теорию онтологического познания. Но Хайдеггер ищет онтологию. Для этого он мыслит понимание бытия опять-таки онтологически: он рассматривает понимание бытия не только как такой акт, в котором бытие *является* самому себе и из самого себя, но и как *модус бытия*, то есть как модус того самого, что является: бытия. И тогда возможность понимания бытия оказывается, по сути, не чем иным, как возможностью самого бытия. Именно это имеет в виду Хайдеггер, когда исходит из того, что «бытие дается в понимании бытия».

При такой постановке вопроса анализ мысли Хайдеггера обнаруживает в ней три последовательных шага.

а) *Давание бытия* в понимании не есть явление чего-то, что в самом себе было бы чуждым своему явлению (как это происходит с сущими), но есть в строгом смысле «давание». Это, если можно так выразиться, *пребывание, бытийствуя*, тем, что оно, то есть бытие, есть. Давание бытия — это *быть-Da, Da-sein*; это протекание бытия в его онтологической чистоте, в отличие от сущего.

б) *Само бытие* в этой чистоте дается и есть *только в Da-sein*, в

понимании бытия. Бытие «есть», только будучи *Da*, даваясь в понимании.

с) *Понимание бытия*, в котором бытие дается и пребывает, бытийствуя, принадлежит к самому бытию *Da-sein*. Таким образом, *Da-sein* оказывается бытием бытия, первичным онто-онтологическим единством. *Da-sein* представляет собой некоторым образом бытие, которое состоит только в бытии; это своего рода субстантивация бытия.

Скажем прямо: разумеется, тезис Хайдеггера вовсе не является субъективизмом или идеализмом какого бы то ни было рода. То, что нечто «есть» только «в» понимании, не означает, что оно есть «через» понимание или представляет собой только момент понимания. В концепции Хайдеггера бытие не является продуктом человека, не является чем-то, что сделано человеком. Бытие дается, не производится; оно обладает своей собственной истиной. Анализ временности есть не что иное, как «экспозиция» этого характера бытия. Но при всем том нужно добавить, что ни один из трех тезисов, которые мы аналитически представили, не может быть безоговорочно поддержан.

а) Давание бытия есть, несомненно, нечто большее, чем просто термин понимания, если под термином разуместь лишь то, на что обращен акт понимания. В этом аспекте термин был бы некоторым образом *внешним* по отношению к акту как таковому. Но в любом акте схватывания схватываемое выполняет более существенную функцию, чем служить термином, на который обращен акт: схватываемое — это не только термин акта, но и то, что сообщает акту его *внутреннюю* конкретную актуальность. В самом деле, актуальность означает не только то, что акт актуально выполняется, но и то, что выполняемое обладает определенной внутренней актуальностью, что акт формально есть акт схватывания именно этой, а не иной вещи. Стало быть, акт актуален в двух смыслах: как выполняемый акт и как акт, обладающий определенным внутренним качеством. И это качество, то есть эта актуальность, совершенно конкретно: качество схватывания вот этого звука, а не другого, этого цвета, а не другого, этого квадрата, а не другого или другой фигуры, и т. д. Следовательно, схватывать

означает не только улавливать извне, но и быть таким, каково схватываемое. Как говорил еще Аристотель, τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι («Знание в акте тождественно [познаваемой] вещи») («О душе», 430 a 20); ἡ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μὲν ἐστὶ καὶ μία («Акт ощущаемого и акт ощущения — один и тот же») (*ibid.*, 425 b 25). Когда нечто звучит, и я это слышу, то слышание состоит не только в акте, которым я улавливаю звук, равно и как и видение — это не только акт, которым улавливается цвет, потому что тогда различие между видением и слышанием было бы просто различием в терминах, внешним по отношению к акту. Напротив, слышание состоит в том, что акт внутренне является слышащим, а видение — внутренне видящим; иначе говоря, «звучность» (назовем ее так) составляет в той или иной форме момент, внутреннее и формальное качество самого акта слышания *qua* акта. Так вот, когда я слышу звук, то звучание чего-либо и внутреннее слышащее качество моего акта слышания этого звучания совершенно тождественны *qua* актуальность. И то же самое происходит с любым актом ума, νοῦς'α. Говоря иначе, более строго: в схватывании актуальность схваченного как схваченного и актуальность схватывания как схватывающего — это один и тот же акт. Если угодно, есть только один акт, общий уму и вещи. В силу этого ум принимает само формальное качество вещи. Поэтому некоторые средневековые философы думали, что единство между интеллектом и постигаемыми — выше и глубже, чем даже единство между материей и формой. Следовательно, быть схваченным означает не только «являться чему-либо», но поистине «даваться», причем так даваться, что в этом давании ощущение и интеллект актуально «суть» то же самое, что ощущение и постигаемое. Но, разумеется, это не означает, что такая то-же-самость актуальности будет то-же-самостью бытия. Сам Аристотель добавляет: τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτὸ αὐταῖς: бытие ощущаемого и ощущения — не одно и то же («О душе», 425 b 26). В самом деле, я могу и не слышать звука, хотя колокол звучит; с другой стороны, то-же-самость может иметь не собственно «физический» характер, как в ощущении, а быть то-же-самостью другого типа, как в чистом умопостижении. И в этом — *одно* из раз-

личий между чувствованием и чистым умопостижением. Мысля квадрат, я не становлюсь «физически» квадратным, но становлюсь им неким не-физическим образом. Этот способ бытия схоластика справедливо называла «интенциональным». Стало быть, интенциональность означает не то, что обозначается этим термином в феноменологии: не «интендирующий» характер, свойственный акту, и не характер чисто «интендируемого» коррелята, свойственный объекту. Интенциональность — это не корреляция «в интенции», а модус бытия, прежде всего — модус бытия самого умопостижаемого *quia* постигаемого. Этот модус бытия будет тем же самым, что и бытие постижения *quia* постигающего то или иное постигаемое. Такой не-физический модус бытия и есть интенциональное. Другими словами, актуальность чего-либо двойственна: одна актуальность — та, что свойственна самой вещи; другая состоит в том, что вещь дается интеллекту и делает интеллект интенционально тождественным вещи. Это две совершенно разные актуальности, из которых вторая фундирована (в той или иной форме) в первой.

Было абсолютно необходимо вернуться к этим старым идеям. Когда Хайдеггер говорит, что бытие не только являет себя, но и дается, он говорит не только нечто истинное, но и нечто такое, что нужно дополнить, сказав, что это такое давание, которое делает интеллект тождественным постигаемому, *in casu* [в данном случае] — тождественным бытию. И наоборот, в схватывании чего-либо это что-либо не только *является*, но и *бытийствует*. Но, как видим, это не составляет исключительной прерогативы бытия; это происходит с любой реальной вещью и с любой реальной метой. Своеобразие бытия не имеет ничего общего с этим даванием; его следует искать в характере данного. Если только, естественно, этот характер не состоит именно в том, что, в то время как в сущем его реальность отлична от его актуальности в давании, характер бытия заключается именно в чистом давании. Именно так и думает Хайдеггер. Приемлемо ли это? Таков второй пункт нашего вопроса.

б) Для Хайдеггера бытие — это «стихия», в которой осуществляется любой акт постижения. Понять ступ означает понять его

как «бытийствующий» стулом; схватить чистое число означает схватить его как «бытийствующее», и т. д. Даже то, что мы называем реальностью, — всего лишь тип бытия. Бытие — это особый свет, в котором и согласно которому мы обретаем доступ к вещам. Если позволить им быть в них самих, они, соответственно, затопляют нас светом своего бытия, дают нам свое бытие. В отличие от сущего, бытие не только бытийствует в своем давании, но и «есть» только в этом своем давании. Более того, «дает» именно оно; оно и есть само давание, — другими словами, бытие имеется только в *Da-sein*. Но это неприемлемо.

Во-первых, «давание» чего-либо заключает в себе момент «бытия» лишь при условии, что это нечто уже дано как реальность. Чему-то присутствующему в качестве чистого раздражителя мы никогда не сможем «позволить», чтобы оно «было» тем или этим. «Позволить» можно лишь тому, что уже предъявлено как некое «само по себе». Но раздражитель предъявлен не как «само по себе», а всего лишь как нечто «независимое» от чувствующего. Так вот, «независимому» нельзя «позволить» «быть»; тот, кто чувствует, лишь приспособляется к независимому, — или, выражаясь антропоморфно, лишь считается с ним. Напротив, вещь, предъявленная в качестве реальности, не только внутренне заключает в своей предъявленности характер реальности как «независимости» от меня, но и заключает его в себе в совершенно определенной и отчетливой форме, — а именно, как реальность, которая, конечно, предъявлена независимо от меня, но обладает этим характером, как неким «самим по себе», до самого своего предъявления и в качестве фундамента этого предъявления. Реальность предъявлена не только как то, что «пребывает» здесь предъявленным, но и как *prius* по отношению к самому своему предъявлению. Именно в этом моменте предшествования фундировано, как нечто неотъемлемое, то, что мы называли «позволить» вещи быть в ее реальности. Позволить означает озаботиться вещью как реальностью; и эта озабоченность фундирована, как нечто необходимое, в предъявлении реальности как *prius*. Озабоченность — это не произвольная, *ad libitum*, возможность вовлеченности со стороны человека, а нечто необходимое: это означает «быть вынужденным» озабо-

тяться — именно потому, что вещь предъявлена как реальность, причем реальность, предшествующая, *prius*, ее предъявлению. Более того, человек обладает временностью именно потому, что, схватывая определенную реальную вещь, он не только «пребывает» в этой вещи, но и «со-пребывает» с ней в самой реальности, в трансцендентальном. Именно потому, что характер реальности трансцендентален, человек, как реальность длящаяся и протекающая во времени, воспринимает в трансцендентальности время как условие самого себя: воспринятое таким образом время и есть временность. «Позволить, чтобы» фундировано не во временности, а в предъявлении чего-либо как *prius*, свойственного реальности. Я лишь формулирую сейчас эту идею, ее развертывание увело бы нас слишком далеко. Так вот, коль скоро бытие «бытийствует» в своем давании, «позволяя, чтобы» вещь «была», оказывается, что бытие фундировано в предварительном предъявлении реального. Стало быть, не реальность есть тип бытия, а наоборот, «бытие» есть нечто фундированное в реальности. Бытие дается, позволяя реальную вещь в ее реальности; но оно не есть сама реальность.

Коль скоро это так, остается конкретно сказать, почему в понятом таким образом позволении бытийствует именно «бытие». В этом пункте Хайдеггер обращается к примеру света: οἶον τὸ φῶς. Что такое этот φῶς [свет]? Это просто «ясность», или, как говорит Хайдеггер, сам «просвет». Этот просвет и есть «бытие»: «позволение» означает позволение света; иначе говоря, позволение являет нам бытие любой вещи, ибо, по сути, любая вещь «есть» только в свете бытия. Попробуем не выходить из этой метафоры, а удержаться в ней; и она покажет нам, что бытие — не то, что утверждает Хайдеггер. В самом деле, спросим себя еще раз: что такое этот φῶς? Это *lux*, то есть ясность. Но что такое эта ясность? Нечто такое, что фундировано в источнике света — в *lumen*, φέγγος. Источник света обладает внутренним качеством, который латиняне называли *splendor*, *fulgor* и т. д.: тем, что можно было бы назвать сиянием. Как известно, в греческом языке отсутствует слово, способное служить строгим обозначением этого качества. Так вот, *splendor* есть нечто такое, чем источник света обладает «сам по себе»; это момент его собственной реальности,

и ничего больше. Но «вокруг» себя он распространяет то, что мы назвали ясностью: *lux*. Сияние приобретает характер света в рассмотрении этого «вокруг», и только в нем. Другими словами: 1) свет, ясность, возможен только как фундированный в сиянии *lumen*'а; 2) свет, или ясность, есть не что иное, как само сияние в его освещающей функции — функции светящегося «вокруг»; 3) любая вещь обладает, таким образом, двойной «световой» актуальностью (если можно так выразиться): одной актуальностью она обладает как светящаяся «сама по себе»; другой, не утрачивая первой, — как видимая «в ясном свете». А поскольку эта ясность идет от самой вещи, оказывается, что эта вторая ясность есть как бы реактуализация первой: это сияние, увиденное в льющемся от него свете.

Именно это и дает нам ключ к нашей проблеме. Ведь что такое это «вокруг»? В широком смысле «вокруг» есть то, что окружает нечто; и тот факт, что нечто выполняет функцию «вокруг» (производит ясность), означает, что это нечто имеет соответственный характер. «Вокруг» — это «соответственность», а свет — сияние в соответствии. Любая вещь реальна «сама по себе», но этот момент реальности трансцендентально охватывает все прочие реальности. Это означает, что реальность представляет собой не только «само по себе» каждой вещи, но реальность в трансцендентальной соответствии. Эта ответственность и есть мир, взятый в трансцендентальном смысле. Мир — это сияние в функции светящегося «вокруг», ясности, света. Актуальность реальной вещи в мире *qua* мире есть актуальность реальной вещи в ясном свете, то есть — бытие. Реальность, взятая как «само по себе» (сияние), служит фундаментом реальности, взятой как освещающая (свет); актуальность реальной вещи в этом свете, в мире, есть бытие. Мир — это реальность в функции соответствия; актуальность реальности в мире — это бытие. Реальность «сама по себе» освещает, «сама по себе» ответственна. Таково единство этих двух моментов — реальности и бытия. Излишне напоминать, что эта идея света — не более чем метафора; но необходимо было зафиксировать ее точный смысл, в противовес ее употреблению у Хай-

деггера. Однако само бытие — не ясность, а предпосылка любой ясности: актуальность в соответствии.

Отсюда следует, что бытие — не что-то такое, что «есть» лишь в понимающем *Da*, в *Da* давания: это момент реальности, даже если бы не было ни понимания, ни *Da*. Разумеется, бытие не онтично, то есть не сводится ни к вещи, ни к мете вещи. Но нечто может не быть ни вещью, ни метой вещи, и, однако, может представлять собой трансцендентальный момент самой вещи. Именно таково бытие. Свет — это сияние источника света, и, однако, он некоторым образом обладает собственным единством, отличным от сияния источника света. От этого он не становится своего рода большим светильником; а значит, бытие как актуальность реального в соответствии отнюдь не будет просто очередной реальной метой. Но это не означает, что бытие представляет собой нечто такое, что есть, только будучи даваемым в *Da*. Дело в том, что в реальном имеется особая ответственность — ответственность постигающей «вещи», то есть интеллекту, *воûс*; поэтому актуальность, взятая в такой ответственности, будет *также* «бытием». А так как схваченная реальная вещь уже сама в себе ответственна всем прочим, оказывается, что, схватывая ее реальность, мы *eo ipso* схватываем ее бытие. Следовательно, бытие вступает в игру дважды: один раз — как момент схваченного *qua* реальности; второй раз — как момент схваченного *qua* схваченного. Но это не два разных бытия, потому что второе представляет собой лишь ратификацию первого: это бытие не *simpliciter*, а бытие, «поскольку оно — бытие». То, что конституируется в *Da* и чего не было бы без *Da*, — не бытие, а вот это «поскольку», присущее бытию. Это «поскольку» имеет не-концептуальный характер. Речь идет не о том, что схватывание и *Da* — это «концептирование», а о том, что в схватывании и в *Da* «ре-актуализируется» реальность вещей и то бытие, которым они обладали до своего постижения. Понятие — это всегда лишь позднейшая функция. *Da* есть не что иное, как соответствие между *N* количеством соответствий вещи. Различие между реальностью и бытием — не просто различие в понятиях, но и не дифференцирующее событие в *Da*. Это — различие между двумя моментами актуальности любой вещи: актуальностью как

«самим по себе» и актуальностью как моментом соответственности. А так как эта вторая актуальность, которая и есть бытие, фундирована в первой, оказывается неверным, что бытие *ex nihilo fit* [происходит из Ничто]: оно *ex realitate fit* [происходит из реальности].

В конечном счете 1) бытие фундировано в реальности; реальность — это не тип бытия. 2) Бытие есть момент актуальности реального в той ответственности, которой конституируется трансцендентальность мира; поэтому бытие не имеет ничего общего с *Da-sein*. Бытие дано, но не как вещь или мета; оно дано другим способом: как соответственная актуальность. 3) Бытие всегда есть бытие реальной вещи: не потому, что бытие пребывает только в давании, а потому, что, будучи актом реальной вещи, оно есть акт, «позднейший» по отношению к первичной реальности «самой по себе». Это акт, позднейший по отношению к реальности *qua* реальности.

с) Хайдеггер исходит из той предпосылки, что человек есть сущее, к бытию которого принадлежит понимание бытия; таким образом, человек есть дом и пастух бытия. Но это неприемлемо. Конечно, человек всегда живет в бытии, но «стихия», в которой первично и конститутивно живет человек, — не бытие, а реальность. Человек живет в бытии, но потому, что бытие образует момент, акт реального, а не потому, что бытие является тем, что первично и формально характеризует человеческое постижение. Актуальность бытия в понимающем *Da* опирается на предварительную актуальность бытия в реальности. Следовательно, тем, что формально характеризует человека, будет не понимание бытия, а модус схватывания вещей. Тем самым я не имею в виду схватывание в смысле акта некоей «способности», то есть не ставлю вновь, как сказал бы Хайдеггер, проблему «субъективности», потому что беру здесь «схватывание» не *κατὰ δύναμιν* [потенциально], а *καθ' ἐνέργειαν* [актуально]. Так вот, если бы человек обладал лишь схватыванием по типу раздражения, нельзя было бы говорить о бытии. Как мы сказали, бытие может иметься лишь в той мере, в какой имеются схватывание и предъявление вещей как

реальных. Поэтому формально к бытию человека принадлежит не «понимание бытия», а «схватывание реальности».

Какова природа этого схватывания? Мы уже сказали об этом. В чистом ощущении вещи схватываются и предъявляются как раздражители; и это чистое ощущение есть то, чем формально конституируется животность. А чистое постижение состоит в схватывании и в том, что в этом схватывании вещи предъявляются как реальные. Так вот, человек изначально схватывает вещи не как чистую реальность, а как реальность раздражающую, или как реальный раздражитель. Человек не чисто постигает реальность, а чувствует реальность как таковую, чувствует ее формальный характер реальности. Отсюда следует, что человеческое чувствование — это не чистое ощущение, и что первичное и фундаментальное человеческое постижение — это не чистое постижение, но что чувствование (будучи чувствованием реальности) имеет постигающий характер, а постижение (поскольку реальность чувствуема) есть чувствующее постижение. Эти два выражения имеют один и тот же смысл. А значит, к человеческой реальности формально принадлежит чувствующее постижение. Человек живет в бытии не потому, что он представляет собою *Da-sein*, а потому, что *Da-sein* чувствующе открыто реальным вещам, которые, как реальные, «уже» суть сами по себе. *Primum cognitum*, первое умопостигаемое, как мы видели выше, есть не бытие, а реальность, причем реальность, почувствованная во впечатлении реальности. Открытость означает не *понимание*, а *впечатление*. Так как чувствованием конституирует животность, а постижение есть то, что предъявляет реальные вещи как реальные, оказывается, что сказать: человек есть чувствующий интеллект, есть то же самое, что сказать: человек есть существо, живущее реальностями. Человек — не «пониматель бытия», не дом и пастух бытия, а «существо, живущее реальностями». Повторю еще раз, что я беру это выражение καὶ ἐνέργειαν.

По сути дела, вся философия Хайдеггера представляет собой комментарий к той мысли, что человек есть пониматель бытия. В этом нет ничего удивительного. Хайдеггер вышел из феноменологии; несмотря на глубокие, радикальные преобразования, кото-

рые он в ней произвел, он принадлежит к полю феноменологии. А для феноменологии первичным и фундирующим всегда остается сознание, и только сознание: единственное сущее, в котором вещи даются, как они поистине суть. Хайдеггер преодолевает эту идею сознания посредством идеи явленности. Явленность есть явленность «бытийствования»; тогда «быть» означает, что вещи могут явить себя, а человек — понять их. В результате радикальной характеристикой человека становится понимание бытия. Но это неприемлемо. Во-первых, первичной функцией человека выступает не понимание бытия, а чувствующая встреча с реальностью вещей. Во-вторых, бытие лишено какой бы то ни было субстантивности, оно только «соответственно», причем это соответствие не человеку, а реальности всего. Вот почему реальность, и только реальность обладает субстантивностью.

Подведем итоги. Мы намеревались коротко рассмотреть, что такое трансцендентальный порядок как строго трансцендентальная структура. Мы выяснили, что эта структура включает в себя, с одной стороны, реальность как некое «само по себе»: реальность — это само трансцендентальное, или простая трансценденталия. Но этой реальности присущ и другой трансцендентальный момент, на сей раз сложный: ответственность, или мир. Актуальность как момент мира, присущий тому, что уже реально в себе самом, есть бытие. Реальность и бытие — два разных момента реального, но не потому, что реальность есть тип бытия, как полагали Кант и Хайдеггер, а прямо наоборот, потому, что бытие есть момент, или «позднейшая» актуальность, реального: момент, не имеющий ничего общего с постижением.

Итак, мы определили — в той мере, в какой нам это было необходимо — идею трансцендентального порядка. Во-первых, мы определили ее со стороны трансцендентальности, во-вторых, со стороны порядка. Трансцендентальный порядок, поскольку он трансцендентален, — это не порядок объектности, существенности или бытия, а порядок реальности как реальности. В этом смысле реальность обладает определенными свойствами (назовем их так), детерминированными такостью реального. Эта детерминация есть трансцендентальная функция, а свойства, таким об-

разом детерминированные, образуют строго трансцендентальную структуру. Таков трансцендентальный порядок. В этом контексте мы и должны теперь задаться вопросом о сущности.

II. Трансцендентальное рассмотрение сущности

Повторим еще раз, что сущность надлежит рассматривать в двух порядках. Сначала ее надлежит рассмотреть в порядке такости: сущность есть то, чем реальное конституируется в бытии «такой» реальностью; сущность есть *quid tale*. Но сущность есть не только то, что отакивает реальное, но и то, сообразно чему, и только сообразно чему, вещь есть нечто «реальное». Стало быть, это второе рассмотрение сущности принадлежит к трансцендентальному порядку. Прежде чем приступить к нему, нам пришлось строго концептуализировать трансцендентальный порядок. Это не столь простая задача, как могло бы показаться на первый взгляд. Тема эта полна затруднений, а кроме того, классическая и нововременная традиция уже освятила в ней употребление определенных понятий, которые нужно было тщательно обсудить, дабы во всей чистоте и строгости представить взору идею реальности как реальности. Отсюда — неизбежная многословность предыдущего изложения.

Завершив его, мы уже проложили путь к пониманию сущности в ее трансцендентальности. Мы сказали, что трансцендентальное — это прежде всего *характер* реального, а также *структура* реального как реального. В самом деле, порядок такости и порядок реальности — это не два независимых порядка, но первый из них определяет второй. Я назвал это трансцендентальной функцией. Эта функция определяет в реальном не только его характер, но и его подлинно трансцендентальную структуру. Поэтому трансцендентальное схватывание сущности достигается в два последовательных шага. На первом шаге необходимо помыслить сущность в ее чистоте и простоте, в ее чисто трансцендентальном характере; затем, на втором шаге, нужно будет помыслить трансцендентальную структуру сущности.

1. Трансцендентальный характер сущности

Анализируя сущность в § 2, мы увидели, что как с точки зрения ее мет, так и с точки зрения ее первичного когерентного единства сущность есть то, сообразно чему реальное является «таким»: сущность есть «такость». Такость — не просто видовая детерминация; она выполняет структурирующую функцию: такость есть то, согласно чему реальная вещь обладает конститутивной сущностью. Эта сущность формально индивидуальна *quia* сущность; она является сущностью конститутивной, не чтойностной. Собственная функция сущности — не в том, чтобы придавать видовую определенность, а в том, чтобы конституировать «физически». Эта структурирующая такостная функция представляет собой подлинную функцию: ведь такость — не синоним категориальной определенности, а тот конструктивный характер, согласно которому любая мета есть «мета-чего». Тем самым мы разметили границы понятия сущности в его противостоянии чисто видовой определенности, понятийной или физической (например, в смысле субстанциальной формы). Но эта сущность *eo ipso* будет также тем, сообразно чему имеющее сущность реально. Эти два измерения формально не тождественны, поскольку реальное *quia* «реальное» обладает характеристиками, не тождественными характеристикам реального *quia* «такого». Отсюда следует, что наряду с отакивающей структурирующей функцией сущность выполняет и другую, трансцендентальную, функцию. Это функция другого порядка, но подлинная функция — трансцендентальная функция конститутивной структуры. Это та функция, сообразно которой имеющее сущность *eo ipso* представляет собой реальность в абсолютном смысле. Эти две функции различны между собой не реальным, а ментальным различием, имеющим основание *in re*.

Так вот, теперь мы задаемся вопросом о трансцендентальном характере этой функции, то есть о ее отношении к фундированым в ней трансцендентальным «свойствам».

Чтобы ответить на этот вопрос, отвлечемся пока от сущности как от «такости» в том строгом смысле, в каком мы ее зафиксиро-

вали, и предварительно рассмотрим такую как чистую определенность, то есть как чистое содержание реального. Тогда может сложиться впечатление, что идея сущности страдает внутренней двойственностью. С одной стороны, сущность есть просто некоторое содержание; с другой стороны, она есть такая в ранее определенном смысле. В первом аспекте сущность, как представляется, присуща любому реальному качеству, или содержанию, тогда как во втором аспекте она выглядит просто частью реальной вещи, а именно, тем сущностным в ней, что противостоит не-сущностному. Вскоре мы увидим, что эта двойственность — лишь кажущаяся: она есть не что иное, как проблема реальности, обладающей сущностью, взятая с трансцендентальной точки зрения. Пока же, для начала, отвлечемся от этого вопроса и рассмотрим сущность как чистую определенность, или содержание. В конце концов, именно этот аспект сущности был предметом предшествующего изложения и обсуждения общепринятой идеи трансцендентального порядка.

I. *Сущность как чистая определенность.* — Мы сказали, что трансцендентальный порядок есть порядок реальности *ut sic*, а реальность есть тот характер, который мы называли «самим по себе». Чтобы нечто могло быть определенным «собственным» содержанием, оно должно быть «самим по себе», быть реальностью. Стало быть, «само по себе» — это трансцендентальный характер любого определенного содержания. По линии постижения, как мы видели, содержание способно обладать не только формальностью «реальности», но и формальностью «раздражителя». Поэтому то, что мы называли формальностью «реальности», есть не что иное, как трансцендентальный момент предъявления вещей. Формальность раздражения не трансцендентальна, потому что всегда определена с точки зрения вида. Если исходить из этого, сущность предстает как определенное содержание, поскольку оно утверждает, или полагает, вещь как некое «само по себе». Это и есть трансцендентальная функция таковой как детерминации: конституировать реальное в его реальности *qua* реальности; а бытие «самим по себе» есть

то, что формально делает содержание «сущностью». Сущность — это прежде всего понятие трансцендентальное, а не исключительно такостное. Сущность — это определенность в трансцендентальной функции. Такое утверждение вещи как некоего «самого по себе» и будет тем, что мы неоднократно называли реальностью *simpliciter*. Употребляя это выражение, мы преднамеренно сохранили его двусмысленность. В самом деле, эта формулировка либо может означать совокупность мет, согласно которым нечто является реальностью, — например, реальностью серебра или железа; либо она может означать, что перед нами просто реальность. Перед нами — двойственность такостного и трансцендентального. Так вот, теперь мы утверждаем: по линии трансцендентального сущность есть не столько «реальность» *simpliciter*, сколько само это «*simpliciter*» реального как такового. Сущность в трансцендентальном рассмотрении есть *simpliciter* «само по себе». Другими словами, сущность абсолютно тождественна реальности.

Отсюда следует, что понятие и сам термин «сущность» двусмысленны. В предыдущем изложении и в дискуссии со схоластикой мы говорили о сущности и существовании как о моментах, фундированных в предварительном «самом по себе». Мы говорили, что, прежде чем рассматривать вещь сущностно или экзистенциально, ее нужно рассмотреть с точки зрения реальности. Там сущность имела классическое значение момента реальности. Но здесь мы говорим о сущности не как о моменте реальности, а как о самой реальности. Как только мы различим определенность и такость, сущность вновь предстанет перед нами как момент реальности, но уже в другом измерении: как момент субстантивности. Теперь же продолжим рассмотрение такости как чистой определенности. Это измерение сущности представляет собой не момент реальности, а саму реальность. Следовательно, сущность предшествует не только факту своего существования, но и своей собственной способности к существованию; другими словами, понятие сущности, которое мы здесь описываем, потусторонне сущности и существованию в их классическом смысле. Итак, сущность 1) тождественна реальности и 2) предшествует дуализму

«сущности-существования». Оба понятия — тождества и предшествования — мы раскрыли при обсуждении идеи трансцендентального; но во избежание неверных толкований не будет лишним коротко суммировать сказанное.

В первую очередь, скажем о *тождестве* сущности и реальности. В негативном смысле оно не совпадает с тождеством *res* и *ens* в классической философии. Ибо в ней *res* понимается как *quid*, поскольку им коннотируется актуальное или способностное существование, а *ens* — как та же самая *res*, поскольку она «определена» этим существованием. Здесь же, напротив, *res* не тождественна *ens* — ни со стороны *res*, ни со стороны *ens*. Со стороны *res* не тождественна потому, что *res* — это не *quid* в отношении к существованию, а *quid* в отношении к «самому по себе»: *quid* — это не способность к существованию, а «само по себе». Но тождества нет и со стороны *ens*, причем по двум причинам: потому что бытие — не то же самое, что существование; и потому что бытие — не то же самое, что реальность. Стало быть, тождество сущности и реальности не имеет ничего общего с тождеством *res* и *ens*. Не означает оно и того, что имел в виду один схоласт (Сото⁶), который мыслил сущность как *quid* в «абсолютном» рассмотрении, вне коннотаций актуального или способностного существования. В самом деле, с точки зрения Сото, между сущностью и существованием пролегал, по меньшей мере, модальное различие *ex natura rei* [«из природы вещи»], так что сущность представляет собой лишь момент реальности: тот момент, который *ex natura rei* абстрагирован от существования. Мы же здесь утверждаем, что сущность тождественна реальности как некое «само по себе». Сущность не абстрагируется от существования, а «неразлично» включает его в себя; к этому последнему моменту мы тотчас вернемся. Итак, в негативном смысле тождество сущности и реальности не совпадает ни с тождеством *res* и *ens*, ни с *quid*, взятым *absolute*.

В позитивном смысле тождество сущности и существования

⁶ Доминго де Сото (1496–1560) — испанский философ и богослов, видный представитель второй схоластики (*прим. пер.*).

означает, что оба понятия выражают просто «само по себе» чего-либо, и ничего больше. Если употреблять слово *res*, тогда нужно было бы сказать, что *res* — это само реальное, взятое в качестве «самого по себе». Ни определенное содержание чего-либо не является сущностью (в классическом смысле), ни существование не является реальным, ни оба эти момента не принадлежат вещи «самой по себе». Вещь «сама по себе» есть то, чем конституируется сущность. Как видим, «само по себе» я понимаю здесь как чистое *ex se* [«из себя»]. Вещь реальна, поскольку она есть «сама по себе»; а поскольку она есть «сама по себе», ее содержание будет сущностью. Стало быть, эта сущность, тождественная самому реальному — то, что есть *ex se*, — включает в себя и сущность, и существование в их классическом смысле. Таково тождество сущности и реальности. Но это не означает, что в качестве аспектов — скажем так — вещи сущность и реальность суть формально тождественные понятия, и двойственность терминов бесполезна. В самом деле, реальность означает характер бытия — быть «самим по себе»; следовательно, она представляет собой свойство, или, лучше сказать, трансцендентальный *характер* вещи: это сама трансцендентальность. Напротив, сущность — это реальное *quid*, определенное содержание вещи в трансцендентальной *функции*, то есть поскольку вещь, будучи «такой», *eo ipso* есть «само по себе», есть трансцендентально реальное. Она есть *quid*, соотнесенное с трансцендентальностью «самого по себе». Различие между реальностью и сущностью формально сводится к различию между свойством, или трансцендентальным характером, и трансцендентальной функцией. Это не просто концептуальная тонкость. В самом деле, говоря о «вещи» мыслящей и волящей, мы видели, что трансцендентальная функция этой такости гораздо шире, чем просто определение ее трансцендентального характера, просто бытие в качестве «самого по себе» этой «вещи». Мыслящая и волящая «вещь — это не только некое «само по себе». Поскольку она «такова», ее функция намного шире просто бытия «самим по себе»: ведь она «делает» так, что по отношению к «такой» вещи само сущее как таковое оказывается внутреннее истинным и благим. То же самое мы отмечали,

говоря о различии между космосом и миром. Вскоре мы вернемся к этому в связи с вопросом о самой сущности как таковой.

В таком понимании сущность не только тождественна реальному, но и некоторым образом предшествует как сущности, так и существованию в классическом смысле. Мы уже сказали, что речь идет не о причинном или природном предшествовании, как если бы сущность служила фундаментом существования; другими словами, речь идет не о предшествовании сущности, взятой в классическом смысле, по отношению к существованию. Таков был тезис Гегеля; но это невозможно по двум соображениям. Во-первых, это неприемлемо с онтологической точки зрения: если из этих двух терминов один должен предшествовать другому, то предшествовать надлежало бы существованию, а не сущности. А во-вторых, Гегель движется внутри классического понятия сущности, а именно, сущности как *quid*, взятого в его отношении к существованию. Мы же, напротив, движемся внутри понятия сущности, которое потусторонне как существованию, так и классической сущности: здесь сущность есть *quid* в отношении к «самому по себе». И в этом понятии *эта* сущность предшествует обоим классическим терминам в том смысле, в каком формальное основание предшествует тому, для чего оно служит основанием. Формальное основание — это «фундамент», но лишь в качестве формального основания. И в это формальное основание оба классических термина входят не смутно, а *неразлично*: сущность представляет собой как существование, так и классическую сущность: оба термина должны начинаться с того, чтобы быть «самими по себе». Эта соотнесенность с «самим по себе» образует не что иное, как саму сущность сущности, о которой мы говорим. С негативной стороны предшествование сущности означает неразличимость существования и классической сущности в этом новом понятии сущности. А с позитивной стороны оно означает, что бытие «самим по себе» служит формальным основанием и фундаментом того факта, что существование и способность к существованию представляют собой моменты чего-то *уже* реального. Именно это я подразумевал во введении к этой работе, когда говорил, что буду рассматривать

сущность в ней самой, а не в ее отношении к существованию. Это могло выглядеть как ампутация темы сущности; но я имел в виду не сущность, взятую в простой абстракции от существования, а это новое понятие сущности, согласно которому сущность неразличимо предшествует классической сущности и существованию. Дело в том, что классическая философия *начинает*, в той или иной форме, с различения двух понятий — сущности и существования, объясняя сущность через ее способность к существованию. Но это тупиковый путь. Нужно *начать* с реального *qua* реального, то есть с реального как *quid*, как сущности «самой по себе»; и лишь *затем*, только затем, можно будет различить *внутри* этой сущности то, что обычно называют сущностью и существованием. Но, разумеется, это различение будет «позднейшим».

Каковы фундамент и смысл этого различения? Реальные вещи изначально чувствуются как реальные. И в этом чувствующем постижении вещи являются нам в их изменчивости; другими словами, сама изменчивость чувствуется как реальное: изменчивость реального чувствуется в самой ее реальности. Я имею в виду не только изменения, которым в той или иной форме подвергаются все вещи, но прежде всего ту изменчивость, в которой вещи перестают быть тем, что́ они суть. То, что раньше было «самим по себе», перестает им быть, чтобы уступить место другим вещам «самим по себе». Конечно, мы еще не знаем, происходит ли это с любым реальным. Но пока нам достаточно и того, что это происходит с внутримирными реальностями. Если ограничиться ими, как мы неоднократно поступали по ходу этого исследования, мы должны будем утверждать, что фактически все внутримирные реальности в той или иной степени преходящи. Я назвал бы это «преходящестью» реального. Разумеется, этот характер затрагивает такость реального: такие, каковы они есть, вещи внутренне преходящи. Но преходящесть внутримирных вещей выполняет строго определенную трансцендентальную функцию, то есть определяет трансцендентальный характер самого реального как реальности: ее «ограниченность» как реальности. Это трансцендентальная ограниченность. Она не образует второго трансцендентального

характера, как если бы вещи были реальными и, кроме того, ограниченными. Ограниченность внутренне принадлежит «самому по себе» как таковому. Реальное есть некое «само по себе», но «само по себе» ограничено как реальность; реальное «реально ограничено». Именно это я подразумевал, когда столько раз повторял, что «само по себе» означает реальность как реальность *ex se* [из себя], а не *a se* [от себя]. Очень скоро я вернусь к этой мысли.

Чтобы понять, что такое эта ограниченность, сделаем еще один шаг назад. Мы видели, что сущность представляет собой такостную самодостаточность в трансцендентальной функции, то есть самодостаточность постольку, поскольку ею конституируется некое «само по себе». Поэтому реальное трансцендентально достаточно. Но реальная, или трансцендентальная, достаточность — не то же самое, что полная достаточность (мы тотчас разясним значение этого прилагательного). Эту неполную достаточность я и называл трансцендентальной ограниченностью. Сущность внутренне и трансцендентально отграничена. Так вот, если сущность, которая уже «почувствована» интеллектом как ограниченная, формально рассматривать с точки зрения самой ее ограниченности, то есть как некое ограниченное «само по себе», эта сущность вынуждает интеллект «конципировать» реальное, «само по себе», сущность сообразно двум понятиям, которые различны *qua* понятия и которым соответствуют два аспекта сущности. В каждом из этих понятий мыслится одна и та же реальность, одно и то же «само по себе»; но в каждом из них мы имеем лишь «редуцированные» аспекты этой реальности: ни одно из них не дает нам тотальности сущности, ее «самого по себе». Такая редукция необходимо совершается по двум линиям.

Во-первых, рассмотрев такостную сущность, мы замечаем, что ее конститутивное содержание неизменно, но неизменно в порядке формальной то-же-самости; физически любая сущность всецело или частично изменчива. Эта физическая изменчивость означает такостную преходящесть сущности; в трансцендентальной функции она являет нам редуцированный аспект сущности: достаточность как просто нечто «крепкое» в порядке «самого по

себе», реальности. Здесь «крепкое» будет не тем, что обычно подразумевают под этим, то есть завершенное в порядке существования; здесь этот термин выражает формально трансцендентальный характер в порядке «самого по себе», завершенность в порядке «самого по себе». Но поскольку такость есть нечто позитивное, а в трансцендентальной функции она есть сущность, оказывается, что «крепкое» — это не сама сущность, а понятийный «редукт» сущности: это такость, трансцендентально помысленная в ее ограниченности. Следовательно, крепкое — это прежде всего трансцендентальный понятийный характер. Во-вторых, «редуцированный» характер сущности выражается прилагательным «просто»: это сущность, взятая «просто» в аспекте ее «крепкости». В-третьих, это трансцендентальный характер не в порядке существования (такова была классическая концепция), а в порядке «самого по себе». «Само по себе» по линии такостной ограниченности пребывает понятийно редуцированным к тому, чтобы просто быть крепким в трансцендентальном порядке.

Но эта сущность, редуцированная к крепости, не исчерпывает собой всего «самого по себе» сущности, а представляет собой нечто именно редуцированное: это всего лишь аспект сущности. В самом деле, сущность реальна не просто как нечто «крепкое»; она реальна *simpliciter*, представляет собой *simpliciter* некое «само по себе». Если же взять сущность как нечто большее, чем просто крепкую и в то же время как внутренне ограниченную, в том числе по линии самого этого «большого», она будет чем-то «просто существующим». Но не станем обольщаться: речь опять-таки идет всего лишь о редуцированном аспекте сущности. Если из сущности как реальности, как «самого по себе», вычесть (да простят мне это выражение) ее аспект крепости, этим еще не до конца аннулируется реальная сущность: мы имеем другой ее аспект — назовем его зиянием, — который вычитание крепости оставляет в сущности как в реальности «самой по себе». И этим вторым позитивным аспектом будет сущность как нечто «просто существующее». Просто существование здесь — не характер, «добавленный» к «крепкому», не «предикат» крепкого, а «редукт» сущности как некоего

«самого по себе». Только в порядке «самого по себе» сущность предстает как нечто «просто существующее».

Таким образом, если рассматривать сущность со стороны ее трансцендентальной ограниченности, она как ограниченная реальность оказывается «редуцированной» в двух аспектах. Во-первых, она редуцирована к чему-то «просто крепкому»; во-вторых, она редуцирована к чему-то «просто существующему». Но вне редукции сущность как некое «само по себе» позитивно представляет собой реальность *simpliciter*, она *simpliciter* реальна. Так что эти два аспекта редуцированной сущности, а именно, «просто крепкое» и «просто существующее», *лишь до некоторой степени* совпадают с классическими сущностью и существованием. Различие состоит именно в этом «просто». Сказать о чем-либо, что оно есть «просто крепкое», еще не означает сказать, что оно есть некое «само по себе» *simpliciter*. Но и сказать о чем-либо, что оно есть «просто существующее», тоже еще не означает сказать, что оно есть некое «само по себе» *simpliciter*. Остановимся ненадолго на этих соображениях.

Прежде всего, повторим еще раз, что эта двойственность предполагает «само по себе», но не конституирует его формально. В самом деле, речь идет о двух аспектах реальной сущности; притязать на то, что эта двойственность образует реальную сущность, — все равно что утверждать, что вещь конституирована совокупностью ее аспектов. Только «само по себе» выступает формальным основанием реальности и потусторонне ее аспектам, будучи их фундаментом. Это верно, что ограниченность есть собственный момент сущностной достаточности. Но это не внешний довесок к ней: сущность внутренне и формально ограничена в себе самой, в своей собственной формальной сути, как сущности. Именно это мы имели в виду, когда говорили, что сущность неразличимо представляет собой как сущность, так существование в их классическом смысле. Теперь мы видим, что, собственно говоря, она неразличимо является как просто крепкой, так и просто существующей. Любая сущность есть *ex se*, но от этого она не есть *a se*. *A se* означает вовсе не то, что обычно означает это выражение

в большей части схоластической философии: не тождество сущности и существования. Оно означает быть реальным от самого себя. Выражаясь точнее, следует в первом приближении сказать так: сущность, в смысле реальности «самой по себе», есть *a se*, когда она сущностно существует. Но это лишь первое приближение, потому что, строго говоря, *aseitas* — это характер, который нужно понимать непосредственно в его отношении к реальности, к «самому по себе». Итак, быть *a se* означает быть полнотой реальности; а быть полным означает не терпеть никакой редукции. Именно это имеет место в отношении Бога. Его полнота состоит не в тождестве сущности и существования, а в полной достаточности в порядке реальности. Когда говорят, что А и В тождественны, тождество может иметь три смысла. Оно может означать, что А формально есть В; или что В формально есть А; или что вещь, не будучи формально тем, что суть А и В, поглощает в высшем единстве все то, что суть А и В, которые оказываются тождественными не в силу формального тождества, а в силу возведения к высшему. Именно так и происходит в случае реальности *a se*. В реальности *a se* сущность и существование тождественны, но не формально, а через возведение к высшему. В этом и состоит полнота реальности. Все вещи реальны, но ни одна, за исключением Бога, не является «самой» реальностью.

Все сущности внутренне ограничены: это трансцендентальная ограниченность. Разумеется, речь идет о внутримирной трансценденталии. Но если бы мы захотели сослаться на трансценденталию, охватывающую самого Бога, мы бы сказали, что «достаточность-ограниченность» есть дизъюнктивная трансценденталия. Итак, ограничимся внутримирными сущностями. Их ограниченность затрагивает не только то, что обычно называют существованием; она неразличимо затрагивает само реальное как таковое, само его «само по себе». В ограниченной сущности нет никакого первенства одного редукта перед другим. Это верно, что ни одна внутримирная сущность, как просто крепкая, не является просто существующей; но правда и то, что никакая внутримирная существующая вещь, как просто существующая, не будет тем или

другим трансцендентально крепким содержанием. Именно поэтому то, что является «просто крепким», и то, что является «просто существующим», *лишь до некоторой степени* совпадают с классическими сущностью и существованием. В классической философии сущность (согласно различным концепциям) есть либо крепкое *quid*, актуально или способностно существующее; либо просто способность к существованию, к принятию акта существования. Здесь, напротив, тот факт, что просто крепкое и просто существующее являются таковыми «просто», свидетельствует о том, что речь идет лишь о «редуктах» реальной сущности, того, что есть «само по себе». «Просто крепкая» сущность не совпадает даже с классической сущностью: ведь классическая сущность является сущностью в порядке реальности как существования, тогда как просто крепкая сущность является сущностью в порядке реальности как «самого по себе». То же самое следует сказать о существовании. Более того, мы здесь говорили не о «существовании», а лишь о «просто существующем». Нет сущности и существования: не только потому, что нет этого «и» (я еще вернусь к этой теме), но прежде всего потому, что есть либо «просто крепкая», либо «просто существующая» сущность. И обе они равно «бедны» (лучше сказать, равно недостаточны) в порядке реальности.

В реальности *a se* нет возможности понятийных «редуктов». Ведь даже если взять сущность и существование в классическом смысле, полнота реальности Бога состоит не в первенстве сущности перед существованием и не в первенстве существования перед сущностью. Дело не только в том, что в Боге сущность заключает в себе существование (экзистенциальная сущность), и не только в том, что его сущность отлична от сущности внутримирных реальностей, но и в том, что существование Бога представляет собой чистую сущностность (сущностное существование). Существование в Боге есть нечто *toto caelo* отличное от существования во внутримирных реальностях. Не только сущность, но и существование в реальности *a se* трансцендентально отлично от «просто крепкого» или «просто существующего» бытия во внутримирных реальностях. Именно поэтому Бог как реальность «потусторонен»

этой двойственности и этому тождеству: он есть полнота «самого по себе».

Итак, ни в Боге, ни в какой-либо другой реальности ни один «редукт» не обладает первенством пред другим, ибо они суть не что иное, как именно понятийные «редукты». Одно из тяжких заблуждений всех разновидностей экзистенциализма состоит в том убеждении, что, по крайней мере, в случае человеческой реальности имеет место фундаментальное предшествование, или первенство, существования перед сущностью. Такого первенства нет, даже если понимать оба термина в смысле «просто крепкого» и «просто существующего». Речь идет не о первенстве существования, а об иной сущностной структуре; мы займемся ей в связи с трансцендентальной структурой реальной сущности как таковой.

Я говорил, что фундаментом этой понятийной двойственности служит ограниченность реального как такового: трансцендентальная ограниченность. Это такостная преходящая, взятая в трансцендентальной функции. Можно было бы подумать, что фундаментом этой двойственности служит причинность, то есть тот факт, что все реальное фундировано в чем-то отличном от него, в чем-то, *в силу чего* оно реально. Именно это обычно и прежде всего утверждается в классической философии о сущности и существовании. Но даже если абстрагироваться от различия между этими двумя «моментами» классической метафизики и от двух «редуктов», о которых мы здесь ведем речь, я не думаю, что *фундаментальный опыт*, мотивирующий эту двойственность, сводится к факту причинности. Не то чтобы участие причинности в опыте реальных вещей, а значит, в постижении внутреннего характера их реальности было *simpliciter* ложным. Но, в конце концов, вещи уже присутствуют здесь, имеют они причину или нет. В опыте поистине поразительно то, что вещи, которые уже были реальными, перестают ими быть *по своему внутреннему состоянию*. И это предшествует любой причинности, продуктивной или деструктивной. Наличие такой двойной причинности очевидно. Но решающим в нашей проблеме будет внутренний и формальный характер реальности реального. Одно дело — видеть реальное

в его артикуляции (продуктивной или деструктивной) с другими реальностями; и совсем другое дело — схватывать реальность в ней самой как внутренне преходящую. Видеть, что некий дом рушится, потому что его кто-то разрушает, — не то же самое, что видеть, как дом разваливается сам по себе. Первое означает схватывание в причинной связи, второе — схватывание реального в нем самом. Даже когда мы видим, что дом рушится, потому что его кто-то разрушает, главное — увидеть дом в *состоянии* разрушения, а не то, что его кто-то разрушает. Реальность внутренне преходяща; трансцендентальной функцией этой преходящести выступает ограниченность. Удивительно не столько то, что всё возникает, сколько то, что всё — в той или иной мере — преходит. Фундамент двойственности, о которой мы говорим, состоит в радикальном опыте преходящести реального.

Эта преходящность, а значит, эта ограниченность первично есть нечто не помысленное, а почувствованное. Это фундаментальный *опыт* чувствующего постижения. Только потому, что мы чувствуем реальное в самой его ограниченности, мы можем и должны мыслить эти два редуцированных аспекта в реальном. Правда, я неоднократно называл их «понятийными» редуками, но лишь для того, чтобы противопоставить их реальным моментам. Мыслимая в этих понятиях ограниченность имеет началом умно почувствованное «само по себе». Впечатление реальности (в смысле, разъясненном много страниц назад) есть впечатление не только чего-то, что «пребывает здесь», но чего-то, что в этом своем пребывании преходяще. Я не хочу этим сказать, что любая вещь в ее первичном предъявлении в умном чувствовании формально и выраженно чувствуется как преходящая: для этого требуется понятийная рефлексия. Я хочу сказать лишь то, что, когда мы схватываем нечто как преходящее, эта преходящность чувствуется, причем чувствуется как характер, принадлежащий самой реальности почувствованного. Иначе говоря, преходящность есть момент самого впечатления реальности. Впечатление реальности — не пустая характеристика, далекая от содержания почувствованного, а внутренняя формальность любого постижения, любого восприя-

тия реального; поэтому она подвергается модализации сообразно воспринятому содержанию. Одним — только одним из многих — модальных моментов является именно тот факт, что впечатление иногда оказывается впечатлением преходящей реальности в ее собственном характере реальности. Поэтому я говорю, что мы чувствуем реальное в его ограниченности как реального. На это постигаемое в чувствовании реальное непосредственно и преимущественно указывает λόγος; и лишь постольку, поскольку этот λόγος принимает в рефлексии понятийную форму, исследуемая нами двойственность предстает перед нами ясно и отчетливо. Но ее первичным фундаментом служит унитарный опыт реального как реального.

В заключение вернемся к тому, о чем шла речь пару страниц назад. «Просто крепкое» и «просто существующее» суть два «редукта» реальной сущности как «самого по себе». Речь идет не о сущности и существовании, а о единой реальной сущности, о едином «самом по себе». Это два аспекта единой «редуцированной» сущности, которая, следовательно, будучи реальной, формально потусторонняя этой двойственности. Но одно дело — сказать, что эти два аспекта различны как аспекты, и другое дело — что они представляют собой, как сказал бы Эгидий Римский, два физически различных момента *tanquam res et res* [как вещь и вещь]. И наоборот, будучи только аспектами, эти два редукта физически не «составляют» реальности. В каком бы порядке ни рассматривалась реальная вещь, она ни в одном из них не «составляется» совокупностью аспектов, предъявленных к интеллектуальному рассмотрению. Нет существования, которое было бы актом сущности; есть только одна реальная сущность — либо просто крепкая, либо просто существующая. Тем самым мы утверждаем, что, даже если абстрагироваться от различия между этими двумя редуктами, с одной стороны, и классическими сущностью и существованием, с другой, между сущностью и существованием нет ни различия, ни «реальной» составленности. Дело в том, что фундаментом этой двойственности служит не только трансцендентальная ограниченность реального. Реальное ограничено как реальное, но его «огра-

ниченность» представляет собой чисто негативный аспект. Любая сущность как некое «само по себе» *ex se* внутренне и формально ограничена; но она ограничена по причине своего собственного и внутреннего характера. Преходящесть чего-либо не обязательно означает, что это нечто преходяще из-за своей составленности. Наоборот, сама преходящесть, взятая в трансцендентальной функции, есть то, что вынуждает мыслить сущность редуцированной — либо как просто крепкую, либо как просто существующую. Но речь всегда идет о двух понятийных «редуктах».

Отсюда следует, что эта концепция отчасти совпадает с теми классическими концепциями, которые отрицают реальное различие. Совпадает лишь в негативном аспекте: нет реального различия между этими двумя терминами двойственности, есть лишь «концептивное» различие (как сказали бы схоласты, различие «в разуме»), имеющее основание *in re*. Но в позитивном аспекте эти концепции не тождественны: ведь, как уже было сказано, «просто крепкое» и «просто существующее» лишь отчасти совпадают с классическими сущностью и существованием. Для любого схоласта *quid* является сущностью только в порядке способностного существования, тогда как здесь сущность есть *quid*, но в порядке «самого по себе». То же самое следует сказать о существовании: его надлежит понимать не в его отношении к *quid*, а непосредственно в его отношении к «самому по себе»; только в этом случае мы имеем реальность. Поэтому такая двойственность чисто «редуктивна». Это ментальная двойственность не сущности и существования, а двух редуктов «самого по себе»: как просто крепкого и как просто существующего.

Естественно, имеется целый ряд «аргументов» за и против различия в разуме или различия реального. Они монотонно и однообразно воспроизводятся на протяжении истории метафизики; поэтому я считаю бесполезным повторять их здесь. Сторонники реального различия отрицали бы, что термины двойственности представляют собой всего лишь аспекты; что бы ни говорили, они в конечном счете вызывают к рассмотрению конечного сущего в его соотнесенности с бесконечностью Первопричины. Я лично

не вижу ничего, что вынуждало бы нас идти дальше результатов, уже полученных нами в непосредственном анализе трансцендентальной ограниченности. Тварная реальность внутренне и формально ограничена в себе самой, как таковой; и нет необходимости умножать сущности сверх необходимого. Так что внутренняя и формальная ограниченность и будет адекватным основанием необходимости Первопричины. «Просто крепкое» и «просто существующее» соотносятся не как физически разные моменты, а всего лишь как два редукта одного и того же характера: трансцендентальной ограниченности сущности как реальности «самой по себе», как реальности *simpliciter*.

Таков трансцендентальный характер сущности как чистой определенности, или, если угодно, как чистой «детерминированности», то есть такости. Мы здесь употребляли эти два термина как синонимы. Но я уже предупреждал о том, что такость в строгом смысле не есть чистая определенность. Такость есть то, соотносительно чему реальное физически и индивидуально конституировано в качестве «такой» реальности, в силу мет, которые первично суть «меты-чего» в изначальном когерентном единстве. Напротив, определенность есть просто содержание некоторых мет, которые не образуют части сущности как такости в строгом смысле, но позднейшим образом определяют ее либо в качестве ее конституциональных дериватов, либо в качестве ее детерминант по линии стяжения. Стало быть, эти меты, как мы видели, формально не-сущностны. Сущность не тождественна всему тому, чем вещь является *hic et nunc*, она есть только то, чем формально конституируется вещь. Отсюда может сложиться впечатление, что сущность утрачивает свой радикальный метафизический характер и сводится исключительно к «сущностному» моменту чего-либо. Как я уже отмечал выше, это проблема реальности, имеющей сущность: что представляет собою то, что имеет сущность? В свое время мы рассматривали этот вопрос, но лишь с точки зрения сущностных мет. Теперь нужно рассмотреть его с трансцендентальной точки зрения. И в трансцендентальном рассмотрении эта двусмысленность

понятия сущности оказывается всего лишь кажущейся. Итак, приступим к этому новому аспекту вопроса.

II. *Сущность как строгая такость.* — Приступая к этой проблеме, начнем с того, что рассмотрим с трансцендентальной точки зрения сущность как формально такостный момент субстантивной реальности. Затем перейдем к двойственности «сущностного — не-сущностного».

Прежде всего, скажем о сущности как о формально такостном моменте субстантивной реальности. Коротко припомним те разнообразные аспекты, в которых представала перед нами сущность на протяжении этой работы. Во-первых, мы видели, что сущность представляет собой момент субстантивности: тот момент, согласно которому некоторые меты сущности конституируют «через самих себя» достаточность в порядке субстантивности. С этой точки зрения конститутивная сущность есть система мет, необходимых и достаточных для того, чтобы через самих себя образовать систему; это конститутивная самодостаточность. Во-вторых, эта система, в свою очередь, формально является первичным единством когерентности. Будучи когерентным, такое единство представляет собой единство само-замкнутости, единство, которое я назвал цикличным. Будучи первичным, оно «делает» меты моментами сущности. Единство наделяет меты не содержанием, а сущностным характером. Таким образом, меты являются отакивающими, тогда как единство есть то, чем производится сущность. Но эти два момента сущности — ее меты и ее первичное когерентное единство, — не два рядоположенных момента: каждая мета конститутивно и формально есть «мета-чего», а то, чему принадлежит эта мета, есть само единство, пребывающее «в» метах. Этой внутренней взаимопринадлежностью указанных двух моментов конституируется конструктивный статус: сущность есть внутренняя конструктивность. (Я уже предупреждал о том, что это понятие прилагается к внутримирным сущностям, но принудительно приводит к возможности внемирной, сущностно простой сущности). И по этой линии любая другая мета вещи формально будет не-

сущностной. Такое рассмотрение сущности является такостным; в нем сущность предстает как то, сообразно чему вещь есть «нечто такое».

Но в силу своей собственной такости сущность обладает трансцендентальной функцией: тем, сообразно чему вещь есть просто реальность, то есть тем, сообразно чему вещь есть некое «само по себе». Отныне это «само по себе» принимает совершенно конкретный характер, определяемый конструктивностью в ее трансцендентальной функции. Принадлежность свойственного метам «чего» и свойственного единству «в» (то есть принадлежность нотификации и эссенциализации) к такостной конструктивности сущности и есть то, что, будучи взятым в трансцендентальной функции, предстает как «само по себе». И наоборот, «само по себе», как таковое, обладает трансцендентальным конструктивным характером.

Это не просто концептуальная тонкость, близкая к тавтологии. Прямо наоборот, именно здесь начинает ясно просматриваться то, о чем я говорил много страниц назад: трансцендентальная функция такости может быть гораздо шире простой детерминации «самого по себе». В самом деле, любая мета есть «мета-чего» в своем первичном когерентном единстве и благодаря ему. В свою очередь, это единство определяет не содержание каждой меты, а лишь ее сущностность. Так вот, в трансцендентальном порядке эта двойственность исчезает, поглощается «самим по себе». Ибо хотя и верно, что меты обладают собственным содержанием, не менее верно и то, что ни одна мета не будет «самим по себе», то есть ни одна мета не обладает в самой себе своей собственной реальностью. «Самим по себе» будет только вещь, целостный конструкт. Если мы иногда и говорим об отдельной мете как о реальности, то лишь в силу ментальной операции, посредством которой мы так рассматриваем каждую мету, как если бы она была вещью. Но это не более чем метафизическая фикция: всякая мета обладает реальностью лишь как «мета-чего», то есть некоторого единства. Есть только одна реальность, имеющая сущность: это вещь в ее внутренней конструктивности. Именно этот трансцендентальный

конструкт наделяет реальностью все меты в совокупности и каждую в отдельности. Отсюда — фундаментальное различие между отакивающей функцией и функцией трансцендентальной. С точки зрения такости, меты нотифицируют вещь. Но с трансцендентальной точки зрения меты обладают реальностью лишь как моменты «самого по себе», взятого в целом; с трансцендентальной точки зрения, меты обязаны своей всецелой реальностью «самому по себе». Если бы это было не так, мы имели бы столько реальностей, сколько имеется мет, и имели бы не единую реальность, а лишь агрегаты из реальностей. Конструктивно определенное «само по себе» есть трансцендентальный характер реальности, один и тот же для всех мет. И это истинно не только потому, что относится к метам, но и потому, что относится к самому единству. С такостной точки зрения, единство представляет собой лишь единство «в» метам, единство как то, что придает метам сущностный характер. Но реальным будет только «само по себе». Чем же тогда будет это «само по себе»? Не чем иным, как целостной конструктивностью в ее трансцендентальном аспекте. «Целостная» конструктивность означает, как мы видели, характер, «общий» единству и метам. С такостной точки зрения, этот характер есть «сущностность», а модус его общности — «актуальность»: сущность в качестве конструкта представляет собой сущностную актуальность. Эта сущностность актуальна в единстве как в первичном моменте: единство — это актуализирующая, эссенциализирующая актуальность. Она актуальна в метам как в конструктном моменте: меты — это актуализированная, эссенциализированная актуальность. Такова такостная конструктивность.

Так вот, эта «целостная» такостная конструктивность, то есть ее общий характер как сущностной актуальности, обладает конкретной трансцендентальной функцией: она утверждает такость как некое «само по себе». Конструктивность в трансцендентальной функции есть то, чем конкретно конституируется *res*. Есть много мет, и есть их единство, но реальна лишь *res*. «Само по себе» — это, если угодно, «конструкт реальности», а не только конструкт единства и мет. С трансцендентальной точки зрения,

сущность есть «конструкт реальности». Именно поэтому сущность представляет собой то *simpliciter*, которое присуще реальности. Конкретным способом бытия вещей как «самих по себе» служит конструктивность; и наоборот, любая конструктивность трансцендентально определяет некое «само по себе».

Это станет еще яснее, если обратиться теперь к не-сущностным метам. Мы уже говорили в первой части этого исследования, что сущность представляет собой внутренний момент вещи; именно внутри нее пролегает различие между сущностным и не-сущностным. Отсюда может показаться, что понятие сущности сводится к одной из частей реальной вещи. В самом деле, припомним различные смыслы этого понятия. В первом смысле сущность мыслится как совокупность всех мет, которыми обладает вещь *hic et nunc*. Среди этих мет есть некоторые, которые унивокально характеризуют то-же-самость вещи перед лицом других вещей или перед лицом ее собственных вариаций: это — второе понятие сущности. А среди этих последних мет некоторые составляют тот необходимый и достаточный минимум, которым должна обладать вещь, что быть тем, и только тем, что она есть. Это — третье понятие сущности: сущность в строгом и формальном смысле. Нет нужды повторять, что сущность, мыслимая в этом третьем понятии, первично и формально будет конститутивной, а не чтойностной сущностью. Но, с другой стороны, мы вот уже на протяжении многих страниц говорим о том, что сущность — это синоним реальности. Тогда может сложиться впечатление, что мы либо упраздняем уже пройденный путь, возвращаясь к первому понятию сущности; либо, придерживаясь третьего понятия, выводим за пределы вещи важные признаки ее реальности: все ее не-сущностные признаки. И все же мы утверждаем, что такое впечатление ошибочно.

Прежде всего, что такое не-сущностные меты? Мы уже видели: это не обязательно меты, обладание которыми бесполезно или безразлично для вещи. Напротив, имеется целый ряд не-сущностных мет, конституциональных мет, с необходимостью проистекающих из сущности, которая оказывается в таком случае более чем

конституциональной: конститутивной. Разумеется, есть и другие меты, которые вещь могла бы иметь или не иметь. Но в нашей нынешней проблеме главное состоит не в том, что эти меты могут и не обладать реальностью, а в том, какова их реальность, когда они *de facto* принадлежат вещи. Так вот, мы видели, что как в первой, так и во второй группе мет речь *всегда* идет о фундированных меттах. В противоположность им, сущностные, или конститутивные меты безосновны. Следовательно, теперь мы должны задаться вопросом о том, каков характер фундированных мет, когда они принадлежат вещи. Это вопрос кардинальной важности.

Речь идет не о рядоположенности мет, как если бы вещь, «кроме» сущностных, безосновных мет, обладала еще и другими метами, фундированными в первых и внеположных им. Это абсурдно. Сколько бы не-сущностных мет ни имела реальная вещь, она, тем не менее, в итоге всегда будет одной, и только одной вещью, а не многими. Фундированные меты образуют единство сущностного типа с конститутивными метами. Это единство отнюдь не является единством «укорененности» [inherencia]. Можно было бы употребить этот термин, если бы он не обладал совершенно определенным значением, уже освященным в метафизике: значением того способа бытия, который присущ акциденции. Между тем фундированные меты — это не ингерентные акциденции: ведь сама сущность — это не субстанция, а субстантивность. Я вскоре вернусь к этому пункту. Единство сущностных мет представляет собой, как было сказано, единство «ко-герентности». Так вот, единство не-сущностных мет и сущности есть единство «при-соединенности», «ад-герентности» [ad-herencia]. Речь идет, разумеется не о материальном свойстве. Не означает оно и «рядоположенности-с». Префикс *ad* [при] имеет здесь конкретный смысл «в направлении-к». Все не-сущностные меты — это меты, которые делают вещь не реальностью *simpliciter*, а реальностью «в некотором отношении» (*ad*). Если рассматривать их со стороны самой сущности, они будут, как я сказал, позиционально определенными; но если рассматривать их со стороны самих не-сущностных мет, это позициональное определение выражается в характере *ad*. Адгерентность — это

метафизический характер реального. Стало быть, реальное всегда «едино», но его единство комплексно: это единство когерентности, которым фундируется единство адгерентности. Метафизическим фундаментом адгерентности выступает когерентность. В этом смысле в реальной вещи присутствует глубокое различие между когерентными и адгерентными метами, между сущностным и не-сущностным.

Дело, однако, в том, что это различие, как и вообще тройной смысл понятия сущности, относится к *тому, что́* есть вещь. Это различие в такостном порядке. В нем не-сущностные меты позднейшим образом определяют меты сущностные, или отакивающие в строгом смысле. Но эта строгая и формальная сущность обладает трансцендентальной функцией. Речь идет не о чтойностной сущности, а о сущности конститутивной; а в ней, как мы видели, трансцендентальная функция определяет ее «само по себе», реальность вещи как реальной, *res*. Так вот, не-сущностные меты не имеют никакой реальности «самой по себе». Прямо наоборот, это сущность «сама по себе» обладает не-сущностными метами. Только потому, что сущность представляет собой реальность, реальные и не-сущностные меты. С точки зрения такости, именно не-сущностные меты определяют сущность, но трансцендентально именно сущность наделяет их реальностью. Адгерентное реально в реальности и через реальность когерентного. Этот трансцендентальный характер сущности по отношению к не-сущностному отнюдь не является характером «субстанциальной опоры». Здесь вновь дает о себе знать субстанциализм. Сущность есть момент субстантивности: тот момент, согласно которому вещь есть *res*. Но функция этой *res* — не в том, чтобы служить «субстанциальной опорой», а в том, чтобы «овеществлять». Всё не-сущностное овеществляется сущностью как *res*; и наоборот, всякая *res* овеществляет все то, что исходит из нее или приходит к ней. С трансцендентальной точки зрения, нет ни отступления от первого понятия сущности, ни ограничения к третьему. Строго конститутивная сущность, взятая в трансцендентальной функции, не ограничивается утверждением чего-то реального; ее функция гораздо шире:

она овеществляет любое такостное не-сущностное определение. Таким образом, с трансцендентальной точки зрения есть лишь одно понятие сущности: это реальность как некое «само по себе». Не-сущностное — это не вторая реальность, положенная наряду с сущностным: как реальность, оно трансцендентально будет тем же самым, что и сущностная реальность. Мы можем мысленно рассматривать какую-нибудь не-сущностную мету в ней самой, как таковой, и говорить о том, что она есть «сама по себе». В таком случае мы рассматриваем ее не как не-сущностную мету, а просто как реальную вещь. Но так обстоит дело лишь в способе рассмотрения меты, а не в ее метафизической реальности.

Дважды (в связи с адгерентностью и в связи с овеществлением) мы вновь упомянули понятие субстанции. Но, несмотря на монотонные повторы одного и того же, необходимо напомнить, что сущность представляет собой не сущность субстанции, а сущность субстантивности. Сущность не есть ни первая, ни вторая субстанция. Она не есть вторая субстанция, потому что не обязательно чтойностна или способна иметь чтойность, но первичным и формальным образом представляет собой конститутивную сущность. Но это и не первая субстанция, потому что реальность, будь она субъектной или нет, — это прежде всего субстантивность, то есть система мет. Сущность является подсистемой этой системы, или ее фундаментальной системой: той системой, которая определяет систему в целом. Будучи цикличной, эта фундаментальная подсистема сама по себе такова в конструктивности; а будучи позициональной детерминантой всех прочих мет, она сообщает им характер системы посредством адгерентности. Стало быть, с трансцендентальной точки зрения не-сущностные меты не составляют исключения. Именно поэтому функция сущности по отношению к такостно не-сущностному будет функцией не «субстанциальной опоры», а «овеществления». В этих двух пунктах (реальность как субстантивность и сущность как конструктивность) и состоит, с точки зрения нашей проблемы, радикальное отличие от Аристотеля.

В конечном счете, сущность — это строгая и формальная та-

кость в трансцендентальной функции, в порядке «самого по себе», а трансцендентальность как таковая — это «само по себе», реальное *simpliciter*. Таков *трансцендентальный характер* сущности. Но сущность обладает не только трансцендентальным характером, но и строго *трансцендентальной структурой*. Таков второй аспект трансцендентального рассмотрения сущности.

2. Трансцендентальная структура сущности

Трансцендентальный порядок определяется порядком тако-сти в трансцендентальной функции. Эта функция определяет не только трансцендентальные «свойства», но и подлинную трансцендентальную «структуру». В самом деле, мы видели, что таковость есть некий конструкт, а трансцендентально определяющим выступает «само по себе», взятое в качестве «конструкта реальности». Реальное, «само по себе», есть конструктивность; именно поэтому конструкт оказывается внутренне и трансцендентально структурированным. Обсуждая проблему бытия, я упомянул это понятие трансцендентальной структуры; но там речь шла о структуре реальности в той внешней трансцендентальной ответственности, которая называется миром. Теперь же нас интересует внутренняя трансцендентальная ответственность реального, ответственность сущности в ней самой, как таковой.

Это не софистика; дело обстоит прямо наоборот. Так как эта структура определяется трансцендентально конструктивным характером реальности, именно к анализу конструктивности мы должны теперь обратиться в поисках путеводной нити в такого рода исследовании.

Прежде всего, будучи конструктивным, «само по себе» не только подразумевает внутреннюю взаимопринадлежность «мет-чего» и «единства-чего», но сама эта принадлежность имеет собственный трансцендентальный характер: «конституцию». Однако «само по себе» обладает не просто трансцендентальным характером: в силу этих двух моментов конструктивности (моментов «чего» и «в») вещь есть некое «само по себе», причем согласно различным внутренним соответствиям указанных двух моментов. Эти со-

ответствия я назвал измерениями; второй структурный момент трансцендентального составляет «наличие измерений». Наконец, конструктивность обладает разной трансцендентальной функцией в зависимости от «типа» такости, о которой идет речь. Конституция, наличие измерений и типика: вот три трансцендентальных структурных момента реальности, то есть три структурных момента «самого по себе» как такового.

I. *Сущность и конституция*. — Мы говорим, естественно — напомним об этом еще раз, — не о чтойностной сущности, а о сущности конститутивной. Эта сущность заключает в себе два момента: сущностные меты и их единство. Эти два момента внутреннее принадлежат друг другу: меты отакивают единство, а единство присутствует «в» метам, делая их «метами-чего» (первичное когерентное единство). Такова внутренняя конструктивность сущности. В трансцендентальной функции эта взаимопринадлежность конституирует реальность «самого по себе»: метафизического конструкта. Но сущность этим не исчерпывается, ибо в качестве конструкта «само по себе» образует конструктивное «единство», то есть единство обоих моментов. «Само по себе» есть *unum*: трансцендентальное единство. Это не то же самое единство, что единство сущностное, хотя для его обозначения приходится употреблять то же самое слово. Сущностное единство — главный момент такости, но трансцендентальное единство есть нечто иное. В самом деле, мы видели, что «целый» такостный конструкт обладает характером, общим единству и его метам: сущностной актуальностью. Эта актуальность в трансцендентальной функции формально представляет собою *res*, «само по себе». Это метафизический конструкт. Так вот, в этом конструкте его характер как «реального» будет общим для его мет и его единства *qua* реальных. И этот трансцендентально общий момент обладает, как своим собственным признаком, единством — трансцендентальным единством. Конструктивный характер реального *qua* реального — это прежде всего трансцендентальное единство. И наоборот, трансцендентальное единство есть актуальность «самого по себе»

как метафизического конструкта. Стало быть, нельзя смешивать трансцендентальное единство с единством сущностным. Итак, трансцендентальное единство, будучи конструктивным, обладает конкретным структурным характером. Следует прояснить его во всех подробностях.

Первичное когерентное единство такостно сообщает свою цикличную замкнутость сущностным метам; и эта замкнутость есть то, в чем позитивно состоит нераздельность реального. С этой точки зрения, отсутствие когерентности имеет следствием множественность реального. Мы сказали, что замкнутость обладает собственным такостным характером — характером индивидуальной конституции. Именно в качестве индивидуальной конституции сущность определяет трансцендентальное единство, метафизически конструктивное единство реального как такового: трансцендентально индивидуальное единство. Какова его структура?

Рассматривая проблему со стороны такости, мы сказали, что понятие индивида включает в себя четыре момента: момент численного единства, момент конституции, момент стяжения и момент несообщаемой реальности. Оставим пока в стороне момент стяжения. Из трех оставшихся моментов первые два соотносятся с тем, что мы называли сингулярностью и конституцией. Как видим, в трансцендентальном рассмотрении различие между ними поглощается высшей характеристикой: трансцендентальной конституцией. Четвертый момент — тот, в соответствии с которым каждая реальная вещь несообщаемо отделена от всех прочих. Стало быть, конституция и несообщаемость суть два аспекта индивидуального трансцендентального единства. Они взаимно предполагают друг друга, и в этой взаимной предположенности как раз и заключается трансцендентальное единство в его собственной структуре. Рассмотрим последовательно эти два аспекта, начав со второго.

Цикличная такостная замкнутость представляет собой в трансцендентальной функции то, в силу чего быть «самим по себе» означает пребывать «отделённым» от всего прочего. Но это самый поверхностный — ибо чисто негативный — аспект. В трансцен-

дентальном порядке цикличная замкнутость обладает конкретной позитивной функцией: реальное *quia* реальное принадлежит самому себе. Таким образом, реальное как «само по себе» является «своим». Это не такостное понятие. С точки зрения такости любая вещь обладает «своими» свойствами; но здесь речь идет о трансцендентальном порядке, а в нем вещь не обладает «своими» свойствами, а есть «своя». Эта самопринадлежность, это «свое» и будет тем позитивным, что лежит в основании формальной нераздельности. В силу этого всё реальное, будучи «своим» *quia* реальность, не сообщаемо. Несообщаемость есть негативный аспект этой позитивной принадлежности самому себе. В таком понимании несообщаемость представляет собой характер, формально относящийся не к существованию — принято говорить, что существование не сообщаемо, — а к «самому по себе» как таковому, неразлично охватывающему классическое существование и сущность. Существование не сообщаемо лишь постольку, поскольку принадлежит вещи как некое «само по себе». «Само по себе» потусторонне классическим сущности и существованию. Это «само по себе», будучи «своим», не сообщаемо по своему собственному формальному основанию, и только поэтому классические сущность и существование тоже не сообщаемы. Стало быть, в этом отношении трансцендентальная функция сущности состоит в утверждении реального как «самого по себе», которое является «своим». Трансцендентальное единство — это прежде всего единство, состоящее в бытии «своим».

Речь идет не о докучной игре словами. «Само по себе» — это характер реальности реального *quia* реального, а «свое» — момент принадлежности реального самому себе. Это различие между «самим по себе» и «своим» 1) есть различие только в разуме; поэтому «свое» — это трансцендентальный момент; 2) есть различие в разуме, но имеющее основание *in re*: первое — это аспект, согласно которому нечто является «самим по себе»; второе — аспект, согласно которому оно само по себе является «своим». 3) Основание *in re* — это, в самой реальной вещи, конкретная структура фундаментирования. «Свое» — не просто «довесок» к «самому по себе»,

но это и не просто два аспекта, *ad libitum* [произвольно] выбранные из тысячи других возможных. Напротив, «свое» есть момент, внутренне принадлежащий «самому по себе» в соответствии со структурой фундаментирования: реальное является «своим», *потому что* является «самим по себе». «Свое», несообщаемость, — это, если можно так выразиться, лишь «результатирующая» «самого по себе». Именно поэтому несообщаемость представляет собой не просто трансцендентальное *свойство*, но обладает характером трансцендентального *структурного* момента.

В таком понимании «свое» есть характер «самого по себе»; как таковое, оно трансцендентально пронизывает всё реальное во всех его моментах, включая такостные. Например, вещь может быть своей в качестве живой, или в качестве наделенной теми или иными физическими метами, и т. д. Именно поэтому она не сообщаемая. «Свое» затрагивает меты и сущностное единство, затрагивает реальное в самом радикальном и собственном, что в нем есть: в его реальности.

Итак, сущность, будучи такостным конструктом, представляет собой замкнутое цикличное единство, систему мет, которые сами по себе способны образовать систему, наделенную конституциональной достаточностью. Этот такостный характер, взятый в трансцендентальной функции, состоит в том, чтобы определять конструктивное метафизическое единство, первым структурным моментом которого выступает принадлежность самому себе, бытие «своим».

Может показаться, что тем самым уже достигли трансцендентального *ипсизма* реального. Но это верно лишь отчасти. В самом деле, с точки зрения такости, меты отакивают сущностное единство, то есть сообщают ему определенные собственные признаки. Но их трансцендентальная функция выше: реальное, взятое в его трансцендентальном единстве, не только принадлежит самому себе (является «своим», не сообщаемым), но и принадлежит себе согласно собственному модусу каждой сущности. С точки зрения такости, меты отакивают первичное когерентное единство; с трансцендентальной точки зрения, они модулируют принад-

лежность самому себе. Любая реальность «сама по себе» является «своей», но «по-своему». Эта принадлежность себе согласно собственному модусу есть то, что мы называли трансцендентальной «конституцией». В той мере, в какой единство несообщаемости фундировано только в «самом по себе», оно обладает структурным характером конституции. Таково полное трансцендентальное *ипит*. Это не просто *свойство*, а трансцендентальная *структура* двух моментов, первый из которых — принадлежность самому себе, а второй — принадлежность согласно собственному модусу. Очевидно, что это понятие «собственного модуса» бытия своим не имеет ничего общего с субстанциальными модусами, о которых говорят некоторые схоласты в связи с субсистенцией.

Мы уже сталкивались с понятием конституции, когда говорили — несколько расплывчато — о сущностных метах. В том случае конституция означала внутреннюю такостную детерминацию единства его метами; в этом смысле любая реальная вещь обладает своими собственными индивидуальными признаками, своей конституцией. Но в трансцендентальном рассмотрении речь идет не об этой разновидности качества в единстве, а о внутреннем модусе принадлежности самому себе. Именно в этом трансцендентальном смысле мы сейчас говорим о конституции. Эти два смысла связаны друг с другом: второй из них — это первый смысл, взятый в трансцендентальной функции. Различие между этими двумя смыслами бросается в глаза. В самом деле, со стороны такости имеется, как мы сказали, различие между моментом численного единства и моментом такостной конституции. Есть вещи, которые представляют собой только *singuli* — экземпляры, различные лишь нумерическим различием, тогда как в других вещах имеются конститутивные различия в порядке такости. Поэтому нужно отличать чистую сингулярность от строгой и формальной индивидуальности. Тем не менее, я уже тогда дал понять, что, «строго говоря», *singulum* тоже обладает конституцией — а именно, сингулярной конституцией. Это замечание относилось к такостному порядку. Но если взять эти такости в трансцендентальной функции, различие между сингулярностью и строгой индивидуальностью

стью поглощается трансцендентальным индивидуальным. Как *singulum*, так и *individuum* в трансцендентальной функции определяют «само по себе» как нечто, что является «своим», принадлежит самому себе согласно собственному модусу. Другими словами, *singuli* и *individua* равно обладают собственной трансцендентальной конституцией. А поскольку и в одних, и в других имеется в виду конститутивная, а не чтойностная сущность, оказывается, что трансцендентальная конституция, детерминированная указанной сущностью, трансцендентально индивидуальна. В самом деле, быть индивидом означает принадлежать самому себе, быть своим, причем своим собственными способом. Сущность есть трансцендентальная конституция.

Ввести эту идею трансцендентального единства как индивидуальной конституции было необходимо. Когда Аристотель поставил проблему «единого» (ἓν), он вычленил несколько смыслов единства, и прежде всего следующие четыре: единое как «непрерывное» (συνεχές), единое как «целое» (ὅλον), единое как «общее» (καθόλου) и единое в смысле «каждого в отдельности» (καθ' ἑκάστων). Только этот последний смысл имеет отношение к нашей проблеме. В нем обнаруживается двойная недостаточность. Во-первых, с точки зрения такости «каждый», как чистая сингулярность, не отличается от каждого как строгого и формального индивида, то есть от того, чем каждый является согласно своему собственному такостному определению. А во-вторых, если взять «каждого» в трансцендентальном смысле, он сводится к чему-то смутному и неопределенному — именно потому, что его конституция трансцендентально не определена. Каждый является каждым сообразно своей собственной конституции, сообразно собственному способу принадлежать себе, быть своим, а значит, единым.

На мой взгляд, именно таково позитивное понятие того, что схоластика без дальнейших уточнений назвала «включенностью» позитивной существенности в трансцендентальное единство или, по меньшей мере, его «коннотацией». Рассматривая это понятие, я говорил, что нераздельность — как включающая, так и коннотирующая существенность сущего — представляет собой недо-

статочное понятие. Оно оставляет в неопределенности конкретный позитивный характер нераздельности и конкретный способ включенности этого позитивного момента в структуру *unit*. Так вот, внутренняя нераздельность есть цикличное когерентное единство, трансцендентальная функция которого состоит в принадлежности «самого по себе» самому себе, в его бытии «своим». В свою очередь, включенность этой цикличной когерентности в трансцендентальную нераздельность представляет собой, в точном и формальном смысле, модуляцию принадлежности самому себе, то есть конституцию. Реальные вещи не только обладают конституцией фактически, но и непременно должны ей обладать в силу своего собственного единства. Именно поэтому конституция трансцендентальна. При этом реальное обладает не смутным и формалистичным «свойством» быть «одним», а конкретным «структурным» характером: трансцендентальной конституцией. В качестве такостной функции, определяющей этот характер, выступает такостная конструктивность, поскольку она конституирует «само по себе». Сущность как реальность, как «само по себе», обладает конкретной трансцендентальной структурой, главный аспект которой состоит в конституциональности — в том, чтобы быть конституционально «своей». Как я уже говорил, сущность — это прежде всего трансцендентальная конституция.

Итак, сущность как реальность, как «само по себе», является «своей», трансцендентально индивидуальной. Но индивид имеет много позднейших определений, в принципе почти бесконечных, которыми индивид не конституируется, а определяется в порядке стяжения. Это третий момент индивидуальности, о котором здесь нужно сказать. Различие, о котором идет речь, есть различие строгое и безусловное: «индивид» не тождествен стяженному, «конкретному». Нужно, однако, еще уточнить, в чем состоит трансцендентальный характер этой позднейшей детерминации. По своему собственному формальному основанию реальное есть сущность как «само по себе», и эта сущность уже индивидуальна как сущность, уже есть индивидуальное «само по себе». Но трансцендентальная функция такостного индивидуального характера гораздо

шире, чем определение собственного модуса принадлежности самому по себе. Как реальность, поскольку она есть некое «само по себе», трансцендентально «овеществляет» все свои такостные не-сущностные меты, так индивидуальная сущность, поскольку она есть нечто «свое», «индивидуализирует» все свои позднейшие меты по линии стяжения. Мы говорили, что вещь есть *res* и овеществляет. Теперь добавим, что вещь трансцендентально индивидуальна и индивидуализирует все, что из нее исходит или к ней приходит, — в точном и формальном смысле потому, что она уже трансцендентально индивидуальна. С трансцендентальной точки зрения, детерминация через стяжение и есть индивидуация. Она означает, что эти позднейшие меты не просто конкретны, но в силу самой своей принадлежности сущности принимают индивидуальный характер: сама сущность делает их индивидуальными. Поэтому следовало бы и здесь тоже ввести адекватные термины во избежание путаницы. Сущность, поскольку она трансцендентально уже есть индивид, мы будем называть *индивидуальностью*. Меты позднейшего стяжения не делают вещь индивидом, но придают ей *индивидуальность*. Уже на уровне такости это различие глубоко: индивид не производится, он «есть» раз и навсегда, тогда как индивидуальность принимается или утрачивается, но в любом случае подвергается модификации. Это различие есть различие между тем, чтобы быть «тем же самым», и тем, чтобы быть «той же самой». Пока реальная вещь длится в бытии, она всегда пребывает тем же самым, но никогда не остается абсолютно той же самой. В трансцендентальной функции это различие принимает иной характер: оно означает, что индивидуальность индивидуализирует именно в силу того, что она есть индивидуальность. Таким образом, перед нами лишь один индивид, но взятый в двух его моментах — индивидности и индивидуальности. Эти два момента нужно правильно понять. В порядке такости позднейшие меты обладают двумя разными характеристиками. Одни меты проистекают из конститутивного (через позиционную детерминацию): это конституциональные меты. Другие — строго придаточные. Первые «выражают» конститутивное (например, фенотип есть вы-

ражение генотипа); вторые «конкретизируют» [«стягивают»] индивид. В обоих случаях эти меты такостно определяют индивида (именно поэтому я объединил их здесь под именем «мет в порядке стяжения»). Но в трансцендентальном порядке мы имеем, если можно так выразиться, обратную ситуацию: сущность оказывается «сама по себе» индивидом, и благодаря этой ее индивидуальности она делает индивидуальными стягивающие меты. Сущность «индивидуализирует» сама по себе, и поэтому трансцендентальный индивид поглощает такостное различие. Этот индивид един.

В конечном счете, сущность как реальное, как «само по себе», обладает собственным структурным моментом: она трансцендентально представляет собой конституцию, имеющую характер индивида. Но это еще не всё.

II. *Сущность и обладание измерениями.* — Сущность — это трансцендентальный конструкт. Оба момента конструктивности (присущий метам характер «чего» и присущий единству характер «в») присутствуют в ней, естественно, в трансцендентальной функции, то есть в качестве структурных детерминант «самого по себе» как такового. Мы только что видели, что эта конструктивность определяет трансцендентальное единство, то есть конституцию. Мы сказали, что конституция есть способ, каким само реальное является единым. Однако здесь имеется и другой аспект: такостное единство сущности, будучи первичным когерентным единством, не только включает в себя меты, но и пребывает «в» них именно как единство первичное. И этот такостный характер определяет в трансцендентальной функции другую структурную характеристику, тоже трансцендентальную. Речь идет не просто о том, что конституция — это включенность мет в единство, и что теперь мы возьмем это «отношение» в перевернутом виде. Это было бы истинным в такостном порядке; здесь же, напротив, мы имеем в виду целостный метафизический конструкт как структуру самого «самого по себе». И по этой линии, как мы сказали, трансцендентальное реальное, то есть реальное как «само по себе», принадлежит самому себе в любой реальной вещи *qua*

реальной по-своему. Так вот, такостная конструктивность сущности определяет другую структурную характеристику, отличную от этой принадлежности.

В контексте анализа «реальной» истины мы видели, что в порядке такости реальное оказывается спроецированным изнутри в свои собственные меты. Эта проекция есть формальная ответственность реальности в ее метах: ответственность, которая представляет собой актуализацию реального в метах. Вещь не только, например, обладает твердостью, но и всецело актуализирована в этой мете твердости; она не «обладает» метой, но «есть» в мете. Это и означает такостную конструктивность сущности, присутствие единства «в» метах. Такое проективное соответствие мы назвали измерением. Мы видели, что измерение принадлежит субстантивности, конституциональной достаточности чего-либо. Развертывая эту тему применительно к реальной истине, я ввел эти понятия суммарно, то есть выйдя за пределы сферы такости и указав на трансцендентальное, в тот момент еще не отличённое в качестве такового. Дело в том, что там речь шла лишь о первичном введении понятий конституции и измерения. Но измерение, наряду с конституцией, — это, строго говоря, трансцендентальное понятие; различие между этими двумя способами рассмотрения — такостным и трансцендентальным — выяснится тотчас.

В такостном рассмотрении речь идет о соответствии между присущим единству «в» и присущим метам «чего». В силу этого первичного взыскательного присутствия единство пребывает в метах, актуализируя их как меты сущностные. Поэтому, как было сказано, с точки зрения мет сущность есть нечто «бывшее» по отношению к первичному единству. Так вот, в трансцендентальной функции это единство, это «в», взятое в этом его соответствии метам, и будет тем, что определяет структурный характер самого «самого по себе». Сущность в трансцендентальном рассмотрении, то есть реальное, «само по себе», есть нечто такое, что не только принадлежит самому себе своим собственным способом (конституция), но «само по себе» является «из самого себя» тем, что оно есть. И в этом отношении «само по себе» есть некое *intus* своей

собственной реальности, есть «интериорность». Интериорность не означает здесь чего-то скрытого; речь идет не о том, что лежит по ту сторону сущностных мет или кроется за ними, ибо сущность — это конструкт, метафизический конструкт, конструкт реальности. Сущность, как я говорил, обладает системным характером, представляет собой фундаментальную систему субстантивности. И то «в», которое присуще единству сущности, ее интериорность, трансцендентально представляет собой не что иное, как саму системность.

Интериорность также не означает интимности. Не всякое реальное обладает интимностью; она присутствует (внутри мира) только в человеческих реальностях. Материальные вещи лишены интимности, однако обладают интериорностью, которая есть не что иное, как трансцендентальный характер, свойственный принадлежащему сущности такостному «в». Иначе говоря, это системность, взятая в трансцендентальной функции. В этом аспекте «само по себе» означает «из самого себя». Соответственно, в трансцендентальной конструктивности меты представляют собой не что иное, как бывшую реальность, то есть бывшую интериорность, а именно — некое *extra*, «экстериорность». Экстериорность означает не овнешнение перед лицом других реальностей. Напротив, в этом смысле что-либо может овнешняться лишь потому, что предварительно, то есть независимо от этого возможного овнешнения, обладает экстериорностью или «есть» экстериорность. Экстериорность — это трансцендентальный момент «самого по себе», это интериорность, воплощенная, так сказать, в бытии самым реальным. Если можно так выразиться, сущность, реальное, есть нечто «само-воплощенное». Трансцендентальная конструктивность представляет собой эту внутреннюю структурную интериорность и экстериорность. Интериорное актуализируется в экстериорности; и наоборот, экстериорное не было бы экстериорным, если бы не было *ex* своей собственной интериорности. В такостном рассмотрении сущность есть «в», присущее единству, и «чего», присущее метам. В трансцендентальном рассмотрении, наоборот, сущность как реальность *simpliciter* есть интериорность и экстери-

орность как моменты того метафизического конструкта, каковым является «само по себе». Итак, формальное соответствие, согласно которому интериорность воплощается в собственной экстериорности, то есть само соответствие *ex*, и будет тем, чем конституируется «измерение». Измерение — это строго трансцендентальная характеристика: это *in*, пребывающее в *ex* как моменте самого «самого по себе».

Отсюда — глубокое различие между этим рассмотрением реального и тем, о котором нам говорит Аристотель. Аристотель усматривает в метах реального нечто такое, что присоединяется к субъекту, к субстанции. Ни одна мета не обладает реальностью «отдельно», но только в «соединении» с субстанциальным субъектом. И эти разные способы быть Аристотель назвал категориями, или высшими родами сущего, *ἔν*. Но, во-первых, даже у самого Аристотеля это понятие категории страдает грубой двусмысленностью, ибо не проводит достаточного различия между двумя аспектами категорий. В самом деле, они являются высшими «родами» сущего, только если рассматривать их в их собственном содержании. Если же, напротив, рассматривать категории как модусы бытия, они не имеют ничего общего со своим родовым характером. Латиняне перевели «катеґорию» как «предикамент». Но, строго говоря, категории суть предикаменты лишь в силу своего содержания, то есть в качестве родов. Будучи взяты как модусы бытия, они не являются предикаментами. У Аристотеля всегда присутствует эта двусмысленность, вернее, эта двойственность категории и предикамента. Это не случайность. Дело в том, что посредством такой конвергенции Аристотель направляет взгляд между предикативным логосом и реальным, мыслит реальное в субъектной форме. В результате все категории, кроме субстанции, предстают у Аристотеля как привходящие свойства, то есть как нечто такое, что реально лишь в опоре на субстанциальный субъект. Поэтому, как я сказал, по своей сути это взгляд на реальность «снаружи внутрь». Вот почему Гегелю достаточно было двадцать три столетия спустя увидеть реальное «диалектически», чтобы помыслить его как «интериоризацию» мет, в которых состоит бытие

реального. Так вот, реальное *primo et per se* есть не субстанция, а субстантивность. А *simpliciter* субстантивное в субстантивности — это сущность. Сущность не обладает субъектными метами и не является *интериоризацией* в гегелевском смысле, а есть первичная *интериоризация*, которая из самой себя (*ex*) уже воплощена в своей собственной сущностной экстериорности. Это взгляд «изнутри наружу», взгляд из первичного «в», присущего единству, и первичного конструктного «чего», присущего метам, причем то и другое берется в трансцендентальной функции. Метафизическая конструктивность реального — это структура «интериорности-экстериорности», формально трансцендентальный характер которой образует «измерение». Измерение есть не что иное, как *ex*, присущее *in* в конструкторе реальности.

В такостном рассмотрении реальное, как мы видели, многомерно. Вещь актуализируется в своих метам тройко: как богатство, прочность и пребывание, бытийствуя. Эти три такостных измерения выполняют конкретную трансцендентальную функцию как моменты «самого по себе».

Во-первых, возьмем измерение богатства. Я уже говорил о том, что даже в такостном рассмотрении богатство сущности нельзя смешивать с изобилием мет. Но это различие до сих пор оставалось не проясненным. Сейчас мы проясним его, рассмотрев богатство в трансцендентальной функции. Трансцендентально богатство определяется «совершенством» реального как такового. Сущность, реальное, есть более или менее совершенное «само по себе». Сущность, которая в одной-единственной мете была бы всем, обладала бы наивысшей степенью совершенства. Конструктное *ex* (согласно которому интериорность реального трансцендентально экстериорна) — это прежде всего его собственное «совершенство». Стало быть, совершенство есть трансцендентальный момент. Таково первое — первое лишь в порядке перечисления — трансцендентальное измерение сущности как «самого по себе», как реальности.

Но реальное в такостном рассмотрении актуализируется и во втором измерении: в прочности. А прочность в трансценденталь-

ной функции — это «устойчивость». Сущность есть более или менее устойчивое «само по себе»; в противном случае оно не было бы «самим по себе», а распалось бы в чистое ничто. Устойчивое не синонимично ни статичному, ни покоящемуся в гегелевском смысле: это трансцендентальный характер, который потусторонен названным такостным свойствам. С такостной точки зрения, имеются самые разнообразные устойчивости; есть устойчивости статичные, а есть и динамичные. Например, говорится об устойчивости солнечной системы (что до сих пор не получило математического доказательства), об устойчивом и неустойчивом равновесии. В этом последнем случае устойчивость всегда включает в себе динамичный аспект, каково бы ни было понятие устойчивости (устойчивость в смысле усилия, которое нужно приложить для выхода из устойчивого состояния, или устойчивость в смысле легкости возврата к этому состоянию под действием внутренних сил). Нам могут возразить, что эти динамичные системы не являются «вещами». Но невозможно отрицать, что есть «вещи», в своей внутренней устойчивости обладающие (неважно, в какой форме) моментом «движения»: например, таковы устойчивые массы жидкости, находящейся в состоянии вращения (многие небесные тела), но прежде всего — живые существа. Мы сейчас говорим не об этом. Устойчивость означает, что реальное, каково бы оно ни было в такостном отношении (статичное или динамичное), устойчиво в самой своей реальности. Устойчивость также не подразумевает, что реальное есть вещь как постоянный субъект своих возможных движений (в метафизическом понимании движения). Не то чтобы устойчивых реальностей в этом смысле не существовало; но этот тип устойчивости не является ни единственным, ни образцовым ее типом. Более того, сама необходимость наличия постоянного субъекта, то есть подвижного, есть следствие трансцендентальной устойчивости реального, а не наоборот. И это следствие даже не назвать необходимым. Движение могло бы существовать (как сказали бы схоласты) просто как момент самого первичного акта реального; в таком случае пришлось бы говорить, в строгом смысле, не о «подлежащем субъекте», а о «движущемся

субстрате». Одно дело — движущийся субстрат, и совсем другое — подвижный субъект. Мы не будем углубляться в этот вопрос, не имеющий отношения к нашей нынешней теме. Единственное, что для нас важно, — это тот факт, что, независимо от конкретной природы устойчивости, эта устойчивость, будучи трансцендентальным характером, представляет собой структурный момент реального, трансцендентальное измерение «самого по себе». Если можно так выразиться, что сущностно неустойчиво, то сущностно ирреально.

Наконец, реальное в такостном рассмотрении обладает еще одним измерением: пребыванием, бытийствуя. Дойдя до этого пункта, мы вынужденно оставили в темноте это новое измерение. Действительность пребывания, бытийствуя, может быть прояснена лишь с точки зрения трансцендентальной функции. В трансцендентальной функции пребывание, бытийствуя, есть «длительность». Это строго трансцендентальная характеристика. Длительность не означает здесь ни величину дления (это была бы лишь мера длительности), ни *distensio* св. Августина, ни *durée* Бергсона. Во всех этих случаях длительность имеет временной характер. Но есть и другие случаи, в которых длительность не-временна (век, эон) или даже вне-временна (вечность). Мы здесь говорим не об этом. Длительность сама по себе есть трансцендентальный характер всех этих «длительностей»; все они представляют собой лишь способы дления. Далее, длительность как трансцендентальный характер формально не тождественна тому, что имели в виду некоторые схоласты, говоря, что длиться означает удерживать бытие. Во-первых, вопрос длительности — это вопрос не бытия, а реальности. А во-вторых, и даже в первую очередь, в этом определении за длительность принимаются ее следствия. Но длительность — это не удержание бытия и не удержание реальности, а бытие «длящимся». Иначе говоря, любая реальность, в силу ее собственной трансцендентальной структуры, «сама по себе» является длящейся. В противном случае она была бы исчезающей, не имела бы реальности. И в этом смысле длительность образует трансцендентальное измерение «самого по себе».

Совершенство, устойчивость, длительность: таковы три измерения, в соответствии с которыми реальное, исходя из собственной интериорности, воплощается во внутренней экстериорности своих мет. Это три формальных соответствия *in*, взятого в его *ex*. В них выражается трансцендентальная измеримость реального. Любое реальное представляет собой более или менее совершенное, более или менее устойчивое, более или менее длительное «само по себе». Эти три измерения не являются независимыми; поэтому, как уже было сказано, их нельзя понимать на математический манер. Но с трансцендентальной точки зрения это подлинные измерения. Они взаимно принадлежат друг другу, но в каждом из них реальное пребывает «более или менее» (совершенным, устойчивым, длительным); иначе говоря, в самом своем единстве они являются чем-то таким, согласно чему реальное «измеримо». То, что измеряется в этой измеримости в форме «более или менее», и есть то, чем трансцендентально конституируется «степень» реальности. Разумеется, изначально понятие степени имеет такостный характер: есть вещи более или менее теплые, более или менее развитые и т. д. Но трансцендентально степени реальности берутся не в этом смысле градаций, как если бы степени реальности были, если можно так выразиться, всего лишь различиями в интенсивности. Сущности обладают реальностью в разной мере, но это различие — метафизическое, а не различие градаций. После такого разъяснения термин «степень» уже можно употреблять в метафизике. То, чем конституируется эта мера, или эта измеримость, есть не что иное, как структура измерений реального как такового. Реальные вещи «сами по себе» реальны в разной мере. Это как бы трансцендентальная вместительная способность реального. Поэтому сущности, взятые в различии своих трансцендентальных мер, отличаются друг от друга не градациями, ибо у них нет общей физической меры: физически они несоизмеримы.

Реальное — это «само по себе», которое принадлежит самому себе своим собственным способом, а кроме того, реально в разной мере. Конституция и измерение суть два трансцендентальных структурных момента сущности как «самого по себе».

III. *Сущность и типика*. — Реальное, сущность, принадлежит самому себе своим собственным способом и из самого себя. Но эти конституция и измерение имеют, в свою очередь, различный характер в зависимости от того, каковы сущности с такостной точки зрения. В самом деле, это такостное разнообразие может пониматься двумя способами: во-первых, как формальное такостное разнообразие, во-вторых, как такостное разнообразие согласно его трансцендентальной функции. Первая точка зрения привела бы нас к каталогу, или классификации сущностей. Но мы доискиваемся не этого; мы уже отмечали это, когда говорили, например, об измерении устойчивости в сущности. Единственное, чего мы здесь доискиваемся, — это разнообразия сущностей согласно различию в их трансцендентальной функции. Все материальные сущности такостно различны в своей формальной такости (материальные тела разной природы, организмы разного типа и т. д.). Тем не менее, все они обладают одной и той же трансцендентальной функцией. Стало быть, мы доискиваемся не такостного разнообразия *quia* такостного, а такостного разнообразия в порядке различия в трансцендентальной функции. Это различие я называю трансцендентальной «типикой». Говоря более строго, речь идет о различии в метафизическом конструкте *quia* метафизическом.

Любое реальное, любая сущность есть «само по себе» в его двух структурных моментах — конституции и измерения. Этот порядок «самого по себе» образует трансцендентальную функцию любой сущности без исключения; именно это делает сущность формально реальной. Но среди сущностей есть некоторые, трансцендентальная функция которых заключается просто в их утверждении как реальностей, и «больше ничего». Это «больше ничего», имеющее вид отрицания, представляет собой позитивный момент трансцендентальной типики. Это тип сущности, который я назвал бы трансцендентально «замкнутым». Я имею в виду не такостную замкнутость сущности. Любая сущность без исключения обладает такостными метами соответственно своему циклическому замкнутому единству; и эта замкнутость в трансцендентальной функции,

как мы видели, есть «само по себе». Я же имею сейчас в виду другое: тот момент, согласно которому замкнутая сущность, будучи «самим по себе», есть нечто «в самой себе». Любая трансцендентальная реальность исчерпывается бытием «самим по себе в самом себе». Именно в этом состоит замкнутая сущность. Выражение «в самой себе» уже возникало у нас при рассмотрении формального основания сущностного единства. Но тогда «в себе» означало: 1) такостный момент; 2) такостный момент, из которого исключены сущности, способные иметь чтойность, то есть исключена индивидуальная реальность в ее соответствии другим реальностям того же вида. Здесь же «в себе» понимается как трансцендентальный момент любой замкнутой сущности как таковой.

Разумеется, ни одна сущность не составляет из этого исключения, в том смысле, что ни одна сущность не лишена бытия чем-то «в себе». Но дело в том, что есть сущности, которые в трансцендентальной функции не только пребывают «в себе»: они пребывают в себе таким образом, что к их собственному «самому по себе» принадлежит, во вторичном акте, вести себя не только соответственно своим метам, но и в виду их собственного характера как реальности. В первичном акте (и это единственный решающий момент в этом пункте) такой структурой конституируется «открытая» сущность. Открытость здесь означает трансцендентальный структурный характер. Эти сущности не просто пребывают «в себе», и «больше ничего», но в самой своей манере быть в себе они открыты своему характеру реальности *quia* реальности, а значит, в принципе открыты любому реальному как таковому. Нет сомнения в том, что именно таковы сущности мыслящие и волящие. Поскольку волящее фундировано (каков бы ни был способ понимания этого фундирования) в мете интеллекта, мы может ограничиться ею и просто говорить об умной, или наделенной интеллектом, сущности. Любая умная сущность трансцендентально открыта; и наоборот, любая трансцендентально открытая сущность *eo ipso* будет умной: ведь интеллект формально есть схватывание реального *quia* реального, и наоборот. Умная сущность «сама по себе» открыта любому реальному *quia* реальному. Стало быть,

замкнутые сущности — это сущности, не наделенные интеллектом. Будучи сущностной метой, интеллект обладает трансцендентальной функцией, свойственной только ему. Поэтому различие между интеллектуальным и не-интеллектуальным есть трансцендентальное, а не исключительно такостное различие. Открытое и замкнутое — это две трансцендентальные типики.

Проясним эти понятия. Во-первых, открытость первично и формально обращена не на термин, навстречу которому нечто открыто. Стало быть, здесь речь идет не о том, что, будучи открытым, интеллект в принципе совпадает со всем реальным *qua* реальным, так что реальное оказывается поэтому трансцендентально истинным. Открытость означает не условие термина, навстречу которому открывается открытость, а саму структуру умной сущности как «самого по себе». Во-вторых, то «в себе», которое характерно для сущности, не тождественно кантовскому «в себе». Здесь «в себе» означает лишь утверждение чего-либо как «самого по себе». Это «в себе» не исключает и не включает трансцендентальную открытость как таковую. Когда оно ее исключает, сущность пребывает «только» самой по себе, «только» в себе. Когда оно ее включает, тогда реальное есть «само по себе» нечто «в себе открытое», есть интеллект. Отсюда следует, что умная сущность обладает особой трансцендентальной функцией. Такостно умная сущность в трансцендентальной функции утверждает эту сущность прежде всего как нечто реальное, как нечто, что «само по себе» есть «в себе»; но наряду с этим она утверждает эту сущность как нечто трансцендентально открытое тому, что она, эта сущность, не есть в себе, то есть ее собственному бытию в себе. Эти два момента не являются структурно независимыми; в их трансцендентальной взаимной принадлежности формально как раз и состоит тот метафизический конструкт, о котором мы ведем речь. Именно в этом фундировано «совпадение» со всем реальным *qua* реальным, а значит, *verum* и *bonum*. В силу такого совпадения трансцендентальная функция интеллекта выбухает из голого утверждения интеллекта как своей собственной реальности. Но это «выбухание», то есть это «совпадение», не первично, а проистекает из трансценден-

тальной структуры умной сущности: из ее трансцендентальной открытости.

Необходимо правильно понять взаимоотношенность «в себе» и «открытости». В самом деле, можно было бы подумать, что умная сущность собственно и формально (как «само по себе») есть всего лишь некое «в себе», и что ее предполагаемая соотношенность с прочими реальностями или с собственной реальностью представляет собой, если можно так выразиться, придаток к этому ее характеру «в себе». В таком случае открытость была бы все лишь гипотетическим и сомнительным «довеском» к «в себе». Как и любая другая реальность, интеллект формально был бы «только в себе», и его предполагаемая открытость не была бы формальным моментом самой реальности интеллекта как таковой. В этом — ошибка всех разновидностей субъективизма: умная сущность как некое «только в себе» мыслится как замкнутая сущность. Так вот, умная сущность сама по себе есть не «только в себе», лишь последующим образом поставленное в отношение к прочим реальностям, но ее открытость конститутивно и формально принадлежит к ее собственной реальности в себе. Умная сущность сама по себе «открыта в самой себе».

Но не меньшей ошибкой было бы понимать эту структуру, исходя из чистой открытости, как если бы умная сущность была чем-то вроде самой открытости, а этот ее характер «в себе» оказался бы осадком того, что эта сущность есть «в открытости». В случае человеческой сущности это означало бы, что человек — это чистое событие, или событийность. Но это невозможно. Открытость — несомненно, сущностный момент умной сущности как реальности, но момент «модифицирующий», или — скажем точнее — «типизирующий» то, что есть интеллект как сама по себе реальность «в себе». Иначе говоря, открытость — это трансцендентальный характер «в себе». Это не довесок, но и не что-то такое, что опирается само на себя. Только потому, что умная сущность реальна в самой себе, она может быть открыта самой реальности как таковой. Если говорить о человеке, то он не «есть» как событие, но событийствует именно потому, что сам по себе есть «в себе». От-

крытость — это трансцендентально типичная модификация того, что «в себе». Будучи трансцендентальной, она не является всего лишь довеском к «в себе»; а будучи не чем иным, как трансцендентальной типизацией, она внутренне и формально вписывается *a limine* [«с порога»] в это «в себе». Следовательно, это конкретное сочленение «в себе» и «открытости» в умной сущности представляет собой трансцендентальную структуру.

Такая трансцендентальная типизация умной сущности как «самого по себе» обладает вполне определенным характером, который в этой «своести» является следствием «самого по себе». Мы видели, что сущность как «само по себе» принадлежит самой себе по-своему. Мы также видели, что эта трансцендентальная структура, или конституция, обладает, как своей собственной характеристикой, индивидуальностью, которая индивидуализирует всё исходящее из такости или приходящее к ней, так что трансцендентально имеется лишь один-единственный индивид. Но в случае открытой сущности открытость трансцендентально модифицирует этот метафизический конструктор — «само по себе». Действительно, любая сущность в оперативном порядке ведет себя определенным образом не только в силу своих такостных свойств, то есть не только в силу того, что она просто такова, какова она есть. Она ведет себя определенным образом в силу собственно-го характера как реальности, причем не только такостно, но и на основании самой своей трансцендентальности как таковой. Это означает, что в трансцендентальном конститутивном порядке открытая сущность не только принадлежит самой себе, но и принадлежит самой себе особым образом.

Замкнутая сущность является, так сказать, лишь «материально» своей. Здесь не место подробно разбирать различия в тех способах, какими принадлежат себе неодушевленная реальность и живое существо, прежде всего животное. Эти различия не трансцендентальны в собственном смысле, а скорее такостны. С трансцендентальной точки зрения живое существо принадлежит себе лишь «материально»; с трансцендентальной точки зрения оно есть «замкнутая» сущность. В самом деле, ее открытость лишь

«стимульна»; животное открыто раздражителям, но формально не является открытым своему как реальности. В лучшем случае можно было бы сказать, что животное, особенно высшее животное, есть первичный набросок, *primordium* открытой сущности; оно есть, если угодно, «квази-открытая» сущность, где «квази» выражает его характер как чистого *primordium*. Поэтому животное обладает лишь индивидуальностью; оно является «своим» лишь «материально», то есть лишь в качестве трансцендентального индивида. Напротив, открытая сущность в строгом смысле является своей, как я обычно говорю, «формально и редупликативно». Она не только *принадлежит* самой себе, но и характеризуется тем особым способом самопринадлежности, который состоит в *обладании собой* в своем собственном и формальном характере реальности, в своем собственном «бытии-своей». То, что является для нее «своим», есть сама ее реальность как таковая. Во вторичном акте это обладание собой есть не что иное, как жизнь. Жить означать обладать собой, а обладать собой означает принадлежать самому себе в формальном и выраженном аспекте реальности. Жизнь как протекание — это всего лишь «переменная величина» от жизни, а не сама жизнь. В жизни человек обладает самим собой по способу протекания, но это протекание есть жизнь только потому, что оно есть обладание самим собой. Это *обладание собой*, взятое с точки зрения первичного акта [бытия], этот модус быть своим есть именно то, чем конституируется личность [persona].

Как в конститутивном порядке любая сущность без исключения есть «индивидуальность», так в трансцендентальном конститутивном порядке открытая сущность есть «персонность» [personidad]. Персонность есть тип индивидуальности, свойственный открытой сущности. И как индивид, взятый в трансцендентальном рассмотрении, индивидуализирует все, что исходит из его такости или приходит к ней, так и открытая сущность, будучи персонностью, «персонализует» (в принципе) все то, что исходит из ее такости или приходит к ней: обладает «персональностью» [personalidad]. Жизнь в ее биографическом протекании персональна только в силу персонализации. В самой себе, как тако-

вой, она не «персональна», а в строгом смысле «а-персональна», «безлична». Персональна она лишь потому, что представляет собой жизнь живого существа, которое уже есть личность, то есть уже обладает характером персонности. Недостаточно сказать, что мои акты — мои, у каждого свои: ведь тем самым мы еще даже не коснулись бы личности. Персонность состоит не в том, что мои акты — мои, у каждого свои, а в том, что мои акты — мои потому, что я есмь, так сказать, мое «собственное» я, то есть потому, что я уже заранее есмь персонность. Личность — это «свое», присущее открытой сущности. Это трансцендентальный характер. Поэтому невозможно, чтобы умная сущность не была в какой бы то ни было форме личностью (по своему собственному статусу, через принятие и т. д.); не может быть умной сущности, которая не была бы личностью, была бы *simpliciter* лишена персонности.

Человек принадлежит именно к такому типу сущностей. Внутри мира он единственный представляет собою сущность, которая есть личность. Поэтому необходимо несколько прояснить этот трансцендентальный статус человеческой личности как в том, что касается ее «самого по себе», так и в том, что касается ее «открытости». Все сказанное до сих пор может навести на мысль, что, вопреки тому, как обстоит дело в любой другой внутримирной реальности, в человеческой реальности существование первенствует перед сущностью. Именно так принято считать во всех разновидностях экзистенциализма. Но это неверно. Чистое существование, как мы видели, — это всего лишь метафизический «редукт» «самого по себе». Если бы не первенство «самого по себе», человек не был бы реальностью. Но, кроме того, существование как характер «самого по себе», а также поведение, ориентированное на существование, были бы невозможны, если бы человек не был вынужден определять свое поведение относительно существования с метафизической необходимостью и *a priori*. Эта вынужденность — именно в силу своей вынужденности — является следствием трансцендентальной структуры человека, то есть его сущности, его «самого по себе». Речь идет не о первенстве существования перед сущностью, а о сущности, которая «сама по

себе» неким оперативным образом ведет себя по отношению к собственной реальности: ведет потому, и только потому, что она есть трансцендентально открытая сущность. Одно дело — быть открытой для собственной реальности; и другое, совсем иное, дело — процессуальная детерминация сущности из чистого акта существования. Это последнее метафизически невозможно. Человек, в силу его умной такости, есть некое «само по себе», то есть, с трансцендентальной точки зрения, есть открытая сущность. Трансцендентально личность состоит именно в «своеости» открытой сущности.

Но, кроме того, применительно к человеку нужно прояснить, что такое сама открытость. Любой интеллект есть открытость реальному *qua* реальному. Но это ничего не говорит нам об особой природе этой открытости, а ведь от нее зависит сама природа интеллекта, ибо в принципе можно представить себе такостно, сущностно различные интеллекты. Поэтому недостаточно сказать, что понимание — это открытость. Так вот, открытость этой умной сущности по имени «человек» первично состоит не в *понимании*, а в обращенности из самого себя, как интеллекта, к чувствованию. Иначе говоря, открытость есть *впечатление*. Как уже было сказано, я имею в виду не то, что человек осуществляет постижение в чем-то, что уже почувствовано прежде самого постижения, а то, что человеческий интеллект с такостной точки зрения обращен к чувствованию, причем не только в совершении акта постижения, но и в самой структуре интеллекта как такового. Таким образом, интеллект и чувствование образуют единую структуру — чувствующий интеллект, благодаря которому любая реальность чувствуема во впечатлении реальности. Человеческая открытость конкретно, формально и первично является чувствующей, является умной открытостью во впечатлении. Стало быть, речь идет не о том, что постижение есть позднейший по отношению к существованию акт, и не о том, что постижение состоит в придании почувствованному формы объекта, отличной от субъектной формы, свойственной ему в чувствовании (Кант). Речь идет о том, что постижение в его осуществлении является в самом

себе чувствующим, а чувствование — умным, и что интеллект и чувствование в их сущностной конститутивной структуре образуют единую структуру. Может иметься и действительно имеется чувствование без постижения, но обратное неверно: любое постижение в конечном счете будет чувствующим. Поэтому человек есть «существо, живущее реальностями»; а отсюда следует, что человек есть «личностное живое существо». Человек разрабатывает свою персонность в дистенции и протенции именно потому, что он структурно уже является персонностью, причем постольку, поскольку он — живой.

Это рассмотрение человеческой реальности как открытой сущности представляет собой лишь частный случай проблемы трансцендентальной структуры сущности как «самого по себе». Но остановиться на нем было необходимо: во-первых, потому, что это единственная внутримирная открытая сущность; во-вторых, во избежание понятийных смещений; в-третьих, и прежде всего, — для устранения концепций, слишком глубоко укоренившихся в современном мышлении. Отрытая сущность и сущность замкнутая суть два трансцендентально различных типа сущности как «самого по себе».

* * *

Подведем итоги. Мы поставили перед собой задачу помыслить сущность в ее трансцендентальности. Прежде всего, мы выяснили, что сущность обладает трансцендентальным *характером*. Трансцендентальность есть характер реальности как таковой, а именно, характер «самого по себе». Сущность есть то, чем конституируется реальное в трансцендентальной функции, то есть в порядке «самого по себе». Сущность как реальность «сама по себе» обладает не только трансцендентальными свойствами, но и строго трансцендентальной *структурой*. В самом деле, то, чем конституируется реальность, обладает конструктивным характером. Этой такостной конструктивностью в трансцендентальной функции

определяется метафизический конструкт. И этот конструкт обладает собственной структурой — структурой трансцендентальной. Этой структуре присущи три структурных момента: как метафизический конструкт, сущность есть индивидуальная конституция, система измерений и то, что обладает определенным типом. Сущность «сама по себе» является своей по-своему; «само по себе» — это интериорность в экстериорности, согласно различным измерениям; и это «само по себе» замкнуто или открыто по самому своему характеру как реальности. Внутренняя взаимопринадлежность этих трех моментов образует трансцендентальную структуру сущности.

Пункт 4

Начинательный характер сущности

В начале этой главы мы сказали, что намереемся рассмотреть проблему сущности в четыре последовательных шага. Мы определили, что такое сущностные меты, какова собственная природа единства сущности, в свете этого анализа прояснили — на третьем шаге — проблему «сущности и реальности». Наконец, четвертый шаг — вопрос о начинательном характере сущности. Этот последний вопрос нам и остается рассмотреть.

Когда мы исследовали проблему сущности и реальности, мы использовали много понятий, уже достигнутых нами в рассмотрении двух первых вопросов, но поместили их в иной горизонт — в горизонт реальности как таковой. Так и сейчас: вспомним, что понятие начала уже неоднократно возникало по ходу предшествующего изложения. Сущность явилась перед нами как начало не-сущностных мет, но это начало имеет разный характер в зависимости от того, имеем ли мы дело с метами конституциональными или придаточными. Теперь же речь идет лишь о том, чтобы унитарно включить эти понятия в горизонт метафизической начинательности как таковой.

Аристотель ясно видел, в чем состоит бытие началом (*ἀρχή*): начало — это всегда и только то, от чего как от первого (*πρῶτον*)

приходит нечто. Начало — это само «откуда» (ὅθεν). Сразу же введу трехчастное членение начал, ставшее уже классическим: начало, откуда нечто «есть» (ἐστίν), откуда нечто «становится» (γίγνεται) и откуда нечто познается (γινώσκεται). Во всех трех случаях начинательность начала формально заключена в его характере «откуда». Очевидно, что для нас важен лишь первый из этих трех смыслов, поскольку мы говорим о таком начале, как сущность. Так как бытие и реальность здесь не являются синонимами, мы будем называть это начало «началом реальности».

Когда мы говорим о реальных началах, создается впечатление, что *eo ipso* реальность оказывается уже помысленной в том смысле, какой присущ этому понятию с момента зарождения нашей европейской науки. Нет ничего более иллюзорного. Реальность реального исторически понималась самими разными способами. Во-первых (это просто порядок перечисления), она понималась как «власть»: реальность мыслилась как система властных полномочий, или властностей. Это просматривается, например, в системах знаний и верований, свойственных не только примитивным ментальностям, но и — до некоторой степени — ментальностям уже «развитым» (я тотчас разъясню и уточню это утверждение). Здесь «власть» является самостоятельной характеристикой, не зависимой от интерпретаций, которые она может получить, пусть даже внутри этих ментальностей. Например, властность означает не «дух», «душу» или нечто подобное. Идея власти не синонимична идее «одушевленности». Прямо наоборот. Анимизм сам предполагает идею власти и представляет собой лишь ее интерпретацию — анимистскую интерпретацию власти. Другой способ понимать реальность состоит в том, чтобы понимать ее как «силу». Разумеется, это сила не в смысле физики Ньютона и Лейбница, а сила *sui generis*, сила реальности. Эта идея все еще находит выражение в наших языках, когда мы говорим, что нечто происходит или должно произойти «в силу вещей». Но реальность реального может пониматься также как состоящая в том, что каждая реальная вещь есть некое «само по себе»: то, что в сравнении с предшествующими концепциями можно было

бы назвать «голой реальностью». Вместе с таким пониманием в Греции постепенно зародилась европейская наука. Эти характеристики — власть, сила, голая реальность — принадлежат *любым* концепциям реального, на каком бы историческом уровне их ни рассматривать. Нам незачем вдаваться в подробное исследование природы этой принадлежности. Достаточно сказать, что в любом схватывании реального присутствуют три названные характеристики. Однако начинательно они могут разворачиваться по-разному, в зависимости от доминирования тех или иных характеристик над другими. Примитивизм состоит не в том, чтобы рассматривать реальность как власть, а в том, чтобы вписывать силу и голую реальность в характеристику власти, наделяя только ее решающим значением. И наоборот: наше знание, укорененное в голой реальности, к сожалению, оставило в забвении две другие характеристики. Задача не в том, чтобы наделить их преобладанием, которого они не имеют и не могут иметь, а в том, чтобы вписать их в «голую реальность», в «само по себе». Вещи не только воздействуют «сами по себе» на все прочие вещи, но и «сами по себе» обладают также определенной властью, доминированием над ними. Не это ли единство характеристик выразил Анаксимандр в своем знаменитом ἀρχή? Здесь не место углубляться в эту фундаментальную проблему; достаточно этой краткой отсылки, чтобы поместить проблему начинательного характера сущности в надлежащий контекст: представить начало как характер самого «самого по себе». Стало быть, начало означает «откуда», присущее чему-либо в смысле «самого по себе».

Таким образом, весь вопрос сводится к тому, чтобы выяснить, что же это за начало — сущность как некое «само по себе». Сущность является началом конституциональных и придаточных мет. Оставим пока придаточные меты в стороне. Конституциональными будут те меты, которые образуют полную субстантивность реального. Стало быть, то, началом чего является сущность, есть субстантивность. А субстантивность — это система мет, наделенная достаточностью в порядке конституции; внутри этой системы сущность представляет собой фундирующую систему, систе-

му конститутивных мет. Тот способ, каким сущность выступает началом, сама ее начинательность как сущности, заключается в том, чтобы быть «позициональной», или «функциональной», «детерминантой» мет субстантивности. Таково ὅθεν, «откуда», характеризующее сущность. Если взять *per modum unius* [как одно] такостную конструктивность сущности и конструктивность трансцендентальную, мы скажем, что формальным характером «кон-структа» выступает «структура». Итак, структура имеет здесь смысл, который не ограничивается только трансцендентальной структурой. Этот смысл подразумевает, что «конструктивная» система формально представляет собой «структуру». Сущностные моменты сущности со-определяют друг друга в своем единстве. В этом и состоит бытие структурой. Именно эта «структура» служит детерминирующим позициональным началом конституциональных мет. Говоря формально, «следствием» структуры является «позиция», «положение». Сущностное как начало есть структурное начало.

Тем самым зафиксировано отношение этого тезиса к философии Лейбница и Аристотеля. К философии Лейбница, потому что сущность — не *vis*, не сила, а чистая структура. Только потому, что имеется сущностная структура, в некоторых случаях и аспектах субстантивности может иметься *vis*. К философии Аристотеля, потому что сущность — момент не субстанции, а субстантивности. Для Аристотеля реальность в преимущественном смысле — это субстанция, сущность которой гилеморфична: это субстанциальная форма, актуализирующая первоматерию. (Здесь мы абстрагируемся от того, что для Аристотеля такая сущность всегда имеет видовой характер). Но эта концепция, на мой взгляд, недостаточно пригодна по двум соображениям. Во-первых, потому, что среди сущностных моментов не обязательно присутствует гилеморфическое отношение. Аристотелевские субстанциальные начала имеют предельно конкретный характер: форма играет роль определяющего, материя — определяемого. Но внутри структуры все ее моменты взаимно «со-определяют» друг друга; нет никакой актуализации материи формой. В живом существе сущностные

моменты (в случае человека — душа и тело) соопределяют друг друга. По этой причине здесь нет соединения материи и формы в точном аристотелевском смысле. Во-вторых, субстанция не есть *ôv* по преимуществу. Реальное *primo et per se* не субъектно, а субстантивно. А как мы уже видели, эти два момента — субъектность и субстантивность — формально не совпадают. Иногда они могут совпадать материально: так, в неодушевленном теле образующие его субстанции дают место новой субстанции; но формально то, что придает этой субстанции характер реальности по преимуществу, есть субстантивность. Это еще яснее видно в живых существах. Их субстантивность ни формально, ни материально не совпадает с субстанциальностью. Организм — не система: он обладает многими субстанциями, причем субстанциями возобновляемыми, тогда как субстантивность у него лишь одна, и всегда та же самая. Сущность живого существа представляет собой структуру. Именно поэтому структура не является оформляющей субстанциальной формой: ведь ее меты со-определяют друг друга, и поэтому структура представляет собой не субстанцию, а субстантивность. Артикуляция между метами реальности образует структуру тогда, когда через нее реальность обладает системными свойствами, не сводимыми к простой внешней рядоположенности элементов. Структура — это внутреннее единство, выраженное в системных свойствах. Нам, привыкшим к идее субстанциального единства, субстантивное единство может показаться менее строгим, единством низшего ранга. Но это не так: истинным и радикальным единством реального будет именно единство субстантивности. Это тем более так, что, как мы видели, имеются и не-субстантивные субстанции. Субстантивное единство не субстанциально, но и не акцидентально: оно принадлежит к порядку, высшему по отношению к субстанции. Разделение реального на субстанцию и акциденцию метафизически не первично. Первичным и фундаментальным разделением реального будет «субстантивное — несубстантивное». Максимальное метафизическое единство — это структурное единство субстантивности, а в самом субстанциальном единстве первичным и сущностным будет си-

стема его конститутивных мет *qua* система. Это не означает, что субстанция не выполняет никакой функции в метафизике; но эта субстанция артикулирована с субстантивностью. Мы уже видели, что с такостной точки зрения эта артикуляция может быть самых разных типов. Но, повторяю, субстанциальность не является формальным основанием субстантивности и не обязательно образует ее собственный характер. Наоборот, это субстантивность служит фундаментом субстанциальности. Другими словами, начинательное как таковое — это структура. Сущность есть нечто *simpliciter* реальное в реальном, есть «само по себе» как таковое; и это «само по себе» представляет собой конструкт, формальный характер которого, как с такостной, так и с трансцендентальной стороны, есть «структура». Само собой разумеется, и я продолжаю настаивать на этом, речь идет о внутримирных сущностях. Если говорить о сущностно внемирной реальности «самой по себе», то понятие сущности уже не будет унивокальным. Но даже в этом случае мы в концептуальном порядке сможем помыслить сущность, только исходя из идеи структуры и возводя ее моменты к высшему, вплоть до сведения их, в пределе, как бы в одну точку. Это и будет полная субстантивность. Но внутри мира сущность есть «само по себе» начало субстантивности как структуры.

Эта структура служит началом не только конституциональных мет субстантивности; она также служит началом ее придаточных мет. Здесь «придаточное» означает не «случайное», а обусловленное соотносительностью субстантивной реальности с другими реальностями: придаточное означает «приобретенное». Сущность как структура служит началом таких мет, поскольку она конституирующее предопределяет область этих активных или пассивных соотносительностей некоторой реальности с прочими реальностями. Но каким образом она ее предопределяет? Вот решающий вопрос. Как предопределенные, те меты, о которых мы говорим, являются «возможными», причем именно потому, что единственное, что предопределяется сущностью, есть область мет. Следовательно, каждая из мет всего лишь возможна. Что представляет собой эта возможность?

То, что мы называем предопределением возможного, греки мыслили как *dύναμις*, «потенцию». Это истина, но истина радикально недостаточная. Если говорить о сущностях, которые мы назвали «замкнутыми», *dύναμις* будет «потенцией» в строгом смысле; поэтому меты, предопределенные ею, будут возможными в смысле потенциальных (активной или пассивной потенциальностью). Их актуальность зависит от соотношенности с прочими реальностями сообразно их потенциям. Отсюда следует, что актуализация потенции в определенной мете есть «движение», а сама актуализированная мета, с метафизической точки зрения, есть то, что я назвал «фактом». Но это не единственный тип предопределения возможного, а значит, не единственный тип возможности. В самом деле, имеется такая внутримирная сущность, как человек: сущность «открытая», причем открытая в предельно конкретной форме — в чувствовании. Так вот, на основании этой структуры человек *частично* предопределяет свои возможные меты в силу потенций, подходящих ему благодаря его характеру реальности «в себе». Но открытость значительно модифицирует это «в себе», а следовательно, модифицирует характер его потенций. Между голой потенцией и ее актом, то есть человеком, не во всех, но во многих зонах его операций неизбежно вклинивается набросок его «возможностей». Здесь возможность имеет иной характер, нежели голая потенциальность. Имея одни и те же потенции, можно обладать разными возможностями. Потенция переходит в акт посредством простой «актуации», но возможности переходят в акт посредством «принятия», или «признания». Отсюда следует, что актуализация — это уже не просто движение, и актуальность — не просто факт. Актуализация — это «событийность», актуализированная мета — «событие». Различие между ними строго метафизично. Факт представляет собой актуальность чистой потенции; событие — актуальность возможности. Разумеется, эти две актуальности не являются абсолютно независимыми: есть актуальности, которые представляют собой всего лишь факты, но нет такого события, которое не было бы некоторой формой факта. В самом деле, открытость — это не что иное, как модификация того, что «в себе»; это не что-то такое, что опирается само на себя. И по-

этому возможность есть модификация потенциальности. Стало быть, один и тот же акт, одна и та же мета являются одновременно фактом и событием. Но формальное основание, на котором они являются фактом, не тождественно формальному основанию, на котором они являются событием. Поэтому сущность предопределяет свои возможные меты либо в форме голой «потенциализирующей» потенции, либо в форме возможности, вернее, в форме «овозможняющей» потенции.

Если теперь мы перенесем это оперативное различие на саму структуру, то различие между замкнутой и открытой сущностями принимает радикально иной начинательный характер в обоих случаях. Структура замкнутой сущности есть начало, «откуда» нечто является фактом; открытая сущность человека есть начало, «откуда» нечто является событием. И в этом смысле открытая сущность имеет характер «событийного» начала. Здесь, повторяю, «событийный» не означает «случайный». Сама сущностная структура должна принять в таком случае конкретные определения в качестве начала. Замкнутая сущность как структурное начало есть *res mere naturalis* [чисто природная вещь]; открытая сущность как структурное начало есть не только *res naturalis*, но и *res eventualis* [событийная вещь]. Я не называю ее *res historica*, потому что не всякое событие имеет строго исторический характер: для этого необходимо, чтобы событие было в той или иной форме социальным. Очевидно, такое обозначение, *eventialis*, дается некоторым образом *a potiori* [усилительно], потому что не любые придаточные меты человека событийны, и потому что даже событийные меты никогда не бывают чисто событийными. Я говорил, что открытость — это лишь модус того, что «в себе», а значит, событие — это лишь модус факта. Вне этой позитивной структуры того, что «в себе», не было бы ни биографических событий, ни истории, а главное, история не была бы формально человеческой историей. Если взять «заодно» такостную конструктивность и конструктивность трансцендентальную, мы скажем, что «чистая природность-событийность» есть метафизическое различие, определяемое структурным различием сущности.

В конечном счете, сущность как начало есть структурное начало субстантивности.

Хавьер Субири

О сущности

Верстка: *С. Хос*

Издание Института философии, теологии и истории
св. Фомы.

Адрес издательства:

105005, г. Москва, ул. Фридриха Энгельса, 46, стр. 4

тел.: (499) 261-01-46

e-mail: thomas-secr@yandex.ru

Тираж 1000 экз.