
Метафизика Хавьера Субири: вечный поиск между Богом и человеком

© 2021 г. Я.И. Амелина

*Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Москва, 105066, ул. Старая Басманная, д. 21/4.*

E-mail: yamelina@hse.ru

Поступила 19.05.2020

Данная статья представляет собой предисловие к переводу главы книги «Структура метафизики» испанского мыслителя Хавьера Субири, которая была опубликована в 2016 г. В предисловии дается краткий экскурс в публикацию данной книги, которая включает в себя как лекции на тему структуры метафизики 1969 г., так и одноименную рукопись философа, написанную десятилетием позже. «Структура метафизики», принципиально важная для осмысления эволюции идей Субири работа, будет полезна всем интересующимся историей западной метафизики, которую Субири здесь искусно излагает от Аристотеля до Гегеля, с акцентом на понятии трансцендентального. В предисловии также дана краткая экспликация ключевых понятий философии Хавьера Субири, таких как реальность, интеллект, сущность, время и других концепций, необходимых для понимания личной позиции философа.

Ключевые слова: Хавьер Субири, испанская философия, метафизика, история западной метафизики, метафизическое, трансцендентальное.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-6-131-148

Цитирование: Амелина Я.И. Метафизика Хавьера Субири: вечный поиск между Богом и человеком. *Субири Х.* Структура метафизики (курс). Лекция 1. Глава 1. Введение в курс. Перевод Я.И. Амелиной // Вопросы философии. 2021. № 6. С. 131–148.

Xavier Zubiri's Metaphysics: Eternal Search Between God and Human

© 2021 Yana I. Amelina

Faculty of Humanities, HSE University,
21/4, Staraya Basmannaya str., Moscow, 105066, Russian Federation.

E-mail: yamelina@hse.ru
<https://www.hse.ru/staff/amelina>

Received 19.05.2020

The article is a foreword to the translation of the chapter of the book *The Structure of Metaphysics* of the Spanish thinker Xavier Zubiri, which was published in 2016. The foreword gives a brief excursion into the publication of this book, which includes both lectures on the structure of metaphysics in 1969 and the philosopher's manuscript with the same name written a decade later. *The structure of metaphysics* is fundamentally important for understanding the evolution of Zubiri's ideas, and it will also be useful to everyone is interested in the history of Western metaphysics, which Zubiri skillfully expounds here from Aristotle to Hegel with an emphasis on the concept of the transcendental. The foreword also gives a short explication of the key concepts of Xavier Zubiri's philosophy such as: reality, intelligence, essence, time and other concepts, which are necessary to understand the personal position of the philosopher.

Keywords: Xavier Zubiri, Spanish philosophy, metaphysics, history of western metaphysics, metaphysical, transcendental.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-6-131-148

Citation: Amelina, Yana I. (2021) "Xavier Zubiri's Metaphysics: Eternal Search Between God and Human", Zubiri, Xavier, "The Structure of Metaphysics. Lecture 1. Chapter 1", Trans. into Russian by Yana I. Amelina, *Voprosy Filosofii*, Vol. 6 (2021), pp. 131-148.

Богу Аристотеля, неподвижному перво-
двигателю, вы никогда не смогли бы мо-
литься на коленях.

[Zubiri 2016, 231]

Хавьер Субири Апалатеги (1898-1983) – один из самых оригинальных мыслителей нашего времени. Ученик Хосе Ортеги-и-Гассета, ярчайший представитель мадридской школы, обучавшийся во Фрайбурге у Гуссерля (см.: [Яковлева 2002]) и бывший ассистентом Мартина Хайдеггера, оставил поистине великое наследие (на данный момент опубликовано свыше 30 работ). Его философия устремляет взгляд за пределы проблемы сознания и существования к первичному восприятию реальности. Так, Субири приходит к новой идее чувствующего интеллекта и радикально пересматривает идею реальности вообще. Благодаря оригинальному переосмыслению концептов интеллекта и реальности, Субири удалось высказать авторскую точку зрения на все основные темы современной, средневековой и античной философии и проблемы: сущности, материи, свободы, интеллекта, природы, эволюции, времени, Бога. Необычайный философский синтез, который только предстоит нам осознать, может быть применим к новым областям знания и приведет к новым горизонтам философской науки. Хотя

некоторым работам еще только предстоит выйти в свет (философ прожил долгую жизнь и плодотворно работал), мы имеем возможность, благодаря работе Фонда Хавьера Субири в Мадриде практически каждый год наблюдать всё новые публикации трудов испанского философа. Постепенно знания о развитии философских размышлений Субири углубляются.

Изданная в 2016 г. книга Субири «Структура метафизики» представляет собой весьма любопытное издание. Во-первых, из-за сведения вместе устного и письменного наследия Субири: первая половина книги – это рукопись, которую философу не суждено было дописать, во вторую половину вошли лекции, по мотивам которых несколькими годами позже, собственно, и создавалась данная рукопись. Примечательно это издание не только таким сочетанием жанров и возможностью узнать, что было недосказано на лекциях или в книге, но и как артефакт трансформации (в чем-то, напротив, решительного постоянства) взглядов философа. Ведь Субири разговаривает с самим собой, каким он был десять лет назад. За этим чрезвычайно любопытно наблюдать, читая эту книгу.

«Структура метафизики» – это мини-курс из двух лекций, который Хавьер Субири прочитал 17 и 24 марта 1969 г. Необходимо отметить, что это зрелый период творчества мыслителя, когда уже был написан центральный и программный труд «О сущности» (1962), начато систематическое исследование природы человеческого интеллекта. Надо иметь в виду, что знаменитая трилогия о чувствующем интеллекте будет издана двумя десятилетиями позже. В это время Субири особо интересует философия религии, философская антропология, с одной стороны, а с другой, проблемы пространства, времени и материи в их физическом смысле, к тому же в данный период философа одержим новой идеей о динамической структуре реальности и о динамизме как таковом. Впрочем, как и всегда, Субири одновременно занимают разные дисциплины, от теологии и философии до современной ему физики. Как пишет А.М. Руткевич, сравнивая Субири с его учителем «в отличие от Ортеги и большинства других философов-экзистенциалистов, Субири не только совершенно свободно оперирует данными современного естествознания, но и пытается создать своеобразную философию науки. Синтез научного знания, экзистенциальной философии и католической теологии привел к построению сложной метафизической системы» [Руткевич 1981, 59].

Исторически же время прочтения лекций, конец 60-х гг., – это время частных уроков Субири в Мадриде. Он не преподает уже в университете (напомним, что в 1944 г. Субири выйдет в бессрочный академический отпуск после заявления о невозможности свободы мысли во франксистском испанском университете, а в 1947 г. создаст и будет председателем «Общества исследований и публикаций», форума с новыми последователями и учениками, ставшего главной интеллектуальной площадкой Субири). Вскоре после прочитанных по структуре метафизики лекций, в начале 70-х гг., в рамках «Общества» будет создан постоянный авторский семинар Хавьера Субири.

Рукопись, вошедшая в это издание, делится автором на две части. В первой из них Субири описывает главные проблемы классической метафизики и исследует труды таких мыслителей, как Аристотель, Фома Аквинский, Декарт, Лейбниц, Вольф, Баумгартен, Кант и Гегель. С особой внимательностью Субири относится к понятию метафизического как такового и понятию трансцендентального и тому, как они трактуются и соотносятся каждым из авторов. Метафизика, по своей сути, как замечает Субири, должна изучать трансцендентальное (*lo transcendental*) самих вещей, однако, оговаривается он, эта трансцендентальность (*la transcendentalidad*) была понята в западной философии как нечто «*априорное* в отношении вещей» и как некий «*завершенный порядок и, поэтому, закрытый в себе/сам по себе*». Отсюда, говорит Субири, вышли философские метафизические концепции, существующие и по сей день. Во второй части книги Субири последовательно пытается переосмыслить метафизику как исследование трансцендентального.

К моменту написания рукописи Субири приходит к новым концепциям интеллекта и реальности, что, разумеется, не могло не отразиться на тексте, поэтому необходимо сказать несколько слов о них. Оба этих концепта являются принципиально важными, центральными для философии Субири моментами, которым он без преувеличения посвятил все свои труды. Субири говорит об этом сам в последний год жизни, подводя черту под всем своим творчеством и указывая на то, как стоит смотреть будущим поколениям на его философию: «Моя интеллектуальная жизнь протекла как река между двумя берегами. Один берег – это идея освобождения концепции реальности от приписывания ей характера сущности. Реальные вещи суть не субстанции, а субстантивации. Это не субстанциальные объекты, а субстантивированные системы. Этой проблеме я посвятил свою книгу “О сущности”. Другой берег – освобождение интеллекта от апелляции к функции суждения. Формальный акт интеллекта – это не суждение, а восприятие самой реальности. И это дается нам первоначально и главным образом в чувственном восприятии, то есть в восприятии реальности. На мой взгляд, это освобождение от характера суждения критически важно для того, чтобы иметь возможность, по крайней мере для меня лично, заниматься философскими вопросами» (Из речи Хавьера Субири на презентации книг «Интеллект и логос» и «Интеллект и разум» в Мадриде 31 января 1983 г.). В контексте экспликации метафизики это может означать, что в самом анализе вещей мы уже получаем анализ реальности и начало того, что можно назвать «метафизикой», хотя и в совершенно ином смысле, чем в классической метафизике. Реальность для Субири, это не некая вещь или совокупность вещей, которые находится вне ума, а способ, которым вещи остаются в сознании. Однако феноменологической в данном вопросе позицию Субири также нельзя назвать, ведь именно за утрату реальности критикует испанский философ Гуссерля и феноменологов в целом.

Об интеллекте

Субири выдвигает новую идею интеллекта чувствующего (*inteligencia sentiente*). В последних продиктованных им курсах, к сожалению, еще не опубликованных, но горячо обсуждаемых в Фонде Хавьера Субири, эта нить является путеводной. Более того, если в ранних работах эта интенция присутствует как заметки на полях, то к концу жизни Субири создает свою знаменитую трилогию под названием «Чувствующий интеллект» (*Inteligencia sentiente*) [Субири 2006; Субири 2008^a, Субири 2008^b]. Однако следует быть очень осторожным, когда делается вывод, что Субири отстаивает первенство чувств перед разумом (к сожалению, подобное встречается в литературе); мы попадаем в ловушку того разделения, которое Субири как раз критикует. Держать в уме словосочетание «чувствующий интеллект» (то есть и чувства, и интеллект) – лучшее средство против подобных заблуждений. Субири отстаивает первенство чувствующего постижения перед логосом. Первичное постижение актуализирует вещи, поскольку они «реальны». Логос же представляет собой последующий («позднейший») модус постижения, позволяющий выразить, какими эти реальные вещи оказываются «в реальности». В системе «первичное постижение-логос-разум» речь идет, скорее, о хронологическом порядке, нежели о порядке приоритетном. Это радикальное допущение, которое Субири все-таки не делает. Итак, если говорить кратко, ведущая Субири интуиция – это критика предшествующей истории философии за тот дуализм чувств и разума, который ведет свое начало от Платона; поэтому он выводит свой собственный концепт чувствующего интеллекта, а также призывает идти к первоначальному пониманию *войс* и к философии до разделения в философии чувства и разума.

О сущности

Нельзя не остановиться хотя бы кратко на понятии *сущности*, о котором говорилось в приведенной выше цитате Субири. То, что Субири понимает под сущностью, достаточно сильно разнится от того, что обычно понимается под сущностью в истории

философии. В этом смысле позицию Сублири также нельзя отнести ни к одному из направлений и можно в полной мере считать новаторской. Дело в том, что понимание сущности Сублири отличается не только от гуссерлевского и хайдеггеровского, но и аристотелевского. «Сущность» Сублири радикально физическая и индивидуальная. Это не абстрактный, теоретический момент; но также и не нечто индивидуальное и субъективное (как человеческая сущность, какой она представлена в экзистенциальной философии). В то время как Хайдеггер говорит о человеческой сущности, которая заключается в индивидуальном существовании человека, то, о чем говорит Сублири, это универсальная сущность, характерная для каждого человеческого существа (по словам многих исследователей философии Сублири, в том числе Антонио Гонсалеса, на эту мысль Сублири скорее всего повлияло открытие в то время генетического кода). Сущность – это не сущностная вещь, но сущность вещи, согласно Сублири. Функция сущности состоит не в определении реальности, а в ее структурировании. Сущность – это не реальность вещи, а сама вещь. Сущность обнаруживается в субстантивированных реальностях, поэтому сущностная реальность субстантивирована. В этом смысле структурное единство вещи есть «индивидуальная физическая конституция». Этот конституированный характер – то, что Сублири называет субстантивностью. Таким образом, сущность – это не нечто специфически присущее субстанции, а физическая и реальная система свойств, которые формируют ее конституирование.

О времени

Критически рассматривая проблему метафизики от античной и средневековой философии до современной, Сублири, разумеется, не может обойти стороной и концепт *времени*. Одно из первых последовательных размышлений о времени мы можем встретить в работе Сублири «О сущности», опубликованной в 1962 г. Это сочинение, как мы уже сказали ранее, представляет собой центральный труд философа по онтологии. Здесь он впервые четко формулирует основания собственной метафизической системы (концепции реальности как первоначала и сущности как структурного принципа реальности). Время для Сублири не обладает субстанциональностью или, точнее сказать, имеет «минимум субстанциональности». Сущность, хоть и представляет собой реальность, однако всегда и только реальность «бывшая»; если прислушаться к языку, то бытие собственно и означает бывшее. Однако оно имеет смысл не временного прошедшего, а пассивного настоящего, своего рода результативного настоящего. Таким образом, сущностная реальность – это нечто бывшее своего собственного бытия. «Стало быть, бытие бывшее, это лишь момент актуальной реальности» [Сублири 2009, 292]. Следует оговориться, что бытие для Сублири не есть предикат существования. Бытие есть будущая «актуальность реальности». Примечательно, что Сублири в данном словосочетании использует прилагательное *ulterior*, а не *futuro*. То есть будущее представляется не как могущее (или не могущее) наступить, а как последовавшее после. Итак, бытие не есть реальный предикат вещей, а просто их актуализация в мире. Например, бытием человеческой реальности является «Я». Но разговор о человеческой реальности уведет нас очень далеко, так что еще несколько слов о философии времени Сублири.

Спустя 15 лет после работы «О сущности», в 1976 г., в статье «Дескриптивная концепция времени» (эта статья была задумана как введение и первая глава к большому труду о времени, который, к сожалению, философ так и не написал) Сублири напишет: «С самого зарождения философии, в философии Анаксимандра, появляется слово и концепт времени (*χρόνος*). Все вещи, говорит он нам, имеют своё начало в беспредельном (*ἄπειρον*), и все имеют свой конец согласно порядку времени. С тех пор проблема того, что есть время, всегда встает в философии. И это очень неудобный для разговора вопрос» [Zubiiri 1976, 7]. Итак, чтобы попробовать дать ответ на этот неудобный вопрос, сеньор Сублири предлагает разделить концепцию времени на три составляющие: первая – дескриптивное время, вторая – структурное время и, наконец, третья –

модальное время. И сразу он оговаривается, что эти концепты времени не существуют независимо друг от друга, но всегда в целокупности. (Позднее Субири будет говорить еще и о проблеме единства времени.) Так что же такое *дескриптивное* время? Это самый понятный нам концепт линейного времени, Субири связывает его с Августином. *Структурное* время – это более сложная концепция времени, относящаяся не к физическим вещам, длительность которых мы можем наблюдать, но к вещам ментальным, связывает его Субири преимущественно с Кантом. И последнее, наивысшее или *модальное* время, как способ (модус, поэтому и модальная концепция времени) вообще той или иной вещи быть временной. Вещи временны, поэтому есть время, заключает Субири, но не наоборот. Бытие не основано на времени, но время основано на бытии – к такому выводу приходит Субири. Итак, бытие имеет структуру, оно не пустое, и эта структура – временность. Однако все эти понятия не являются независимыми, как невозможно, по Субири, поделить время на «до», «сейчас» и «после», он говорит о едином их сосуществовании, о едином времени. Это касается метафизики времени Субири. И последнее, что необходимо обсудить перед обращением непосредственно к лекциям.

Понятие трансцендентальности и трансцендентального

Трансцендентальный момент вещей не является чем-то *априорным* и закрытым, но зависит от самих вещей как таковых и наоборот. Следует оговориться, что для Субири есть трансцендентальное. Оно не относится ни к субъекту (как это было в философии Нового времени), ни к сущему (как в античной и средневековой мысли). Трансцендентальность, по Субири, является характером реальности. А так как реальность не является чем-то существующим вовне, но есть нечто в нашем восприятии, то и трансцендентальность находится в нашем понимании. Трансцендентальность и таковость – две функции реальных (в субирианском понимании этого слова) вещей. Поэтому Субири утверждает, что «...реальная вещь в ее действительности не является ни *априори*, ни *апостериори*; она есть чистая *фактичность*» [Zubiri 2016]). И фактически состоит третий горизонт философии, на котором настаивает Субири: это не горизонт движения (горизонт античной философии) или горизонт ничто (горизонт от Августина до Гегеля), а горизонт «внутримировой фактичности» (подробнее о субирианской концепции горизонтов в философии см.: [Амелина 2019, 235]). Это лишь малая часть тех эвристик, которые мы можем обнаружить в этой зрелой книге испанского философа, в которой через призму уже сформировавшихся концепций сущности, интеллекта, времени и реальности Субири смотрит на историю философии (в том числе на себя раннего).

Теперь же, наконец, обратимся к *лекциям*, комментарием к которым (пусть и отложенным во времени примерно на десятилетие, отчего сопоставление становится только интереснее) является по своей сути рукопись. В первой лекции Субири размышляет о метафизике как науке и о ее фундаментальной проблеме, пытаясь переосмыслить метафизику как исследование трансцендентального. Во второй лекции мыслитель рассуждает о том, что есть «метафизическое» вообще, как и где оно обнаруживается. Спустя некоторое время испанский философ начнет оформлять прочитанный курс в книгу, но он так и не закончил свой проект. То, что было опубликовано в 2016 г., – это рукопись, в том виде, в каком ее оставил философ, а также лекции, благодаря которым читатель может увидеть то, что философ не успел дописать, но что ему удалось сказать. К тому же, этот текст представляет собой последнее крупное систематическое размышление Субири о метафизике и поэтому имеет решающее значение для понимания всей его мысли.

Так, лекцию 17 марта 1969 г., перевод первой главы которой предлагается вниманию читателю далее, Субири посвятил вопросу о том, чем занимается метафизика как наука. Аристотель, который создал данную философскую дисциплину (хотя и не называл ее так), описывал метафизику как *искомую науку*. И для Субири это очень важный

момент: судьба метафизики, констатирует он, состоит в том, чтобы быть по сути постоянно предпринимаемым *поиском* той самой науки. Но где ее искать? На этот вопрос сам Субири отвечает весьма поэтично: где-то между человеком и Богом. Этим и занимались различные философы на протяжении всей истории развития метафизики. Прежде корни ее были в теологии, затем в антропологии. Но в чем идут поиски между этих двух огней: Бога и человека? Субири на это отвечает следующим образом: *трансцендентальный порядок*. И порядок этот может именоваться по-разному и, соответственно, иметь разный характер. Например, в античной философии для того же Аристотеля трансцендентальный порядок есть всеобщность сущего как такового (заметим, что Субири читает Аристотеля в известной степени феноменологически, аристотелевская философия для него есть философия вещей, а не теорий); в Средние века, например, для Фомы Аквинского трансцендентальное является чем-то общим для всех реальностей, которые существуют. Несколько позже, в философии Нового времени, а именно в философии Декарта наступает поворотный момент. Трансцендентальное стало рассматриваться как собственность человеческого разума. Эта идея впоследствии в философии Канта и Гегеля достигла своей полноты: у Канта в качестве конститутивного принципа ноумена и феномена как таковых, а у Гегеля в более сложном виде, а именно в виде внутренней диалектической эволюции бытия как такового. При всех вариациях это всё метафизика, и это всё трансцендентальный порядок.

Также, по мнению Субири, в истории философии в целом и в истории метафизики в частности было сделано несколько значимых отождествлений, последствия которых переоценить невозможно, таких как: во-первых, равенство между первой философией и общей метафизикой, а во-вторых, равенство между второй философией и специальной метафизикой. Вся история метафизики доказывает исходный аристотелевский пункт о том, что метафизика есть искомая наука и поиск этот происходит между человеком и Богом. То, что ищется, разбросано в различных трансцендентальных порядках реальности. Самые радикальные, самые важные из них Хавьер Субири продемонстрировал в лекции 1969 г. Тем самым он дал читателю оптику взгляда на метафизику как на науку, исследующую трансцендентальное. Ведь как резонно подчеркнул Субири, греческое слово «мета» – это не «над», как мы привыкли переводить, если прислушаться, то мы поймем, что ближе значение «сквозь», чем собственно и является латинское *trans*. Таким образом, метафизика и трансцендентальное связаны воедино, от Аристотеля до Гегеля. Но что именно понимает под метафизикой и трансцендентальным каждый философ, с одной стороны, сильно разнится, с другой, именно так пишется история западной метафизики, и на это имеются те или иные причины, которые Хавьер Субири нам мастерски демонстрирует.

Источнику – Primary Sources and Translations

Субири, 2006 – *Субири Х. Чувствующий интеллект. Часть 1. Интеллект и реальность. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского, 2006 (Zubiri, Xavier, Sentient Intelligence. Part I. Intelligence and Reality, Russian Translation).*

Субири 2008^a – *Субири Х. Чувствующий интеллект. Часть 2. Интеллект и логос. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского, 2008 (Zubiri, Xavier, Sentient Intelligence. Part 2. Intelligence and Logos, Russian Translation).*

Субири 2008^b – *Субири Х. Чувствующий интеллект. Часть 3. Интеллект и разум. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского, 2008 (Zubiri, Xavier, Sentient Intelligence. Part 3. Intelligence and Reason, Russian Translation).*

Субири, 2009 – *Субири Х. О сущности. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского, 2009 (Zubiri, Xavier, On Essence. Part I. Intelligence and Reality, Russian Translation)].*

Zubiri, Xavier (1976) *El concepto descriptivo del tempo, Realitas II: 1974–1975, Trabajos del Seminario Xavier Zubiri, El Moneda y Credito, Madrid, p. 7–47.*

Zubiri, Xavier (2016) *Estructura de la metafisica, Alianza Editorial, Madrid.*

Ссылки – References in Russian

Амелина 2019 – Амелина Я.И. Х. Zubiri. Introducción a la filosofía de los griegos (рец.) // Вопросы философии. 2019. № 9. С. 233–236.

Руткевич 1981 – Руткевич А.М. Социальная философия «Мадридской школы». М.: МГУ, 1981.

Яковлева 2002 – Яковлева Л.Е. От феноменологии Гуссерля к метафизическому реализму Х. Сублири // Вопросы философии. 2002. № 5. С. 153–173.

References

Amelina, Yana I. (2019) “Zubiri X. Introducción a la filosofía de los griegos”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 9, pp. 233–236 (In Russian).

Rutkevich, Alexey M. (1981) *Social Philosophy of “Madrid School”*, MGU im. M.V. Lomonosova Publ., Moscow (in Russian).

Yakovleva, Lyubov’ E. (2002) “From the phenomenology of Husserl to the metaphysical realism of H. Zubiri”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 5, pp. 153–173 (in Russian).

Сведения об авторе

АМЕЛИНА Яна Игоревна – аспирантка Школы философии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ, Москва.

Author’s Information

AMELINA Yana I. – Postgraduate student, Doctoral School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics.

Структура метафизики (Курс) Лекция 1. Глава 1 Введение в курс¹

Х. Субири

Мы будем говорить в этих двух лекциях о «структуре метафизики». И я понимаю, что эта формулировка звучит вовсе не слишком захватывающе. Но в любом случае, нет большего страдания в философии, чем ее монотонность. Здесь ничего не поделаешь. Однако в этих мучениях мы увидим больше, чем нам может показаться на первый взгляд.

И вот вопрос: о чем говорит эта тема? Много приходит на ум. Так много, что я всю сегодняшнюю лекцию посвящаю ответу на вопрос: что значит «структура метафизики»? Вторая лекция будет **отвечать** на вопрос, к которому отсылает название, и ее содержание я буду объяснять сегодня.

Первая лекция О чем говорит структура метафизики

Введение

Итак, мы задаемся вопросом: какова структура метафизики. Поделим эту лекцию на две части.

- Одни считают сразу, что метафизика есть философская дисциплина; назовем ее для краткости наукой, с классическим пониманием философской науки, которая имеет место в философии и, в свою очередь, философия имеет место в остальной части гуманитарных наук.
- Это соображение, сейчас кажется поверхностным (хотя и не так, ведь именно по этому пути пошла история), но ее настоящая предыстория откроется нам как очень важная проблема, мы займемся ею в следующий раз). Чтобы увидеть это, мы попытаемся выяснить во второй части сегодняшней лекции, в чем состоит фундаментальная проблема метафизики как науки.

Глава 1 Метафизика как наука

Итак, метафизика – это философская наука, а философия, в свою очередь, – это наука среди прочих наук. Наука, скажете вы, но что за наука метафизика?

(I) Что ж, позвольте мне ответить фразой, которую Аристотель, великий создатель этой философской дисциплины (хоть сам он и не использовал слово «метафизика»), сформулировал следующим образом: ζῆτοῦμένη ἐπιστήμη, «искомая наука». Так было на протяжении всей истории <человечества>, и она остается такой до сих пор.

Итак, эта наука была создана Аристотелем, и она именно искомая наука. Давайте же посмотрим, как он ее понимал. Аристотель написал довольно много сочинений, в том числе канонический трактат о логике (то есть о теории человеческого интеллекта). Этот трактат сохранился в нескольких его трудах: *Первая и Вторая аналитика*, *Топика* и т.д. Но помимо этой теории интеллекта и познания Аристотель **писал и о том**, что относится к знанию о вещах. Это научное знание (мы используем это

бессодержательное слово, которое может привести к путанице). Хотя сегодня под наукой понимается совсем не то, что древний грек понимал под ней, давайте сегодня вынесем этот вопрос за скобки и назовем его научным, без дальнейших церемоний. Это ἐπιστήμη, то есть [знание] является научным. Аристотель говорит нам, что это научное знание, которое он называет просто философией, и делит его на три группы. Здесь я повторяюсь: Аристотелю или любому другому греку никогда не приходило в голову противопоставлять или различать то, что мы сейчас называем наукой и философией. Никким образом. Для грека научное знание – это ἐπιστήμη, во всей полноте этого слова и во всех его аспектах. Греку никогда бы не пришло в голову, что, например, математика Архита или открытие Теэтета (сугубо математическое) есть наука, в отличие от философии, то есть от того, чем занимался Платон. Нет, ни в коем случае. Для грека ἐπιστήμη – точное, строгое и научное знание вещей, какими бы они ни были. Более того, так и было на протяжении длительного периода. Очень легко противопоставить физику, имея в виду современный смысл слова «научный», и натурфилософию. Да, несомненно, это сделать можно. Но подумайте о том, что сам Ньютон назвал свою великую работу по механике, а именно по небесной механике, *Philosophiae naturalis principia mathematica* («Математические начала натуральной философии»). Вопрос о разделении науки и философии (оно имеет свое основание и представляет собой одну из фундаментальных проблем, выходящую за рамки классификации научного знания) был поднят, строго говоря, только в XIX в., по крайней мере, в плане постановки проблемы.

Таким образом, Аристотель называет философией всё научное знание и делит его на три вида.

Во-первых, Аристотель говорит, что научное знание может быть теоретическим, то есть когда человек только рассматривает и созерцает, находит и исследует вещи, какими они есть, то есть сами по себе. Существует и другое знание, в котором, конечно, знание не направлено на выяснение того, каковы есть вещи, а скорее, на выяснение, например, того, что человек должен делать с вещами и с собой. Первую группу Аристотель назвал φιλοσοφία θεωρητική, теоретическое знание, и <ее> противопоставляет <той> второй, которую называет практическим знанием, где практиκή не означает то, что практично, но то, что относится к вещам, которые человек должен делать, преимущественно чтобы знать, как вести себя в жизни. Существует еще третья группа знаний, говорит Аристотель, в которой речь идет не о том, как человек должен вести себя в жизни, но о том, что человек должен делать и как он это делает: φιλοσοφία ποιητική.

Эти три вида теоретического знания/науки, то есть философии (философского знания, сказал бы Аристотель) подразделяются, в свою очередь, на три класса. (Аристотель никогда не делал полной классификации. Создание такого рода классификации было делом его издателей, а затем философов-стоиков. Но в разных местах он писал об этом, и мы сейчас это проанализируем.) Есть философия и некоторые ἐπιστήμαι, которые касаются природных вещей, φύσει ὄντα. Аристотель понимает под природными вещами те, которые обладают природой, φύσις, это очень строгий термин у Аристотеля. Это не то, что мы бы назвали сегодня «наукой» о природе, противопоставляя ее науке о духе. Нет, это не так. Φύσις для каждого грека, и особенно для Аристотеля, это просто тот принцип, в силу которого (из того, что вещь есть) вытекает набор действий и возможных переходов. В этом смысле, слово φύσις, физическое знание для Аристотеля, не противопоставляется, например, тому, что сегодня мы бы назвали, различая знание о психических и физических вещах. Трактат Περὶ ψυχῆς, *De Anima* («О душе») Аристотеля посвящен строго физике. Очевидно, что ψυχή является одним из способов или типов φύσις и, следовательно, знание о ней <о душе> является «физическим».

Вместе с тем, существует ряд вещей, знание о которых, говорит Аристотель, также является ἐπιστήμη, φιλοσοφία θεωρητική, это математические объекты. Физическое знание опирается на вещи, обладающие φύσις. Математическое знание, математическая философия опирается на сущности, которые не имеют природы: треугольники, окружности и круги. Это темное место в философии Аристотеля, настолько темное, что он вообще прямо с ним не столкнулся. Поэтому оставим эту проблему в стороне.

И далее, есть третья наука, точнее, третья группа наук, которые касаются не природных объектов, а реальностей, или субстанций. Они, по словам Аристотеля, «отделены» и, будучи отделенными, представляют собой как раз в своей внутренней и имманентной неизменности сферу того, что греки называли $\theta\epsilon\omicron\iota$: теологическое знание. Разумеется, я сказал <о богах> во множественном числе (говоря в единственном числе, мы пришли бы к ряду посторонних соображений), чтобы мы не думали о том, что слово «теологический» означает здесь то, что значит оно для нас. Для нас теология это наука, имеющая дело с религиозным сущим или сущими. Для грека $\theta\epsilon\iota\omicron\nu$, божественное, это нечто вечно молодое, пребывающее в себе, которое совершает много действий и испытывает много страданий, которое не подвержено превратностям природы (но оно может быть подвержено другим превратностям, например, $\mu\omicron\iota\rho\alpha$, то есть судьбой) и т.д., но, как бы это ни было, это $\theta\epsilon\iota\omicron\nu$. Божественное для греков не имеет привычного нам религиозного характера. Богу Аристотеля, неподвижному перводвигателю, вы никогда не смогли бы молиться на коленях. Это просто не имело бы смысла.

Итак, мы имеем три группы объектов, три зоны реальностей, на которые направлен разум философа, занимающегося теоретическим исследованием. Это физические, теологические и математические объекты. Так говорит нам Аристотель, отдельные объекты, $\theta\epsilon\omicron\iota$, являются субстанциями, Аристотель сказал бы, отделенными от остальной природы. Естественно, у них есть любопытная особенность (Аристотель так и не решил проблему, на которую я собираюсь сейчас указать, но, в конце концов, я высказал свое мнение в некоторых своих произведениях, и, не обращая внимания ни на мнение других, ни на мое собственное, давайте просто укажем на эту проблему). Эта наука о $\theta\epsilon\omicron\iota$, об отдельных субстанциях, и это наука о наиболее полных субстанциях.

Теперь можно было бы подумать: хорошо, это просто еще одна зона реальностей. С одной стороны, это так, но, с другой стороны, возникает сложность. Аристотель, возвращаясь от теоретического знания к физическому, говорит, что оно философское. Аристотель называет это знание $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\alpha$ $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\iota\alpha$, потому что оно относится к реальностям, которые имеют любопытную особенность обладания природой, в силу которой эти объекты рождаются, совершают какие-то действия, испытывают страдания и, в конечном счете, умирают или, по крайней мере, могут умереть.

Однако Аристотель считает, что мы могли бы рассматривать эти реальности с другой точки зрения: не с той, что они совершают какие-то естественные действия, а с той, что они действительно «есть», что они $\tau\acute{\alpha}$ $\omicron\nu\tau\alpha$. И далее, говорит Аристотель, это совершенно другое знание, потому что все другие науки, безусловно, изучают вещи такими, какие они есть, и в этом смысле они изучают сущее как сущее, вне всяких сомнений. Но ни одна из них не справляется с этой проблемой сама по себе, хотя каждая сталкивается с ней, со своей точки зрения: например, физика, с точки зрения сущего не столько сущего, сколько движимого. В то время как богословие <встречается лицом к лицу> с недвижимым и т.д.

Наука, которая бы рассматривала и принимала чистое сущее и просто сущее как таковое и касалась бы сущего просто по факту бытия сущего, была бы философией, но высшего и особенного рода. Это то, что Аристотель называет $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$ $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\iota\alpha$, первой философией, в полном смысле слова. Во многих местах в своих сочинениях, например, в начале книги Γ^2 , Аристотель говорит нам: *Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἡ θεωρεῖ τὸ δὴ ἢ δὴ καὶ τὰ τοῦτω ὑλάρχοντα καθ' αὐτό*, «существует наука, которая рассматривает сущее как сущее и то, что им самим по себе зачинается». И все другие науки, говорит он, рассматривают часть реальности и делают ее объектом, в соответствии со своими собственными основаниями. Напротив, данная наука изучает $\kappa\alpha\theta\acute{\omicron}\lambda\omicron\upsilon$, универсальность всего, что существует. И из всего того, что существует, и поскольку оно существует чисто и просто, она ищет именно высшие причины и принципы, $\tau\acute{\alpha}\varsigma$ $\acute{\alpha}\kappa\rho\tau\acute{\omicron}\tau\alpha\varsigma$ $\alpha\iota\tau\iota\acute{\alpha}\varsigma$. Это то, что Аристотель называет первой философией, $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$ $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\iota\alpha$, которая изучает вещи как реальность. Первая философия, для Аристотеля, – это теория субстанции. Но, оставляя этот вопрос в стороне, мы имеем понятие о том, что в основном Аристотель понимает под философией. А понимает он под философией теоретическое знание

и, в рамках теоретического знания, первую философию, которая рассматривает сущее как сущее. Кроме того, есть так называемая вторая философия, которая изучает вещи в природе, частью которых, очевидно, является сам человек со всей его психикой. Аристотель знает, что таким образом он сформулировал предмет науки, которой еще не было.

Как я отметил, очевидным образом каждая из наук (и во времена Аристотеля они процветали, насколько это было возможно) изучает различные зоны реальности. Физика изучает движения природы; то, что мы называем математикой, изучает математические объекты; другие науки изучают политические реальности и т.д. Но нет такой науки, которая просто рассматривала бы вещи такими, какие они есть, как они есть и не более чем они есть, и искала бы принципы и высшие причины этих вещей, каковы они. Вот почему, говорит Аристотель, он называет это искомой наукой, ζῆτουμένη ἐπιστήμη. Неудивительно, ведь мы увидим, что случилось с этим поиском. Итак, давайте запомним из этого краткого изложения идей Аристотеля, что действительно философия есть. С одной стороны, первая философия, которая рассуждает о вещах каковы они есть и, при том, в их общей универсальности, καθόλου, говорит Аристотель. И, с другой стороны, есть вторая философия, которая изучает реальное как движимое.

Это может показаться правдоподобным, если бы это было единственным, что Аристотель говорил о разделении философских наук. Да, это очевидно. И именно поэтому я начал с того, что [философия] – это очень монотонное занятие. Мы начинаем говорить о разделении философии, но всё начинает усложняться, потому что через несколько столетий стало ясно, что это нечто большее, чем просто разделение.

Уже сам Андроник Родосский, редактируя труды Аристотеля, столкнулся с такими сочинениями (где он развивает πρώτη φιλοσοφία, первую философию), которые были помещены после сочинений, объединенных под названием «Физика». И тогда он назвал их *тем, что следует за Физикой*: μετά τά φυσικά, так появилось слово «метафизика». Отсюда появилось это равенство между первой философией и метафизикой, равенство, полное проблем. Не будем забывать: это сказал сам Аристотель, что существует теоретическая наука, философия, которая изучает богов, теология, θεωλογική ἐπιστήμη. Аристотель говорит, что так называемая первая философия, с одной стороны, изучает вещи такими, какие они есть; но поскольку она ищет высших причин и принципов, то, естественно, она является теологией.

Сам Аристотель не говорит об этом³, но именно его понимание привело ко второму размышлению, в ходе которого я сосредоточусь на *Святом Фоме Аквинском*. Естественно, под давлением атмосферы и климата христианской мысли слова «Бог» и «богословие» приобрели совершенно другой смысл, нежели это было у Аристотеля и в греческом мире. Само собой разумеется, в нашей теологии θεός появляется как религиозное сущее, с которым человек связан целой серией актов. В Средние века для мусульман, евреев и христиан, θεός – это уникальная, бестелесная, свободно созидающая реальность (более или менее свободно созидающая, согласно различным религиям), но, в конечном счете, это именно θεός.

Теперь есть мнение, что метафизика будет иметь дело только с θεός. А теология будет стремиться к тому, чтобы *primo et per se* был найден, и именно в высших действиях этого Бога, который есть высшая причина, ἀκρότατη αἴτια, дающая основание тому, что есть вещи, как они есть и что есть, сущее как сущее. Если это так, то всё кардинально изменилось с высоты горизонта философии. В то время как греческий мир с трудом пытался выснить, что такое сущее как сущее, включая физические вещи, которые рождаются и умирают, это есть горизонт движения, в так называемой средневековой метафизике появляется горизонт с совершенно другим характером: это есть горизонт ничто. Вещи начинаются с того, что они могли бы не быть вообще или не быть такими, какими они есть. Это совершенно чуждая греческому уму идея.

Следовательно, когда Аристотель говорит нам, что сущее как сущее, в его универсальности и всеобщности, <оно> является предметом метафизики. Естественно, всеобщность, налагаемая здесь на сущее, проистекает из того факта, что она не является

ни Богом, ни сотворенной Им. Таким образом, подобная метафизика вбирает в себя факт сущего как сотворенного. Что общего это имеет тогда с определением Аристотеля о том что метафизика, πρῶτη φιλοσοφία, имеет дело с сущим как таковым?

Ответ Фомы Аквинского очевиден. Речь идет о поиске принципов, высших причин сущего как такового. И эта причина есть Бог. Следовательно, Бог обнаруживается именно в его двойной функции. С одной стороны, это будет позже религиозная функция, а, с другой, с точки зрения научного знания, она выполняет функцию первопричины, где «первичность» этой причины состоит в том, чтобы быть причиной для сущего как такового.

Естественно, Святой Фома, изучая аристотелевскую традицию, отдает себе отчет в том, что всё не так ясно, как кажется. И действительно, он говорит нам в начале *Комментария к Метафизике Аристотеля: Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio huius scientiae Participatur, sortitur tria nomina*. В силу трех вещей, упомянутых выше (я повторю это), появляется **три имени**.

Во-первых, говорится, что эта **наука** (искомая наука) – это, прежде всего, *scientia divina sive theologia, in quantum praedictas substantias considerat*. То есть это божественная или теологическая наука, потому что она рассматривает отдельные, неподвижные субстанции.

Во-вторых, *metaphysica, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum*, **метафизика**, потому что она рассматривает сущее и вещи, ему принадлежащие или следующие из причины сущего как такового. *Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia*. Естественно, здесь слово «метафизика» получило дополнительный смысл, это стало основной точкой всей философской мысли. Что касается (μετά, post) после Физики Аристотеля и (в роли Аристотеля) Андроника Родосского, то здесь это превращается не после, а транс, трансфизическое. Это совсем другое дело. Суарес также будет говорить в начале своих «*Метафизических рассуждений*», что он собирается говорить о чем-то ultra physicam, ультрафизическом. Слово μετά не имеет коннотации «после», но оно имеет смысл «транс» или «ультра». Разница существенная. И он говорит нам следующее: «И эти трансфизические вещи ведут себя так же, как *самые общие* вещи по отношению к *самым конкретным*». То есть то, что Аристотель назвал πρῶτη φιλοσοφία, первой философией, начало приобретает форму, а также имя, и (это) впоследствии значительно повлияло на всю историю европейской философии, общей метафизики. *Общей <метафизики>*, потому что она изучает свойства, общие для всех субъектов как сущих, с точки зрения первопричины, породившей их.

И, в-третьих, он [Фома] говорит, что это также называется **prima philosophia, in quantum primas rerum causas considerat**, поскольку она рассматривает первые причины вещей.

Это изложение проблемы метафизики, которое делает Фома Аквинский после Аристотеля, включает в себя чрезвычайно глубокие изменения.

(II) (1) *Metaphysica specialis*. Чрезвычайно глубокие <изменения>, во-первых, потому что начиная с того момента, когда схема общей метафизики была нарисована как коррелят πρῶτη φιλοσοφία у Аристотеля, то есть первой философии, начинает вырисовываться схема δευτέρα φιλοσοφία, второй философии как особой метафизики. Это очень важный момент. Ведь в чем заключается особенность этой метафизики (и объектов, к которым она относится)? Аристотель просто сказал бы, что они φύσει ὄντα в том смысле, что они являются сущностями, которые имеют φύσις. Святой Фома Аквинский здесь в точности следует мысли Аристотеля. Однако не нужно долго вглядываться в XIV–XV вв. и погружаться в XVI в., чтобы понять, что *специальное* приобретает совершенно другой характер. *Специальностями* будут называться именно разные области реальности, одной из которых является материальная реальность, другая – человеческая и третья – теологическая. Затем появится специальная метафизика, не как метафизика φύσει ὄντα, а как собственная метафизика каждого из этих областей: области материальных вещей (которую в дальнейшем назовут «физикой», в современном

смысле этого слова); область вещей, которые являются антропологическими, другими словами, человеческая психология, а затем теология. Таким образом, теология всегда занимает амбивалентное место. С одной стороны, Бог упоминается как высшая причина сущего как такового, а с другой стороны, как особая область реальности, пусть и самого высокого, самого важного, но всё же еще одной из областей особой метафизики.

(2) *Определение первой философии как metaphysica generalis*. Что касается этих трех областей особой метафизики, то общая метафизика изучает, как говорит Святой Фома Аквинский, «*транс*», то есть нечто, что выходит за рамки этих трех областей и всех вещей, которые в них входят. Это «*транс*» – именно то, что породило слово «*transcendere*» (трансцендировать), трансцендентальное, что выше всех различий, но не как род, который должен объединить различия внешние по отношению к нему. Это не разница между родом и видом. Люди, например, отличаются друг от друга индивидуально, внутри вида. Если хотите, человеческая жизнь отличается от других видов в пределах рода животных и т.д. Но здесь речь идет о более значительной разнице. Поэтому что, строго говоря, речь идет не о «дифференции», то есть о том, что по добавленной мете дифференцируется в различных конкретных реальностях. Нет, скорее, это относится к разным первичным и радикальным способам, как нечто реализуется в мире. И в этом смысле они, очевидно, являются *онта*, то есть бытием. Естественно, люди – это бытие, камни – это бытие, боги, бог – это бытие, но его сущностная причина говорит нечто такое, что находится за рамками различий, на которые я сослался. Превосходит их всех. Это трансцендентальный порядок. Таким образом, естественно, *prima philosophia* как наука о сущем, как таковом, приобретает очень определенный характер: это наука о трансцендентальном порядке. Перед наукой о трансцендентальном порядке, и как причина, и как основа, предстает именно Бог.

Эти признаки сущего, которые как таковые выходят за пределы всех их различий, имеют (если бы не имели, не было бы и никакой возможной науки об этом), однако, определенные как бы меты или моменты. Например, каждое сущее уникально, каждая сущая истинна, каждое сущее благо и т.д. Да, всё это абсолютно верно, и именно поэтому некоторые схоласты говорили, что, исходя из этого, признаки являются истинными *свойствами* сущности. Это вызывает у многих несогласие: как добавить свойства к сущему? Потому что, чтобы быть свойством, нужно, чтобы было что-то, к чему его можно добавить, и это уже было бы внутри сущего. Это нелегко понять. Другие скажут, что это просто *атрибуты*. Тем не менее трансцендентальный порядок проявляется здесь как набор символов, которые входят в сущее как таковое, так как он выходит (трансцендирует) за пределы всех его форм и различий.

Вот почему Фома Аквинский говорит, что трансценденталии *circumeunt omne ens*⁴, другими словами, они распространяются и передаются во всех порядках вещей от одних к другим, потому что они относятся как раз к теории сущего. А теория сущего это та теория, в которой рассматриваются все теории рассудка – утверждение, которое закрепилось в истории философии и, очевидно, однажды должно было стать для нее проблемой⁵.

III) С такими предпосылками, начиная с Аристотеля, проходя через Средние века, рождается Современная философия, и мы будем связывать ее появление с *Декартом*. Декарт начинает с того, что в жизни всё должно подвергаться сомнению: *semel in vita omnia in dubium revocanda esse*⁶. Давайте обойдемся без уточнения характера этого картезианского сомнения; это не имеет значения в данном отношении. Но дело в том, что таким образом, чтобы поставить всё под сомнение и обрести первичную достоверность, Декарт вписывает проблему всего сущего в проблему истины, а проблему истины в проблему достоверности.

Но это не было изобретением Декарта. Это следует уже из определения науки, которое дает Оккам. *Scientia est cognitio vera sed dubitabilis, nata fieri evidens per discursum*⁷. «Наука – это истинное, но сомнительное знание, которое должно быть подтверждено речью». Отсюда (и, конечно, из многих других предпосылок) возникает основание, на котором базируется мысль Декарта. Он вписывает проблему всего

сущего в проблему истины, а проблему истины – в проблему достоверности. Отсюда становится ясно, почему Декарт начинает первую страницу своих *Regulae ad directionem ingenii*, говоря буквально, следующее: <*Nam cum*> *scientiae omnes nihil aliud sint quam humana sapientia <quae semper una et eadem manet>*⁸ – «Совокупность всех наук есть не что иное, как то, что мы называем человеческой мудростью, которая всегда пребывает одной и той же». И чтобы мы не подумали, что эта мудрость имеет этический или религиозный характер, он говорит нам в правиле VIII: *Nihil prius cognosci posse quam intellectum, cum ab hoc caeterorum omnium cognitio dependeat et non contra*⁹ – «Ничто не может быть известно до понимания самого себя, потому что все другие знания зависят от этого знания, а не наоборот»¹⁰. Таким образом, Декарт справедливо редуцирует сферу всего сущего до сферы истины и вписывает ее в мудрость, при правильном понимании в достоверность, которая ограничивается самой природой интеллекта как такового. Человек не может знать всё. Но он должен знать, для чего создан его интеллект, куда простирается сфера его строгих доказательств.

Потом, конечно, Декарт напишет несколько размышлений, которые называются *Meditationes de prima philosophia*, «Размышления о первой философии», где слово «первая философия» приобретает смысл, вытекающий из того, что я только что изложил¹¹. *Prima philosophia* называют именно первой, радикальной формой мудрости (*philosophia*), а именно самой теорией интеллекта и того, что от него ответвляется, применительно к особым областям реальности.

По правде говоря, судя по всему, что было написано и сказано Декартом о доказательствах необходимости первичной достоверности, можно точно сказать, что Декарта волнует именно то, что мы назвали *metaphysica specialis*. Ему гораздо важнее знать, чем душа отличается от материи, от тела и в какой степени человек может или не может доказать существование Бога, чем эти общие соображения относительно разума, достоверности, ясных и отчетливых идей.

Это необходимо иметь в виду, потому что в прошлом, в философии XIX в., некоторые имеют тенденцию преувеличивать исходный пункт Декарта. Декарт, таким образом, сохранил бы это разделение философии на общую метафизику, *prima philosophia*, и метафизику специальную; только, как я уже говорил, в этой специальной метафизике есть разделение на отделы, которое было совершенно чуждо мысли Аристотеля. Это произошло в основном благодаря Фоме Аквинскому.

(IV) Спустя полтора столетия или, по крайней мере, чуть более века спустя, профессор философии (печальный труд для тех из нас, кто обязан преподавать философию) понежному составляет эти идеи в пособие (ох уж эти пособия!) под названием *Метафизика. Баумгартен*, ученик Лейбница, глубоко вошедший в лейбницеанские и картезианские рассуждения, говорит нам: *Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens*¹² – «Метафизика – это наука, которая содержит в себе первые принципы человеческого познания». Здесь она во всей своей чистоте, дистиллированная, представляла собой вступление к философии Декарта. *Prima Philosophia* не опирается на всё сущее как таковое, но на первые принципы разума, с которым сталкивается всё сущее. Затем можно было бы сказать, что причина (как и предполагал Баумгартен, вслед за Лейбницем) пронизывает последние измерения сущего как такового (это другой вопрос, против которого восстанет Кант, как мы позднее увидим), но, тем не менее, *Prima Philosophia* определяется не как наука обо всем сущем, а как наука о принципах разума. И он добавляет, что: *Ad metaphysicam referuntur ontologia* (<то есть> теория сущего, точно в такой форме, как я только что сказал, потому что разум будет познавать, каковы вещи есть как таковые, как реальность) *cosmologia, psychologia et theologia naturalis*¹³. Ей принадлежат космология, психология и естественная теология. Это три области, которые составляют область специальной метафизики. И тут мы уже ощутимо далеки от Аристотеля.

Разумеется, только при условии, что Баумгартен скажет нам, что подразумевается под «естественным». Здесь слово «естественный» не имеет смысла естественного, как у Аристотеля, в смысле φύσις, небезуспешно теология потрудились в рамках метафизики.

«Естественный» понимается как «естественный свет разума», в отличие от другого света, который является светом веры. Следовательно, конечно, то, что он называет естественной космологией, естественной психологией и естественной теологией, по сути своей, как будет сказано позже, является рациональной космологией, рациональной психологией и рациональной теологией. Это есть не что иное, как окончательная канонизация разума в качестве первичной основы *prima philosophia* Аристотеля, разума, который сделал из *prima philosophia metaphysica generalis* науку о принципах разума, и чья вторая философия превратилась в специальную метафизику трех областей всего сущего.

(V) Кант не мог быть полностью удовлетворен этим разделением Декарта и Баумгартена. Не полностью, потому что вся «Критика» Канта будет заключаться в том, чтобы показать: принципы разума не позволяют рассматривать последние уровни сущего как таковые. А просто сущее, в той мере, в какой оно способно быть «объектом» человеческого рассудка, человеческого познания, есть нечто, совершенно иное. Вещи в себе, это другая история, они остаются вне философии. И поскольку эти принципы человеческого разума являются человеческими принципами, то есть они не представляют собой отражение и зеркало всего сущего как такового, но являются внутренними условиями, без которых человеческий рассудок не мог бы сделать вещи интеллигибельными, то получается, что эти принципы являются принципами интеллигибельности, а не принципами сущности всего сущего. Причинность, например, ни в коей мере не является для Канта принципом сущности, она является принципом интеллигибельности, это другое/другая вещь. Естественно, эта теория человеческого разума, ограниченная сферой объектов, доступных человеческому рассудку, принадлежит человеку в его сущностной структуре, человеку как чистому разуму. Также есть и другие измерения в человеке, тоже чисто человеческие. И здесь появляется аристотелевское разделение. Оно отвечает на вопрос не о том, что я могу знать, но о том, что я должен делать: в жизни появляется знание практическое. Более того, заявляет Кант, существует область вещей, на которые я могу надеяться.

Потом появляются, буквально в конце «Критики чистого разума», три главных вопроса, которые, как говорит Кант, осмысляет философия: «Что я могу знать, что я должен делать, на что я могу надеяться?». Теперь это антропологическая версия, в виде правильно понятой трансцендентальной антропологии, *prima philosophia*, которая существовала до начала кантианской философии. Действительно, специальная метафизика, по его словам, имеет дело с областями сущего. В этом нет сомнений, это правда.

Соответственно, вопрос «Что я могу знать?» относится именно к вещам, которые существуют в природе, особенно в науке Ньютона, в математической физике, то есть в научной физике, которая началась с Галилея и достигла кульминации у Ньютона. Когда Кант спрашивает: «Что я должен делать?», то, конечно, он ведёт здесь речь именно о человеке, наделенном психикой и возможной свободой, то есть появляется вторая область. Рядом с областью естественных вещей, <возникает> антропологическое пространство, область человеческих вещей, в самом строгом смысле этого слова. В-третьих, <вопрошая>: «На что я могу надеяться?», он рассуждает, может ли человек рассчитывать на будущую жизнь, бессмертие и счастье, данное ему в ней, то есть это именно проблема Бога. Космос, человек и Бог отвечают, в философии Канта, на вопросы: «что я могу знать», «что я должен делать», «на что я могу надеяться». Это антропологическая версия проблемы.

Позже, вскоре после <выхода в свет> «Критики чистого разума», Кант скажет (и этим он подтверждает свою центральную идею) <что> эти три вопроса, по сути, сводятся к одному: «Что такое человек?». И действительно, в философии Канта кроется сомнение: что есть человек, в той мере, как ему присущи внутренние принципы интеллигибельности для понимания, что есть вещи в природе; что у него есть моральный закон о его совести и его свободе для того, чтобы знать, что он должен делать; и что у него, к тому же, есть способность надеяться на Бога и на спасение – вот это есть объект философии. Первая философия, которая началась в трудах Аристотеля как

наука о сущем, как таковом, посредством внутренней и имманентной эволюции привела нас к этой, гораздо более сложной стадии, чем у Аристотеля, и, конечно же, теперь она явно отличается от него.

Кажется, что здесь начинает приободряться философия. Простите, но я уже говорил вам, что в философии нет ничего веселого. Это чрезвычайно тяжелое, скучное и монотонное занятие. Мы тут же поймем почему, ведь действительно, очень просто думать о том, до чего додумались Кант и Декарт. Но это же совсем другое дело. Наконец, можно подумать, что есть три области всего сущего, которые Декарт и Кант, особенно Кант, исследуют совершенно иначе, нежели предыдущие философы, особенно Аристотель. Существует *prima philosophia*, которая для Аристотеля является наукой о сущем как таковом, а для Декарта и Канта, особенно для Канта, это наука объективности, трансцендентальных принципов разума. Теперь, здесь, естественно, появляется *prima philosophia*, такая, как для святого Фомы, как нечто, что относится к трансцендентальному порядку. Да, но упомянутая здесь трансцендентальность – это не трансцендентальность сущего, а трансцендентальность объекта. Это то, что должно выполняться, чтобы быть интеллигибельным объектом для человеческого рассудка. Как бы то ни было, идея трансцендентального, как я вскоре расскажу более подробно, немного изменилась. <Она отличается> от того характера чистой общности, которое имело «трансцендентальное» у Святого Фомы, в отношении специальных вещей. Здесь есть нечто большее, чем общность. Трансцендентальный порядок «конституирован» принципами разума. Это не просто «общность». Так или иначе, это позиция «конституирования».

(VI) Через несколько лет Гегель столкнется с той же проблемой. И здесь всё также значительно изменится. Гегель, действительно, исходит из разделения философии, существующего со времен Аристотеля, на *prima philosophia*, которая занимается бытием (общей метафизикой, сказали бы немного позже, начиная от Святого Фомы до Канта) и на специальную метафизику (Аристотель назвал бы это второй философией), которая, Гегель прямо говорит нам, имеет дело с природой, человеком и Богом.

Пока что это похоже на повторение того, о чем мы только что говорили. Да, но у Гегеля есть фундаментальная идея: это вовсе не уровни, вот в чем проблема. В первую очередь, это касается второй философии. Являются ли природа, человек и Бог просто «сопоставленными» в какой угодно сложной форме? Гегель скажет, что просто сопоставленными – никогда. Поскольку «природа» – это именно то, что противопоставляет себя человеческому духу, собственно, для того, чтобы он мог <быть> самим собой и чтобы из *в-себя* природы вновь стать *для-себя*, в чем и заключается дух. В лапидарной форме Гегель говорит нам: *Das Werden der Natur ist das Werden zum Geist* («Становление» природы это становление «духа») ¹⁴. И, конечно же, кто-то может спросить: а что же тогда с теологией и с первой философией? Гегель скажет нам кое-что еще: что состояние природы и состояние духа в его внутреннем и конститутивном становлении есть не что иное, как схема, которая как раз охватывает бытие в целом, как таковое, что и было схемой *prima philosophia*.

Поскольку дух, исходя из самого себя, согласно гегелевскому процессу, есть *в себе* и *для себя*, то есть он мыслится как таковой, другими словами, он абсолютен, получается, что истинная сущность *philosophia prima* лежит именно в Абсолютном Духе Божьем, как цели внутренней эволюции, которая проходит через стадии природы и субъективного духа. Таким образом, Гегель буквально говорит нам, что логическое (он называет это «логикой», потому что это объект логоса), то, что Аристотель назвал бы *prima philosophia*, и то, что Баумгартен назвал *онтологией*, является вечной и простой сущностью самой по себе. Эта сущность является природой, будучи отчужденной или овнешнённой. Дух – это возвращение, возврат природы из ее экстериоризации в ее интериоризацию. Это является как природой, так и духом. Следовательно, становление природы и становление духа, которые являются сферой специальной метафизики, суть не что иное, как образ и форма, которые постепенно принимают предмет первой философии, а именно бытие вообще, укрепляясь в образе природы и духа. Специальная

метафизика является внутренним образом общей метафизики. Здесь возникает не рас-слоение философского знания в разных областях реальности, а большая проблема, ко-торая подозревается уже Кантом как конституирование трансцендентального порядка, проявляющееся теперь в качестве внутренней структуры этого трансцендентального порядка. Разделение между первой и второй философией начинает в некотором роде стираться.

Примечания

¹ Перевод выполнен по изданию [Zubiri 2016, 221–248].

² Книга четвертая (Я.А.).

³ На полях Субири пишет: «Внимание!».

⁴ См.: Q. disp., De virtutibus, q. 1 a 2 ad. 8. (Toma de Aquino, Santo. In *Metaphysican Aristotelis Commentaria*. Collegio Angelico, Roma, 1914. – Я.А.).

⁵ В «Записях курса» появился после пункт 3, названный «Место Бога в метафизике как перво-причина».

⁶ См.: *Meditationes...*, AT, VII, p. 17. (AT – *Oeuvres de Descartes* (ed. Ada, Charles, Tannery, Paul), 13 vols., Leopold Cerf, Paris, 1897–1913. *Meditationes – Descartes, R. Meditationes de prima philosophia in qua Dei existenz et animae immortalitas demonstrantur.* – Я.А.).

⁷ См.: *Ordinatio*, Prologue, q. 2. (Occamus, Guiliemus. In *libros Sententiarum*. I. (Ordinatio). – Я.А.).

⁸ См.: *Regulae...*, AT, X, p. 360 (*Regulae – Descartes, R. Regulae ad Directionem Ingenii.* – Я. А.).

⁹ См.: *Regulae*, AT, X, p. 395. Цитата была выделена в личном экземпляре Субири.

¹⁰ *Rationibus non aliunde petitis quam ab ipsamet nostra mente* <*Meditationes...*, AT, VII, p. 2> (по-яснение Субири).

¹¹ *Tanquam medium quid inter Deum et nihil* <*Meditationes...*, AT, VII, p. 54> (пояснение Субири).

¹² См.: *Baumgarten, Metaphysica*, 1750, §1.

¹³ Там же, §2.

¹⁴ См.: *Philosophische Propädeutik*, §96. Кавычки в цитате от Субири.