

ЕДИНОЕ И ТОЖДЕСТВЕННОЕ КАК СВОЙСТВА СУЩЕГО В «МЕТАФИЗИКЕ» АРИСТОТЕЛЯ*

МАРИЯ ВАРЛАМОВА

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

Аристотель, тождество, единство, многое, различие, сущее, сущность, метафизика.

Кандидат философских наук,
научный сотрудник
Научно-образовательного Центра
проблем философии, религии,
культуры Санкт-Петербургского
государственного университета
аэрокосмического приборостроения.

Адрес: ул. Большая Морская, д. 67,
лит. А, 190000, Санкт-Петербург,
Россия.

E-mail: boat.mary@gmail.com

Статья посвящена вопросу о едином/многом и тождественном/различном в «Метафизике» Аристотеля. Единство и тождество — два наиболее значимых собственных свойства сущего, которые, по Аристотелю, должны рассматриваться в первой философии вместе с сущим как таковым и сущностью. Во введении показана роль тождественного как рода сущего в диалектике Платона, затем в статье эксплицируются различные контексты обсуждения единого и тождественного на материале трактатов Аристотеля «Метафизика», «Топика» и «Категории» и выделяется ряд аспектов, значимых для понимания роли этих свойств сущего в аристотелевской науке. Во-первых, единое и тождественное рассматриваются вместе со своими противоположностями, многим и различным, причем тождественное и различное сводится к единому и многому. Во-вторых, они, как и сущее,

сказываются во многих значениях, но всегда к одному, и этим «одним» является сущность. Сущность или некая чтойность, выраженная в определении, является началом сущего и основанием предикации его свойств: нечто, имеющее сущность, является единым и тождественным. Хотя и тождественное, и различное сводятся к единому и многому, но если единство сопутствует сущему, взаимнообратно с ним, и сказывается о сущем абсолютно, без необходимого отношения к множеству, то тождественное и различное являются соотнесенными противоположностями: тождество предикцируется о многих в том или ином аспекте различных сущих, а для установления различия необходимо тождество как общность в том или ином отношении. В последней части статьи в границах проблематики единого и тождественного разбирается вопрос о единстве сущности как предмета определения и познания и как подлежащего, единого по числу.

* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 16-03-00047: «Последователи Иоанна Дунса Скота в схоластике XIV–XVI вв.: проблемы эпистемологии и метафизики».

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ. ТОЖДЕСТВЕННОЕ КАК РОД СУЩЕГО В «СОФИСТЕ» ПЛАТОНА

Вопрос о единстве и множестве, а также тождестве и различии сущего, связан не только с тем, как есть сущее, но и с тем, как возможно знание о сущем. Парменид в своей поэме о бытии говорил о том, что сущее есть как одно, но тем самым исключал возможность различия в сущем. По Пармениду, единство сущего не допускает множественности, а тождество не допускает различия, потому что провести раздел в сущем возможно только с помощью не-сущего. Такое понимание сущего делает невозможным логос о сущем. Платон, совершая «отцеубийство» в диалоге «Софист», показывает, как возможно существование множественного наряду с единым, для чего вводит категорию не-сущего, с одной стороны, и связывает проблему единого/многого с тождеством/иным — с другой. Так, наряду с родом сущего, он вводит роды движения и покоя, а также роды тождественного и иного, и показывает, что каждый из этих родов, во-первых, тождественен сам себе, во-вторых, является иным по отношению к другим родам, в том числе и к роду сущего, в-третьих, причастен сущему и может быть причастен другим родам. Само тождество рода предполагает его отделенность от других родов, потому что тождество существует само по себе, а инаковость — только по отношению к тому, что тождественно себе (*Soph.* 255c–d)¹. Однако чему же тождественен род, когда говорится, что он тождественен сам себе? Платон отвечает, что род тождественен своей сущности или природе. Сущность или природа рода есть то, что позволяет ему смешиваться с родом сущего, т. е. — иметь часть в бытии (*Soph.* 253d–e). В этом смысле тождество является условием того, что нечто есть, или причастно сущему. Нечто есть, поскольку оно тождественно своей сущности, а следовательно, нечто, имеющее сущность, есть сущее. Тождество и различие позволяют мыслить сущее многим, при этом сущность оказывается первым условием предикации тождественного и различного. «Быть» означает не только быть единым, но и быть определенным, т. е. иметь сущность. А «быть определенным» означает быть тождественным себе и отличным от иного.

Поскольку движение — это движение, а покой — это покой, и поскольку сущее как род также тождественно самому себе, движение не есть сущее и покой не есть сущее (*Soph.* 256d), но они имеют собственную природу, отличную от природы самого сущего. Именно тождество движения и покоя со своей природой делает их иным по отношению к сущему, а поскольку движение и покой, и вообще любое нечто, есть нечто иное, чем само сущее, можно

1 Здесь Платон говорит, что иное существует не по отношению к тождеству, но по отношению к бытию. Это можно интерпретировать так, что, поскольку род тождественен своей сущности, он причастен к бытию, и эта причастность необходима для отличия от других родов, т. е. его инаковость вторична по отношению к его бытию. Род инаков не сам по себе, а поскольку рассматривается в соотношении с другими родами, однако эта инаковость подразумевается именно потому, что род есть (или — тождественен). Тождество со своей природой есть условие бытия, а отличие от иных — следствие бытия.

указать, что они отделяются от сущего не-сущим. Так, Платон отвечает на вопрос о том, как возможны различия в сущем, вводя не-сущее как принцип различия, благодаря которому мы можем сказать, что нечто одно отличается от другого. Это различие находится в роде иного, но поскольку род иного смешивается и с сущим, в нашем логосе появляется нечто, что не есть сущее, но есть иное сущему: не-сущее.

Единство/множество и тождество/инаковость становятся категориями, позволяющими соотносить различные роды сущего, и потому оказываются условиями возможности логоса (*Soph.* 260a) или условиями познания сущего. Логосом Платон называет не только наше познание или наше рассуждение о сущем, но и сам порядок смешения родов сущего — порядок, в основе которого лежит природа каждого рода, ведь именно по своей природе род может смешиваться с одним и не может смешиваться с другим. Наше познание будет истинным в том случае, если оно будет соответствовать логосу сущего, порядку, выраженному в сущем. Философ знает истину тогда, когда знает сущность рода и, следовательно, — то, как этот род смешивается и не смешивается с другими (*Soph.* 253b–c). Так, вопрос о том, как есть сущее, на который Парменид отвечал: «как одно и тождественное», Платон связывает с вопросом о том, как мы знаем сущее. Мы знаем сущее как тождественное и различное, поэтому роды тождественного и иного становятся способом обращения к сущему как к предмету познания.

ЕДИНОЕ В «МЕТАФИЗИКЕ» АРИСТОТЕЛЯ

Аристотель воспринимает тезис Парменида о том, что «быть» значит быть одним, а тождество следует за единством, и соглашается с Платоном в том, что тождество сущего означает его инаковость по отношению к другому сущему, а для познания сущего необходимо не только единство, но и множественность. Вопрос соотношения единого и многого в сущем он решает не только через указание на различие, сопутствующее тождеству, и введение лишенности как не-сущего, но также через постулирование множественности способов сказывания сущего: «τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς» (*Met.* 1003a33)².

Варианты множественности сущего, которые определяет Аристотель, можно свести к следующим³:

1. множественность противоположных свойств, которые присущи сущему как таковому и сказываются о каждом сущем;
2. множественность категориальных родов, приложимых к сущему, поскольку оно подлежащее;

2 Е. В. Орлов считает, что, по Аристотелю, введение не-сущего не решает проблему множественности. У Платона и академиков различение сущего и не-сущего приводит к поиску противоположностей как начал сущего, тогда как Аристотель настаивает, что наиболее общие противоположные свойства сущего являются не началами бытия, но началами знания о сущем (Орлов 1996, 119).

3 О множественности сущего см. подробнее: Орлов 1996, 119–120.

3. множественность каждой из категорий в родо-видовом отношении, которая связана с тем, что всякое сущее, будучи определенным нечто, имеет логос или определение;
4. множественность единичных, входящих в каждый из видов сущего.

Все эти варианты множественности сводятся к одному — а именно, к сущности как началу единства (*Met.* 1003b5–10).

И для Платона, и для Аристотеля сущность является как основанием единства (через тождество), так и основанием множественности, а сама предикация единого/многого и тождественного/различного делает возможным логос о сущем, т. е. знание или эпистему. Однако если для Платона вопрос о знании ограничивался вопросом о соотношении общих родов, Аристотель наиболее единым считает не род сущего (сущее вообще не является родом), но единое по числу. Хотя общие свойства сущего Аристотель связывает с сущим как таковым, множественность логосов о сущем он соотносит с единым по числу. Это соотношение Аристотель обозначает как соотношение общего и особенного. Ниже мы покажем, как общие свойства сущего (единое/многое и тождественное/иное) соотносятся с родо-видовым и категориальными способами сказывания сущего, и как эта сеть логосов связана с наиболее сущим — с единым по числу.

1. Противоположности как свойства сущего как такового

Аристотель пишет о том, что должна быть одна наука, которая рассматривает сущее как таковое (*Met.* 1003b15) и сущность как начало сущего, и дает основание всем остальным сферам знания. Эту науку он называет первой философией (тогда как физика как наука о подвижном сущем оказывается второй философией, а математика — третьей). Эта наука, помимо сущего и сущности, должна рассматривать собственные сопутствующие свойства сущего (*Met.* 1003b32–35, 1004a30–35, 1061a18) и их противоположности (*Met.* 1004a16–20). Так, во 2 главе IV книги «Метафизики» Аристотель утверждает, что сущее как сущее обладает некими собственными сопутствующими ему терпениями (ἴδια πάθη), или свойствами, среди которых называет и тождественное (ταὐτό) и различное (τὸ ἕτερον), а также подобное и неподобное, равное и неравное (*Met.* 1004b6–8). Он указывает на то, что тождественное и различное, равно как и другие свойства, являются противоположными (τάναντία), или противоположащими, а само тождество и различие — противоположностями (ἐναντιώσεις): «все, пожалуй, признают, что существующие вещи и сущность слагаются из противоположностей; по крайней мере все признают началами противоположности» (*Met.* 1004b28–31). Эти противоположности он называет «первыми различиями и противоположностями сущего» (*Met.* 1061a12) и указывает, что все они сводятся к единому и многому и являются видами единого (τὸ ἓν) и многого (*Met.* 1003b34–1004a2, 1004a16–20). Все виды единого соотносятся с первым значением единого — с некоей неделимой мерой (*Met.* 1053b3–8), а с другой стороны, единое, предсказуемое о разных сущих, как и сущее,

сказывается по отношению к одному: «о сущем говорится в различных значениях, но всегда по отношению к чему-то одному» (*Met.* 1003a33–34) — к сущности (*Met.* 1003b32–34). Единое понимается как первое свойство сущего, которое взаимнообратимо с ним (*Met.* 1061a18). «Быть» означает быть одним — единство всегда сопутствует сущему, поэтому Аристотель утверждает, что единое и сущее тождественны, имеют одну природу и «следуют друг за другом так, как начало и причина» (*Met.* 1003b24), хотя определение их различно.

2. Противоположности как начала и как свойства подлежащего

Все противоположные свойства сущего в соотношении с единством и множественностью рассматриваются как нечто и лишенность: «об одной в каждой паре противоположностей сказывается как о лишенности» (*Met.* 1061a19–20). Так, если многое — это лишенность единого, то различное — лишенность тождественного. Аристотель рассматривает одно/многое и тождественное/различное, с одной стороны, в качестве противоположностей как неких начал сущего, с другой, — в качестве свойств, которые сказываются о сущем как подлежащем. При рассмотрении свойств как противоположных начал, он несколько раз отмечает, что единое и многое, так же, как и другие противоположности, является отношением свойства и лишенности (*Met.* 1061a19–20; ср.: 1004a11–13), — т. е. многое — это лишенность единого, а различное — лишенность тождественного. В I книге «Физики» противоположности, а именно форма и лишенность, вводятся как начала физического сущего (*Phys.* 191a12–15). Хотя форма и лишенность в общем смысле являются началами, но в отношении каждого отдельного сущего они сказываются не общим образом, а всякий раз о каком-то определенном свойстве сущего как подлежащего, как, например, большое и малое или белизна и чернота. Рассмотрение же противоположностей как свойств предполагает, что сущее как таковое понимается как подлежащее. Такое сказывание свойств о сущем отличается от категориальной предикации, поскольку свойства сущего ничего не добавляют к своему подлежащему: «одно и то же — “один человек” и “человек”, “существующий человек” и “человек”, и повторение в речи ... не выражает что-то разное» (*Met.* 1003b26–28). То же можно сказать и о других свойствах — так, одним и тем же будет «тождественный себе человек» и «человек». Модель «сущее — свойства» отличается от модели «подлежащее — свойства», как она описана в «Категориях», однако как категориальные свойства, так и свойства сущего высказываются через нечто и лишенность. Так, Аристотель утверждает, что все противоположные свойства, которые могут быть высказаны о сущем, сводятся к первичным различиям или противоположностям сущего (*Met.* 1061a10–15), т. е. к тождественному и различному, равному и неравному, подобному и неподобному. Если в категориях можно говорить, например, о черном как лишенности белого или покое как лишенности движения, то относительно сущего мы говорим о многом как лишенности единства.

3. Определение единого

3.1. Единое само по себе и единое как предикат сущего

Аристотель отличает суть единого самого по себе от сущего, о котором говорится единство, т. е. от единого как свойства сущего. Разберем, как именно Аристотель определяет единое и бытие единым⁴. Единое само по себе определяется следующим образом: 1) как начало числа, т. е. единица (*Met.* 1016b17), и 2) как нечто неделимое (*Met.* 1016b23). Будучи неделимой единицей, единое в каждом роде имеет значение первой меры (*Met.* 1053b3–8), однако, будучи свойством сущего, оно, по словам Аристотеля, имеет столько же видов, сколько и сущее (*Met.* 1003b33–34), и «сопутствует категориям в стольких же значениях, что и сущее» (*Met.* 1054a14). Определяя значения единого как свойства сущего, т. е. отвечая на вопрос о том, как именно едино сущее, Аристотель указывает различные виды единства. Главным образом он разделяет единство приводящим образом и единство само по себе (*Met.* 1015b16–17), а также единство по числу, по определению и по аналогии (*Met.* 1016b33).

3.2. Единство приводящим образом

Единство само по себе говорится о том, что попадает в какой-либо из родов категорий (единство по сущности, по какому-либо свойству и т. д.), тогда как единство приводящим образом выходит за пределы категориальных родов и объединяет свойства, принадлежащие к различным категориям на том основании, что они сказываются об одном подлежащем. Так, единство приводящим образом — это либо единство приводящего свойства⁵ и самого подлежащего (*Met.* 1015b18–19), либо единство различных приводящих свойств, которые относятся к одному подлежащему (*Met.* 1015b19–20). В первом случае это единство говорится о сущности (подлежащем) и каком-либо свойстве, во-втором — о свойствах, которые относятся к различным категориальным родам. Так, «бледное» и «человек» едины, поскольку бледное относится к этому человеку, также и «бледное» и «образованное» могут быть едины через единство подлежащего, о котором они сказываются, т. е. поскольку этот человек является одновременно и бледным, и образованным. В этом случае свойства подлежащего едины не сами по себе, но лишь постольку, поскольку сказываются об одном подлежащем, или об одной сущности в материи⁶.

4 Способы сказывания единого о сущем подробно разбирает Хальпер: Halper 2009, 86–131.

5 Приводящими свойствами Аристотель называет свойства, которые высказываются о подлежащем в родах категорий. Каждое из приводящих свойств не необходимо для какого-либо подлежащего и не входит в определение сущности, но о любом сущем, поскольку оно есть целое, сложенное из формы и материи, с необходимостью сказываются роды категорий. Например, человеку не всегда присуща бледность, однако поскольку он есть как физическое сущее, о нем сказываются роды категорий, а значит, он имеет какой-либо цвет.

6 См.: Halper 2009, 90.

3.3. Виды единства самого по себе

Единство само по себе Аристотель разделяет в первую очередь на единство по числу и на единство по определению. Кроме этого, классифицируя виды единого в 6 главе V книги «Метафизики», Аристотель вводит следующие виды единства: единство по непрерывности, по материи как первому подлежащему, по роду, уже упомянутое единство по определению, и единство по категориальным родам, т. е. по действию, претерпеванию, числу, качеству, соотношению.

1) Единством по определению (*Met.* 1016a32–1016b11) считается в первую очередь единство по сущности или по виду, таким образом едины сущие, имеющие одну сущность: человек, лошадь, треугольник и т. д. Единство по виду или сущности является неделимым, поскольку сама сущность неделима, определение же едино не само по себе, но по отношению к сущности. Само по себе определение представляет из себя сложение рода и видовой дифференции, а значит, имеет части, но является единой речью (логосом) о чем-либо, а именно о сущности сущего (*Met.* 1037b25). Определение едино постольку, поскольку едино то, что определяется — сущность (*Met.* 1037b25–27). Сущности же самой по себе должно сопутствовать единство, поскольку ничто не-единое не может быть сущностью.

2) Единство по роду в рамках родо-видовой предикации можно отнести к единству по определению (*Met.* 1016a24–32). Род является основанием определения, некоей общностью, из которой через видовую дифференцию выделяется вид. Сущее может быть единым по роду, охватывающему видовые отличия, как, например, человек и лошадь едины, так как принадлежат к роду живых существ. Будучи основанием определения, род понимается как материя для видовых различий, поэтому единство по роду может быть обозначено и как единство по материи (*Met.* 1016a28). Единство по роду оказывается слабым видом единства, поскольку допускает разделение: род, в отличие от сущности, разделяется на множество видов.

3) Единство по роду можно понимать двояким способом: как в рамках родо-видового разделения, так и в рамках категориального обозначения. В 6 главе V книги под единством по роду Аристотель имеет в виду единство тех, «которые принадлежат к одной категориальной форме» (*Met.* 1016b33–34), т. е. единство по роду категорий: по качеству, количеству, действию, претерпеванию и отношению. Как мы разобрали выше, единство категорий как приводящих свойств, которые сказываются о подлежащем, определяется как приводящее единство или единство по аналогии, но приводящим оно является только в том случае, если речь идет о единстве категории и подлежащего либо двух различных свойств через одно подлежащее. О самих же родах категорий единство, как и сущее, сказывается не приводящим образом. Единство, вслед за сущим, предикцируется о категориях, поэтому единым будет и качество, и количество, и т. д. Категориальные свойства обладают единством сами по себе, а не приводящим образом, поскольку каждый из этих родов имеет

собственное определение и в некотором смысле — сущность, или чтойность (*Met.* 1028a10–13). Так, возможно дать определение цвета и белизны, определение количества, движения, соотношения и т. д. Единое, как и сущее, сопутствует родам категорий в тех же значениях, но не составляет природу каждой из категорий и не дополняет их, т. е. не привносит дополнительной характеристики, дополняющей или изменяющей категориальный род. «Быть единым» в первую очередь означает «быть отдельным», а поскольку категориальные роды, кроме рода сущности, не есть нечто отдельное (но есть в подлежащем), они обладают меньшей степенью единства.

4) Единство по числу — это единство отдельно существующей вещи, которая является целым и определенным нечто, т. е. — единство подлежащего⁷. В «Категориях» Аристотель указывает, что есть два значения сущности: одно из них — это то, что дано в определении и сказывается о подлежащем (Аристотель называет это второй сущностью), а второе — это то, что не сказывается о подлежащем (как определение) и не находится в нем (как свойство), но само является подлежащим, т. е. отдельно существующим нечто, как, например, отдельный человек (*Cat.* 2b11–25). В «Метафизике» Аристотель различает сущность как суть бытия ($\tau\acute{o} \tau\acute{i} \tilde{\eta}\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$), которая выражается в определении через род и видовое различие, и сущность составного целого, которая связана с материей, и на которую можно указать как на эту-вот ($\tau\acute{o}\beta\epsilon \tau\iota$). Эта-вот сущность — и есть первая сущность, тогда как вид или суть бытия, выраженная в определении через род и видовое отличие, — вторая сущность. Первая сущность существует отдельно как нечто целое из формы и материи и является подлежащим, в котором находятся свойства и о котором сказываются определения. Поскольку подлежащее есть из материи и формы, оно имеет различные свойства и становится подлежащим категориального рассмотрения, поскольку же оно является отдельной сущностью, оно оказывается единым по числу (*Cat.* 3b10–15). Вторая сущность не существует отдельно, не возникает и не уничтожается, но сказывается о множестве единичных сущих как их логос или определение, а первая сущность есть сущность в самом основном смысле (*Cat.* 2b35).

Каждое из этих единых по числу, будучи целым из материи и формы, является непрерывным. Началом такого сущего является неделимая сущность, однако само такое сущее едино не только по определению, но и по материи (*Met.* 1016b33). Аристотель утверждает, что как единое по числу едино по материи, так и многое по числу, но единое по сущности, различается материей (*Met.* 1034a7–8)⁸. Поскольку единство по числу не допускает дальнейших различий, Аристотель считает его первой, наиболее сильной степенью единства,

7 О сущности в отношении единого по числу см.: Halper 2005, 33–34.

8 Марк Коэн обсуждает вопрос о различии единичных сущих по материи и показывает, что материя в данном случае понимается Аристотелем не как принцип индивидуации, но как различие по качеству. См.: Cohen 2013, 48–50, 54–58.

второй степенью единства обладает единство по определению (нечто неделимое, но не одно по числу), и третьей — единство по аналогии. Нечто единое по числу должно включать в себя и предыдущие виды единства (*Met.* 1016b 34–35). Будучи подлежащим, первая сущность не является общей, но сказывается как θ' ἕκαστον ([как] особенное), тогда как вид, будучи общим для многих единичных, сказывается кафолично. То есть первая сущность относится к виду как особенное к общему, и потому не может быть тождественна виду.

Говоря о подлежащем в «Категориях», Аристотель называет его неделимым (ἄτομον) и единым по числу (*Cat.* 1b6, 3b12). В «Метафизике» Аристотель указывает, что вид состоит из атомарных сущих, которые не содержат в себе противоположения: «ибо те тождественны по виду, которые, будучи неделимыми сущими, не имеют противоположности» (*Met.* 1058a18–19)⁹. неделимость сопутствует единству сущности, которая сама по себе есть предел деления. Вид есть предел деления рода, который сказывается о многих единичных на основании тождества, единое же по числу есть предел, исключаящий множество. Если единство вида сказывается о многих индивидах, а тождество по виду является тождеством различных сущих, то единство подлежащего сказывается только об одном сущем, это единство не соотносится с множеством, и потому за ним следует тождество вида $A = A$, тождество одного, взятого в качестве многого. Тем не менее, неделимость первой сущности не исключает множественности, которая сопутствует подлежащему как сложному сущему по его материи, но является началом этой множественности. Поскольку подлежащее существует в материи, его единство и тождество с самим собой (тождество сущности и формы) становится основанием для категориальной предикации.

5) Единство по непрерывности (*Met.* 1016a1–16) можно отнести к единству по числу, поскольку и то, и другое сказывается о подвижных сущих. По Аристотелю, по непрерывности едино то, что имеет одну форму или фигуру и движется одним движением. Он приводит в пример связанный пучок прутьев и склеенные куски дерева или часть тела. И связанный пучок прутьев, поскольку он связан, и склеенные куски дерева, поскольку они склеены, и часть тела, поскольку она является частью целого, являются непрерывными по материи и не могут двигаться разными движениями. Таким образом, единство по непрерывности — это единство подлежащего, которое движется одним движением. Каждое из упомянутых единств едино по числу как вот это определенное нечто, но, тогда как природное целое или часть природного целого является единой и непрерывной сама по себе и сама в себе имеет начало своего бытия, искусственное целое является единым не само по себе, но по решению и действию мастера. Поэтому нечто, целое по природе, обладает большим единством, нежели искусственное целое, хотя и то, и другое является непрерывным по материи.

9 Орлов интерпретирует это место иначе, а именно, он считает, что сама видовая дифференция является неделимой, или атомарной. См.: Орлов 1996, 108, 215 (прим. 280).

б) Еще один вид единства — единство по первому подлежащему, или по первой материи (*Met.* 1016a17–31). Здесь имеется в виду как единство по материи, так и единство по тому, к какому элементу преимущественно сводится материя. В качестве примера можно привести воду, которая, как вода в реке и в чашке, будет едина, поскольку едина ее материя, хотя в действительности она разделена. Также и все жидкости будут едины, поскольку их первой материей будет вода — они состоят из воды как элемента. Материя сама по себе, как чистая возможность, противоположна форме и лишена какого бы то ни было определения, поэтому она не может быть началом какого-либо единства, напротив, началом единства всегда является сущность или форма, т. е. некая определенность, «чтойность». Данный вид единства должен определяться не по материи как таковой, а по материи, уже определенной простым набором свойств, т. е. по элементам как первой определенной материей подвижных сущих. Единство, которое сводится к элементам, называется единством по материи, поскольку элементы представляют собой материю тел, но началом такого единства, так же, как и началом других видов единства, является некая формальная определенность. Поскольку единство первой материи связано не с движением, а со свойствами сущего, такое единство не предполагает непрерывности: воду можно назвать единой, хотя она не непрерывна, но находясь в разных сосудах, сохраняет свойства воды.

ТОЖДЕСТВЕННОЕ И РАЗЛИЧНОЕ КАК СВОЙСТВА СУЩЕГО

1. Тожественное и различное как инструменты познания

Аристотель не проблематизирует соотношение сущего и знания о нем, для него начала сущего являются также и началами познания, а те различия, которые формулируются в рамках эпистемы, непосредственно касаются самого сущего. Собственные свойства сущего являются как началами всех сущих, так и началами познания. Так, как говорит Аристотель, неделимое, или единое по виду, является единым и для познания (*Met.* 1052a32–33), также и тождественное по сущности познается через свое тождество. В отношении тождества возможно выделить две аксиомы, сформулированные в рамках первой философии: «всякое сущее по отношению ко всякому сущему, поскольку оно сказывается как одно и сущее, есть либо иное, либо тождественное» (*Met.* 1054b18–20), и «невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении» (*Met.* 1005b20–22). Так, всякое сущее, поскольку оно есть, должно быть одним, а поскольку оно сказывается как одно и сущее, должно обозначаться либо как тождественное, либо как различное. Если, как гласит вторая аксиома, об одном и том же в том же отношении нельзя высказать разом бытие и небытие, то тождество как бытие одним и тем же является как условием научного высказывания — о нетождественном нельзя высказать ни бытие, ни небытие, — так и условием бытия сущего. Из второй аксиомы можно сделать еще

и тот вывод, что если сущее есть, то оно не может в одном и том же отношении быть и тождественным, и различным. Эти аксиомы представляют собой основы всякого знания о сущем, а тождество и различие в них оказывается наиболее общим инструментом, позволяющим высказываться о сущем — относительно любой вещи мы в первую очередь можем высказать единство и множество, а также тождество и инаковость. Так, в III книге «Метафизики» утверждается, что «мы познаем все вещи постольку, поскольку у них имеется что-то единое и тождественное» (*Met.* 999a26–27). Тем самым Аристотель называет тождество и различие началами нашего знания, которые есть в самом сущем как таковом и, с одной стороны, оказываются началами бытия отдельных сущих, а, с другой, — началами всякой науки о любом роде сущего.

2. Виды тождественного

Виды тождества, которые выделяет Аристотель, следуют видам единства, так, в первую очередь тождественное разделяется на привходящее и на предцирируемое само по себе.

2.1. Тождественное привходящим образом

Привходящим образом тождество сказывается о сущем и его привходящих свойствах (*Met.* 1017b26–1018a5). К привходящему относится тождество, которое сказывается о том, что не входит в один род или не подлежит одной категории. Так, «образованное» и «человек» тождественны в отдельном человеке, например, в Сократе. «Бледное» и «образованно» тождественны, поскольку являются привходящими для одного человека, и также «человек» и «образованное» тождественны, потому что образованность для человека является привходящим — как описывалось и в отношении единства. Сюда же относится тождество части и целого, поскольку каждой из двух частей («человек» и «образованное») тождественно целое («образованный человек»), а целому — каждая из них. Тождественное как привходящее не сказывается о сущем как общем, ибо не всякий человек образован, но только вот этот человек, Сократ или Каллий. Общее присуще сущему само по себе, привходящее — не само по себе, но как то, что сказывается о единичном.

2.2. Тождественное само по себе

Тождество, которое сказывается само по себе, подразделяется на следующие виды (*Met.* 1018a5–10):

1) Тождество материи как первого подлежащего как по виду, так и по числу. Этот вид тождества следует за единством по материи: по числу тождественна материя вот-этого сущего, которая непрерывна и движется одним движением, по виду тождественна материя, которая сводится к одному элементу как первому подлежащему, как, например, в случае жидкости.

2) Тождество по сущности, виду или определению. За единством по сущности следует тождество — различные люди тождественны по своей сущно-

сти. Здесь же, если судить по определению единого, должно обсуждаться и тождество по роду.

3) Тождество и по сущности, и по числу. Сюда относится тождество отдельного человека или отдельной лошади. Однако, если в случае с тождеством по определению речь идет о многих сущих (множестве людей), которые тождественны по своей сущности, то здесь отношение тождества является отношением одного, взятого как многое: «тождество есть некое единство бытия многих, или когда [некто] пользуется [одним] как многими» (*Met.* 1018a7–8), — отношением человека к самому себе. Для единства по числу такое отношение к самому себе не нужно, а для тождества — необходимо, поскольку единое может сказываться само по себе, а тождество — только по отношению к различному. Тем не менее мы можем задать вопрос о том, чему именно тождественен Сократ, когда мы говорим, что он тождественен сам себе? Скорее всего, речь может идти о тождестве этого-вот целого сущего собственной сущности или форме (см.: *Met.* 1031a28–1031b14), каковое и делает это сущее чем-то определенным¹⁰.

3. Соотношение тождественного и единого

Тождество следует за единым и сказывается о том же, о чем сказывается единое. Но, тогда как предикация единого не предполагает множества как необходимого условия, тождественное и различное понимаются как соотнесенные свойства. Многое остается противоположностью единого, но само единство, высказанное о сущем, не подразумевает с необходимостью множественность. Тождество же всегда сказывается в отношении к единому и множеству — как единое о многом¹¹. Так, тождество высказывается либо о нескольких сущих, в чем-то различных, либо о сущем одном по числу, но взятом как многое (*Met.* 1018a6–10). В последнем случае тождество формулируется как $A = A$ и является отношением вещи к самой себе. Тождество вещи самой себе понимается как тождество вот этого целого сущего своей сущности или определению. Итак, условием предикации тождества является множественность и различие — нечто, тождественное самому себе, должно быть различным по отношению к чему-то иному, поэтому, если единство предполагает неделимость, тождество предполагает разделение.

4. Соотношение тождественного и различного

Тождественное и различное характеризуются как противоположности, состоящие в отношении. Если первым значением единого выступает единое по числу, то первым значением тождественного — тождественное по числу, поскольку тождество сводится к одному, которое является началом и мерой

10 Обсуждение тождественного по числу в связи с единством целого, составленного из формы и материи, см., например, в книге Кирби: Kirby 2009, 19–22.

11 См. также: Halper 2009, 84.

числа. Тождество и различие принадлежат к виду соотнесенных по числу, как большее и меньшее, но выделяются из этого вида вместе с равным/неравным и подобным/неподобным (*Met.* 1021a7–15). Тождественное и различное понимаются как контрарные, а не противоречащие, противоположности; таким образом, они не отрицают друг друга: наличие тождества не исключает различия¹². Отрицанием тождества было бы не различие, а «не-тождество», которое, в отличие от различия, может сказываться о не-сущем: «другое и тождественное сказываются о всяком едином и сущем, “другое” не есть противоречащая противоположность “тождественному”, поэтому оно не сказывается о не-сущем (не-тождественное же сказывается), а сказывается о всем сущем» (*Met.* 1054b20–23). Так, если мы говорим, что нечто тождественно самому себе, то это нечто должно быть также и различно по отношению к чему-то иному.

Различными Аристотель называет:

- 1) вещи, которые, будучи разными, в некотором отношении тождественны друг другу, но не по числу, а по виду, по роду или по соотношению;
- 2) вещи, род которых различен, а также противоположности (в одном роде) и те, в сущности которых заключено различие.

Если тождество выражает отношение многого как единого, «ведь всякое сущее и единое есть от природы либо одно, либо не одно» (*Met.* 1054b23), то различие выражает отношение многих как различных и означает, что сущее в каком-либо отношении больше, чем одно: «Ибо все различающиеся между собой различаются либо по роду, либо по виду: по роду — те, у которых нет общей материи и не могут возникать друг из друга (как то, что в разных категориях), по виду — те, что принадлежат к одному и тому же роду (а род — то, благодаря чему различные вещи тождественны по сущности)» (*Met.* 1054b27–31). Таким образом, различие не означает отсутствие тождества, напротив, различие можно установить только о тех сущих, которые в чем-то сходятся. Вещи можно сравнить, только если есть средний термин для сравнения, т. е. только если они в каком-то смысле тождественны, а значит, они должны быть тождественны, чтобы была возможность высказать различие. Для того, чтобы высказать различие, необходимо тождество по виду, роду, материи или соотношению как основание для различения, также и для того, чтобы высказать тождество, как мы заметили выше, необходимо рассмотреть нечто как потенциально различное. В каком-то смысле различие предполагается даже в случае тождества по числу ($A = A$), когда тождество предсказывается об одном, а не о многих, поскольку это одно должно быть рассмотрено как два.

5. Тождественное в отношении сущности и категорий

Выше мы писали, что единое/многое становится основанием категориальной предикации — подлежащее и свойства едины по сопутствию (поскольку, например, так случилось, что человек бледен, но он не необходимо и не всегда

¹² См. также: Elders 1961, 105–107.

бледен), тогда как роды категорий едины сами по себе. Аристотель утверждает, что тождество, как и единство, сказывается о каждом из категориальных родов: «все, что бы ни было сущим, есть либо различное, либо тождественное» (*Met.* 1054b25)¹³. Однако в 15 главе V книги «Метафизики» Аристотель распределяет свойства единого (тождественное, равное, подобное) по категориальным родам: «тождественны те, сущность которых одна, подобны те, качество которых одно, равны те, количество которых одно» (*Met.* 1021a11–13). Таким образом, тождество понимается в первую очередь как соотношение сущего и сущности, отношение сущих по количеству описывается через равенство и неравенство, отношение по качеству — через подобие и неподобие. Каждая из категорий обладает собственной чтойностью, поэтому о ней можно говорить как о тождественной, но поскольку категории есть не сами по себе, а как свойства сущего, отношение сущих в рамках категориального рода описывается через равенство или подобие: сущие равны, если они имеют равную величину, и подобны, если имеют одно и то же качество.

Аристотель утверждает, что и тождественное, и равное, и подобное относятся к одному как к числу (*Met.* 1021a14), но не в одном и том же смысле: отношение тождества сводится к единству/множеству по сущности, отношение равенства — к равенству/неравенству по количеству, отношение подобия — к подобному/неподобному по качеству. Поскольку тождество является в первую очередь отношением сущих по сущности либо отношением сущего к своей сущности (если нечто тождественно само себе), можно предположить, что тождественное сводится к одному не только как к математической единице, но к единству определения или к сущности как началу единства. Сущность является тем «одним», к которому сводятся все значения сущего, и потому оказывается той «единицей», к которой сводится множественность значений свойств сущего.

СУЩНОСТЬ КАК ОСНОВАНИЕ ТОЖДЕСТВА

На первый взгляд, из соотношения множества свойств сущего, множества родо-видовой предикации и множества категориальных родов получается стройная схема, позволяющая помыслить множественность сущего на основании его единства. Единство, а вслед за ним и тождество, сказывается о сущем в родо-видовой предикации, в рамках которой возможно определение сущего как определение вида. Вид, будучи общим, сказывается о множестве единых по числу, последние являются подлежащим категориальных свойств. Сущность сущего является началом единичного и одновременно определяется как вид, поскольку единичные тождественны по сущности. Так, сущность является основанием, которое позволяет сущему быть единым и тождественным либо с самим собой, либо с иным. Единое по числу, поскольку именно оно обладает актуальным бытием как отдельное нечто, является подлежащим как родо-видовой, так и категориальной предикации, и потому является

13 См. также: *Met.* 1054b18–19.

в наибольшей мере сущим и единым, а сущность как начало единого по числу, которую Аристотель в «Категориях» называет первой сущностью, является сущностью в основном смысле: «первые сущности называются сущностями в самом основном смысле из-за того, что они подлежат всем иным» (*Cat.* 2b37–38), поскольку «если бы не было первых сущностей, невозможно, чтобы было что-то из иного» (*Cat.* 2b5–6) (т. е. не было бы ни видов, ни категорий).

Однако в этой схеме остается проблематичным вопрос о соотношении способов сказывания сущего с единым по числу. Единое по числу, или первая сущность, — это подлежащее, физическое сущее, существующее в материи. На такое подлежащее можно указать как на это-вот нечто (τόδε τι), на этого человека или эту лошадь. Суть бытия единичного сущего (τὸ τί ἦν εἶναι) отделена от материи — когда мы определяем человека, мы определяем не этого-вот Сократа, а некую общую человечность, которая присуща всякому человеку как наиболее характерное, наиболее собственное для его сущности. Эта человечность является логосом сущности, в соответствии с которым вот это сущее есть человек, и потому оказывается основанием определения. Определение дается через род и видовое различие, которое указывает на то, что наиболее характерно для определяемой сущности, — на суть ее бытия.

Суть бытия Аристотель связывает с определением сущего. Он указывает, что «суть бытия имеется только для того, обозначение чего есть определение» (*Met.* 1030a7), т. е. только для того, что обладает тождеством по виду и обозначается через видовое различие. Можно предположить, что суть бытия и есть вид сущего: как и вид, она отделена от материи и сказывается обо всех единичных данного вида. Все подлежащие одного вида тождественны по сути бытия (и соответственно по определению и по виду), причем суть бытия как логос сущего не тождественна сущности в материи, т. е. самому подлежащему.

В «Категориях» Аристотель называет вид второй сущностью и отделяет ее от первой: первая сущность существует отдельно, тогда как вторая сказывается о первой. В «Метафизике» он также указывает на различие между логосом сущности и сущностью этого-вот сущего: «и потому, что суть бытия и каждое у некоторых то же самое, как, например, у первых сущностей, <...> а у тех, которые [есть] как материя или как соединенное [с материей], [суть бытия и каждое] не одно и то же, но и не одно по сопутствию, как Сократ и образованное» (*Met.* 1037a33–1037b6)¹⁴. Однако в 6 главе VII книги «Метафизики» (*Met.* 1031a28–1032a10) Аристотель говорит о том, что «из этих вот логосов [ясно], что само это каждое [сущее] (ἕκαστον) и суть бытия (τὸ τί ἦν εἶναι) есть одно и то же не по сопутствию» (*Met.* 1031b18–20). Если благо и бытие благом, человек и бытие человеком тождественны, то в чем состоит различие между первой и второй сущностью, и есть ли вообще это различие? Для того, чтобы прояснить, в чем это различие заключается, необходимо указать на различие между общим и особенным и между началом и сущностью.

14 Ср. также: *Met.* 1039b20.

1. *Общее и особенное*

Аристотель пишет, что определение может быть дано только тому, что существует всегда и не изменяется, а потому определение не включает в себя материю и не сказывается о единичных материальных сущих, но только об отвлеченной от материи сути бытия: «нет ни определения, ни доказательства чувственных особенных сущностей потому, что они имеют материю, природа которой такова, что она может быть и не быть» (*Met.* 1039b27–30). В этой связи интересен вопрос об определении небесных сущих, который Аристотель разбирает в 15 главе VII книги «Метафизики» (*Met.* 1040a28–1040b5). Как известно, небо у Аристотеля существует вечно, движется одним и тем же движением и состоит из особой материи — эфира, которая не изменяет своих свойств. Если небо вечно и неизменно, можно ли дать ему определение? Аристотель отвечает, что «вечным [сущим] невозможно дать определение, более же всего тем, которые [существуют] в единственном числе» (*Met.* 1040a28–29). У неба и солнца нет определения, потому что они, хотя и имеют собственную сущность (*Met.* 1040a33), существуют только в единственном числе. В «О небе» (*De Caelo* 278a7–63) Аристотель различает «это небо» и «просто небо» и говорит о том, что «просто небо» — это вид и форма, тогда как «это небо» соединено с материей и воспринимается чувством. Поскольку форма неба, как и любая другая форма, может быть отделена от его материи, мы можем помыслить множество небес и множество солнц, но актуально существует только одно небо, вмещающее в себя всю возможную материю, существующую в универсуме, и потому актуальное существование другого неба невозможно. Если небо и солнце существуют лишь в единичном экземпляре, то сущность солнца или неба сказывается только об одном сущем, а значит, эта сущность не имеет тождества по виду и роду. Если же для неба нельзя указать род и видовую дифференцию, то его невозможно определить.

Предметом определения является суть бытия как вид, который сказывается как общее (καθόλου)¹⁵ о многих единичных на основании тождества по виду. Вид существует кафолически, а каждое из этих-вот существует как особенное (καθ' ἑκάστων) единичное сущее. Общее сказывается как единое о многом, тогда как особенное сказывается об одном по числу. Будучи подлежащим, первая сущность не является общей, но сказывается καθ' ἑκάστων. Кафолический логос сущего и это-вот (вторая и первая сущности) не относятся друг к другу напрямую: о них нельзя высказать тождество и различие. Первая сущность не тождественна второй, т. е. этот-вот человек в материи не тождественен виду человека, определенному как разумное животное, но все люди, существующие в материи, тождественны друг с другом по виду и едины по определению. Сущность этого-вот не тождественна своему определению, поскольку сущность есть начало одного, существующего в материи как особенное, тогда

15 «кафолическим называется то, что по своей природе присуще многим» (*Met.* 1038b11)

как логос, будучи общим, определяет множество единичных. Кафолическое и особенное не причиняют друг друга: «ибо начало особенных — особенное, а для человека вообще — человек вообще» (*Met.* 1071a20) и соотносятся через причастность. Тогда как единичное есть как нечто отдельное, общее не существует отдельно (Аристотель критикует отдельность существования идей у Платона): «нет никакого человека вообще» (*Met.* 1071a20), — но общее сказывается о единичном как его определение. Хотя человека вообще не существует, а существует всегда только этот-вот человек, само по себе существование единичного человека не является ни предметом определения (определяется только суть бытия, отвлеченная от материи), ни причиной родо-видовой предикации¹⁶. Определение сущих в материи невозможно не только потому, что материя изменчива и уничтожима, но главным образом потому, что сущие в материи существуют как $\kappa\alpha\theta' \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\alpha$, тогда как определить можно лишь то, что есть $\kappa\alpha\theta\acute{\omicron}\lambda\omicron\upsilon$.

Аристотель пишет о том, что знание, основанное на определении, возможно только о кафолическом, которое сказывается о многом. Зная кафолическое, мы знаем особенное: «необходимо, чтобы имеющему кафолическую эпистему было более всего присуще научное знание всех, ибо он неким образом знает все подлежащие» (*Met.* 982a21–23)¹⁷. При этом предметом знания и определения является не некое множество сущих, но сущность и вид. Вид относится к единичному как общее к особенному, это отношение возможно на основании единства и тождества: вид есть общее, поскольку единичные едины и тождественны по виду. Единое и тождественное, будучи сами наиболее кафолическими свойствами, которые присущи каждому сущему, позволяют устанавливать соотношение общего и особенного. Дать определение вещи возможно на основании единства и тождества по роду и виду, поэтому единое и тождественное являются необходимым условием познания: «мы познаем все [сущие] постольку, поскольку они есть что-то единое и тождественное, и поскольку им присуще что-то кафолическое» (*Met.* 999a28–29).

2. Начало и сущее

Вид или логос сущего как общее не тождественен единичному сущему в материи как особенному, но различные единичные тождественны по виду. На каком же основании Аристотель в 6 главе VII книги «Метафизики» говорит о тождестве сути бытия и этого-вот сущего? Хотя определение или логос сущности сказывается как общее о многом и является кафолическим,

16 Аристотель говорит о том, что род и видовое отличие предшествуют виду по бытию (*Met.* 1040a20–22) и не уничтожаются при уничтожении вида; из этого можно сделать вывод, что существование единичных какого-либо вида не является причиной видовой дифференции.

17 См. также: *Met.* 1039b27–1040a5, 1037a5–10; *Phys.* 189a5–8, *De an.* 417b22–23, *An. Post.* 86a11–13. То, как есть научное знание у Аристотеля — проблематичный вопрос, который мы не будем разбирать в рамках данной статьи.

сама суть бытия не является чем-то общим: «ни одно из тех, что сказываются кафолически не есть сущность» (*Met.* 1041a5)¹⁸ и не состоит из общего (*Met.* 1039a15). Сущность всегда есть нечто, присущее каждому единичному не как общее, а как собственное для каждого¹⁹, но при этом суть бытия отлична от сущности в материи, т. е. от подлежащего. Как возможно представить это различие? Сущность или суть бытия не является чем-то кафолическим, хотя определяется как общее, но также и не является особенным, поскольку не существует отдельно: сущность Аристотель понимает как начало бытия сущего и причину его единства. Если сущность в материи и есть сущее, т. е. отдельно существующее единичное, то суть бытия есть начало этого сущего — не то, что есть, но то, почему есть.

Сложность с представлением о том, что такое суть бытия (или сущность сущего) состоит в определении того, что такое начало, и как оно относится к сущему. С одной стороны, сущность тождественна сущему, поскольку каждый человек есть человек, бытие человеком неотделимо от каждого из актуально существующих людей: Сократ есть человек, Каллий есть человек и т. д. С другой стороны, сущность не то же самое, что сущее, поскольку сама по себе сущность (то, что Аристотель называет сутью бытия или второй сущностью) не представлена в материи, не является чем-то, существующим отдельно: человек существует всегда как этот-вот человек, но бытие этим-вот (Сократом или Каллием) ничего не прибавляет к сущности человека. На вопрос о том, как есть суть бытия, можно дать два ответа: 1) как начало сущего, 2) как вид сущего, подлежащий определению. Сущность как вид — то, что рассматривается в науке, и поэтому начало сущего является также и началом знания о сущем. Суть бытия или сущность как начало не является ни общим, ни особенным этим-вот сущим, скорее, его можно рассматривать как условие существования особенного и сказывания общего.

3. Единое по числу: принцип индивидуации

Будучи началом особенного, суть бытия всегда есть как это-вот, будучи началом познания, она определяется как общее, т. е. как вид. Вид, как мы писали выше, соотносится с единичным через единство и тождество (тождество по виду), также как вид и род соотносятся через единство и тождество по роду. Можно ли найти какое-то основание для разделения вида на единичные, подобное видовой дифференции, которая выделяет вид из рода? Такое основание было бы принципом индивидуации — принципом, позволяющим рассматривать первую сущность в рамках эпистемы. В исследовательской литературе ведутся дискуссии о принципе индивидуации у Аристотеля, главным образом о том, может ли материя быть таковым принципом. Так, если первая сущность

18 См. также: *Met.* 1038b8, 35.

19 «сущность каждого (ἐκάστου) является собственной для каждого и не присуща иному» (*Met.* 1038b10).

есть сущность в материи, а вторая — сущность, отделенная от материи, то можно предположить, что прибавление материи делает сущность этим-вот подлежащим²⁰. Это положение подкрепляется тем, что непрерывность материи является необходимым условием для единства по числу. Действительно, в «Метафизике» Аристотеля есть ряд мест (*Met.* 1016b31–32, 1034a5–8, 1016b16–17, 1016b32, 1058a37–1058b16, 1035b27–31, 1054a34, 1074a31–4), которые позволяют рассматривать материю как принцип индивидуации, однако и в «Метафизике», и в «О душе» есть места, которые позволяют предположить, что принципом индивидуации является скорее форма, чем материя (*Met.* 1042a26–30, *De an.* 412a 6–9).

Вопрос о принципе индивидуации в исследовательской литературе по большей части формулируется как вопрос о том, (1) чем одно материальное сущее отличается от другого — например, чем отличается Каллий от Сократа, и (2) что делает это-вот сущее индивидуумом, т. е. Каллием или Сократом. В 8 главе VII книги «Метафизики» Аристотель пишет о том, что Каллий и Сократ едины по виду и различны по материи: «Ибо все есть такой-вот вид в этих-вот плоти и костях, как Каллий и Сократ, ибо они суть разное через материю (ибо она различна), тождественны же по виду (ибо вид неделим)» (*Met.* 1034a5–8). Это — одно из известных высказываний, позволяющих интерпретировать материю как принцип, позволяющий различать между двумя единичными. Так, и Каллий, и Сократ имеют собственную непрерывную материю, актуально существующую в этой-вот форме. Форма позволяет определять Каллия и Сократа как единых по числу, а материя позволяет отличать одного от другого (Lloyd 1970, 522–523)²¹. Но можем ли мы согласиться, что материя является принципом, который делает Каллия Каллием и Сократа Сократом? И может ли материя быть основанием различия между ними? Иначе говоря, возможно ли материю понимать как начало, вносящее определенность, и, следовательно, как основание для различия?

В конструкции сложного сущего у Аристотеля только форма является определяющим принципом, материя же воспринимает форму, не имея собственной определенности. Эта-вот материя актуально существующей вещи определена: материей Сократа являются кровь, плоть и кости — однако она определена не сама по себе, но по своей форме, т. е. постольку, поскольку

20 Положение о том, что материя является принципом индивидуации у Аристотеля распространено в исследовательской литературе: это утверждал Целлер, и с различными поправками такую позицию занимают Лукасевич, Анскомб и Поппер (Anscombe, Lukasiewicz, Popper 1953), Ллойд, а также Кирби (Kirby 2009, 44). Чарлтон (Charlton 1972) оспаривают эту позицию, предлагая в качестве принципа индивидуации рассматривать форму этого-вот сущего. Коэн во многом соглашается с Чарлтоном, однако показывает, что непрерывность материи не менее важна для этого-вот сущего и предлагает не относить индивидуацию строго к материи или к форме (Cohen 2013, 64).

21 Этому противоречит Чарлтон, который считает, что одной по числу вещь делает непрерывность материи, но различать эту вещь от той вещи позволяет лишь форма (Charlton 1972, 244–245).

является материей человека. Аристотель говорит о том, что плоть и кости, из которых состоят Каллий и Сократ, разные (*Met.* 1058b1–11); однако означает ли это, что именно отличие плоти и костей, т. е. отличие по материи, является причиной отличия этого человека от другого? Более того, является ли материя той причиной, которая делает Сократа Сократом и Каллия Каллием?

Вернемся к утверждению о том, что Каллий и Сократ едины по виду и различаются материей. Каллий и Сократ едины по виду, однако вид человека не тождественен сущности этого-вот подлежащего. Между единым видом и различной материей существует еще одна инстанция — сущность этого-вот сущего (первая сущность), или сущность в материи. Именно такая сущность дает материи определенность, т. е. ряд свойств, на основании которых можно установить различие этой материи от другой. Таким образом, причиной различия, как и причиной определенности, должна быть не материя, а форма, а различие в материи является следствием отличия Каллия от Сократа, а не причиной этого отличия (Charlton 1972, 245²²).

Предположение о том, что принципом индивидуации является форма, приносит не меньше трудностей. То, как Аристотель определяет форму и сущность человека, не дает возможности отличить вот этого человека от вот этого. Когда Аристотель говорит о сущности человека как этого-вот подлежащего, речь идет о человеке, а не о Каллии или Сократе. Он не вводит дополнительных отличий, позволяющих специфицировать τόδε τι как форму Каллия или Сократа. Хотя эта-вот сущность всегда есть как единое по числу, а единое по числу всегда есть как некий индивидуум (Charlton 1972, 246), в самой структуре определения τόδε τι нет основания для различия между Каллием и Сократом, т. е. нет потребности в принципе индивидуации. Тόδε τι, будучи сущностью в материи, является подлежащим категориальных свойств. Эти свойства определяют единичное сущее (точнее, материю единичного сущего) по количеству, качеству, положению и т. д. Каллий и Сократ различаются не по сущности, а по свойствам: по оттенку кожи, величине тела, способу двигаться и т. п., а эти отличия, как и все категориальные свойства, Аристотель называет привходящими. Физические качества, которые отличают Каллия от Сократа, присущи человеку как подлежащему по соупутствию. Эти свойства соупутствуют человеку постольку, поскольку он является целым из формы и материи, т. е. — поскольку в нем заключена материя. Поэтому в некотором смысле материя является причиной отличия вот этого человека от вот этого, — но не как принцип, дающий индивидуальную определенность, а как причина существования множества вот этих единичных сущих²³. Однако на вопрос о том, что делает вот этого человека индивидуумом у Аристотеля можно найти лишь один ответ: привходящие свойства.

22 См. также: Kirby 2009, 15–16.

23 Ллойд указывает, что Аристотель ищет не принцип индивидуации, а принцип единства, и считает, что материю можно называть принципом индивидуации, поскольку материя является причиной множества (Lloyd 1970, 524–525).

Также, как человеку сопутствует бытие бледным, ему сопутствует бытие Каллием или Сократом²⁴. Бытие Сократом, как и бледность и курносость, ничего не прибавляет к сущности человека, поэтому говоря о τὸβε τι мы можем вести речь не о Сократе, а о человеке как подвижном существе, который в силу своей природы может обладать такими-то свойствами и двигаться такими-то движениями²⁵.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Постулированная Аристотелем множественность сказывания сущего соотносится с единым по числу как наиболее сущим. В отличие от Платона, который наиболее сущим (τὸ ὄντως ὄν) считал общие роды или идеи, и именно сущность рода делал основанием для предикации тождества и единства, Аристотель наиболее сущим считал отдельную сущность в материи, единичное. Единичное является наиболее единым (единым по числу и по непрерывности), и потому становится первым как в категориальной предикации (единство по совпадению), так и в предикации единства и тождества по роду и виду. Так, Аристотель утверждает, что без первой сущности (без подлежащего) не было бы ни категорий, ни предикации по виду. Однако проблема определенности единичного как индивида у Аристотеля не ставится и не разрешается. Вопрос о принципе индивидуации — это вопрос о том, как возможно знание единичного. Наличие принципа индивидуации у Аристотеля означало бы возможность рассмотрения единичного как познаваемого. Однако, по Аристотелю, научное знание (эпистема) исключает непосредственное рассмотрение единичных сущих²⁶. По Аристотелю нельзя определить и включить в эпистему какое-либо единичное, даже если оно есть всегда (как небо и солнце). Единичное как в наибольшей мере единое и сущее является предметом познания, но не как индивид (Сократ), а как эта-вот сущность (человек). Поскольку знание есть знание об общем, это-вот сущее включается в эпистему не через принцип индивидуации, который бы делал само это-вот определимым, но через сумму множественных кафолических логосов о сущем. Множественность кафолических логосов в рамках эпистемы относится к этому-вот, к единому по числу, но между познающим логосом и этим-вот сущим сохраняется дистанция. Указывая на природу этой дистанции, Аристотель, с одной стороны, ссылается на непостоянство материи, с другой, конструирует различие между сущностью этого-вот сущего, единого по числу, и сущностью как определимым видом. Сущность сущего оказывается одновременно и началом бытия этого-вот как единого по числу, и началом познаваемости этого сущего как то, что дает основание для тождества по виду.

24 См.: Kirby 2009, 22–24.

25 Мы согласны с выводом Чарлтона в комментарии к «Физике» Аристотеля о том, что система Аристотеля не допускает основания для индивидуации (Charlton 1970, 70–73).

26 Эта ситуация кардинально меняется в христианской теологии и метафизике, где Бог творит и знает каждое единичное сущее, тогда как общее, которое сказывается о многих, существует вследствие несовершенства человеческого познания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Anscombe G. E. M., Lukasiewicz J., Popper K. (1953) «Symposium: The Principle of Individuation». *Proceedings of the Aristotelian Society*. Suppl. Vol. 27. P. 69–120.
- Aristoteles (1957) *Metaphysica*. Ed. by W. Jaeger. Oxford: Clarendon Press.
- Aristoteles (1963) *Topica et Sophistici Elenchi*. Ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- Aristoteles (1974) *Categoriae et Liber de Interpretatione*. Ed. by L. Minio-Paluello. Oxford: Clarendon Press.
- Berti E. (2001) «Multiplicity and Unity of Being in Aristotle». *Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol. 101. P. 185–207.
- Berti E. (2002) «Being and Essence in Contemporary Interpretations of Aristotle». *Individuals, Essence and Identity. Themes of Analytic Metaphysics*. Ed. by A. Bottani, M. Carrara, P. Giaretta. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers. P. 79–107.
- Castelli L. M. (2010) *Problems and Paradigms of Unity. Aristotle's Accounts of the One*. Sankt Augustin: Academia Verlag (International Aristotle Studies. Bd. 6).
- Charles D. (1994) «Matter and Form: Unity, Persistence, and Identity». *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Ed. by T. Scaltsas, D. Charles, M. L. Gill. Oxford: Oxford University Press. P. 75–105.
- Charlton W. (1970) «Commentary». *Aristotle Physics. Book I and II*. Transl., intr., notes by W. Charlton. Oxford: Clarendon Press. P. 51–129.
- Charlton W. (1972) «Aristotle and the Principle of Individuation». *Phronesis*. Vol. 17. P. 239–249.
- Cohen S. M. (1984) «Aristotle and Individuation». *Canadian Journal of Philosophy*. Suppl. Vol. 10. P. 41–65.
- Elders L. (1961) *Aristotle's Theory of the One. A Commentary on Book X of the Metaphysics*. Assen: Van Gorcum.
- Fonfara D. (2003) *Ousia-Lehren des Aristoteles. Untersuchungen zur Kategorienschrift und zur Metaphysik*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Frede M., Patzig G. (1988) *Aristoteles Metaphysik Z. Text, Übersetzung und Kommentar*. Bde. I–II. Munich: C. H. Beck.
- Gill M. L. (1989) *Aristotle on Substance: The Paradox of Unity*. Princeton: Princeton University Press.
- Halper E. (2005) *One and Many in Aristotle's Metaphysics: The Central Books*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Halper E. (2009) *One and Many in Aristotle's Metaphysics: Books Alpha-Delta*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Kirby J. (2008) *Aristotle's Metaphysics. Form, Matter and Identity*. New York: Continuum.
- Leszl W. (1970) *Logic and Metaphysics in Aristotle. Aristotle's Treatment of Types of Equivocity and its Relevance to His Metaphysical Theories*. Padova: Editrice Antenore.
- Lloyd A. C. (1970) «Aristotle's Principle of Individuation». *Mind*. Vol. 79. P. 519–529.
- Owens J. (1957) *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Plato (1961) «Sophyst». *Platonis Opera*. Ed. by J. Burnet. Vol. I. Oxford: Clarendon Press.

- Woods M. (1993) «Form, Species, and Predication in Aristotle». *Synthèse*. Vol. 96. P. 399–415.
- Орлов Е. В. (1996) *Кафолическое в теоретической философии Аристотеля*. Новосибирск: Наука.
- Юнусов А. Т. (2016) «Первая философия как наука: теория научного знания Аристотеля во “Второй аналитике” и в IV книге “Метафизики”». *Философский журнал*. Т. 9. № 2. С. 66–81.

THE ONE AND THE SAME AS THE PROPERTIES OF BEING IN ARISTOTLE'S METAPHYSICS

Maria Varlamova

PhD in Philosophy, Research Fellow at the Research and Education Center for Religion, Philosophy, and Culture Studies at the St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation.

Address: 67A Bolshaya Morskaya str., Saint-Petersburg, 190000, Russia.

E-mail: boat.mary@gmail.com

KEYWORDS: *Aristotle, sameness, one, many, distinction, being, essence, metaphysics.*

The article addresses the issue of the one/multiple and identical/different in Aristotle's *Metaphysics*. Unity and sameness are the two most significant properties of beings, which in Aristotle's view should be considered in the first philosophy along with being as such and substance. In the introduction the role of *the same* as a kind of being in Plato's dialectics is demonstrated. Then the article explicates different contexts of discussing unity and sameness in Aristotle's treatises such as *Metaphysics*, *Topics* and *On categories*. Several aspects are underlined, necessary to understand the role of these properties of being in Aristotelian science. Firstly, the one and the same are considered together with their opposites, the multiple and the different, the same and the different being reduced to the one and the multiple. Secondly, much like being itself, they are predicated in many ways, but always related to one thing, which is substance. Essence or quiddity expressed in a definition is a principle of a being and the basis of predication of its properties: something that has an essence is one and the same. Both the same and the different reduce to the one and the multiple; however, if unity accompanies a being, is interconvertible with it and is said about the being absolutely, without relation to multiplicity, then the same and the different are related opposites: sameness is predicated about many beings, different in some aspect, and sameness as commonality in some respect is necessary for stating difference. In the final part of the paper the issue of the unity of essence as an object of definition and knowledge and as a substrate one in number is addressed within the problem of one and identical.

REFERENCES

- Anscombe G. E. M., Lukasiewicz J., Popper K. (1953) "Symposium: The Principle of Individuation". *Proceedings of the Aristotelian Society*. Suppl. Vol. 27: 69–120.
- Aristoteles (1957) *Metaphysica* (ed. by W. Jaeger). Oxford: Clarendon Press.
- Aristoteles (1963) *Topica et Sophistici Elenchi* (ed. W. D. Ross). Oxford: Clarendon Press.
- Aristoteles (1974) *Categoriae et Liber de Interpretatione* (ed. L. Minio-Paluello). Oxford: Clarendon Press.
- Berti E. (2001) "Multiplicity and Unity of Being in Aristotle". *Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol. 101: 185–207.
- Berti E. (2002) "Being and Essence in Contemporary Interpretations of Aristotle". *Individuals, Essence and Identity. Themes of Analytic Metaphysics* (ed. by A. Bottani, M. Carrara, P. Giaretta). Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers: 79–107.

- Castelli L. M. (2010) *Problems and Paradigms of Unity. Aristotle's Accounts of the One*. Sankt Augustin: Academia Verlag (International Aristotle Studies. Bd. 6).
- Charles D. (1994) "Matter and Form: Unity, Persistence, and Identity". *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics* (ed. by T. Scaltsas, D. Charles, M. L. Gill). Oxford: Oxford University Press: 75–105.
- Charlton W. (1970) "Commentary". *Aristotle Physics. Book I and II* (tr., intr., notes by W. Charlton). Oxford: Clarendon Press: 51–129.
- Charlton W. (1972) "Aristotle and the Principle of Individuation". *Phronesis*. Vol. 17: 239–249.
- Cohen S. M. (1984) "Aristotle and Individuation". *Canadian Journal of Philosophy*. Suppl. Vol. 10: 41–65.
- Elders L. (1961) *Aristotle's Theory of the One. A Commentary on Book X of the Metaphysics*. Assen: Van Gorcum.
- Fonfara D. (2003) *Ousia-Lehren des Aristoteles. Untersuchungen zur Kategorienschrift und zur Metaphysik*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Frede M., Patzig G. (1988) *Aristoteles Metaphysik Z. Text, Übersetzung und Kommentar*. Bde. I–II. Munich: C. H. Beck.
- Gill M. L. (1989) *Aristotle on Substance: The Paradox of Unity*. Princeton: Princeton University Press.
- Halper E. (2005) *One and Many in Aristotle's Metaphysics: The Central Books*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Halper E. (2009) *One and Many in Aristotle's Metaphysics: Books Alpha-Delta*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Kirby J. (2008) *Aristotle's Metaphysics. Form, Matter and Identity*. New York: Continuum.
- Leszl W. (1970) *Logic and Metaphysics in Aristotle. Aristotle's Treatment of Types of Equivocity and its Relevance to His Metaphysical Theories*. Padova: Editrice Antenore.
- Lloyd A. C. (1970) "Aristotle's Principle of Individuation". *Mind*. Vol. 79: 519–529.
- Orlov E. V. (1996) *Kafolicheskoe v teoreticheskoi filosofii Aristotelya* [The Katholou in Aristotle's theoretical philosophy]. Novosibirsk: Nauka. (in Russian).
- Owens J. (1957) *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Plato (1961) "Sophist". *Platonis Opera* (ed. J. Burnet). Vol. I. Oxford: Clarendon Press.
- Woods M. (1993) "Form, Species, and Predication in Aristotle". *Synthèse*. Vol. 96: 399–415.
- Yunusov A. T. (2016) "Pervaya filosofiya kak nauka: teoriya nauchnogo znaniya Aristotelya vo 'Vtoroi analitike' i v IV knige 'Metafiziki'" [First philosophy as a science: Aristotle's theory of scientific knowledge in *Posterior Analytics* and in *Metaphysics IV*]. *Filosofskii zhurnal*. T. 9. № 2 [The Philosophy Journal. Vol. 9. No. 2]: 66–81. (in Russian).

The present study is a part of the project No. 16-03-00047, "The followers of John Duns Scotus in the XIVth–XVth centuries Scholasticism: Problems of Epistemology and Metaphysics", implemented with a financial support of the Russian Foundation for Basic Research.

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 1. No. 2. 2016. P. 305–328.

© Maria Varlamova, 2016