

по поводу формального единства на единство универсальное⁵⁷, которое понимается им как существующий в мысли результат использования общих понятий – универсалий⁵⁸. Универсальный уровень единства следует рассматривать как модификацию формального уровня, его наиболее общий вариант. К универсальному мы приходим в итоге познания; это попытка мысленного возвращения к трансцендентальному единству *post factum*, точнее, *post cognitum* – после познанного.

По мнению одного из исследователей, метафизика Суареса несет в себе некоторое «исправление» томизма путем перемещения акцентов из онтологической сферы в гносеологическую и преодоление тем самым «крайнего реализма платоновского толка»⁵⁹. С этим мнением трудно не согласиться.



⁵⁷ *Gironella P.R.* La síntesis metafísica de Suárez // *Pensamiento*. 1948. Vol. 5. Núm. extraordinario. P. 197.

⁵⁸ Речь идет о наиболее общих философских понятиях: род (*genus*), вид (*specie*) – то, что сказывается о многих вещах одного вида в ответе на вопрос «что это?»; отличительный признак (*differentia*) – то, что сказывается о многих различных по виду вещах в ответе на вопрос «каково это?»; собственный признак (*proprium*) – то, что сказывается об одном виде при ответе на вопрос «каково это?» и не относится к субстанции; привходящий (*accidens*) признак – то, что сказывается о многих видах при ответе на вопрос «каково это?» и не относится к субстанции.

⁵⁹ *Fernandes Burillio S.* Introducción a la teoría del conocimiento de Francisco Suárez // *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*. 1992. Vol. 48. Núm. 190. P. 216.

Глава 6 МЕТАФИЗИКА «ЭТОЙ» ВЕЩИ

6.1. СУТЬ ВОПРОСА

Когда мы представляем себе некую единичную вещь, то обычно обнаруживаем в ней особенности или признаки, которые делают ее похожей на другие вещи. Глядя на нечто конкретное (например, на «эту лошадь»), мы сравниваем этот предмет с другими предметами (лошадьми) и находим общее понятие («лошадь»). Можно сказать, что поиск общего понятия означает в конечном итоге определение вещи, осознание ее статуса, принадлежности к некоторому классу, отличному от других классов вещей. Результатом этой работы будет, если использовать традиционные термины схоластики, описание природы или сущности, или формы вещи.

Вместе с тем возможен и противоположный путь – фокусировка нашего внимания на неповторимых, уникальных чертах вещи, делающих ее отличной от других предметов класса, которому она принадлежит. В этом случае мы постигаем (точнее, стремимся постичь) индивидуальность вещи.

Вопрос о том, что же именно делает вещь «этой вещью», сообщает ей уникальность и неповторимость, порождает проблему индивидуации. Попытки дать удовлетворительный ответ на этот вопрос или решить проблему приводят к необходимости сформулировать принцип индивидуации.

Индивидуация как понятие сама по себе требует пояснений. Буквально индивидуация – не что иное, как неделимость, невозможность дальнейшего деления (как логической операции)¹, некая последняя

¹ *Divisio* (лат.) – деление, разделение. Интересно, что понятие индивидуации поэтому содержит в себе некоторый отрицательный оттенок: это невозможность деления, неделимость. Индивид, следовательно, в первую очередь есть то, что уже не поддается дальнейшему делению на подвиды, т. е. является предельным, последним, неделимым, а уже потом, нагруженное дополнительным смыслом, становится единичным и уникальным (значения, к которым мы привыкли).

преграда, в которую упирается познающий разум. Помимо этого, однако, индивидуацию понимают как устойчивость индивидуальных вещей, как некий внутренний «стержень», содержащий в себе способность сохранения уникальности данной вещи².

С точки зрения метафизики проблему индивидуации можно представить как обсуждение целого круга вопросов о том, благодаря чему что-либо индивидуальное появляется, существует, сохраняется реально и при этом познается человеческим разумом как именно это, уникальное, отличное от всего того, что является результатами восприятия других объектов или осмысления общих понятий.

Уточним, что, по нашему убеждению, спор об индивидуации — одна из старинных проблем метафизики³, которой были посвящены дискуссии средневековых мыслителей, — оказывается при внимательном рассмотрении выходящим не только за рамки схоластической проблематики, но и за рамки метафизики как философской дисциплины. Тема индивидуации в самом широком плане и в различных своих проявлениях остается значимой для современного философского и научного знания, для современной культуры.

Прежде чем давать содержательное определение принципа индивидуации, несколько слов следует сказать о терминологическом различии между принципом и причиной. Дело в том, что в схоластике иногда говорилось не о принципе (*principium*), но о причине (*causa*) индивидуации, и за этим, казалось бы, техническим моментом скрывалось метафизическое различие. Объем понятия «причина» включался в объем понятия «принцип», т. е. всякая причина относилась к классу принципов, но не всякий принцип мог считаться причиной. Понятие причины философы обычно использовали в физическом смысле, согласно Аристотелю, трактовавшему формальную, материальную, действующую и целевую причины как источники изменения. Принципы же понимались в схоластике более широко, например, как логические законы, как предварительные основоположения (постулаты) рассуждений, наконец, как метафизические принципы. Последние, как и логические законы, оказывались связанными с вещами, принципами

² «Таинственное свойство индивидуальных конфигураций атомов сохраняться», которое не вытекает из количественных или качественных характеристик индивидуальной вещи, а является чем-то изначальным, «доопределяющим» вещь заранее (Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М., 1993. С. 76).

³ Слинн Я. А. Аристотелевский принцип индивидуации // Verbum. Вып. 6. Аристотель и средневековая метафизика. СПб., 2002. С. 7–17; Светлов П. В. Платон и проблема универсалий // Универсум платоновской мысли: метафизика или недосказанный миф? СПб., 1995. С. 33.

которых они являлись; в то же время подобно физическим причинам они полагались реально отличными от вещей, с которыми были связаны. Кроме того, метафизические принципы не являлись ни физическими вещами, ни понятиями нашего разума, но играли роль конституирующего начала вещей. Общепризнанными метафизическими принципами считались форма и материя, сущность и существование, субстанция и акциденция.

Философы, которые не искали причину индивидуации в физической области, весьма серьезно обосновывали различие причины и принципа. Дунс Скот, например, говорил именно о принципе индивидуации, усматривая его в специфически понимаемой «этости» вещи (*haecceitas*). Фома Аквинский, в свою очередь, идентифицировал причину индивидуации с одной из четырех аристотелевских причин (точнее, с одним из видов материи, заметим мы), поэтому он не видел принципиальной разницы между причиной и принципом⁴. Что же касается Оккама, который полагал индивидуальную вещь существующей самостоятельно (*per se*) благодаря самой себе, то для него принцип индивидуации был не более чем логической абстракцией до тех пор, пока что-либо не было индивидуализировано «в первый раз»⁵.

Уточним формулировку. Принцип индивидуации (*principium individuationis*) в средневековом смысле (само это понятие было введено в философский лексикон Фомой Аквинатом) можно охарактеризовать, во-первых, как способ, по которому конституируются (творятся) вещи; во-вторых, как то, что разграничивает данную единичную вещь и ближайшую к ней видовую сущность, и, наконец, как то, что делает вещь неповторимо своеобразной и отличной от любой другой вещи.

Вопрос об индивидуации включает в себя обсуждение различных онтологических и логико-гносеологических аспектов проблемы бытия. Поиск принципа, по которому вещь *становится*, и с точки зрения ее реального существования, и с точки зрения возможности ее познания (идентификации, определения и описания), «этой вещью», действительно является одной из основных тем схоластики, корни которой уходят к Платону и Аристотелю. В Средние века рассмотрение данной проблемы происходило на основе фундаментального положения хри-

⁴ Solana M. Los primeros principios del conocimiento en orden a la demostración, según la doctrina del Padre Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús // Actas I. P. 199–243; Wuellner B. Dictionary of scholastic philosophy. P. 17–21, 97.

⁵ Ockam W. Super quattuor libros sententiarum VI.2.4; 6 // Ockam W. Opera plurima. Farnborough, 1962; Vol. III; Gracia J. J. E. Introduction // Suarez on individuation. Milwaukee, 1982. P. 16–17.

стианской метафизики — положения о творении Богом мира из ничего (ex nihilo). Идею творения в той мере, в какой она попадает в «ведение» метафизики, призвано было дополнить рациональное описание того, каким способом, на какой основе и по каким причинам происходит учреждение и становление индивидов. Этот способ и получил в философии Аквината название принципа индивидуации.

Спор об индивидуации оказывается вплетенным в плотный узел важнейших метафизических дискуссий о бытии с делением его на творящее и сотворенное, бесконечное и конечное, об онтологическом статусе универсалий, об иерархии сущих, о сущности и существовании, о соотношении материи и формы, о потенции и акте и т. д. В зависимости от того или иного подхода, той или иной позиции в этом споре, который, повторим еще раз, тесно связан со множеством других метафизических дискуссий, различаются основания учений разных школ и направлений схоластической мысли.

Интересно, что когда начинают поиск «бытия как такового», то это немедленно приводит к разделению существования и сущности существующего; индивидуация конкретных вещей приобретает ощутимо «физический», «наглядно-представимый» характер и рассматривается в понятиях формы и материи, так что формальная и материальная стороны как бы «физически» определяют и обеспечивают бытие вещей тварного мира, в то время как в метафизическом плане оно (бытие) «раскладывается» на сущность и существование.

Напомним кратко, что Авиценна находит у Аристотеля ответ на вопрос о том, что делает эту вещь таковой, и этот ответ сводится к признанию индивидуализирующей роли за материей. Детальная разработка темы реального разделения сущности и существования послужила в XIII в. фундаментом томизма, переосмыслившего аристотелизм «в ключе» творения. У Аквината принципом индивидуации оказывается материя. В отличие от доминиканских докторов — а подобным образом проблему индивидуации до Фомы решали Альберт Великий, Гильом Овернский и др., — францисканцы, связанные с августинианской традицией в схоластике, полагают началом индивидуации форму. Свое, весьма отличное от традиционных, толкование принципа дает Дунс Скот, который утверждает, что ни форма, ни материя не могут выступать в качестве индивидуализирующего начала, но что существует некая «единичная природа» (haecceitas), являющая собой «последнюю определенность» формы, материи и их единства.

Особую позицию — к ее обсуждению мы постепенно приближаемся — занимает Суарес, который фактически подводит итог многовеко-

вому спору о том, что делает данную вещь именно такой, какова она есть.

Следует подчеркнуть, что в средневековом схоластическом рационализме основное внимание уделялось онтологической стороне проблемы. Предполагалось, что конструируемое по законам аристотелевской логики знание о природе индивидуальных вещей, выводимое из общего начала, в полной мере обеспечивает постижение этой природы. Акцент, таким образом, делался на «то, как оно есть на самом деле». Классический рационализм, как и эмпирическая традиция в философии Нового времени, определивший, по существу, современную парадигму научного мышления, в первую очередь ставил вопрос о возможности познающего разума адекватно познать то, что существует вне этого разума⁶. На первый план вышла гносеология с проблемами субъекта и достоверности познания. Разработка этой темы начинается в метафизике Суареса, которая оказала глубокое воздействие на формирование взглядов Декарта, Спинозы и Лейбница.

Видоизменение проблемы индивидуации в метафизике XVII в. (начатое еще Суаресом и проявившееся у Декарта и Спинозы) заключается, прежде всего, в том, что в новоевропейском понимании индивидуация предстает всесторонней определенностью конкретной вещи. Такая определенность индивидуальной субстанции есть не только удостоверение ее уникальности и подлинности существования, но и ее полная идентификация, а это оказывается возможным лишь при определении всех качеств вещи, выявлении всех ее связей и отношений, которые делают вещь «этой» вещью. Другими словами, принцип индивидуации здесь — наше знание об объекте, обладающее полнотой, завершенностью и истинностью. Реальная вещь не определена, пока не совершится акт индивидуации. Заметим при этом, что познание вещей, требующее бесконечных определений, уточнений, сравнений, невозможное без применения логической операции деления, и есть приближение к индивиду, что в пределе должно дать самое полное описание «этой» (уникальной, единственной) вещи.

Но предел этот реально недостижим, и не из-за «некачественного» объекта исследования, а из-за недостатков познающего разума (субъекта познания). И в этой недостижимости «сходятся» два принципа: неделимости и делимости. Первый из них — *principium individuationis* — играл очень важную роль в прежней философии: индивидуальная субстанция, конкретная вещь, монада, атом («метафизический»

⁶Мы не рассматриваем тему самоидентификации и самопознания «мыслящей вещи».

или «физический» — неважно), первая сущность есть не простое-неделимое, которое уже не поддается дальнейшей дивидуации, но — и это гораздо существеннее — то, что не исчерпывается одним, двумя, тремя, многими определениями, то, что, будучи включено в одну систему отношений, может быть включено в бесконечное множество других систем⁷.

Монадология Лейбница⁸ оказывается последней метафизической системой, в которой вопросу об индивидуации «в чистом виде» уделяется специальное внимание. Принципом индивидуации в онтологическом плане, согласно Лейбницу, является монада, точнее, заключенная в ней жизненная сила, в гносеологическом плане — это развернутое понятие бытия. Однако ученик Лейбница Христиан Вольф описывает сущее, определенное во всех отношениях⁹. Возможно, что введение категории «универсального индивида» в «Феноменологии духа» Гегеля¹⁰ стало попыткой довести до конца эту работу, т. е. эксплицировать понятие конкретного бытия. Но постоянное стремление метафизической мысли добраться до «корней древа Порфирия» наталкивается на непреодолимую преграду: существуют индивидуальные вещи, но их познание, строго говоря, невозможно, поскольку наука возможна лишь об общем. Индивидуальное все время выступает по какой-то злой иронии как маргинальное, остающееся за пределами рассуждения всякий раз, когда мы пытаемся постичь индивида «в самой его сердцевине»¹¹. Так в разных формах вопрос этот был и остается проблемным в философии последующих эпох вплоть до нашего времени.

Проблему индивидуации в современном значении можно рассматривать как попытку осмысления комплекса познавательных действий, связывающих конкретную вещь внешнего мира с внутренним про-

⁷ Шмонин Д. В., Погоняйло А. Г. Принцип деления и принцип неделимости (Франсиско Суарес об индивидуации) // Начало. 1996. № 3–4. С. 88–98; Погоняйло А. Г. То, чем всегда было «быть» // Verbum. Вып. 1. Франсиско Суарес и европейская культура XVI–XVII вв. СПб., 1999. С. 44–57; McCullough L. B. Leibniz's principle of individuation in his Disputatio metaphysica de principio individui of 1663 // Individuation and Identity in Early Modern Philosophy: Descartes to Kant / Ed. by K. F. Barber, J. J. E. Gracia. New York, 1994. P. 201–218.

⁸ Погоняйло А. Г. Философия заводной игрушки, или Апология механицизма. СПб., 1998. С. 150.

⁹ Вольф Х. Разумные мысли о силах человеческого разума и их исправном употреблении в познании правды. СПб., 1765. § 74.

¹⁰ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 14.

¹¹ Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // О человеческом в человеке. М., 1991. С. 197–198.

странством нашей мысли, в котором образ вещи локализуется и становится объектом исследования. Удостоверяется наличие предмета «перед лицом сознания», он отделяется от прочих, идентифицируется как именно этот, описывается и определяется. Процесс полного и объемного определения, по существу, и есть акт индивидуации, в котором вещь предстает как именно «эта», во всем многообразии связей с другими вещами и понятиями, а также всевозможных ассоциаций. Многообразие связей и ассоциаций при этом, собственно, и дает возможность в специфичности вещи высветить ее индивидуальность, что возможно лишь на фоне рода или вида и при сопоставлении с другими индивидами. Весь вопрос в том, что считать внутренней основой индивидуальности вещи (с «объективной» точки зрения) и основой индивидуализации вещи в нашем познании (с точки зрения «познающего субъекта»). «Новые позиции философии»¹², возникшие в XX в., обрисовывают различные подходы к этой теме¹³.

Интересна в связи с этим своеобразная трактовка проблемы индивидуации, которую предлагает Бертран Рассел, в том числе в известной работе «Человеческое познание. Его сферы и границы». Собственно говоря, проблема, согласно Расселу, снимается, если по принципу метафизической экономии удалить из словаря философских категорий источник многовековой двусмысленности — понятие субстанции. Подход вряд ли может претендовать на абсолютную новизну, особенно если вспомнить борьбу философов XVII–XVIII вв. против «схоластического хлама» и призывы вроде «Физика, бойся метафизики!». Если мы, говорит Рассел, ликвидируем (вслед за Лейбницем) различие между субстанциальными и акцидентальными свойствами индивида, то дальнейшее развитие проблемы требует еще одного — весьма радикального — шага: избавления от ключевого понятия метафизики — понятия субстанции. Когда мы это сделаем, исчезнет «сущностная

¹² См., например: Юровская Э. П. Обращение к Лейбницу и поиск новых позиций философии: Жиль Делез // Философский век: Альманах. Г. В. Лейбниц и Россия. СПб., 1996.

¹³ Кроме упомянутого выше Ю. Хабермаса см., например, работы М. К. Мамардашвили (Картезианские размышления. М., 1993; Классический и неклассический идеалы рациональности. М., 1994; Стрела познания. М., 1997, и др.) или суждения Ж. Делеза (Делез Ж. Логика смысла. М., 1995) о мире, который существует «внутри монад в виде серий присущих им предикатов» и представляет собой разнообразные отношения сингулярностей (С. 140). Делез, кстати, очень ценит Лейбница за то, что тот «... далеко продвинулся... вплоть до осознания и полагания индивидуального в качестве центра, вокруг которого сингулярности сворачиваются как внутри мира, так и на собственном теле индивидуальности» (Там же. С. 141).

начинка» вещи и останутся только ее качества¹⁴. Но эта радикальная операция есть пока лишь негатив, поэтому Рассел делает следующий шаг. На место субстанции с полным перечнем акциденций-предикатов он ставит событие, которое всегда единично, уникально и локализовано в пространстве-времени. Построение пространственно-временных структур идет здесь в стиле теории индивидуации Лейбница: индивид понимается как совокупность качеств, но, в отличие от монады, он есть не субстанция, а событие. Это индивидуальное событие представляет собой полный комплекс сосуществования, т. е. уникальную комбинацию всевозможных качеств и состояний. В эпистемологическом плане индивидуация фактически оказывается согласованием, корреляцией реального события и всевозможных (если они вообще возможны по отношению к данному событию во внешнем мире) реакций на него нашего восприятия — событием сознания¹⁵, которое получает название полного мгновенного опыта.

Расселовское решение интересно, оно заслуживает подробного изложения и анализа, что, к сожалению, далеко выходит за рамки данной работы. Заметим лишь, что полный комплекс сосуществования в онтологическом плане действительно чуть ли не вытекает из монадологии и логически завершает все то, что было сказано об индивидуации, а цепь полных мгновенных опытов нашего сознания способна дать нам всю информацию о мире, какую только мир сможет или пожелает нам сообщить. И все же остается некоторая неудовлетворенность от того, что сосуществующие во внешнем мире элементы приобретают, во-первых, характер случайный и, можно сказать, «обезглавленный» (в смысле отсутствия сущности, некоего центра притяжения этих элементов), во-вторых, ощутимо физический, «слишком» физический вид, что, в общем, выводит Рассела из традиционного метафизического поля индивидуации.

В свою очередь, М. К. Мамардашвили, например, полагает, что принцип индивидуации как принцип сохранения индивида не может иметь ту же природу, что и вещи, к которым он применяется¹⁶. Другими словами, основания устойчивости индивидов требуют «... какого-то дополнительного принципа или условия. В сущности, такой принцип мы уже имеем — это... принцип индивидуации, или доопреде-

¹⁴ Рассел Б. 1) История западной философии: В 2 кн. М., 1993. Кн. 2. С. 486; 2) Человеческое познание. Киев, 1996. С. 312–329.

¹⁵ Пример такой корреляции содержится в главе «Пространство в психологии», где Рассел описывает схему «видения стола» (Рассел Б. Человеческое познание. С. 239–241).

¹⁶ Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 76.

ленности всего, как реального события. Доопределенность, или принцип индивидуации, является неким первосинтезом сознательной жизни¹⁷. Заметим, что эту доопределенность можно понимать и как добавление «последних штрихов» к «портрету индивида», и как указание на существующую до всяких определений первую сущность («вот это»).

В классической (от Локка до Юма, Канта и Гегеля) и постклассической философии термин «индивидуация» стал использоваться в различных смыслах; сама проблема индивидуации также вышла за границы метафизики и оказалась включенной в различные «отрасли знания» и учения. Социогуманитарные дисциплины заговорили об индивидуации, вероятно, с большей силой, чем философия науки и современное естествознание, не обращая внимания на метафизические корни вопроса. В результате первоначальная общепризнанная и общенаучная сущность понятия, термина, сама суть проблемы оказались скрытыми за инструментально-прикладным оформлением¹⁸. Именно о сути вечной проблемы нам и хотелось напомнить читателю перед тем, как мы приступим к рассмотрению индивидуального единства бытия и индивидуации в метафизике Суареса.

6.2. НА «СТАРОМ ПУТИ»: ЧТО ДЕЛАЕТ ВЕЩЬ «ЭТОЙ» ВЕЩЬЮ?

Напомним и уточним некоторые выводы об индивидуальном единстве бытия, являющемся проявлением бытия трансцендентального.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Так, в социально-философской мысли (в широком плане, включающем философию истории, права и т. д.) понятие индивидуации выходит на первый план в рамках проблемы самостоятельности человека как социального атома, субъекта права, самостоятельного индивида с целым комплексом неотчуждаемых возможностей и обязанностей. В философской антропологии центральной темой оказывается человеческая личность, ее самоидентификация, осознание самостоятельности человеческой личности, субъекта. Кроме этого, как мы знаем, имеются индивидуальная этика, социология личности, индивидуализация обучения в теоретической педагогике и многочисленных методиках преподавания и т. п. (см., например: Кон И. С. Социология личности. М., 1967; О человеческом в человеке. М., 1991; Человек в зеркале наук. СПб., 1993, и множество других исследований, направленных на изучение индивидуализации в каком-либо смысле). Есть психоаналитическое учение К. Г. Юнга, в котором даже сохраняется изначальный термин. Здесь под индивидуацией понимается становление личности как процесс ассимиляции сознанием содержания индивидуального и коллективного бессознательного (Юнг К. Г. Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996).

Во-первых, индивидуальный уровень единства бытия определяет и поддерживает существование конкретных вещей. Во-вторых, этот индивидуальный уровень единства находит свое выражение в принципе индивидуации, определяющем то, что делает вещь «именно этой». В-третьих, учение об индивидуальном бытии и принципе индивидуации органически вплетено в ткань метафизики и связано (генетически и терминологически) со спорами вокруг сущности и существования, материи и формы и т. п. Более того, учение об индивидуации является (косвенным, разумеется) следствием решения вопроса о сущности и существовании и выражает, закрепляет это решение.

Итак, индивидуальная сущность как бы находится на грани физики и метафизики. Она имеет два среза, два уровня, два порядка. С одной стороны, это физическая реальность, где каждое творение есть уникальное и самодостаточное сущее, с другой — это метафизическая реальность, в которой человеческий разум в стремлении к познанию превращает физические индивиды в метафизические понятия, разделяя их для удобства подобно тому, как призма разбивает белый луч света на цвета спектра. Поэтому с точки зрения метафизики как науки о сущем и его принципах главную роль в исследовании индивидуального бытия и принципа его индивидуации играет вопрос о сущности и существовании. Эта проблема также тесно связана со спором об универсалиях и другими аспектами метафизической проблематики.

Считается, что в явном виде первое разделение сущности и существования (с «акцентом на сущность») провел Авиценна¹⁹, но все же нельзя забывать и о том, что уже Боэций сформулировал в качестве аксиоматического положение: «Различны бытие и то, что существует»²⁰. Однако «физически» индивид возможен, прежде всего, как нечто материальное и оформленное, т. е. имеющее «наполнитель» (материю) и «оболочку» (форму). И в зависимости от того, каков онтологический статус сущности и как она соотносится с существованием в соответствии с позицией автора конкретной схоластической системы, принцип индивидуации выражается так или иначе в понятиях (или с участием понятий) формы и материи²¹. Таким образом, со стороны

¹⁹ Доброхотов А. Л. Трактат Фомы Аквинского «О сущем и сущности» // Историко-философский ежегодник–88. М., 1988. С. 228–229.

²⁰ «Diversum est esse et id quod est» // Boethius. Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona (в русском переводе см.: Боэций. Каким образом субстанции могут быть благами. . . // Боэций. Утешение философией и другие трактаты. М., 1990. С. 162).

²¹ Естественно, традиция использования понятий адресует нас к Аристотелю. В учении о четырех причинах, излагаемом в «Метафизике», Аристотель говорит, что

материи и формы принцип индивидуации, можно сказать, выражает конкретную связь между материальным субстратом и духовной (формальной) сущностью.

Толкование принципа индивидуации в средневековой метафизике гилеморфично, однако этот гилеморфизм уже в высокой схоластике приобретает все более иллюстративно-метафорический, а отчасти даже внешний характер, поскольку от Фомы к Дунсу Скоту, Оккаму (и далее к Суаресу) двухэлементная схема индивидуации становится все менее эффективной в пояснении того, благодаря чему вещь становится «именно этой», тем более, что, как выясняется, сначала нужно установить, что есть «это нечто», различить, например, что медь для данного предмета есть материя, а шарообразность — форма и т. д. Тем не менее рассмотрим учения, на которые опирался Суарес в решении вопроса об индивидуации. Доктрины Фомы Аквинского и Дунса Скота традиционно относятся к «старому пути» (via antiqua) в схоластике; метафизика Оккама же положила начало «новому пути» (via moderna) в развитии схоластической метафизики.

Обратимся к интересующим нас пунктам учения св. Фомы, которому Суарес (хотя и с весьма существенными отступлениями) стремится следовать. Как известно, согласно Аквинату, в предметах сотворенного мира сущность имеет независимый от актуального существования характер и отвечает на вопрос, что это (quid sit). Существование же отвечает на вопрос, существует ли это (an sit). В трактате «О сущем и сущности» Фома замечает, что лишь в Боге «сущность есть само его бытие», в то время как сущности сотворенных субстанций нетождественны их существованию²². Он разделяет бытие на сущие per se и сущие per accidens, следуя традиции деления бытия по сущности и по причастию. Сущее как таковое, в собственном смысле, в себе и для

всякая вещь состоит из материи и формы; в категориях материи и формы описывается процесс становления — переход потенции к акту, к завершенности (ενεργεια) конкретной сущности, ибо начало движения в природе вещей и есть суть их бытия. В «Физике» как бы мимоходом вводится термин «материя», который понимается как то, что лежит в основе всякого возникновения, становления, изменения, как субстрат. Здесь же говорится о лишенности — категории, которую иногда выпускают из виду (но только не Суарес) и которая понимается как отсутствие формы до становления. Что же касается формы, то это необходимое дополнение субстрату-материи, чтобы преодолеть лишенность и образовать вещь или сущность. См.: Сергеев К. А., Слинин Я. А. 1) Диалектика категориальных форм познания. Л., 1987. С. 8 и далее; 2) Природа и разум: Античная парадигма. Л., 1991. С. 51 и далее.

²² Фома Аквинский. О сущем и сущности // Историко-философский ежегодник–88. М., 1988. С. 246, 247.

себя (*ens per se*) полагается в порядке существования с помощью субстанции (сущности) и девяти акцидентальных родов-категорий²³. При этом, говорит Аквинат, «... сущность должна выражать нечто общее всем вещам (*natura*) посредством (различения) которых мы относим различные сущие (*diversa entis*) к различным родам и видам...»²⁴. У Фомы мы находим все имена сущности, передающие различные оттенки ее значения, которые мы видели у Аристотеля (в латинском варианте *quidditas, quod quid erat esse, forma, natura, essentia, etc.*). Сущее, таким образом, понимается как субстанция и — аналогично — как акциденция.

Итак, сущность и существование как бы определяют бытие с двух сторон: существование есть акт, в котором реально воплощается сущность. «Общий корень» (по выражению П. П. Гайденко) у сущности и существования не мешает Фоме провести четкое онтологическое различие между ними. Напротив, это различие позволяет Аквинату «построить» иерархию сущих по принципу аналогии бытия.

Однако реальный разрыв между «сутью бытия» и «бытием сущности» приводит к необходимости выяснить, как в томизме осуществляется «приход» сущности к существованию, точнее, каким образом конституируются индивидуальные предметы. И эту проблему невозможно рассматривать без обращения к отношению между материей и формой, взаимосвязь которых и проявляется в принципе индивидуации. Как показывает Фома во второй главе трактата «О сущем и сущности», сущности сложных составных сущих — вещей материального мира — являются композициями формы и материи. Материя «чувственно» существует лишь в формальной определенности (без формы она некий субстрат, природа, потенция до актуализации). Форма, говорит св. Фома, есть причина бытия как такового, а материя — принцип его индивидуации. Причем индивидуализирующим началом у Аквината оказывается не первоматерия, которая в силу своей неопределенности не в состоянии ничего определить, а так называемая «означенная», уже определенная материя, а именно, определенная количественно (*materia quantitate signata*): «И поэтому следует знать, что принципом индивидуации является не всякая материя, понимаемая каким угодно образом, но только означенная материя (*materia signata*), которая

²³При этом Фома, как это потом сделает и Суарес, показывает разницу между онтологическим и понятийным способами полагания сущего на примере Аристотеля, «... который распространил (благодаря аналогии) понятие сущего даже на лишенности» (Суарес).

²⁴Фома Аквинский. Указ. соч. С. 231.

рассматривается в определенных измерениях. Между тем в определении человека — поскольку он есть человек — мы не предполагаем такой материи, но она предполагалась бы в определении Сократа, если бы Сократ имел определение. В определении же человека предполагается неозначенная материя (*materia non signata*), ведь здесь мыслится не «эта кость» и «эта плоть», но кость и плоть вообще, т. е. неозначенная материя человека²⁵. Дополняя свое описание принципа индивидуации, Фома замечает, что «... всякая вещь получает индивидуальное бытие из материи и определяется в род и вид благодаря своей форме»²⁶. Не умаляя оригинальности учения о сущности и существовании и обоснования принципа индивидуации в томизме, отметим, что подобным образом проблему индивидуации решал еще Аверроэс (который, правда, не проводил онтологического различия между сущностью и существованием)²⁷. У Фомы, однако, существование не есть случайное дополнение к сущности вещи, поскольку без существования вещь остается лишь в возможности (в потенции) и не может реализоваться в полной мере — в актуальном бытии²⁸. Этот пункт очень ценит Суарес, выступая против Авиценны, принижавшего значение существования; он полагает, что существование отличается от сущности тем, что является не субстанциальным, а акцидентальным предикатом²⁹.

Вторая точка зрения, которую учитывает Суарес, принадлежит *тонкому доктору* — Иоанну Дунсу Скоту. И поскольку обычно Дунса Скота причисляют к августирианской традиции³⁰, следует предварить изложение его мнения небольшим общим замечанием.

У одного из предшественников Дунса Скота по части указанной традиции, Бонавентуры, принципом индивидуации является форма, определяющая материю, в результате чего и образуется индивидуальная сущность, «это нечто» (*hoc aliquid*). Об этом мы уже упоминали

²⁵Там же. С. 233–234.

²⁶Там же. С. 250.

²⁷*Ибн Рошд*. Опровержение опровержения // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961. С. 416.

²⁸Об этом говорит Э. Жильсон, предостерегая от излишне прямолинейного понимания принципа индивидуации у Фомы. У Аквината можно найти вполне четкое указание на то, что всякое сущее обладает существованием и индивидуацией согласно одному и тому же (*Жильсон Э.* Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. С. 303. Прим. 134).

²⁹DM. П.4.2; *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 120.

³⁰См., например, *Гарлицев М. А.* От Бонавентуры к Дунсу Скоту. К характеристике августирианства второй половины XIII — начала XIV в. // Средние века. М., 1988. Вып. 51. С. 94–115.

в предшествующем пункте нашей работы. Подобную формулировку переносят без должного осмысления на философию Дунса Скота. В частности, это делает Б. Рассел в своей «Истории западной философии»³¹. Более точным было бы указание на то, что, согласно Дунсу Скоту, в сотворенных вещах присутствует «формальное» или «модальное» — не «реальное», как у Фомы, — различие между сущностью и существованием, в соответствии с которым существование есть модус сущности³².

Как разъясняет нам «Кембриджская история поздней средневековой философии», «... Дунс Скот... квалифицировал различие сущности и существования в тварных вещах как промежуточное между чисто логическими и реальными различиями; вместе с тем важным признаком сотворенности конечных субстанций, включая духовную, он считал соединение в них положительного и отрицательного моментов, которые были соотнесены с обладанием данной степенью бытия и лишенностью большей ее степени»³³.

Такое решение вытекает из некоторых особенностей учения о бытии Дунса Скота. Одним из ключевых в онтологии философа является понятие однозначности бытия. Это понятие восходит к аристотелевским «Категориям», где появляется идея синонимичности вещей (не слов): сущности «синонимны», если в одинаковом смысле им соответствуют одинаковые названия³⁴. Это означает, что бытие в одинаковом смысле относится ко всему сущему, включая Бога. В предельном плане основание бытия лежит в бесконечности бытия Бога. Вспомним слова Хайдеггера о метафизике Скота («Бытие сохраняется неизменным во всяком предмете») и отметим, что такая трактовка прямо противоречит томизму, где глагол *быть*, употребляемый по отношению к творцу и по отношению к сотворенному миру, обозначает разные вещи.

Дунс Скот развивает мысль Авиценны о том, что нужно прежде всего обращаться к наиболее общему, а наиболее общим для любого знания о любом сущем будет фиксация его существования: прежде

³¹ «Дунс Скот утверждал, что... поскольку нет различия между существованием и сущностью, принцип индивидуации... должен заключаться в форме, а не в материи» (Рассел Б. История западной философии: В 2 кн. М., 1993. Кн. 1. С. 486).

³² Modus как онтологический термин для Скота есть способ, конкретный вариант существования.

³³ The Cambridge history of Later Medieval philosophy. Cambridge, 1982. P. 406.

³⁴ Ср. с понятием «синонимов сущего», которое, в свою очередь, появляется у Суареса и распространяется на «вещь» и «ничто».

чем сказать, что Сократ есть человек, мы должны сказать, что Сократ есть. Бытие в этом смысле — первая познаваемая черта сущего, оно одинаково и в Боге, и в тварях. Иногда замечают, что принцип однозначности бытия противопоставляется томистскому принципу аналогии. Это не вполне удачное противопоставление, поскольку Дунс Скот лишь обозначает единое метафизическое основание всего, что существует, но не заменяет этим «стягиванием», сведением единства универсума к бесконечности божественной природы ту иерархичность различных родов бытия, которую по принципу аналогии выстраивает Фома. Аналогичность начинается, когда однозначность уже установлена, т. е. мы можем отыскивать ему соответствующее место в упорядоченности бытия после того, как скажем, что он существует.

Что касается материи и формы, то относительно первой Дунс Скот придерживается мнения, восходящего к Авиценне. Согласно этому мнению, материя может существовать отдельно от формы, поскольку Бог способен «сформировать» «бесформенную» материю. Реальность (актуальность именно в смысле факта существования) не зависит от формы; такое мнение не согласуется с традиционным тезисом, что форма придает бытие материи (не будем путать это с принципом индивидуации, которым у Фомы является означенная материя). Дунс Скот утверждает, что форма влияет на качество вещи, но не на ее бытие. Материя же у него является активной положительной сущностью, а не чистой потенцией, как у Суареса³⁵.

Принцип индивидуации в метафизике Дунса Скота не исчерпывается, точнее, не выражается гилеморфическими характеристиками. С самого начала ясно, что материя не может быть этим принципом в силу ее общности. Но и форма не устраивает шотландского схоластика, хотя она и влияет на качество (напомним, что категория качества у Аристотеля следует сразу за сущностью), поскольку раскрывает лишь одну грань бытия.

Дунс Скот в своем учении о бытии движется от общего, неопределенного *esse* — самой общей категории — к конкретному, индивидуальному, от первоматерии, обладающей минимумом бытия, — к конкретному сущему, обладающему максимумом бытия в максимальной мере, от *quidditas* как «чтоности» — к *haecceitas* как «этости». В *haecceitas* и заключается принцип индивидуации.

Haecceitas — важнейший термин философии Дунса Скота, который восходит к аристотелевской «вот этой именно вещи» и означа-

³⁵ *Fráile G.* Op. cit. P. 370.

ет предельную реальность сущего, заключенную в индивидуальной вещи. По части формального словообразования это понятие выразительно, хотя и выглядит несколько прямолинейно произведенным от указательного местоимения *haec*; Оккам, вероятно, справедливо критиковал философов, которые, неправильно используя понятия аристотелевской философии, не умеют ими обходиться и вводят поэтому *haecceitas*, образованное от *haec*, *abitas* — от *ab*³⁶, *aditas* — от *ad*³⁷ и т. п. Однако тот смысл, который философ вкладывает в понятие «этость», заставляет скорее думать о содержании, чем об удачности словесного выражения. «Этость» выступает у него в качестве единства «этой вот» материи, «этой вот» формы в «этом вот» составном существе (композиуме): «*haecceitas est singularitas*» (единичность); «*haecceitas est numero haec essentialiter*» (нумерическое единство данной вещи). *Quidditas* нельзя свести к *haecceitas*, хотя первая и «проявляется» во второй; сущность несоизмерима с существованием в силу смысловых и функциональных, а не онтологических различий; но все же «чтойности» существуют отдельно, хотя и формально-отдельно, поскольку — упрек номиналистам — если бы общее реально не существовало, все науки превратились бы в логику.

Разграничение видовой сущности и конкретного воплощения этой сущности в существовании, разделение «чтойности» и «этости» имеют формальный или модальный характер; ведь и то, и другое воплощается в одной соединенной вещи, и модус при этом — конкретный способ бытия. Именно в этом смысле можно согласиться с мнением Рассела, что форма у Дунса Скота и есть принцип индивидуации. Но такое утверждение не будет точным, как не будет точным и расселовское же утверждение о тождестве сущности и существования в скотизме. Именно *haecceitas* как сумма или совокупность содержания и характеристик индивидуального бытия будет, по Дунсу Скоту, принципом индивидуации. Заметим, что индивидуальная субстанция есть составное сущее, ей не свойственна простота, она составлена, сложно и всесторонне ограничена (это объясняется в «Оксфордском сочинении»³⁸). Она, тем не менее, обладает самым реальным бытием, таким же, каким обладает и Бог, правда, в несравнимо меньшей мере, чем Бог; а все, что расположено между творцом и индивидами, таким полным реальным, актуальным бытием не обладает. Причем индивидуальная субстанция понимается как «нередуцируемое последнее»,

³⁶от (лат.)

³⁷к (лат.)

³⁸*Duns Scotus I. Opus Oxoniense. II. 3.5.1.*

познание которого рациональным путем невозможно. Формулировка «этости», таким образом, позволяет Дунсу Скоту обойтись без того, что появится уже у Суареса, — без интеллектуальной интуиции.

Итак, исходя из учения Дунса Скота (об однозначности бытия и формальном различии сущности и существования), сделаем вывод, что в его учении принципом индивидуации является *haecceitas* («этость») как совокупная определенность вещи, собственно и делающая ее «этой».

Сразу заметим, что Суарес отказывается принять оба изложенных мнения. Он отрицает реальный характер различия сущности и существования, на чем настаивает Фома, но его также не устраивает позиция Дунса Скота. Суарес принимает третье из разбираемых им мнений, которое он приписывает Александру Гальскому (1170/80–1245) и номиналистам: сущность и существование становятся различными только в разуме (*tantum ratione*). При этом он делает важное замечание о том, что строгому рассмотрению разума подлежат лишь «реальные сущие»; другими словами, хотя различие есть действие интеллекта, исследуемый предмет либо должен существовать в действительности, либо иметь «способность» к такому существованию (*aptitudo ad existendum*). Это ограничение придает смысл мыслительной операции различения сущности и существования (*distinctio rationis*) и обеспечивает ей необходимую основу в реальности (*fundamentum in re*)³⁹.

В «Сумме теологии» Александра Гальского проблема сущности и существования излагается в терминах *quo est — quod est*, причем подчеркивается несоизмеримость творящего и сотворенного бытия. Лишь в Боге *quod est*, т. е. «первая сущность», и *quo est* как бытие (*esse*) идентичны, в любой же сотворенной вещи *quo est* и *quod est* различ-

³⁹Обращение Суареса к Александру Гальскому, одному из основателей францисканской школы, требует особого внимания, поскольку сходство их позиций не столь очевидно. Александр, обсуждая проблему сущности и существования, опирается на уже сложившуюся в XII–XIII вв. терминологию. Так, Гильом Овернский (1180–1249), товарищ Александра по Парижскому университету, использует целый ряд сходных пар понятий: *esse — quod est, quo est — quod est, ens ut nomen — ens ut participium* (которая потом встречается у Суареса), *ens necessarium — ens possibile*; список могла бы завершить оппозиция *esse — essentia*. В трактате «О божественном могуществе» («*Magisterium Divinale*») Гильом пишет, что «... простое (сущее) имеет как нечто единое свое *esse* и свое *quod est*. Это то же самое, что сказать, что в этом истинно простом... нет различия *quod est* и *quo est* или *esse*» (*De Universo. II.2.8*). Под истинно простым понимается Бог; любое же сотворенное сущее «... является составленным каким-либо образом из *quod est* и *quo est* или из своего *esse*».

ны. А именно это и утверждает Фома, выводя отсюда свою «аналогии сущего»: «бытие» сказывается о Боге и о твари не идентично и не различно, но аналогично, так что слово «быть» меняет свой смысл в зависимости от того, кому или чему приписывается бытие, Богу или твари⁴⁰.

Симпатии Суареса к номинализму, однако, заставляют нас обратиться к соответствующим моментам учения Ульяма Оккама.

6.3. СЛЕД ОТ «БРИТВЫ»

Достаточно частым в историко-философской литературе является упоминание о том, что Суарес в своем учении о бытии и возможностях его познания не только «отошел от Фомы» и «пошел дальше Дунса Скота», но вплотную приблизился к оккамизму, от которого его метафизику отделяет тонкая, иногда призрачная, граница. Правда, когда говорят о близости метафизики Суареса номиналистским учениям, часто ограничиваются лишь общими замечаниями. Такой подход объясняется тем, что вопрос этот в свое время рассматривался специально и весьма обстоятельными авторами. Мы также ограничимся краткими замечаниями, которые, однако, должны пояснить некоторые основные моменты отечественному читателю, незнакомому с трудами исследователей, опубликованными полвека назад небольшими тиражами в испанских университетских изданиях⁴¹.

Напомним, что университет в Саламанке, в котором Суарес изучал философию и теологию, не избежал, в силу тесных связей с Парижским университетом, определенного влияния номиналистов. Тем не менее, на вопрос о том, находился ли Суарес под прямым воздействием преподавателей-номиналистов в пору своего ученичества в Саламанке в 1561 г. и последующие годы, следовало бы ответить, что если

⁴⁰Следует заметить, что, вероятно, здесь сказывается некоторая размытость понятий. У Александра *esse*, значение которого практически совпадает с *quo est*, не есть «бытие» Фомы Аквинского как первая ступень творения; скорее, *esse* — *quo est* Александр истолковывает как всеобщую сущность, универсальную природу (*essentia*). И внешне совпадающее с томистским различие *quod est* — *quo est* у Александра как бы «не покидает пределов сущности», оказывается чисто логическим, понятийным различием сущности и существования. Вот на этот «интеллектуализм» Александра и близких ему мыслителей и ориентируется, по видимому, Суарес.

⁴¹*Alejandro J. M. La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista / Universidad Pontificia Comillas. Santander, 1948; Fernandez C. Metafísica del conocimiento en Suárez. Madrid, 1954.*

прямое влияние и наблюдалось — ведь будущий философ поначалу участвовал (на правах зрителя, конечно) в многочисленных диспутах, составлявших существенную часть университетской жизни, — то оно прекратилось вместе с его вступлением в Общество Иисуса. Иезуиты тщательно оберегали своих новичиев от подобного воздействия; философию им преподавали известные и уважаемые томисты — доминиканские доктора. Суарес, например, учился у отца Мансио из томистской школы св. Эстебана в Саламанке⁴².

Тем не менее влияние номиналистской философской традиции на метафизику Суареса заметно. Суарес демонстрирует несомненное знание трудов Оккама и применяет это знание весьма успешно. Это обстоятельство заставляет нас обратиться к оккамизму, точнее, лишь к двум вопросам в философии Уильяма Оккама, имеющим для нас принципиальное значение, — механизму познания индивидуального и онтологическому статусу «этих» вещей.

Теория познания Оккама представляет собой, по большому счету, отрицание традиционных положений схоластики, которые мы, имея в виду спор об универсалиях, привычно называем реализмом. Номинализм как оппозиция реализму Фомы, Дунса Скота и целого ряда известных схоластиков (от крайнего реализма платоновского толка до концептуализма, который, однако, часто рассматривают отдельно) редуцирует все содержание универсального к области знаков, имен.

Оккам выделяет два вида познания: интуитивное, когда мы познаем реально существующие вещи, и абстрактное, когда наша разумная душа «работает» с терминами, не делая принципиального различия между «этой розой» и столь далеким от реальности образом химеры в нашем сознании. Заметим далее, что Оккам принимает распространенное схоластическое положение, которому следовал и Фома Аквинский: «*Omnis cognitio incipit a sensu*» («Всякое познание начинается с чувств»). Для Оккама первым родом познания является познание чувственное, хотя сфера действия последнего оказывается строго определенной и ограничивается созданием необходимых и достаточных условий для деятельности разума — интуитивных чувственных знаков (*notitia intuitiva sensitiva*). Основу рационального познания составляет интеллектуальная интуиция, формирующая рациональные понятия (*notitia intuitiva intellectiva*)⁴³. Чувственное познание, соглас-

⁴²Примерами могут служить другие иезуиты, чьи имена и труды стали впоследствии хорошо известны: Габриэль Васкес изучал философию и теологию под руководством Доминго Баньеса; Франсиско де Толедо учился у Доминго де Сото.

⁴³Это означает, кстати, что знаменитая «бритава Оккама», отсекающая своим

но Оккаму, не может быть ни прямо, ни опосредованно следствием актов разума; это последовательность или совокупность знаков, отражающих предметы; в свою очередь, наш интеллект (разумная душа) не может иметь никакого содержания, кроме того, что сообщено ему чувствами⁴⁴. Определив таким образом функцию чувственного познания, Оккам обращается к познанию рациональному, замечая, что это высший род знания и он не может основываться на непосредственном восприятии (схватывании) чувствами образов, порожденных предметами вещественного — реального — мира. Следовательно, не располагая общими идеями, универсальными понятиями, концептами, разумная душа должна иметь какой-то иной инструмент «иницирования» мыслей. Таким инструментом Оккам полагает интеллектуальную интуицию, возможности и сфера действия которой определены весьма четко: «с внешней стороны» это все, что существует реально, с «внутренней» — феномены нашего сознания. В первом случае она связана с чувственными образами предметов, которые интегрируются благодаря ей; она складывает фрагментарно воспринимаемые чувствами образы в единую интеллектуальную картинку. Чувственная интуиция, говорит Оккам, не способна объединить, например, Сократа и белизну, она воспринимает их отдельно. Утверждение «Сократ бел» — прерогатива интеллектуальной способности⁴⁵. Для нас при этом важно обратить внимание читателя на то, что у Оккама интеллектуальная интуиция выражает способность познания индивидуального⁴⁶.

Однако не будем забывать, что Оккам сохраняет в своей метафизике познания и другую — традиционную для схоластики — познавательную функцию разумной души — абстрагирование. Заметим, что схоластическое понимание абстрагирования отличается от того, что мы обычно под ним подразумеваем (отвлечение от конкретного). В схоластике абстрагирование есть, прежде всего, ментальное действие (акт разумной души), выбирающее некоторый знак или формальное понятие вещи, посредством которого разум и называет данную вещь, используя определенное имя, отражающее ключевую черту

лезвием все незаконным образом появляющиеся сущности («non sunt multiplicanda entia sine necessitate»), самим философом применялась, в первую очередь, в отношении к чувственному познанию.

⁴⁴«In homine praeter animam intellectivam, est ponere aliam formam scilicet sensitivam, super quam potest agens naturale. . .» (*Ockam W. In Sententiam. II. 22. H.*)

⁴⁵Подробно пример соединения в разумной душе благодаря интеллектуальной интуиции разбирается Х.Александро (*Alejandro J. M. La gnoseología del Doctor Eximio. . . P. 94.*)

⁴⁶«Dico quod intuitiva est propria cognitio singularis» (*Ockam W. Quodlibeta. I. 13.*)

вещи⁴⁷. Это не что иное, как техническая, но очень важная операция, присущая разумной душе. Так понимает абстрагирование и Оккам⁴⁸.

Интуитивное, однако, в схоластике вовсе не означает ясное и отчетливое, как, например, это будет у Декарта. Мы можем иметь дело с темным, непонятным, загадочным, но реально существующим; и такое познание будет принадлежать сфере интуитивного.

Абстрагирование, в свою очередь, не является, как это мы уже заметили выше, универсализацией понятий (или операцией обобщения в духе формальной логики). Этот вид познания в своем первом и главном значении есть познание единичного, отсутствующего по каким-то причинам в чувственном восприятии⁴⁹. Другими словами, абстрактное познание не имеет связи с реальностью, в отличие от интуитивного (в обоих видах — чувственном и интеллектуальном), которое такую связь имеет⁵⁰. Более того, Оккам подчеркивает, что предметом абстрактного познания является сфера универсального, в которой оказывается все, что не попало в ведение интуиции.

Механизм познания, каким его видит Оккам, выглядит как прямое (непосредственное) чувственное познание вещи. Невозможность более строго описать этот процесс Оккам старается компенсировать указанием на несколько простых, с его точки зрения, вещей. Во-первых, невозможно отрицать тот факт, что мы познаем. Во-вторых, очевидно, что нам не даны ни виды, ни активный разум (на наличии которого настаивает Фома и который будет — скажем это, забегая вперед, — востребован Суаресом). В-третьих, способность разумной души (*potentia intellectiva*) пассивна (что также противоречит томизму). В-четвертых, следовательно, нам не остается ничего другого, как признать наличие прямого акта познания.

Эти положения имеют у Оккама аксиоматический характер⁵¹. Постараемся рассмотреть их, используя учение философа об интенциях, которое имеет специфические черты, важные для продолжения знакомства с метафизикой Суареса.

Когда мы непосредственно познаем единичную вещь, применяя к

⁴⁷ *Wuellner B. Dictionary of Scholastic Philosophy. Milwaukee, 1956. P. 1.*

⁴⁸ *Alejandro J. M. Op. cit. P. 95–96.*

⁴⁹ Эта единичная сущность может, например, пребывать в памяти или в воображении человека (*Ockam W. Quodlibeta. I. 14; Alejandro J. M. Op. cit. P. 95. Nota 33.*)

⁵⁰ Оккам подчеркивает принципиальное различие между абстрагированием и интуицией, посвящая этому целый «вопрос» (*Ockam W. Quodlibeta. Quaestio V. Utrum cognitio intuitiva et abstractiva differat.*)

⁵¹ *Alejandro J. M. Op. cit. P. 98–99.*

ней конкретное понятие, являющееся ее «знаком», такой вид познания называется у Оккама первой интенцией (*intentio prima*). Если же наша душа оперирует общими понятиями, т. е. работает со «знаками вещи», такое познание называется второй интенцией (*intentio secunda*). Первые интенции при этом имеют два подвида (модуса): *cognitio singularis*, предметом познания которого является «эта вещь» (*individualis*), и *cognitio pluralitatis*, предмет которого есть «общее понятие», например вид или род, которое Оккам называет первым универсальным (*universale primum*). Что же касается вторых интенций, то они, поскольку в сферу их обозначения попадают «знаки знаков», а не «знаки вещей», имеют в качестве предмета второе универсальное (*universale secundum*), т. е. категории или предикабилии (*praedicabilia*). При этом первые интенции (обоих подвидов) относятся к интуитивному познанию, а вторые — к абстрактному.

Классификацию интенций мы рассматриваем, так сказать, в прикладном плане, имея в виду последующее воздействие на метафизику Суареса, поэтому нам следует завершить экскурс в номинализм разъяснением другого вопроса, представляющего для нас интерес, — вопроса об онтологическом статусе индивидуальной вещи.

Вопрос о том, что есть индивидуальная вещь, Оккам решает в соответствии с фундаментальными принципами своей метафизики познания. Мы имеем в виду то, что сам набор инструментов в «парикмахерской Оккама» подводит нас к мысли о том, что индивидуальная вещь есть первый и главный предмет познания. Тезис о том, что, помимо индивидов, нет ничего, существующего реально, заставляет нас взглянуть на традиционное «логическое введение» к учению об индивидуальном бытии — теорию различений.

Оккам, в отличие от Фомы, признает реальные различия (*distinctio realis*) только между вещами. Мысленные различия (или различия в разуме — *distinctio rationis*) возможны только как отражение разных относительных понятий одной и той же вещи, а формальные различия (*distinctio formalis*), введенные «в оборот» Дунсом Скотом как нечто среднее между первым и вторым видами различений, Оккам понимает в смысле уточнения нюансов, характеристик, особенностей, «совершенств» реально существующих вещей.

Более строго перечень различений выглядит так:

- реальное различие — между двумя вещами;
- мысленное различие — между двумя понятиями (но не между понятием и вещью);
- формальное различие — между понятием и вещью, знаком ко-

торой это понятие является (например, между «розой» и розой, существующей реально).

Обратимся к реальности, точнее — к индивидуальной вещи и ее онтологическому статусу. Следует заметить, что у Оккама отсутствует (что вполне логично следует из оснований его философии) как таковое учение об индивидуации. Он оказывается в стороне от спора о том, что является принципом индивидуации — материя, форма или что-то иное⁵². Тем не менее, вопрос о том, что есть индивидуальная вещь с точки зрения бытия, а не только с точки зрения возможностей ее познания, остается. И ответ на него, если следовать Оккаму, окажется разочаровывающе простым и тавтологичным: *res singularis seipsa est singularis*.

Индивидуальная вещь есть то, что дается нашему познанию посредством интуиции (чувственной и/или интеллектуальной) как единое и единичное целое. Индивидуальной же эта вещь является потому, что ничего, кроме единичных вещей, в природе не существует.

Рассуждение в обратном порядке приводит нас к утверждению о том, что адекватным предметом человеческого познания является единичная вещь, индивид.

Что же касается познания универсального (не будем забывать, что по степени совершенства универсальное традиционно понималось как высшая ступень сотворенного бытия, с универсального единства бытия философы начинали свои метафизические сочинения), то, согласно Оккаму, универсальное можно считать «первым» предметом познания (*primum cognitum*) в порядке совершенства, но не в «порядке следования» в соответствии с человеческими способностями.

Универсальное, таким образом, предстает у Оккама лишь как понятие (*conceptus*), знак, слово. Некое слово, например, является универсальным, поскольку оно применяется к различным индивидуальным вещам⁵³. Универсальное не может выражать ничего, что отсутствовало бы в реально существующих индивидах; оно в буквальном смысле коренится в индивидуальном бытии.

Именно в рассмотренных пунктах, как нам представляется, граница между номинализмом и метафизикой Суареса почти незаметна, а воздействие (хотя бы и не прямое) на нее номинализма выглядит существенным и неоспоримым.

⁵² «*Nec quarenda est aliqua causa individuationis*» (*Оккам W. In I Sententiam. 2.6.B*).

⁵³ То же следует сказать и о понятии, но с тем единственным различием, что слово имеет, так сказать, совершенно отвлеченный конвенциональный характер, а понятие является универсальным «от природы» (*ex natura*).

6.4. ПЯТОЕ РАССУЖДЕНИЕ: ЧТО ЖЕ ДЕЛАЕТ ВЕЩЬ «ЭТОЙ» ВЕЩЬЮ?

Пятое рассуждение «De unitate individuali eiusque principio» («Об индивидуальном единстве и его принципе»), как, впрочем, и все остальные рассуждения Суареса, с одной стороны, органично вплетено в ткань его метафизики, с другой стороны, может быть рассмотрено как самостоятельный философский трактат об индивидуальном уровне единства бытия.

В девяти разделах последовательно обсуждаются следующие вопросы:

- Являются ли все вещи, которые существуют или могут существовать, единичными или индивидуальными?
- Во всех ли природах индивидуальная и единичная вещь как таковая добавляет нечто к общей или видовой природе?
- Является ли означенная материя принципом индивидуации материальных субстанций?
- Является ли субстанциальная форма принципом индивидуации материальных субстанций?
- Является ли существование (экзистенция) единичной вещи принципом ее индивидуации?
- Каков принцип индивидуации во всех сотворенных субстанциях?
- Берется ли принцип индивидуации акциденций от их субъекта?
- Является ли невозможным для двух акциденций, различных только по числу, быть одновременно (присутствующими) в одном и том же субъекте, владеющем их индивидуальностью?
- Является ли несовместимым с индивидуацией акциденций, чтобы многие (акциденции), различающиеся только по числу, успешно присутствовали в одном и том же субъекте?

Уточняя тематику V рассуждения, Суарес говорит о трех главных проблемах, которым оно посвящено: во-первых, присуще ли индивидуальное единство всем существующим вещам, независимо от их «статуса в иерархии сущих»; во-вторых, в чем заключается это индивидуальное единство; в-третьих, каков принцип (или корень) индивидуации для каждого из классов сущего.

Обратимся к тексту 1-го раздела, объясняющего, что все реально существующее или имеющее способность к реальному существованию по необходимости является индивидуальным. Должно быть само собой разумеющимся, полагает Суарес, что индивидуальное или единичное (сингулярное) сущее не следует считать абсолютно противополож-

ным, противопоставленным общему или универсальному, поскольку индивидуальное есть нечто, находящееся внутри вида (если иметь в виду логическое высказывание или мысленное сравнение). Мы говорим о противопоставлении лишь в смысле оппозиции един(ичн)ого и много(численно)го. С другой стороны, однако, этот вопрос имеет не просто количественный смысл. Недаром, напоминает Суарес, Аристотель говорил в своей «Метафизике»: «Мы называем единичным то, что одно по числу, а универсальным — то, что во многих»⁵⁴. Суарес приводит пример с «человечностью» (humanitas), которая, будучи общим понятием, не выражает ничего единичного и индивидуально-го, поскольку относится сразу ко многим проявлениям человечности, и в них это понятие «умножается»⁵⁵. Примером единичного в этом случае может стать «человечность Христа»⁵⁶.

Важно то, что, согласно Суаресу, эта единичность, или индивидуальное единство, приобретает окончательный вид благодаря отрицанию общих (с другими единичными вещами) признаков и благодаря осознанию невозможности дальнейшего деления. «Неперекрещиваемость» признаков, т. е. «разобщенность», «непохожесть», а также неделимость суть фундаментальные черты индивида, полагает Суарес.

Неделимость конституирует тот самый индивидуальный «внутренний стержень» конкретного сущего, о котором мы говорили в предыдущем разделе⁵⁷. В дополнение к неделимости Суарес находит и другие признаки индивидуальности — те, что отличают ее не от рода или вида, а от других индивидуальных вещей, вне зависимости от того, родственны ли они «этой» вещи или совершенно непохожи на нее⁵⁸. В ходе этого разбора выясняется, что индивидуация есть нечто внутреннее для вещи, не связанное напрямую с отличиями от других индивидуальных вещей.

Другая, не менее важная характеристика индивидуальной вещи — ее «объем», если использовать логическую терминологию. Раздел 1-й, исключая пункты 2 и 3, посвящен в основном этому вопросу. Суарес разделяет традиционную схоластическую формулу⁵⁹, которая берет

⁵⁴ Аристотель. Метафизика. III. 4. 999b 33.

⁵⁵ «... conceptus de se communis est multis humanitatibus, quae realiter multae sunt et in illis ratio ipsa humanitatis multiplicatur» (DM.V.1.2).

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Другими словами, неделимость определяет сущность «этой вещи» и, кроме того, выражает общий «дух» индивидуальности как понятия.

⁵⁸ DM.V.2.28; 3.12.

⁵⁹ Ее не разделяли, пожалуй, лишь «ранние реалисты» вроде Иоанна Скота Эри-

свое начало все в той же «Метафизике» Аристотеля: все, что существует, является индивидуальным⁶⁰. Более того, у Суареса эта формулировка получает максимально широкое применение: индивидуально существующими оказываются субстанции, все виды их акциденций, а также такие классические «элементы» или «компоненты» бытия, как материя и форма⁶¹. «Быть сущностью, — говорит Суарес, — и быть делимым означает противоречие»⁶². По его мнению, все реально сущие относятся к некоторому виду актуального единства, имеющегося в мире, а именно — к индивидуальному единству.

Итак, индивидуальное единство распространяется на все актуально сущее. Что же касается форм, универсалий, идей, то им также присуще единство, но это единство другого вида — концептуальное⁶³.

В отношении другого вопроса — о том, распространяется ли понятие «индивид» на все классы бытия, Суарес также демонстрирует максимально возможный оптимизм. Все реально сущее, включая Бога и ангелов, является индивидуальным. Более того, божественная индивидуальность является модельной для сотворенных вещей, поскольку его неделимость является сущностной, абсолютной. Невозможно представить, чтобы Бог был даже потенциально делимым на сущие, похожие на него, т. е. на «богов определенного вида».

Каков же онтологический статус индивидуального сущего в учении Суареса? Для схоластики определить онтологический статус индивидуальной вещи — значит выяснить степень ее самостоятельности, самодостаточности, а это, в свою очередь, означает ответ на вопрос о характере различий и типе взаимоотношений между индивидуальным сущим и ее общей природой. Скажем сразу, что позиция Суареса, которую он формулирует во 2-м разделе V рассуждения, фактически выводит его за рамки схоластической традиции⁶⁴. Речь идет, собствен-

уены, полагавшего, что индивидуальными могут быть лишь субстанции как субъекты акциденций, в то время как последние имеют универсальный характер.

⁶⁰DM. V.1.5.

⁶¹Ibid. V.1.4–5.

⁶²Ibid. V.1.5.

⁶³Надо заметить, что в этом месте (DM. V.2.10) Суарес выступает против Дунса Скота, полагавшего, что индивидуальная вещь принадлежит сразу двум типам единства: индивидуальному и общему (точнее, природе вещи, *haecceitas*). Для Суареса *haecceitas* индивидуальной вещи и индивидуальное единство одно и то же. Различие между ними носит не онтологический, а концептуальный, т. е. мысленный характер.

⁶⁴Прибегая к несколько упрощенной схеме, заметим, что в схоластике два вида различий: реальные и мысленные (концептуальные, логические, ментальные и т. п.). Реальные различия (*distinctio realis*), в свою очередь, делились на три

но, не о различиях, а о том, как соотносятся друг с другом индивид и его природа, какую роль играют они друг для друга. В объяснении этого Суарес явно отходит от схоластической традиции, для которой «реальное добавление» буквально означало «вещественное (количественное и качественное) приращение», когда к одной реальной вещи добавлялось нечто реальное. Это значило, соответственно, что обе сущности — индивидуальная вещь и общая природа — существуют и различаются реально.

Суарес использует все, что соответствует его взгляду на этот предмет. Очевидно, что от Фомы и Скота⁶⁵ он, например, воспринимает мысль о том, что индивид добавляет к общей природе нечто реальное; в то же время он соглашается с Оккамом в том, что то реальное, которым индивид «обогащает» свою видовую природу, различается с последней лишь мысленно⁶⁶. При более внимательном прочтении, однако, мы начинаем понимать, каким образом и с какой целью Суарес «переплавляет» точки зрения Аквината, Скота и Оккама⁶⁷. Дело в том, что у Суареса сама проблема приобретает иной смысл. Он не говорит, во-первых, о реальности того, что индивид добавляет к природе; во-вторых, о реальности того, к чему оно «прибавлено»; в-третьих, о реальном различии между двумя понятиями. Испанский философ лишь утверждает, что общая природа не существует в реальности без индивидуальной вещи и, следовательно, может быть отделена от нее лишь мысленно⁶⁸. Здесь Суарес и использует детально разработанную

группы: «сильные» (между двумя вещами), «слабые» (между частями вещи или между целым и его частью) и «модальные» (между субстанцией и ее модусами). Мысленные различия (*distinctio rationis*) подразделялись на номинальные (вербальные), зависящие только от действий разума, т. е. не имеющие оснований в реальности, и имеющие основания в реальности (*distinctio rationis cum fundamento in re*). Дополнительный вид различий — формальные различия — ввел Дунс Скот, усмотревший их место между вещью и ее формой (формальностью — *formalitas*), к которым относились различия, идущие «от природы вещи» (*distinctio ex natura rei*).

⁶⁵Дунс Скот, например, считавший, что индивид дополняет общую природу чем-то реальным (или формальным), полагал также, что реальное добавление имеет место постольку, поскольку между реально существующими общей природой и индивидуальной вещью существует реальное различие. Номиналисты же, отрицавшие реальный онтологический статус общей природы и, следовательно, реальное различие между индивидом и родовидовой сущностью, не считали существенным или реальным дополнение, о котором мы ведем речь.

⁶⁶DM. V.2.8; 2.16.

⁶⁷См. подробнее об этом: *Gracia J. J. E. Introduction // Suarez on individuation*. P. 10–11.

⁶⁸DM. V.2.15. Здесь налицо несогласие с Дунсом Скотом, для которого природа

теорию различий, в частности различие, вытекающее из природы вещи (*distinctio ex natura rei*). И хотя это выходит за рамки V рассуждения, остановимся на этом важном техническом термине метафизики Суареса.

Distinctio ex natura rei, или, по-другому, *distinctio rationis cum fundamento in re*, согласно Суаресу, является промежуточным между реальным (*distinctio realis*) и мысленным, концептуальным (*distinctio rationis*) различиями⁶⁹. Первое есть различие между двумя вещами, означающее, что «эта» вещь не есть «та» вещь, и наоборот. Оно разделяет, например, две различные субстанции, или две акциденции, принадлежащие разным субстанциям; кроме этого, *distinctio realis* «работает» в отношении двух соединенных вещей (элементов, компонентов), таких как материя и форма, субстанция и качество и т. п. Второй вид различий, *distinctio rationis*, используется, когда нужно различить вещи, которые не существуют сами по себе (*per se*), но являются объектами нашего разума, причем именно разум определяет и называет их. В качестве примера можно привести названия, которые мы даем вещам, чтобы указать на них, подчеркнуть их особенность или отличить от других вещей.

Что же касается *distinctio rationis cum fundamento in re*, то оно, в отличие от чисто мысленного (номинального) различия, исходит от реальной вещи, внешней для нашего разума, но не является столь же «сильным», как реальное различие между двумя отдельными друг от друга вещами. Иногда Суарес называет это «мысленное различие с основанием в реальности», или «различие из природы вещи», модальным различием, используя все три выражения как синонимические. Последнее название, однако, позволяет лучше понять смысл этого промежуточного вида различий. Говоря о модальном различии, Суарес имеет в виду буквально то, что оно используется при работе с субстанциями и их модусами. Другими словами, мы используем модальное различие, когда двумя разными способами (через два разных модуса) познаем одну и ту же вещь.

«Этот вид различий не присутствует формально и актуально между вещами, обозначенными как различные, — замечает Суарес в VII рассуждении, — поскольку они существуют сами по себе (*in se*); но (присутствует) постольку, поскольку они существуют в наших поня-

имеет реальное бытие и «собственное» единство, а также с Фомой, полагавшим, что природа есть нечто реальное, имеющее универсальное единство.

⁶⁹Суарес подробно разбирает это различие в VII рассуждении, сравнивая его с другими видами различий (DM. VII.1).

тиях, благодаря которым они и получают свои имена»⁷⁰.

Осталось лишь обратить внимание на существенный для нас момент: вещи существуют реально, но различия в них обнаруживаются и формулируются нашим разумом «для удобства познания».

Итак, каков же онтологический статус индивидуальной вещи? Во-первых, говорит Суарес, индивид действительно дополняет общую природу хотя бы потому, что он обладает качествами неделимости и уникальными отличиями от других индивидов. Это дополнение и носит название «индивидуального единства бытия». Во-вторых, индивидуальное единство не отличается от универсального единства не только реально, но и мысленно с основанием в реальности⁷¹. Другими словами, индивид и его природа суть не две различные вещи и не субстанция и ее модус. Различие носит чисто мысленный характер.

В-третьих, замечает Суарес, индивидуальное добавляет к общей природе нечто мысленно отличное от нее, но принадлежащее к тому же родовому понятию. Все это вместе — вид и индивидуальный отличительный признак — «метафизически формируют» индивидуальную вещь.

Итак, отличие общей природы от индивида имеет только мысленный (концептуальный) характер. И поскольку реальное различие отсутствует, каждая индивидуальная вещь содержит в себе обе природы: индивидуальную и общую⁷². Последнее же утверждение означает не что иное, как онтологическое, экзистенциальное преимущество индивидуальной вещи перед общей природой.

Рассмотрев онтологический статус индивидуальных вещей и роль индивидуального единства бытия (и эта роль, как мы видим, очень важна, поскольку индивидуальное единство оказывается присущим всему существующему реально), обратимся собственно к формулировке принципа индивидуации у Суареса.

В 6-м разделе прямо говорится, что единичная субстанция не нуждается в другом принципе индивидуации, кроме своей сущности или внутренних принципов, при помощи которых образуется ее сущность⁷³. Это означает, что если рассматриваемая индивидуальная вещь проста (т. е. не имеет частей), то она индивидуальна через свою

⁷⁰«Est illa distinctio rationis, quae formaliter et actualiter non est in rebus quae sic distinctae denominantur, prout in se existunt, sed solum prout substant conceptibus nostris, et ab eis denominationem aliquam accipiunt» (DM. VII.1.4).

⁷¹DM. V.1.9.

⁷²DM. V.1.16.

⁷³DM. V.6.1.

сущность; если же она составная (т. е. состоит, например, из материи и формы), то индивидуализирующим началом являются ее внутренние части, взятые в единстве (материя, форма и их соединение). Несмотря на определенные различия, связанные с индивидуацией первой материи, субстанциальных форм и модус, духовных и материальных субстанций, акциденций (что будет рассмотрено чуть ниже), мы можем сформулировать общие принципы решения проблемы индивидуации, принятые Суаресом:

1. Все, что реально существует (любая вещь — *res*), обладает индивидуальным бытием. Это утверждение относится и к индивидуальной субстанции, и к Богу, и к первой материи, и даже — «по аналогии» — к общим понятиям, имеющим статус психических объектов («сущих разума»).

2. В каждой вещи заключен ее собственный принцип индивидуации, поскольку каждая вещь представляет собой онтологически неразрывное соединение сущности и существования, потенции и акта, материи и формы и других «элементов бытия».

3. Индивидуальность и неповторимость вещи определяются и ограничиваются изнутри уникальным сочетанием «элементов бытия», составляющих природу вещи; извне же они задаются первой действующей причиной — актом божественного творения⁷⁴.

Решение Суаресом проблемы индивидуации, таким образом, выходит за рамки схоластических поисков некоего особого «начала», благодаря которому «кость» становится «этой костью», а «плоть» — «этой плотью». Он, по существу, преодолевает сами условия, согласно которым такое начало, отличное от самой вещи, должно существовать. Для Суареса каждая вещь представляет собой средоточие неповторимых (ведь Бог не создает одинаковых вещей, каждое его творение уникально) качеств, полученных благодаря «индивидуальной порции» дарованного ей бытия.

6.5. НЮАНСЫ ИНДИВИДУАЦИИ

Аристотелевское различие между сущностью и остальными категориями инициировало, среди прочего, и вопрос о том, одинаков ли

⁷⁴DM. V.1.4. Разумеется, пункт 3 предполагает существенное исключение — Бога, не относящегося к классу сотворенного бытия. Бог, однако, а *primo* не нуждается в принципе индивидуации, хотя пункты 1 и 2 могут быть отнесены и к нему.

принцип индивидуации для субстанции и акциденций. Другими словами, если «Сократ бел», то благодаря чему его кожа имеет «это» свойство белизны? Является ли кожа Сократа «уникально» белой, поскольку сам Сократ как сущность имеет принцип своей индивидуации? Или существует какой-то другой принцип индивидуации специально для «этого белого цвета кожи Сократа», отличного от природы «белизны как таковой»?

Заметим для сравнения: Фома Аквинский высказывал мысль о том, что Сократ индивидуален благодаря его «количественно означенной материи», но белизна его кожи есть «частный случай» белизны, поскольку качество белизны приписывается именно «этому человеку Сократу». Это означает, что принцип индивидуации акциденции коренится в субстанции, чьей акциденцией она является, но которая имеет другую природу: «сократовость» и «белизна» — несравнимые понятия.

Суарес придерживается другой точки зрения. Он полагает, что, хотя принципы индивидуации для субстанции и акциденций различны, они, тем не менее, являются сравнимыми и принадлежат одному и тому же виду. Поэтому принцип, делающий человека Сократом, и принцип, придающий его коже белизну, имеют общую природу. Последняя, таким образом, «несет ответственность» за Сократа в целом, со всеми его свойствами.

Разбирая проблему индивидуации субстанций, Суарес рассматривает три основных варианта: материя, субстанциальная форма и существование (*existentia*). Внешние причины, такие как действующая, определяются как слишком далекие от вещи и потому не могущие быть принципами ее индивидуации⁷⁵.

Действующая и целевая причины оказывают на индивидуальную субстанцию косвенное, опосредованное воздействие, которое они осуществляют через внутренний для вещи принцип индивидуации.

Первая точка зрения, полагающая принципом индивидуации индивидуальной субстанции материю, обстоятельно рассматривается в 3-м разделе V рассуждения. Эта позиция была достаточно распространенной в высокой и поздней схоластике, преимущественно среди томистов, которые, однако, не были едины в ее интерпретации. Учитывая данное обстоятельство, Суарес приводит три различных толкования. Первое принадлежит последовательным томистам, которые считают, что означенная материя должна пониматься как материя в опреде-

⁷⁵DM. V.3.2; 5.1.

ленном количестве или оформленная количественно. (Так о принципе индивидуации говорит и сам Фома.) Материя как субстанциальный признак определяет природу вещи, в то время как в количестве коренится источник различия⁷⁶.

Суарес находит ряд уязвимых мест в такой позиции. Слабость этой точки зрения видится ему, в частности, в том, что количество, акцидентальный признак, должно следовать за субстанцией. В этой связи странным выглядит приписывание такому признаку роли внутреннего субстанциального принципа, делающего субстанцию индивидуальной. Заметим, что это возражение распространяется Суаресом и на другие модификации «материально-акцидентального» способа индивидуации, когда роль принципа, делающего вещь «этой» вещью, занимают такие отличительные признаки, как пространство и время, место, положение и некоторые другие аристотелевские предикаменты⁷⁷.

Второй вариант томистской позиции выглядит несколько иначе. Речь здесь идет о том, что означенная материя не содержит внутренне количество как таковое. Скорее количество выражает отношение материи как таковой к означенной материи⁷⁸. Отстаивающие этот вариант философы разделяют утверждение об акцидентальной природе количества, но полагают, что количество в этом случае следует понимать не акцидентально, *post factum*, а как внутреннее дополнение к материи, ее способность быть «в таком-то количестве».

Возражения Суареса по поводу этого варианта основываются на непознаваемости и бесполезности разделения между потенцией количества в материи и актуальностью количества, присутствующего в материи. Потенция и акт чего-либо, говорит Суарес, например количества, попадают в рамки той же категории Аристотеля. Другими словами, тонкое различие, которое пытаются ввести томисты, оказывается надуманным и неэффективным, и второй вариант ничего не добавляет к первому.

Третья «модификация» рассматривается Суаресом с не меньшим вниманием, чем две предыдущие. Ее суть заключается в том, что означенная материя не является принципом индивидуального единства, но лишь способом или формой нашего осознания «этой» вещи⁷⁹. Затруднение в этом случае, по мнению Суареса, состоит в том, что даже если

означенная материя является удачным принципом индивидуального мысленного различения, то это не решает поставленной проблемы: что делает вещь «этой» вещью не в нашей мысли, а в реальности, «на самом деле».

Итак, томистская «материя, означенная количественно», по мнению Суареса, не может выполнить роль принципа индивидуации субстанции.

Другой подход, обсуждаемый в V рассуждении, предполагает, как мы уже сказали, что таким принципом является субстанциальная форма⁸⁰. Известно, что понятие субстанциальной формы восходит к «стольности», «сократовости» и прочим примерам из произведений Платона и Аристотеля. Поддержка этого мнения весьма серьезна — это аристотелевские суждения о форме как о движущей силе всего, что существует актуально, и как о существовании в первых сущностях⁸¹. Суарес, однако, находит трудным для объяснения то, как субстанциальная форма, будучи столь отличным от материи и акцидентальных признаков принципом, может сообщать чему-то индивидуальность. Он отвергает субстанциальную форму как принцип индивидуации⁸², видя в ней, тем не менее, один из необходимых элементов, порождающих конкретное сущее⁸³.

Последнее из трех мнений по поводу индивидуации субстанций, которые его не устраивают, Суарес рассматривает в 5-м разделе. Здесь присутствует привычный для философа стиль рассуждения. Как и при разборе предыдущих точек зрения, Суарес не спеша выявляет все «плюсы» и «минусы», частично соглашается с представляемым мнением о том, что принципом индивидуации субстанции является ее актуальное существование, затем выдвигает возражения по существу дела.

Эта точка зрения стала возможной благодаря томистской доктрине реального различия между сущностью и существованием. Напомним, что дискуссия о сущности и существовании относится к разряду основных тем схоластической метафизики; она безусловно связана с другими темами, которых мы касались или хотя бы упоминали, и в первую очередь с проблемой универсалий.

⁸⁰Суарес обсуждает это в 4-м разделе рассуждения.

⁸¹Но об этом Суарес упоминает вскользь, по ходу дела. В основном он разворачивает эту позицию, ссылаясь на тексты Аверроэса и Дуранда из Сент-Пурсена.

⁸²DM. V.4.16.

⁸³Другим таким элементом, как мы увидим, окажется материя, которая, хотя и не является сама по себе принципом индивидуации, играет роль одной из причин в этом процессе.

⁷⁶DM. V.3.9.

⁷⁷DM. V.6.2.

⁷⁸DM. V.6.18. Эта точка зрения восходит к одной из работ Аквината — Комментарию на «О Троице» Боэция (*Gracia J. J. E. Op. cit. P. 18*).

⁷⁹DM. V.6.28.

Нам придется повторить, что позиция реализма, в том числе томистская точка зрения, если говорить кратко, сводится к констатации простого факта: если перед нами реально существующая вещь, то она должна иметь сущность (план, проект, образ, образец, вид, идею), в соответствии с которой она существует. Существование вещи отвечает на вопрос: «Есть ли вещь?», а сущность — на вопрос: «Что есть эта вещь?»⁸⁴. И хотя не все дальнейшие схоластические импликации этого мнения прозрачны для понимания, а часть их даже противоречит мысли Фомы, общая позиция высвечивается вполне ясно: если *existentia* делает вещь присутствующей в реальном мире, то вряд ли следует искать другую причину индивидуации. Суарес не видит возможности примирить эту позицию со схоластическим понятием из другой «пары» — возможного и актуального бытия. В начале 5-го раздела он поясняет, что если представить существование в качестве принципа индивидуации, то как быть с потенциально, а не реально существующей «этой» вещью?⁸⁵

Если же мы не будем видеть в существовании собственно акт существования, но вместо этого подразумевать некий принцип, то Суарес практически не обнаруживает отличий (за исключением путаницы с понятиями) между данной точкой зрения и его собственной позицией.

Заметим, что первые две из представленных точек зрения носят явно выраженный материальный, физический характер. Это даже подчеркивает уточнение «материальные субстанции», вынесенное в заголовки разделов. Суарес же, излагая собственную позицию (близкую, как мы заметили, третьей точке зрения), расширяет круг «индивидуализируемых» субстанций, добавляя к материальным и нематериальные сущности. В 5–6-м разделах речь идет уже обо всех сотворенных субстанциях, в том числе об ангелах⁸⁶. Помимо ангелов и составных субстанций (композитивов), в принципе индивидуации нуждаются, по мнению Суареса, и другие «субстанциальные вещи»: материя, субстанциальные формы, субстанциальные модусы⁸⁷. Для

⁸⁴ *Thomas Aquinas. Summa theologiae. I. 29.3; Фома Аквинский. О сущем и сущности. 2.11.7.*

⁸⁵ DM. V.5.3.

⁸⁶ Ангелы, представляющие собой, как известно, духовные субстанции, не принадлежат видам. Каждый ангел — единичный вид; и каждый ангел реально гораздо больше, чем его ангельская природа, даже если видовой природе соответствует лишь один-единственный ангел.

⁸⁷ Единственным сущим, которое не охватывается поиском принципа индивидуации, оказывается божественная субстанция, не нуждающаяся в этом принципе по определению. Принцип индивидуации Бога не имеет смысла рассматривать, заме-

в всех перечисленных выше субстанций принципом индивидуации является сущность (*essentia*).

Большой интерес представляют рассуждения о составных субстанциях, сочетающих в себе духовное и телесное. «В составной субстанции, поскольку она составная, — говорит Суарес, — адекватный принцип индивидуации есть эта форма и эта материя, соединенные друг с другом», «... эта материя и эта форма составляют внутренний адекватный принцип этой составной сущности, следовательно, также (принцип) единства и индивидуации»⁸⁸.

Форма является необходимой, но не является достаточной для индивидуального доопределения вещи. Ей для этого необходима материя. Добавим, что если не ограничиваться лишь V рассуждением, то, согласно Суаресу, не только материя и форма, но также сущность и существование едины в каждом композитиве. Оставаясь по смыслу различными, но едиными онтологически, эти пары конституируют «эту» вещь. Суарес считает, что всякая материальная вещь есть актуальная сущность, определенная изнутри своей собственной (данной Богом вместе с ее существованием) природой и извне тем, что ее существование задано божественным актом творения. Бог творит индивидуумы — вот важнейший тезис Суареса, Бог всегда творит все бытие своего создания, которое, напомним, определено и ограничено изнутри своей собственной природой, а извне — действующей причиной⁸⁹.

«Всякая единичная субстанция сама по себе или в силу формы своего бытия является индивидуальной и не нуждается ни в каком другом принципе индивидуации благодаря сущности (форме своего бытия)»⁹⁰. Индивидуация достигается при участии как существования, так и сущности, как материи, так и формы, как количественного (пространственно-временного), так и качественного определения индивида. Не случайно качество понимается Суаресом как некоторое дополнение субстанции (*complementum substantiae*) и «служит проявлению, сохранению и украшению субстанций»⁹¹. Чуть дальше в тек-

чает Суарес: божественная субстанция индивидуальна благодаря самой себе (*per se*), по своей сущности. Невозможно представить себе, чтобы божественная субстанция нуждалась в каком-либо «добавлении» или «доопределении» для своего существования (DM. VI.3.1).

⁸⁸ DM. V.6.15.

⁸⁹ DM. V.1.4.

⁹⁰ DM. V.6. P. 1.

⁹¹ На это обращают внимание некоторые исследователи (см.: *Джохадзе Д. В., Стяжский Н. И.* Указ. соч. С. 135–136).

сте философ дает более сжатое определение способа индивидуации «в общем виде»: «Каждая сущность сама по себе является принципом индивидуации»⁹².

Содержание принципа индивидуации составных субстанций, таким образом, не сводится ни к материи, ни к форме, а включает их в себя. Это содержание иногда обозначают как «бытийственность», «*maxime prorgium*» — максимум уникального бытия, дарованного конкретной вещи. Вновь подтвердим, что каждый индивид уникален в силу того, что непосредственно сотворен Богом и наделен неповторимым бытием⁹³.

Такая позиция, если рассматривать ее «в схоластической перспективе», и в самом деле оказывается «на грани номинализма». О близости Суареса и номиналистической философии по ряду метафизических вопросов мы уже говорили. Здесь, мы полагаем, будет уместно привести конкретный пример не только близости, но и различий.

Согласно Оккаму, индивидуальные вещи индивидуальны *per se*. Это означало для него, что субстанция становится индивидуальной не просто «благодаря самой себе», но потому, что вне ее не было никакой сущности, общей природы. Это не предполагало никакого принципа индивидуации. Суарес, как мы видим, в отличие от Оккама, говорит об индивидуации единичных вещей (имея в виду составные субстанции), исключая из рассмотрения их компоненты: форму, материю, модусы и т. п. Кроме того, для Суареса понятие индивидуации имеет смысл, поскольку он не упраздняет понятия сущности, хотя и отрицает онтологическое различие сущности и существования⁹⁴.

Согласно Суаресу, принцип индивидуации акциденций не зависит от принципа индивидуации субстанций, и потому ему требуется специальное обоснование. Суарес проводит это исследование в 7-м разделе V рассуждения. Пример с Павлом (или с Сократом) удачно иллюстрирует суть позиции философа: темный цвет волос «этого» человека является темным по своей собственной сущности, поскольку речь идет об «этом» темном цвете «этих волос» (или, в случае с Сократом, об «этой» белизне), а не потому, что данный признак приписывает-

⁹²Ibid. V.6.1.

⁹³«Суаресианская метафизика все время движется вокруг конкретного и экзистенциального... вокруг идеи творения, которая представляется как производство индивидов или индивидуальных сущностей. Бог творит всегда все бытие тварной вещи, которое является конечным и ограниченным внутренне ее собственной природой, а внешне — действующей причиной (т. е. самим актом божественного творения)» (Abellán J. L. Op. cit. P. 619).

⁹⁴DM. V.6.3.

ся конкретному человеку. Признак, повторим, индивидуализируется по своей собственной акцидентальной природе, а не по принадлежности именно этой субстанции — Павлу или Сократу. Такая трактовка индивидуации акциденций основывается на строгом понимании отношений между субстанцией как субъектом свойств и самими этими свойствами — акциденциями. «Субъект, — говорит Суарес, — не может сказываться внутренним принципом индивидуации акциденций, как внутренне и сущностно составляющим акциденцию... поскольку акциденция, конечно, не формируется (составляется) внутренне субъектом»⁹⁵. Другими словами, субстанция не настолько «привязана» к акциденциям, чтобы заключать в своей сущности принцип их индивидуации. Акциденции же, в свою очередь, такие как «темный цвет волос Павла» или «остроумие Сократа» должны иметь свое основание не в Павле или Сократе, а соответственно в «темном» или «остроумном»; следовательно, и принцип индивидуации для них должен быть связан с их природой, а не с природой их субъектов и не с самими субъектами.

В дискуссии об индивидуации, однако, присутствовал один поворот, обойти который Суарес не считал возможным. Это был вопрос о том, что является принципом индивидуации акциденций, присутствующих в одной и той же субстанции, но различающихся между собой лишь количественно (по числу). Как, например, различить два седых волоса на голове одного и того же человека?

В 8–9-м разделах Суарес разбирает две возможности рассмотрения этого вопроса: в один и тот же момент и в последовательности. По поводу первой логической возможности выдвигаются и разбираются пять (!) мнений против того, что две одинаковые акциденции, одновременно присутствующие в одном и том же субъекте, имеют лишь численное различие между собой. Наиболее «опозиционные» мнения основываются на разных толкованиях причины индивидуации. Суарес не согласен с мнением о невозможности двух акциденций одного и того же вида в одном и том же субъекте в одно и то же время⁹⁶. Что же касается второго вопроса (о возможности последовательного отношения к вещи двух акциденций одной природы, различающихся лишь по числу), то ответ на него прост: если это возможно одновременно, то трудно представить, чтобы это не было возможно одно за другим.

Итак, определим кратко, что, по нашему мнению, является наибо-

⁹⁵Ibid.

⁹⁶DM. V.8.20.

лее важным в учении Суареса о бытии:

- Во-первых, оригинальность и изящество аргументов (в основном мы наблюдали это на материале в рассуждениях об индивидуальном единстве бытия и принципе индивидуации), а также анализ значительного материала средневековой философии (прежде всего Аквина-та, Дунса Скота, Оккама), который послужил основой для собственных выводов Суареса.

- Во-вторых, идентификация природы индивидуальности с неделимостью, а также понимание различений скорее как результата существования индивидуальных сущих («этих» вещей), а не как их причины.

- И, наконец, в-третьих, обоснование высокого онтологического статуса индивидуальных сущих и оригинальная интерпретация скотистской доктрины *haecceitas* как ответ на проблему онтологического статуса индивидуальной вещи, что гораздо шире, чем просто «очередное» решение вопроса об индивидуации.



Глава 7 НАУКА О ДУШЕ

7.1. МЕЖДУ ФИЗИКОЙ И МЕТАФИЗИКОЙ

Обстоятельное рассмотрение проблемы индивидуации в «Метафизических рассуждениях» является не только данью схоластической традиции, что, разумеется, важно для Суареса, но и выражением его философского интереса к реальному жизненному миру, к миру индивидуальных субстанций. Последние, напомним, индивидуализируются через свою сущность, благодаря собственным внутренним принципам. И поскольку принцип индивидуации, сформулированный философом в V рассуждении¹, оставаясь тем же самым, обнаруживает некоторые нюансы в приложении к разным классам сущего (первой материи, духовным субстанциям, субстанциальным формам, модусам, акциденциям и т. д.), обратим внимание на то, как индивидуализируются составные субстанции, или, другими словами, сущие, имеющие душу и тело.

Адекватным принципом индивидуации составных субстанций являются «эта» форма и «эта» материя, сцепленные воедино, повлиявшие друг на друга, претерпевшие друг от друга, которые в результате составили новую субстанцию – «этого человека» или «эту лошадь».

Живое существо, среди живых существ человек, а в человеке его душа – вот предметы, интересующие Суареса не меньше, чем всеобщие свойства сущего, древо причинности или воображаемое пространство. При этом душа человека понимается философом как организующее начало его жизни и познания, а познание является важнейшей отличительной чертой человеческого существа, самого совершенного из творений, наделенных телесной природой.

Учение «о душе» – фундаментальный раздел метафизики Суареса². Если очертить содержание науки «о душе» в современных нам

¹DM. V.6.1.

²Словосочетание «метафизика познания» кажется вполне уместным, особенно