

- ⁸ Ibid. P. 12.
⁹ Ibid. P. 13.
¹⁰ Ibid. P. 19.
¹¹ Ibid. P. 26.
¹² Ibid. P. 34.
¹³ Ibid. P. 35–36.
¹⁴ Ibid. P. 63.
¹⁵ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979.
¹⁶ Там же. С. 89.
¹⁷ Там же. С. 106.
¹⁸ Там же. С. 119.
²⁰ Там же. С. 120.
²¹ Там же. С. 151.
²² Делёз Ж. Логика смысла. М., 1995.
²³ Там же. С. 17.
²⁴ Там же. С. 19.
²⁵ Там же. С. 21.
²⁶ Там же. С. 21–22.
²⁷ Там же. С. 35.
²⁸ Там же. С. 40.
²⁹ Там же. С. 137.
³⁰ Там же. С. 175.
³¹ Там же. С. 181.

РАЦИОНАЛЬНОЕ И СИМВОЛИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЯ ОНТОЛОГИИ ФОМЫ АКВИНСКОГО*

В.П. Гайденко, Г.А. Смирнов

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Системы онтологии, созданные античными и средневековыми философами, в принципе допускают двоякую интерпретацию. С одной стороны, они могут рассматриваться как учения о реальности, существующей независимо от субъекта познания; при этом человек, осуществляя акты познания, лишь выявляет и фиксирует готовые, т.е. уже сформировавшиеся до выполнения каких бы то ни было познавательных операций, структуры бытия. В этом случае описание процесса познания как бы надстраивается над онтологией; эпистемология трактуется как учение об операциях, которые человек должен выполнить, чтобы воспроизвести в уме внementsальные

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 05-03-03244а).

структуры бытия. Именно такой интерпретации смысла и задач онтологических и эпистемологических построений придерживались сами создатели соответствующих доктрин. Но с другой стороны, онтология может интерпретироваться не как учение о ноуменальной (используя термин Канта) реальности, существующей безотносительно к человеку, а как описание *осознаваемой* реальности, возникающей перед взором субъекта после и при условии выполнения им определенных познавательных актов. К введению такой интерпретации побуждают следующие соображения.

Основополагающую роль при построении античных и средневековых онтологических концепций играл постулат о параллелизме структур знания и бытия; но чтобы судить о соответствии и несоответствии характеристик, присущих единицам знания и бытия, человек, очевидно, должен иметь независимый от предметов своего знания доступ к структурам бытия. Только при условии непосредственного, минуя “субъективные” продукты познавательной деятельности, доступа к бытию учение о бытии может предшествовать теории познания. В послекантовской философии, как правило, отвергается сама возможность непосредственного усмотрения бытия; в настоящее время общепризнано, что человек в сфере знания имеет дело исключительно с результатами познавательных операций. Отправной точкой философствования при таком подходе становится не *бытие в себе*, а мир знания и познавательные акты, его конституирующие; онтология, в ее античной и средневековой трактовке утрачивает при этом право на существование. Однако, как показал опыт развития философии в XX в., путь от знания к бытию столь же сложен и труднопреодолим, как и от бытия к знанию; об этом свидетельствует, в частности, продолжавшееся на протяжении всего столетия обсуждение способов соотнесения научных теорий с реальностью. Кратко итоги этой дискуссии можно было бы сформулировать таким образом: никакой способ проецирования систем знания на реальность не дает основания утверждать, что в результате такого проецирования человек приобретает знание о *реальности в себе*. Если исходить из допущения, что сфера всего сущего изначально расщеплена на знание и бытие в себе, или теорию и реальность, пытаться перекинуть мостик между противоположными мирами – дело заведомо безнадежное. Невозможно соотнести, объединить знание и неконцептуализированную реальность, поскольку последняя по определению недоступна сознанию субъекта и он не может выделить в ней части, подлежащие соотнесению или объединению с теми или иными единицами знания.

Попытаемся ответить на вопрос: каким требованиям должно удовлетворять знание, чтобы его можно было бы назвать *знанием о реальности*? Главное из них, очевидно, таково: идеальные структуры знания должны быть “привязаны” к определенным фрагментам реальности; по-видимому, вряд ли мы имеем основание говорить о

знании в ситуациях, когда нет никакого способа сопоставить идеальной сущности, или набору таких сущностей, осознаваемых субъектом, именно этот, а не какой-то другой фрагмент реальности, иными словами, если выбор фрагмента реальности не предопределен выбором идеальной сущности. Но он может быть предопределен только в том случае, если идеальная сущность, предстоящая сознанию субъекта в качестве предмета знания, внутренне связана с соответствующим фрагментом реальности, как бы прикреплена к нему, так что субъект, созерцая предмет знания, фактически имеет дело с двумерным образованием, обладающим, наряду с видимым, идеальным, также и невидимым, бытийно-ноуменальным измерением. Поскольку знание о реальности нельзя сформировать с помощью операций, производимых над чисто идеальными структурами знания и реальностью в себе с целью их соотнесения, то чтобы такое знание стало возможным, должен существовать, наряду со знанием, отделенным от реальности, и реальностью в себе, особый тип знания (назовем его знанием-бытием, или осознаваемой реальностью), принадлежащий одновременно и миру знания, и миру бытия. При этом структуры знания-бытия должны выполнять в общей системе знания функцию первичных структур, поскольку их невозможно образовать путем объединения знания, отделенного от ноуменального бытия, с реальностью.

Утверждение о том, что знание о мире предполагает наличие онтологических сущностей и структур, обладающих, с одной стороны, концептуально постижимой формой, благодаря которой они могут стать предметами знания, а с другой, реальным бытием, можно истолковать по-разному. Вместе с Платоном можно предположить, что онтологические структуры, лежащие в основании знания, независимы от познавательной деятельности человека, иными словами, что основание знания находится за пределами сферы (человеческого) знания. Но, быть может, однозначная *привязка* идеальных структур знания к фрагментам ноуменальной реальности происходит в момент выполнения определенных познавательных операций? Если знание о реальности достижимо, то вопреки мнению, господствующему в настоящее время в философии и методологии науки, такая привязка в принципе должна быть осуществима, но, конечно, не посредством выполнения процедур верификации, когда объекты и структуры научной теории соотносятся с уже концептуализированной в эмпирическом опыте реальностью, а с помощью процедур иного типа. Как нам представляется, такого рода привязка фактически осуществляется в процессе выполнения процедур структуризации.

Под процедурами структуризации имеются в виду операции, обеспечивающие многократное выделение одних и тех же фрагментов на основании воздействий, оказываемых неконцептуализированной реальностью на органы чувств субъекта (или соответствующие

приборы). Реальность, рассматриваемая сквозь призму этих процедур, предстает как структурированная, т.е. состоящая из “объектов” – сущностей, обладающих границами, отделяющими их друг от друга, превращающими каждую из них в единицу знания-бытия, которую субъект может осознать, целиком сконцентрировав на ней внимание, абстрагируясь от всего, что находится за ее границами, и обозначить термином языка. Может ли неконцептуализированная реальность состоять из сущностей, отграниченных друг от друга четкой, изолирующей границей, препятствующей взаимопроникновению характеристик, присущих разным объектам, что неминуемо привело бы к слиянию их в одно целое, лишенное каких-либо различимых частей?

По-видимому, нет; если бы реальный мир действительно состоял из сущностей, наделенных изолирующей границей, в мире не было бы никакого взаимодействия: объекты, заключенные в непроницаемые границы, по определению не способны взаимодействовать. Именно отсутствие в неконцептуализированной реальности каких-либо отграниченных сущностей, называемых частями, фрагментами, элементами, объектами или как-то иначе, делает бессмысленной любую попытку сопоставления с реальностью в себе чисто идеальных, отделенных от реальности структур знания. Чтобы превратить реальность в себе, – она неуловима для знания по причине отсутствия в ней локализуемых сущностей, каждую из которых можно было бы выделить, обособить от других, поскольку все характеристики локализуемой сущности свернуты, заключены в определенные пространственные границы – в осознаваемую реальность, необходимо произвести операцию замещения: вместо характеристик реальности в себе, не поддающихся заключению в границы, ввести идеальные, свернутые характеристики, с помощью которых можно многократно отграничивать определенные фрагменты ноуменальной реальности. Свернутые характеристики (качества) выполняют функцию оболочки, в которую заключается определенный фрагмент бытия; такая идеальная оболочка, состоящая из свернутых характеристик, как раз и образуется в момент выполнения процедур структуризации. В рамках этих процедур возникают двумерные образования, принадлежащие одновременно и знанию, и бытию.

Изложенная в самых общих чертах модель формирования исходных единиц знания, неотделимых от бытия¹, иллюстрирует возможность введения онтологических сущностей и структур, аналогичных тем, о которых идет речь в античных и средневековых системах, не предполагая при этом, что единицы знания-бытия существуют в неконцептуализированной реальности. Эта модель, как нам представляется, позволяет прояснить ряд важных особенностей онтологической установки сознания, определявшей стиль мышления античности и средневековья, и “вписать” проблемы, обсуждавшиеся в философии того времени, в проблемное поле современных философских исследований.

Если исходить из предпосылки, разделяемой со времен Канта большинством исследователей, об отсутствии в реальности, существующей независимо от человека, каких-либо идеальных структур, как бы полностью готовых к постижению человеческим разумом, то знание о реальности становится возможным, если удастся “приклеить” идеальные структуры к фрагментам реальности в себе. Как мы попытались показать, это в принципе невозможно сделать путем соотнесения структур абстрагированного (отделенного от реальности) знания с ноуменальным бытием; чтобы “склеить” идеальную сущность с фрагментом реальности, необходимо осуществить процедуру структуризации. Отграничение определенного фрагмента реального мира требует введения особой идеальной характеристики (качества), которая, как и любое идеальное образование, существует только для сознания, но в то же время фиксируется только в момент реального взаимодействия реальных сущностей: органа чувств субъекта с фрагментом ноуменальной реальности. Взаимодействующие сущности сами по себе недоступны сознанию; в лучшем случае могут осознаваться их концептуализированные, обладающие свернутыми характеристиками-качествами “образы” (в действительности наделенные совсем иными свойствами), но и эти “образы” должны остаться “за кадром” в момент фиксации единицы знания-бытия, формирующейся в процессе взаимодействия. Разработка процедур структуризации, в частности, приборов (датчиков воздействий), без которых точное, многократно воспроизводимое отграничение фрагментов неосуществимо, производится на основе знаний, но эти знания нужны именно для разработки процедуры, а не для ее выполнения, не для фиксации ее результатов. Коль скоро сконструированы датчики воздействий и сформулированы правила осуществления процедуры, выполнение последней сводится к замещению воздействий, поступающих от фрагмента в себе, характеристикой-качеством, которая должна отвечать единственному требованию – быть легко распознаваемой, отличимой от других качеств. В момент констатации “объектообразующего” качества его не надо подводить под какое-то понятие или идеальную схему, не требуется выполнять никаких операций, обеспечивающих соотнесение с идеальными, “привязанными” к знакам языка, объектами. Подведение под понятийную структуру, выбор идеального объекта для концептуализации некоторого феномена всегда может быть осуществлен несколькими способами. Поэтому любые познавательные операции, предполагающие соотнесение подлежащего концептуализации феномена с идеальными объектами и структурами, неспособны обеспечить однозначное схватывание этого феномена. Идеальные характеристики-качества, усматриваемые в процессе выполнения процедур структуризации и используемые для отграничения фрагментов ноуменальной реальности, во-первых, формируются в рамках самой процедуры, во-вторых, не требуют никакого понятийного осмысле-

ния; они соотносятся (в момент выполнения процедуры) не с теоретическими конструктами, а исключительно друг с другом, и единственным критерием для отбора “хороших” качеств является точность отграничения “того же самого фрагмента” при повторных выполнениях процедуры.

Если бы в общей структуре знания отсутствовали четко выделенные двумерные единицы знания-бытия, знание о реальности оказалось бы недостижимым, поскольку непонятно, какой именно фрагмент ноуменальной реальности подлежит рассмотрению сквозь призму той или иной концептуальной схемы. В принципе можно выделить четыре разновидности знания: 1) предварительное, предположительное знание о реальности, основанное на бессознательно выполняемых процедурах структуризации; 2) абстрактно-теоретическое знание, основанное на оперировании с идеальными объектами, которое само по себе не имеет статуса знания о реальности; 3) знание, способствующее разработке “образцовых” процедур структуризации, обеспечивающих точное отграничение фрагментов реальности; 4) знание о реальности в собственном смысле слова, базирующееся на четко выделенных единицах осознаваемой реальности, в которых идеальная составляющая накрепко привязана к фрагменту ноуменального бытия. Платоновская концепция идей и все последующие онтологические построения могут рассматриваться как различные попытки осмысления впервые обнаруженного античными философами факта, что знание о реальности – это совершенно особый тип знания, первоэлементам которого в равной степени присущи два момента: определенность “формы” и изначальная привязка к бытию.

Сформулированная выше модель знания позволяет воспроизвести важнейшие моменты платоновской концепции идей, хотя и исходя из совсем иных допущений. Опираясь на нее, нетрудно понять, почему Платон настаивал, что первичные единицы знания-бытия могут быть зафиксированы лишь в том случае, если человек из субъекта действия превратится в субъекта созерцания, т.е. полностью сконцентрирует свое внимание на предмете, предстоящем его уму в акте созерцания. Ведь усмотрение объектообразующих качеств происходит на верхнем этаже процедуры структуризации, в то время как взаимодействие субъекта в себе и реальности в себе разворачивается на нижнем уровне, куда закрыт доступ сознанию. Последнее имеет дело исключительно со свернутыми характеристиками-качествами. В образцово выполняемой процедуре структуризации нет необходимости в пересмотре ни признаков, на основе которых выделяются единицы знания-бытия, ни границ последних; необходимость предпринять какие-то действия, направленные на трансформацию выделенных единиц, может возникнуть лишь в том случае, если они были выделены неправильно, т.е. фактически не являются единицами знания-бытия. Неизменность параметров сущно-

сти, предстоящей сознанию в акте созерцания при повторных выполнениях процедуры, есть главный показатель ее связи с бытием.

Единицы знания-бытия, выделяемые в ходе выполнения “хорошей” процедуры структуризации, не подлежат пересмотру; с помощью других процедур могут отграничиваться иные фрагменты или же реализовываться иной принцип членения ноуменальной реальности на части, но нельзя пытаться обнаружить у уже выделенных единиц новые качества, – ибо обнаружение любого нового объектообразующего качества В у фрагмента, выделенного с помощью объектообразующего качества А, будет просто свидетельствовать об отграничении вместо фрагмента А нового фрагмента В. Но это означает, что над сущностями, созерцаемыми в рамках процедуры структуризации, нельзя производить никаких действий. Тот, кто созерцает, не должен действовать – сфера знания-созерцания должна быть отделена от сферы действия. Это отделение происходит благодаря четкому разграничению двух функций, выполняемых субъектом познания, а именно, знания и действия, которое выражается в том, что человек (субъект познания в целом) как бы разделяется на два существа: субъекта знания-созерцания и субъекта действия. Та составляющая субъекта познания, которая отвечает за созерцание, пребывает в сфере, где отсутствует какое-либо изменение или действие, целиком концентрируя свое внимание на неизменных, четко отграниченных единицах знания-бытия. Конечно, субъект знания-созерцания, находящийся за пределами сферы действия, не смог бы функционировать, если бы субъект действия не взаимодействовал с фрагментом реальности в себе. Но и любые попытки субъекта действия структурировать ноуменальную реальность закончились бы неудачей, если бы не было того, кто способен зафиксировать свернутые характеристики-качества и границы сущностей, обладающих такого рода характеристиками, поскольку эти сущности существуют только для сознания в тот момент, когда оно концентрирует на них свое внимание. Чтобы выполнить процедуру структуризации, производимую на двух уровнях (действия и созерцания), субъект действия и субъект знания должны функционировать согласованно друг с другом; как происходит такое согласование, мы рассматривать здесь не будем². В настоящий момент важно подчеркнуть другое – принципиальное отличие двух операций (взаимодействия с фрагментом реальности и созерцания предмета знания), выполняемых в ходе процедуры структуризации одновременно, дает основание для разделения субъектов, их осуществляющих.

Субъект действия, очевидно, может контактировать с фрагментами реальности в себе, не концептуализируя результаты этих контактов. Если человек осознает себя существом, целиком находящимся внутри сферы взаимодействия, его представление о мире формируется на основе воздействий, оказываемых на его органы чувств; единственное, что он в этом случае осознает – это различные

страдательные состояния своего тела, своих органов чувств. Такой тип сознания, которым он в этом случае обладает, может быть назван сознанием-ощущением. В чистом виде такое сознание в процессах познавательной деятельности практически не используется, но оно играет существенную роль в формировании представлений, возникающих в актах чувственного восприятия. Конечно, на уровне восприятия происходит также и концептуализация результатов воздействий, а не только их регистрация (осознание посредством ощущения); но именно участие в актах чувственного восприятия сознания определенного типа, предназначенного для регистрации происходящего непосредственно внутри сферы взаимодействия (сознания-ощущения), обуславливает зыбкость, неопределенность, изменчивость образов, формирующихся в этих актах. Сознание-ощущение, во-первых, непредметно, поскольку ощущаемое неотделимо от ощущающего, оно переживается, а не фиксируется ощущающим как предмет знания; во-вторых, будучи непредметным, оно неспособно выделить отграниченную сущность или отдельное состояние субъекта, регистрируя лишь факт *изменения* состояния ощущающего органа под воздействием извне. Если отвлечься от моментов, привносимых сознанием иного типа в акт восприятия, сознание-ощущение непосредственно сознает изменение как таковое, не выделяя при этом того, что изменяется. Человек, находящийся в позиции субъекта взаимодействия, – при условии, что он полностью отождествляет себя с последним, забыв о другом “я”, с позиции которого он может смотреть на мир, – увидит перед собой реальность, в которой нет ничего устойчивого. Именно эту реальность Платон обозначает термином “становление”; мир становления, как и противоположный ему мир бытия, может трактоваться двояко – и как существующий независимо от человека, и так, как он только что был нами описан: реальность, открывающаяся с позиции сознания, присущего человеку как субъекту взаимодействия. Совсем иная реальность предстает перед человеком в том случае, когда его сознание находится вне сферы взаимодействия, когда человек превращается в субъекта знания, созерцающего устойчивые, неизменные единицы знания-бытия (идеи).

Если рассматривать платоновскую концепцию не в качестве учения о реальности в себе, а как описание различных видов осознаваемой реальности, непосредственно предстоящих различным типам сознания в процессе познавательной деятельности, то основной вывод, к которому приходит Платон, можно сформулировать следующим образом. Усмотрение реальностей, обладающих противоположными характеристиками (абсолютной изменчивостью и абсолютной неизменностью) предполагает, что это усмотрение производится как бы двумя различными субъектами, сосуществующими в человеке, с каждым из которых он может отождествить свое “я”, – разными в том смысле, что они, во-первых, пользуются разными ор-

ганами (средствами) познания, а именно, чувством и умом, во-вторых, осознают себя находящимися в радикально отличающихся друг от друга мирах. Причем каждый из этих субъектов, пока он продолжает выполнение свойственных ему операций, т.е. пока он продолжает быть либо субъектом знания, либо субъектом взаимодействия, не может выбраться за границы своего мира, так что он не только неспособен постичь реалии иного мира, но даже не знает о его существовании. По Платону, лишь один из двух миров, а именно: состоящий из неизменных идей, доступных рациональному знанию, является реальным миром; только субъект знания соприкасается с бытием, в то время как субъект взаимодействия существует и вне сферы знания, и вне сферы бытия. Платон не просто констатирует тот факт, что субъект рационального знания должен созерцать одни только неизменные единицы знания-бытия, но и настаивает, что за неизменными формами созерцаемых сущностей ничего не скрывается. За рационально постижимыми формами нет никакой иной, невидимой для ума реальности. Для обозначения реальности, отличной от форм, могут быть использованы разные термины: изменение, движение, действие и т.п., позволяющие по-разному ее осмыслить; но при любом способе осмысления в ней присутствует один момент, определяющий ее отличие от созерцаемых форм, а именно отсутствие сущностей, заключенных в изолирующие границы.

“Естественный” взгляд на мир – представление о реальности, возникающее в системе координат, задаваемых естественным языком, – формируется в результате совмещения моментов, фиксируемых человеком с двух противоположных позиций: субъекта взаимодействия, обладающего непредметным сознанием-ощущением, и субъекта знания, осуществляющего предметную структуризацию реальности. Сами эти позиции у “естественного” человека не выявлены в их чистоте и противоположности; поэтому предметы, выполняющие функцию значений слов естественного языка, не обладают той определенностью, которая должна быть присуща предметам рационального знания в строгом смысле слова. Последние остаются недоступными сознанию до тех пор, пока человек полностью не подчинит функционирование субъекта действия задаче четкой структуризации реальности. Непредметная, ноуменальная реальность действия и взаимодействия, которая осознавалась на уровне субъекта действия с помощью сознания-ощущения, должна стать фактором формирования предметно осознаваемой реальности. Совершенно справедливо указав на необходимость четкого разграничения указанных позиций, Платон вместо поиска более совершенного способа соподчинения субъектов двух типов, участвующих в осуществлении познавательной деятельности, и соответственно двух реальностей, осознаваемых каждым из них, просто устранил одного из субъектов (и реальность, им осознаваемую) из сферы рационального знания, отождествив двумерное знание-бытие, предстоящее взору

субъекта знания *при условии*, что субъект в себе взаимодействует с объектом в себе, со свернутой предметной характеристикой, единственно доступной непосредственному созерцанию. В итоге субъект знания из субъекта, созерцающего (в преобразованном виде) результаты взаимодействия, превратился у Платона в субъекта *умосозерцания*, а идеи (предмет умосозерцания) оказались в мире, абсолютно обособленном от мира взаимодействия.

Но для “естественного” человека одинаково реальны обе реальности: и предметная, и непредметная, причем последняя включает не только те негативные моменты, на которые обратил внимание Платон, а именно изменчивость, приводящую к размыванию границ предметных сущностей, но и позитивные – создающую активность, порождающую и укрепляющую, а отнюдь не разрушающую порядок и устойчивость предметно осознаваемого мира. Глаголы естественного языка как раз и фиксируют такого рода создающие моменты непредметной реальности; исключение из платоновской картины мира позитивно-непредметных моментов, обозначаемых понятиями действия, движения и выражаемых глаголами языка, заставило усомниться в том, что эта картина отображает полноту реального бытия. Сохранив главный постулат платоновской онтологии, утверждающий, что основой всякого знания является знание о неизменном, что человек обладает способностью постигать неизменные формы, полностью абстрагируясь от сферы изменения, и что именно благодаря формам, в момент постижения последних, происходит постижение бытия, Аристотель попытался показать, каким образом динамические моменты, очевидные для субъекта действия, могут быть включены в рациональную картину мира, создаваемую субъектом знания. Действие, одна из важнейших непредметных составляющих “естественной” реальности, осмысливается Аристотелем как характеристика, изначально привязанная к предметнообразующей характеристике, т.е. к форме, как вторичная по отношению к последней. Благодаря этому действие оказывается “вписанным” в мир, открывающийся взору субъекта знания; действие интерпретируется Аристотелем как характеристика, не только не разрушающая границы вещи, ее определенность, обусловленные наличием формы, но, напротив, являющаяся одним из конститутивных моментов самой формы. Поэтому рационально постижимая реальность предстает у Аристотеля как динамическая, состоящая из “вещей-в-действии”. Отличительная черта такой реальности состоит в том, что действие в ней оказывается полностью сведенным к форме: действие состоит либо в сообщении имеющейся у вещи формы какой-то другой вещи, либо в актуализации формы. Такая реальность может быть названа абсолютной рациональной. Если отвлечься от присутствующих в аристотелевской онтологии моментов, связанных с чисто отрицательным истолкованием непредметных факторов, когда они рассматриваются как противостоящие миру неизменных форм,

как размывающие определенность и несовместимые с ней (у Аристотеля эта идущая от Платона трактовка выразилась во введении понятия материи как начала неопределенности и субстрата изменения), то субъект, созерцающий такую реальность сквозь призму отграниченных, неизменных образов-предметов, непосредственно предстоящих его уму в сфере рационального знания, “за” этими образами увидит “вещи”, “объекты”, “субстанции”, обладающие точно такой же отграниченной (а следовательно, и умопостигаемой) формой, что и предметы знания; непредметные моменты действия, которые в “естественной” реальности осознаются как несводимые к предметным образам и их характеристикам, в контексте аристотелевской онтологии практически приравниваются к последним, поскольку точно так же оказываются прикрепленными к форме.

В онтологии Фомы Аквинского, с одной стороны, воспроизводится аристотелевский проект построения онтологии на основе предметных структур рационального знания – путем сведения единиц действия к единицам знания-созерцания; с другой, обосновывается возможность принципиально иного соотношения этих единиц: введение понятия акта бытия превращает реальность, созерцаемую сквозь призму предметных структур знания, в двухуровневое образование: сердцевину каждой вещи, входящей в такую реальность, составляет действие (акт), первичный по отношению к форме, несводимый к ее характеристикам. Познание реальности в этом случае не исчерпывается познанием одних только рационально постижимых форм вещей; предметные структуры рационального знания в онтологии Фомы служат средством достижения символического знания о непредметной составляющей бытия. Проанализируем сначала первый аспект онтологии Фомы.

РАЦИОНАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ОНТОЛОГИИ ФОМЫ АКВИНСКОГО

1. ТОМИСТСКАЯ ТРАКТОВКА ПОНЯТИЙ ФОРМЫ, АКТА, ДЕЙСТВИЯ

Согласно Фоме Аквинскому, в основе каждой вещи лежит умопостигаемое начало – субстанциальная форма, конституирующая вещь в качестве самостоятельной единицы бытия. Очевидно, что в учении, утверждающем, что все сущее имеет умопостигаемую основу, знание не может рассматриваться (как это имеет место в послекантовской философии) в качестве автономного образования, обособленного от находящегося за пределами знания “бытия в себе”. Знание только в одной из его форм, а именно в форме человеческого знания, воплощено во вторичных, по сравнению с реальным бытием, феноменах – представлениях и понятиях, существующих в уме

человека, отдельно от познаваемых объектов. Знание Бога первично по отношению к вещам; в актах божественного знания формируется умопостигаемая сущность вещи, которая в актах творения телесных вещей, соединяясь с материей, обретает плоть и кровь, а при творении бестелесных субстанций получает реальное существование. В вопросе 14 части I *Суммы теологии* это сформулировано следующим образом: “Божие знание – причина вещей. Ведь Божье знание так относится ко всем сотворенным вещам, как знание ремесленника относится к его изделиям. Ибо знание ремесленника – причина его изделий, ввиду того, что ремесленник действует при посредстве своего разума; поэтому форма ума должна быть началом действия, так же как тепло – началом нагревания. Но следует иметь в виду, что природная форма означает начало действия не потому, что она является формой того, чему она сообщает бытие, но в силу того, что она имеет склонность к результату действия (*inclinatio ad effectum*). Подобным образом и умопостигаемая форма не означает начала действия потому только, что она есть в постигающем, если не присоединится к ней склонность к результату действия, что осуществляется посредством воли. Поскольку умопостигаемая форма относится к паре противоположностей (ибо одно и то же знание есть знание обеих противоположностей), то она не произвела бы определенного результата, если бы не была определена к чему-то одному посредством стремления, как говорится в книге IX *Метафизики*³. Очевидно, что Бог через свой ум вызывает [к существованию] вещи⁴, так как Его бытие есть Его постижение. Поэтому Его знание должно быть причиной вещей, поскольку с ним соединена воля⁵” (S.T., I, 14, 8 c).

Обратим внимание на следующий момент: действия Бога при творении вещей рассматриваются Фомой по аналогии с действиями ремесленника. Мастер создает вещь, формируя сначала ее образ в уме; умопостигаемый образ является началом действия, которое он производит. Действие в данном случае служит посредником между двумя предметами, имеющими одну и ту же форму: понятийным прообразом вещи и самой вещью. Основная задача, которую выполняет действие, не состоит в оказании физического воздействия на материал; ремесленник ничего не создает, если его действие будет заключаться в чисто силовом воздействии на дерево, глину и т.п. Бессмысленный выброс энергии ни к чему не приведет; действие ремесленника будет созидающим, если оно направлено на воспроизведение формы идеального прообраза вещи, иными словами, если физическое силовое воздействие на материал подчинено главной составляющей разумного действия – передаче (сообщению) формы. Разумное действие есть поэтому не что иное, как оперирование прежде всего с умопостигаемыми предметами, т.е. предметами знания; причем оно не является дополнительным моментом, привнесенным извне в сферу знания, состоящую из ума и умопостигаемых сущно-

стей. Сами умопостигаемые сущности выступают источником действия. Ведь “всякое действующее действует посредством своей формы” (S.T., I, 3, 2 с), утверждает Фома, причем форма это первичная причина его действий: “то, посредством чего нечто действует первично, есть его форма” (S.T., I, 76, 1 с), форма же, по определению, имматериальна и умопостигаема. Вещь действует вследствие наличия в ней того же самого начала, благодаря которому она познается, т.е. формы.

Умопостигаемая форма вещи и ее действие связаны не только друг с другом, но и с третьим важнейшим аспектом вещи, фиксируемым понятием “акт”, частично пересекающимся с содержанием понятий формы и действия. Акт – одно из наиболее сложных и многозначных понятий томистской философии. Исходный смысл этого понятия задается оппозицией “потенция – акт”. Это различие, как и большинство других понятийных схем томистской онтологии, восходит к Аристотелю. Понятие энтелехии (в переводе на латынь – акус) было введено Аристотелем с целью объяснить факт изменения; энтелехия – это состояние, достигаемое вещью в ходе последовательного приобретения ею всех характеристик, которые должны быть ей присущи, и прежде всего тех, которыми она должна обладать, чтобы ее можно было обозначить общим понятием, т.е. отнести к определенному роду и виду. Большинство вещей, существующих в природе, не сразу приобретают свойства, которыми они обладают в “совершенном” состоянии, т.е. после завершения периода формирования. Дереву, прежде чем оно будет окончательно сформировано (т.е. дереву в состоянии энтелехии) предшествует существование семени (дерева в потенции), в котором все те характеристики, которыми выросшее дерево будет обладать в явной, актуализованной форме, присутствуют потенциально, в свернутом, неактуализованном виде. Переход от потенции к акту (энтелехии) – это переход от вещи, обладающей всеми признаками, которые позволяют (после завершения перехода) подвести вещь под определенное понятие, но которые, пока вещь находится в потенциальном состоянии, существуют только в возможности, к вещи, действительно обладающей всеми этими признаками.

Понятие акта, рассматриваемое как завершение перехода от потенции к акту, с одной стороны, фиксирует некий момент действия, поскольку интуитивно под действием в самом широком смысле этого слова понимается любой переход от начального состояния к конечному, и Фома, формулируя свою концепцию действия, несомненно опирался на эту интуицию. Но с другой стороны, оно обозначает такое состояние вещи, которое не только может, но и должно рассматриваться независимо от указанного перехода. Это следует из основного принципа, на основе которого Фома объясняет и формирование вещей, и осуществление действий: “хотя в чем-то, переходящем из потенции в акт, потенция по времени предшествует акту, но,

как таковой (simpliciter), акт предшествует потенции” (ST, I, 3, 1 с). Акт предшествует потенции потому, что находящееся в потенции не имеет собственных характеристик, отличных от тех, которыми обладает актуально существующая вещь. Бронза может быть названа потенциальной статуей только в том случае, если известно, что такое статуя; человек не имеет знания о вещи, называемой статуей, до тех пор, пока не увидит какую-либо статую в готовом виде. Только созерцание предмета в завершенном (актуальном) состоянии превращает этот предмет в предмет знания; и только проекция образа готового предмета на материал, из которого он был сформирован, позволяет описать этот материал не на основании тех характеристик, которыми он сам в данный момент обладает, а как потенциально содержащий в себе характеристики той вещи, которая в будущем может возникнуть на его основе. Это утверждение справедливо как в отношении знания, отображающего свойства уже существующей вещи, так и в отношении знания Бога или знания ремесленника, с помощью которого вещь создается. Предмет знания, в соответствии с которым создается вещь, должен предстать божественному или человеческому уму в виде, фиксирующем окончательный облик создаваемой вещи; несовершенство или незавершенность мысленного прообраза вещи обрекает процесс создания вещи на неудачу. Чтобы создать “эту”, обладающую определенными свойствами вещь, создатель (с большой или маленькой буквы) должен заранее знать, какими именно свойствами она должна быть наделена. Актуальное предшествует потенции не только в порядке знания, но и в порядке бытия, поскольку лишь актуальное обладает бытием: “Существование – это актуальность (actualitas – актуальное существование) всякой формы или природы; ведь о благодати или о человечности говорят как об актуальных, лишь поскольку говорят о них как о существующих” (S.T., I, 3, 4 с). Находящееся в потенции не в состоянии само по себе приобрести какую-либо характеристику; не обладая ею, оно должно получить ее извне – от вещи, актуально обладающей этой характеристикой.

Поэтому актуально сущее имеет место в общей структуре бытия до и независимо от потенциально сущего. Каким же образом можно охарактеризовать такого рода актуальное сущее? Прямого ответа на этот вопрос Фома не дает. Но в неявной форме ответ содержится в одном из главных постулатов *Суммы теологии*, который Фома, следуя Аристотелю, формулирует так: “все познаваемо, поскольку актуально, как сказано в книге IX *Метафизики*”⁶. Актуальное здесь определяется не через отношение к потенции, а через отношение к познанию. Почему актуальное рассматривается Фомой как предпосылка знания? Чтобы выяснить это, рассмотрим, при каком условии что-то становится доступным знанию. Очевидно, если нечто *дано, явлено* уму; именно этот момент данности, присущий предмету в том случае, когда он является предметом знания, схватывается понятием

акта. Таким образом, понятие акта у Фомы Аквинского (как и у Аристотеля) оказывается теснейшим образом связанным не только с понятием действия, но и с проблемой познания; оно фиксирует главное условие, при котором нечто оказывается доступным знанию. Учитывая, что актуальная данность – это характеристика, свойственная, по мнению и Фомы, и Аристотеля, не только предмету знания, но и бытию, мы можем сделать следующее заключение. В онтологии Фомы и Аристотеля описывается отнюдь не бытие как таковое, реальность, независимая от сознания (хотя они полагали, что это именно так), но бытие, явленное сознанию. Отношение к сознанию изначально включается в само понятие бытия. И не просто включается, но и становится определяющим моментом его смыслового содержания: бытие отличается от небытия просто тем, что первое, в противоположность второму, может быть дано познающему разуму, может актуально предстоять созерцанию субъекта.

Актуальная данность – необходимое, но само по себе недостаточное условие постижения вещи; знание вещи предполагает, что вещь не просто дана, но дана как обладающая концептуально постижимыми характеристиками, позволяющими подвести данную вещь под определенное понятие, фиксирующее вид, или форму, вещи. Не имеющее формы не может предстоять уму в качестве предмета знания; существенные признаки, в совокупности образующие форму вещи, не могут быть усмотрены, если вещь не дана. Поэтому акт, понимаемый как (возможная) данность уму, и форма, фиксирующая, что дано, составляют две взаимосвязанные предпосылки постижения любого сущего. Это объясняет, почему Фома, употребляя одно из этих понятий, во многих случаях подразумевает и другое; он прямо указывает на возможность замены одного понятия другим, называя, например, форму актом⁷, а акт – формой⁸. Такого рода отождествление (полное или частичное) формы с актом производится Фомой только в определенных контекстах, когда они используются для выделения в структуре вещи тех моментов, благодаря которым она становится доступной знанию: а именно актуального существования и наличия неизменных характеристик. Когда же с их помощью описываются не характеристики предмета знания, но способ осуществления действий, выявляются ситуации, в которых одно понятие невозможно подставить вместо другого. Для описания действий понятие акта используется всегда в соотношении с понятием потенции. Важнейшую роль в онтологии Фомы играет выделение двух типов потенций – пассивной и активной, которым соответствует два типа актов-действий: “Следует знать, что потенция именуется соответственно акту. Акты же – двоякого рода: а именно первый, который есть форма; и второй, который есть действие (*operatio*). И как показывает обычное словоупотребление, наименование “акт” сначала было приложено к действию: так ведь почти все мыслят акт; а затем отсюда было перенесено на форму, ибо форма – это на-

чало действия и его цель. Наподобие того, и потенция – двоякого рода: одна активная, ей соответствует акт, который есть действие; и как раз к этой, по-видимому, наименование потенции было приложено в первую очередь. Другая потенция пассивная, ей соответствует первый акт, который есть форма; ей, видимо, наименование потенции тоже досталось во вторую очередь. Как всякое претерпевание непременно бывает на основании пассивной потенции, так и все, что действует, действует только в силу первого акта, который есть форма. Ведь сказано, что наименование “акт” впервые пришло к нему от действия” (Q.D.de pot., I, 1 с).

Акт-действие как бы очевидным образом отличается от формы: всякое действие предполагает переход “от ... к ...”, т.е. некое изменение, происходящее с момента начала действия вплоть до его окончания; в то время как понятие формы указывает на неизменную определенность вещи. Но действие не рассматривается Фомой как феномен, противоположный форме и несовместимый с ней. Оно, во-первых, приписывается форме, во-вторых, интерпретируется таким образом, что единицей действия оказывается форма, сообщаемая от действующего к воспринимающему. Акт-действие косвенным образом также сводится Фомой к форме, хотя и не отождествляется с последней, как в случае акта, трактуемого как актуальная данность. Форма, являющаяся началом определенности вещи и наличия у нее границы, осмысливается Фомой как определяющая исходный и конечный пункты действия: “форма – это начало действия и его цель”, как утверждается в цитированном выше отрывке. Вещь, производящая действие, не утрачивает свою определенность и свои границы, поскольку (внешнее) действие сводится к отпочкованию от действующей вещи дубликата ее формы, который становится формой вещи, воспринимающей действие. Подробнее механизм такого действия будет описан в ходе анализа понятия деятеля (действующей причины); в данный момент нам важно выяснить, какими характеристиками должно обладать действие, чтобы с его помощью форма действующего могла быть сообщена воспринимающему.

Очевидно, осуществление действия не должно привести к трансформации сообщаемой формы; своеобразие анализируемой трактовки действия состоит в том, что оно оказывается действием, во-первых, сохраняющим неизменную определенность действующей вещи, во-вторых, созидаящим определенность вещи, воспринимающей действие. Это действие не следует рассматривать как нечто отличное от формы, как привходящее к ней извне; если бы действие приносило какие-то новые, дополнительные моменты в форму, последняя не осталась бы “той же самой” формой, чья определенность была зафиксирована с помощью понятия до и независимо от действия. Операции, которые вещь производит, в не меньшей мере характеризуют ее сущность, чем форма, рассматриваемая как набор уже актуализованных в вещи признаков. Как указывает Фома, “никакое

совершенное знание не может быть получено о какой бы то ни было вещи, пока не известны ее операции... Ибо естественная склонность вещи к какой-либо операции вытекает из природы, которой она в действительности обладает” (S.C.G., II, 1). Природой огня, к примеру, определяется действие, им производимое, а именно, нагревание тех вещей, с которыми он соприкасается. Сущность огня, форма, характеризующая элемент, именуемый “огнем”, не может быть постигнута в акте знания, если мы отвлечемся от действия, в котором проявляется форма огня. Форма вещи, поэтому, с одной стороны, совпадает с набором ее существенных признаков, которые уже актуализованы, всегда наличны в вещи, поскольку они определяют вид вещи, давая возможность отличить “вот эту” вещь, обладающую данной формой, от иного вида вещей. Но, с другой стороны, эта же самая форма, согласно Фоме, является источником всех ее действий. Благодаря интерпретации действия как одного из моментов неизменной формы из него исчезла главная особенность, свойственная феномену, называемому по-разному: действием, изменением или как-то иначе, в зависимости от способа концептуализации, которая побудила Платона противопоставить сферу действия и изменения миру неизменных форм (идей): “элементами” и действия, и изменения являются сущности, не имеющие четкой, однозначной определенности, которые невозможно отделить друг от друга, поскольку у такого “элемента” изменения нет границ, внутри которых размещались бы все характеристики, присущие именно этому “элементу” (поэтому-то “элементы” и действия, и изменения в принципе неуловимы), – единицами же действия, порождаемого формой, являются формы, а именно, форма вещи, производящей действие, и форма, сообщаемая другой вещи в результате действия. Действие сводится к транспортировке дубликата формы от действующего к воспринимающему. Поскольку и началом, и концом действия являются формы, причем формы, обладающие одинаковыми характеристиками, действие оказывается сведенным к тому, что, казалось бы, представляет собой прямую противоположность действию, к набору неизменных характеристик. Но удастся ли Фоме полностью свести действие к форме, или в нем все же остается нечто, не поддающееся выражению посредством неизменных характеристик?

Сам переход от формы А действующей вещи к совпадающей с ней по виду, но нумерически отличной форме А, сообщаемой вещи-восприимнице в результате действия, не относится к разряду неизменных характеристик и не может быть зафиксирован с помощью формы. Форма конституирует вещь в качестве отдельно взятой единицы бытия, что исключает наличие в “вещеобразующей”, т.е. субстанциональной форме признаков, заставляющих перейти от рассмотрения этой вещи к другой, хотя и обладающей той же самой формой; если бы субстанциональная форма диктовала такой переход, было бы непонятно, какую именно единицу бытия конституирует дан-

ная форма. Переход “от ... к ...” невозможно, следовательно, без противоречия включить в то же самое понятие формы, которое используется для выделения концептуально постижимой единицы бытия. Объединение в одном понятии формы начала (принципа) действия, предполагающего возможность осуществления такого перехода, с началом (принципом) определенности, одновременно и отграничивающим отдельную единицу бытия, и гарантирующим ее постижимость, вело к размыванию критериев рационального знания, сформулированных Платоном. Согласно этим критериям, только абсолютно неизменная определенность, исключаяющая появление новых характеристик у предмета знания, поддается фиксации, и только о том, что обладает такой определенностью, возможно однозначное знание. Однако новые признаки (по сравнению с признаками, на основе которых она была выделена до и независимо от каких-либо действий) неизбежно появятся у вещи, производящей действия, причем признаки не акцидентальные, ибо без их учета не может быть достигнуто совершенное знание о вещи.

Однако ни Аристотель, ни Фома не усматривают никакого противоречия в “привязке” действия к форме; в онтологии, которую они строят, постулируется существование таких начал, которые могут действовать, сохраняя неизменную определенность. Каждое начало (субстанциальная форма), с одной стороны, конституирует вещь как некую актуальную данность, постигаемую умом (либо она непосредственно постигается сейчас, либо в принципе может быть постигнута); через форму и благодаря форме вещь становится актуально существующей: “все, благодаря чему нечто получает бытие... можно назвать формой” (*De prin. nat.*, 1)⁹. *Акт, актуальное*, в значении *актуального существования*, сообщаемого вещи формой, имеет иной смысл, чем акт-действие; будучи основой постижимости вещи, актуальное существование очевидным образом связано с характеристиками, конституирующими определенность вещи, – они также привносятся в вещь формой. Вместе с тем именно эта, умопостигаемая форма, обуславливающая наличие в вещи моментов, благодаря которым вещь становится доступной знанию, оказывается причиной (началом) акта-действия. Поэтому в форме и через форму мир знания оказывается изначально объединенным с миром действия. Отношение, связывающее форму одновременно и с актом, понимаемым как актуальная данность, и с актом-действием, позволяет отнести форму одновременно как к разряду умопостигаемых, так и к разряду действующих начал. При этом умопостигаемая форма диктует, направляет осуществление всякого действия, производимого вещью. Действие любой субстанции, и обладающей разумом, и лишенной способности к познанию, – в своей основе разумно, так как всегда устремлено к некоей цели, которая выступает целью лишь постольку, поскольку она является предметом созерцания ума (хотя совершенно не обязательно, чтобы сама вещь, производящая

действия, обладала способностью умопостижения). Действие поэтому оказывается не просто состыкованным со сферой умопостигаемого, но и включенным внутрь нее: с предмета знания, т.е. умопостигаемой формы, действие начинается, предметом знания оно всегда и заканчивается; чтобы было произведено какое-либо действие, необходимо, чтобы цель действия была сначала предзадана умом. В качестве субъекта действия у Фомы выступает не “физическая” вещь, никак не связанная со сферой знания и целеполагания (в онтологии Фомы вообще нет “физических” в узком смысле слова вещей), а деятель, либо способный сам к постижению и к полаганию целей, либо действующий в соответствии со схемой действия, предзаданной разумным деятелем. Это ключевой момент онтологии Фомы, и он требует более детального рассмотрения.

2. КОНЦЕПЦИЯ ДЕЯТЕЛЯ

Наиболее четко тезис о том, что всякое действие предполагает наличие разумного деятеля, сформулирован в 19 вопросе I части *Сумы теологии*: “Поскольку, как сказано во второй книге *Физики*, все, что делается как по размышлению, так и согласно природе, делается ради [какой-то] цели, то для природного деятеля цель и необходимые средства [для ее достижения] предопределяются некоторым высшим умом, подобно тому, как цель и последовательность движений стрелы предопределяются лучником. Таким образом мыслящий и волящий деятель необходимо предшествует деятелю, действующему по природе” (S.T., I, 19, 4 c)¹⁰.

Почему действие, не предваряемое полаганием цели, не может быть осуществлено? Почему любому действию должно предшествовать предвосхищение умом его конечного результата¹¹, так что всякий деятель оказывается действующим ради цели или, что то же самое, ради некоторого блага? “Деятель... – утверждает Фома, – движет только в силу устремления [направленности] к цели; ведь если бы деятель не был определен к некоему результату, он не производил бы скорее что-то одно, а не другое. Следовательно, для того, чтобы он производил определенный результат, он должен быть направлен к чему-то определенному, что имеет смысл цели” (S.T. I–II, 1, 2 c). Цель задает направление действия и его характеристики; она предопределяет, какое именно действие будет осуществлено. Цель необходима, чтобы действующая причина (деятель) начал действовать. “Цель не есть причина того, что является действующим, но она – причина того, чтобы действующее было действующим. Ведь здоровье не делает врача врачом, – я называю здоровьем то, что получается в результате действия врача, – но оно побуждает врача быть действующим. Поэтому цель есть причина причинности в действующем, ибо она делает действующее действующим” (De prin. nat., 4)¹². В примере, приводимом Фомой Аквинским, функцию действу-

ющей причины выполняет врач; следуя традиции, идущей от Аристотеля, Фома разъясняет понятие действующей причины на примере деятельности человека: врача, лечащего больного, скульптора, ваяющего статую, ремесленника, изготавливающего нож. Именно в действиях человека в наиболее наглядной форме присутствуют оба момента, присущие целенаправленному действию: цель и собственно действие, служащее средством реализации цели. Однако, как указывает Фома, роль действующей причины может выполнять и деятель, не обладающий разумом и свободной волей, не способный сознательно стремиться к цели¹³.

Но что представляет собой “действие”, или “акт”, производимый деятелем? Всякое действие предполагает передачу определенных характеристик, присущих деятелю, либо другой, уже существующей вещи, либо вещи, возникающей в результате акта. По сути, любой акт, направленный вовне, есть акт *возникновения*; в результате акта всегда возникает нечто новое – либо новая субстанция, либо у некоторой уже существующей субстанции появляется новый признак (акциденция).

Фома различает два вида сущих, возникающих в результате выполнения акта, производимого неким деятелем: субстанции (субстанциальное бытие) и акциденции (акцидентальное бытие). В соответствии с этим различием формы, одновременно с сообщением которых сообщается бытие сущим, и способы возникновения сущих подразделяются на два типа: “То, что делает актуальным субстанциальное бытие, называется субстанциальной формой, а то, что делает актуальным акцидентальное бытие, называется акцидентальной формой. Поскольку возникновение – это движение к форме, то двум типам формы соответствуют два типа возникновения: субстанциальной форме – просто возникновение (*generatio simpliciter*), акцидентальной форме – возникновение в каком-либо отношении (*generatio secundum quid*). Когда вводится субстанциальная форма, говорят, что нечто просто возникает; так, например, мы говорим: человек возникает, или человек рождается. Но когда вводится акцидентальная форма, не говорят, что нечто просто возникает, а говорят, что оно становится тем-то; как, например, когда человек становится белым, мы не говорим, что человек просто возникает или рождается, но говорим, что он становится белым или рождается как белый (*De prin. nat.*, 1)¹⁴.

Но в любом случае, как можно убедиться из приведенного текста, результатом акта является фактически возникновение нового сущего (новой субстанции или нового признака), независимо от того, как оно называется: возникновением в собственном смысле слова или “становлением чем-то”; недаром и сам Фома говорит о двух типах возникновения. Возникновение происходит путем передачи формы: деятель сообщает (передает) форму, которой он сам обладает (так обстоит дело по крайней мере при простом возникновении, когда, например, че-

ловец рождает человека; в других случаях тождество форм, наличной у действующего и сообщаемой получающему, не столь очевидно, тем не менее оно всегда имеет место). В момент акта (в акте) форма, присутствующая деятелю, как бы дублируется; оставаясь той же самой по виду, она умножается по числу, поскольку возникает новое сущее, обладающее точно такой же формой: “Ведь невозможно, чтобы делающий и сделанное были одним и тем же по числу, но они могут быть одним и тем же по виду; так, когда человек рождает человека, то человек рождающий и человек рожденный различны численно, но тождественны по виду” (De prin. nat., 4)¹⁵.

Поскольку действие деятеля всегда направлено на достижение определенной цели, то результат действия предзадан, с одной стороны, в виде цели. С другой стороны, он предзадан в виде возможности, заложенной в самой материи. Ибо материя, и у Аристотеля, и у Фомы не сводится к одной изменчивости, к простому отсутствию определенности. В материи, хотя и отсутствует устойчивость, определенность, которые могут быть привнесены в нее только формой, выполняющей в онтологической структуре мира функцию носителя этих характеристик, но в то же время в ней есть предрасположенность к оформленности и определенности, предрасположенность, или потенция к принятию именно “этой”, а не иной формы. “И как то, что в потенции к субстанциальному бытию, так и то, что в потенции к акцидентальному бытию, может быть названо материей” (De prin. nat., 1)¹⁶; “то, что в потенции к субстанциальному бытию, называется первой материей, а то, что в потенции к акцидентальному бытию, называется подлежащим” (Ibid.)¹⁷, – так вводится понятие материи в трактате *О началах природы*. И далее Фома разъясняет: “... Поскольку возникновение – это некий переход от небытия к бытию, ... то не из всякого несуществующего может [что-то] возникнуть, но только из такого, которое является потенциально существующим. Так, статуя возникает из меди, которая потенциально является статуей, но не является ею актуально” (Ibid.)¹⁸.

Возникает, однако, вопрос: если действие исходит из формы, определяется, с одной стороны, формой, полагаемой в качестве цели деятеля, а с другой, формой, присущей деятелю, действующей причине, то какова роль материи в осуществлении действия, как вообще действие может зависеть от чего-либо помимо формы? Форма как умопостигаемое начало фиксирует в вещи сугубо статичные моменты ее структуры, наличные в ней неизменные характеристики. Эти моменты определяют *облик*, вид готовой, уже сформировавшейся вещи; их нельзя трактовать как характеристики процесса, посредством которого вещь формируется. Представление о том, что вещам, наделенным субстанциальной формой, предшествует процесс, где в принципе нет и не может быть никаких неизменных форм, чуждо аристотелизму. Когда деятель сообщает форму в результате действия, он сообщает именно набор неизменных характе-

ристик; но этот набор может быть сообщен одним способом – таким же, каким печать передает свою форму воску. Неизменные признаки могут быть переданы тому, что способно их воспринять; функцию восприимчивости форм выполняет материя. Если действие трактуется как сообщение формы, то оно может быть выполнено, если есть начало, способное воспринять форму. Что же касается предрасположенности материи к принятию определенных форм, то такая предрасположенность есть только у оформленной материи; наличие формы “бронзы” делает бронзу предрасположенной к получению формы статуи, в отличие от воды: форма “воды” не в состоянии воспринять форму статуи. Поэтому фактически возможность действия зависит не от предрасположенности материи как таковой, а от наличия в воспринимающем тех или иных форм.

Итак, деятель действует, стремясь к цели. Неодушевленная субстанция стремится к цели бессознательно, эта цель как бы запрограммирована в форме вещи. Понятие цели обозначает наивысшую степень совершенства, которым может обладать вещь. Целевая причина вещи указывает на те характеристики вещи, которые предзаданы умопостигаемой сущностью вещи, но отсутствуют в ней в данный момент. Сущность каждой вещи до акта ее творения существует в уме Бога в качестве предмета божественного знания. В момент возникновения телесных вещей умопостигаемая сущность соединяется с материей, которая выполняет функцию не только воспринимающего начала, но и субстрата изменения. Поэтому свойства, которыми могла бы в принципе обладать вещь, если бы все ее характеристики определялись исключительно ее сущностью, остаются отчасти не реализованными. Это одна из причин, почему реально существующая вещь не обладает совершенствами, соответствующими ее сущности и ее форме. Другая, более глубокая причина незавершенности бытия, присущей не только телесной, но и любой сотворенной вещи, причина недостижимости для нее всей полноты совершенства, соответствующего ее природе, заключается в том, что всякая вещь, по мысли Фомы, получает бытие для того, чтобы действовать; действия, которые она производит, как отмечалось, в не меньшей мере характеризуют ее сущность, чем форма, рассматриваемая как набор уже актуализованных в вещи признаков.

Поэтому все возможные состояния, в которые переходит вещь в результате выполнения тех или иных операций, предзаданы одновременно с формой вещи – в виде целевой причины вещи. Одно из значений, в котором Фома употребляет понятие целевой причины, очерчивает совокупность всех состояний, которые могут быть достигнуты вещью. Вещь, чтобы стать более совершенной, должна приобрести новые характеристики в результате выполнения операций. Целевая причина вещи не диктует обязательное выполнение тех или иных операций, – она предопределяет набор *возможных* состояний, соответствующих сущности данной вещи. Если бы все воз-

возможные состояния были реализованы, вещь стала бы совершенной. В Боге все операции, соответствующие божественной сущности, оказываются выполненными, причем “одновременно” (если использовать термин, не применимый в собственном смысле к Богу, бытие которого – вне времени). Сотворенные субстанции производят операции не все сразу, а последовательно, причем материальные субстанции выполняют только часть операций, необходимых для достижения совершенного состояния. Но независимо от того, будут ли операции, предполагаемые сущностью вещи, выполнены или нет, мир возможных состояний и характеристик, достижимых для вещи, предзадан уже в момент возникновения последней. Поэтому всякая вещь может рассматриваться двояко: во-первых, как обладающая формой; во-вторых, как наделенная, помимо формы, целевой причиной, указывающей, какой может стать эта вещь в результате выполнения операций, обеспечивающих приобретение ею характеристик, предзаданных целевой причиной. В первом случае вещь фиксируется на основании признака (формы), актуально присутствующего в ней в настоящий момент; она предстает как статичная единица онтологии, формирование которой завершилось в момент обретения ею формы и бытия. Во втором случае вещь уже не может быть охарактеризована путем одного признака или какого-то набора признаков, на который можно указать посредством одного слова или понятия, как в первом случае, когда все они уже наличны в вещи в настоящий момент. Для ее описания необходимо различить между тем, что уже есть в вещи, и совершенством, которое она может приобрести и стремление к которому изначально ей присуще.

В понятие вещи входят, таким образом, динамические моменты; оно включает действие – переход от наличного состояния к должному состоянию вещи, указываемому целевой причиной. Эти динамические моменты предопределены умопостигаемой структурой, конституирующей “вещь в действии”. Последняя, по существу, представляет собой единицу онтологии иного типа, чем вещи (субстанции). Понятие субстанции вводится Фомой через понятия формы и бытия; субстанция существует не потому, что ей присуще стремление к цели, но поскольку она обладает субстанциальной формой. Если ограничить понятие субстанции только теми характеристиками, которые использованы при введении этого понятия, а именно, бытием и формой (сущностью)¹⁹, сообщающей вещи определенность, необходимую для подведения под соответствующее понятие, то такая субстанция не сможет стать началом действия, ибо всякое действие определяется целью и активной потенцией вещи. Чтобы вещь-субстанция превратилась в начало действия, она должна рассматриваться не как самостоятельная единица онтологии, но как элемент умопостигаемой структуры, состоящей из активной потенции, изначально соотносенной с целью. “Вещь в действии”, или деятель, фактически выполняет в онтологии Фомы функцию основной структурной еди-

ницы. Понятие деятеля объединяет, включает в себя все моменты, которые были описаны выше в качестве определяющих трактовку действия в “аристотелевской” части философско-теологической доктрины Фомы Аквинского: переход от потенции к акту, сообщение формы, наличие целевой причины, определяющая роль умопостигаемых начал в формировании действия. Деятелем, согласно Фоме, является любая вещь, поскольку она действует. Мир в онтологии Фомы предстает как иерархия деятелей во главе с Богом – Создателем и Правителем всех сущих.

3. БОГ КАК ПОСЛЕДНЯЯ ЦЕЛЬ ВСЕХ СОТВОРЕННЫХ СУБСТАНЦИЙ

Действия, выполняемые деятелями, бывают разного типа. “Действие первого типа – это действие вещи, движущей что-либо иное: например, нагревать или рассеять. Другого типа действие – это действие вещи, движимой чем-либо иным: например, быть нагреваемым или быть рассекаемым. Действие третьего типа есть совершенство актуально существующего деятеля (*operantis*), не стремящегося изменить [что-то] иное, которое, во-первых, отлично от претерпевания и движения, а во-вторых, от преобразующего действия во внешней материи. Такого рода операциями являются постижение, ощущение и воление”²⁰. Посредством действий, направленных вовне, совершенство, присущее деятелю, будь то субстанциальная или же акцидентальная форма, сообщается другой вещи; деятель, действуя, производит себе подобное. Становясь причиной возникновения вещей или появления у них каких-то новых свойств, деятель оказывается находящимся в отношении с другими вещами: передача формы в момент осуществления действия связывает деятеля более высокого порядка с нижележащими деятелями. Важно отметить следующее обстоятельство. Когда результату действия сообщается субстанциальная форма, то в него привносится не только форма в собственном смысле слова, т.е. актуализованный набор каких-то признаков, но одновременно и цель, определяющая операции, которые должны выполняться вещью, получившей субстанциальную форму. Ведь возникает не просто вещь, но деятель, предуготовленный к цели.

Конкретные действия деятеля определяются конкретными целями; но всё, ради чего производится действие, может быть названо одним именем: благо. “То, к чему деятель определенно стремится, должно быть подходящим для него... Но подходящее кому-то является для него благом”²¹, – утверждает Фома и далее уточняет: “Всякое действие и движение некоторым образом предназначены для бытия: либо чтобы оно сохранялось как бытие вида или индивида, либо чтобы оно приобреталось вновь. Но именно само бытие и есть благо. И поэтому все стремятся существовать. Следовательно, всякое действие и движение бывает ради блага”²². Любая цель стано-

вится причиной действия лишь постольку, поскольку она возбуждает стремление. Но именно так и определяется благо: “то, к чему всё стремится”²³. Поэтому можно сказать, что у всякой вещи есть единственная цель – благо этой вещи. Благое для вещей одного вида может отличаться от благого для других видов вещей, но возбуждать к себе стремление свойственно любому благу, а значит, благу как таковому; различные блага имеют, следовательно, одно основание благости – благо как таковое, или высшее благо. “Поэтому, – заключает Фома, – то, что является высшим благом, преимущественно есть цель всего. Но высшее благо только одно, и это – Бог ... Следовательно, все предуготовлено как к своей цели к одному благу, которое есть Бог”²⁴.

Понятие блага, подобно понятию формы, имеет двоякий смысл: с одной стороны, оно трактуется как цель, а с другой, как некое совершенство вещи, которое делает ее привлекательной, возбуждая к ней стремление; но в самой вещи это совершенство не является целью, которая должна быть ею достигнута. Рассматриваемое со второй точки зрения, благо предстает как сущее. Именно этот, второй смысл блага, – как актуально наличного совершенства вещи, – является первичным, что дает основание для следующего заключения. “Благо и сущее, – утверждает Фома, – реально одно и то же, а различаются только согласно понятию²⁵. Это явствует из следующего. «Понятие блага состоит в том, что оно есть нечто желаемое; поэтому Философ в книге I *Этики* говорит, что благо – это то, к чему все стремится. Ясно, однако, что всё, возбуждающее стремление к себе, привлекательно в силу того, что оно совершенно; ведь всё стремится к своему совершенству. Но нечто в такой же мере совершенно, в какой актуально. Поэтому ясно, что нечто в такой же мере благое, в какой сущее: ибо бытие, как явствует из вышесказанного (3, 4; 4, 1, ad 3), есть актуальность всякой вещи. Поэтому очевидно, что благое и сущее реально одно и то же, но [словом] “благо” именуется вещь, осмысляемая как нечто, возбуждающее к себе стремление, и этот смысл, [содержащийся в вещи], не именуется [словом] “сущее”» (S.T. I, 5, 1 c). Благим, следовательно, может быть названо и то, что вещь уже имеет (точнее, то, что она уже получила от деятеля – действующей причины появления у нее соответствующего совершенства), и то, к чему она стремится в своих действиях. Но даже в первом случае, в качестве актуально наличного, совершенство, полученное вещью от деятеля, невозможно описать, не апеллируя к понятию блага-цели. И не только потому, что к совершенной вещи как к благу может устремиться какая-то иная вещь. В тот момент, когда вещь получает от деятеля некое совершенство, между ней и деятелем устанавливается отношение *уподобления*. Это отношение конституируется как деятелем, поскольку он производит себе подобное, так и вещью, стремящейся уподобиться тому образцу, в соответствии с которым она была произведена. Совершенство А в произведенной

вещи представляет собой уменьшенную копию совершенства А, предсуществующего в божественном мышлении; это совершенство может быть сообщено вещи либо непосредственно Высшим Деятелем, либо через посредство цепочки вторичных деятелей. Вещь получает уменьшенную, ослабленную копию совершенства-образца, которая тотчас исчезла бы, если бы исчез образец; копия существует при условии сохранения постоянной связи с образцом. Божественный образец А выполняет функцию последней цели, к которой стремится и которой подражает вещь, наделенная свойством А, а промежуточные деятели, с помощью которых вещь была получена копия А являются промежуточными целями-образцами. “Все сотворенные вещи суть некие образы Первого Деятеля, а именно, Бога: деятель ведь производит себе подобное. Но совершенство образа состоит в том, чтобы репрезентировать свой образец посредством подобия ему: для этого ведь создается образ. Поэтому все вещи существуют ради того, чтобы достичь божественного подобия, как своей последней цели”²⁶. Поэтому все сотворенные субстанции оказываются – просто благодаря тому, что они обладают совершенствами (бытием и определенными свойствами) – связанными и друг с другом, и с Высшим Деятелем, поскольку “быть” означает “быть устремленным к более совершенному образцу как к своей цели”. Всякое сущее, произведенное каким-либо деятелем, одновременно является и благим; в качестве произведенного оно является *результатом* действия, в качестве обладающего совершенством, подобным совершенству-образцу, оно само действует (в том смысле, что проявляет активность), хотя подражание образцу не является действием в узком смысле слова, т.е. действием, производимым деятелем.

“Хотя вещи, лишённые разума, – утверждает Фома, – стремятся уподобиться ближайшим [производящим их] деятелям, но их природное устремление на этом не останавливается, ибо это устремление имеет своей целью уподобление высшему благу”²⁷. Уподобляются вещи Богу разными способами. Во-первых, как обладающие теми или иными совершенствами. Во-вторых, в качестве вторичных деятелей; вещи уподобляются божественному тем самым, что они являются причинами других²⁸. В-третьих, выполняя свои операции так, чтобы в результате этих операций достигались не только конкретные цели, но и в максимальной степени оказывалась реализованной главная цель, ради которой сотворен тот или иной вид вещей. “Собственная операция вещи является целью для нее, ибо она есть вторичное совершенство вещи; поэтому все, что подобающим образом расположено к собственной операции, называется добродетельным и благим”²⁹. Выполняя собственную операцию, вещь оказывается встроенной в общий порядок бытия, предполагающий, что каждое сущее существует не само по себе, но предназначено к выполнению определенной функции в составе целого. Огонь, например, не только сам имеет свойство “быть теплым в максимальной

степени”, но и, будучи наделен способностью нагревать (нагревание – собственная операция огня), сообщает тепло субстанциям, предустановленным к достижению иных целей, к выполнению собственных операций другого типа. Как проживание есть цель дома, разъясняет Фома, так и “собственная операция вещи, которая есть как бы употребление этой вещи, является ее целью”³⁰.

4. ПОЗНАНИЕ БОГА – ВЫСШАЯ ЦЕЛЬ ЧЕЛОВЕКА

Собственная операция субстанции, наделенной разумом, – это акт постижения. Неразумные творения уподобляются Богу, устремлены к нему как к последней цели; но они ничего не знают об этой цели, поскольку стремятся в силу естественного влечения, – стремление выражается в том, что они обладают совершенствами, которые суть подобия божественных совершенств, и выполняют операции, направленные исключительно на достижение частных благ, зависящих в своем существовании от Блага как такового. Разумные творения способны к более тесному соединению с Богом; они могут не просто стремиться к нему как к последней цели, но и достичь самой его субстанции в акте постижения. “Познавать Бога посредством акта постижения – последняя цель всякой разумной субстанции”³¹. В созерцании Бога, утверждает Фома, – высшее счастье человека; и этого счастья человек достигает посредством акта, производимого интеллектом. Вслед за Аристотелем Фома настаивает, “что высшее счастье человека – созерцательного [характера], поскольку состоит в умозрении величайшего умозерцаемого”³².

Рассматриваемое само по себе, утверждение о том, что постижение Бога – последняя цель и высшее блаженство человеческой жизни, является одним из центральных положений христианской этики. Но в томистской доктрине, помимо чисто религиозного смысла, оно приобретает дополнительный, технический смысл, поскольку всякое постижение, согласно Аристотелю и Фоме, состоит в постижении формы. Попытаемся выявить этот смысл.

Почему только разумные существа, согласно Фоме, осознают сам факт наличия высшей цели, к которой устремлено все сущее? Потому что эта цель умопостижима, и только субстанции, наделенные разумом, могут постигать имматериальные формы. Но разве может созерцание какой бы то ни было формы, – если под формой понимать начало определенности созерцаемого объекта, – быть последней целью человеческой жизни, доставлять высшую радость и высшее счастье? По-видимому, нет. Созерцая Бога, человек постигает Первую Причину всего сущего, начало бытия и начало действия. Осуществляя акт созерцания, он соприкасается с самой совершенной из всех имматериальных форм, которая, с одной стороны, будучи сама в высшей степени неизменной и, следовательно, максимально определенной, является началом неизменности и определен-

ности всех остальных форм, а с другой стороны, служит источником любой активности, жизни, силы в сотворенных субстанциях. Такой акт познания, очевидно, не является интеллектуальным в том смысле, какой вкладывается в понятие интеллектуального, или рационального, познания в настоящее время. Именно потому, что в акте постижения Бога созерцанию человека предстоит не предмет знания в собственном смысле слова, характеристики которого фиксируются с чисто познавательной целью – чтобы отличить его от других предметов и установить, в каком отношении он к ним находится, но Благо, от которого проистекают все блага, которыми обладает и пользуется человек, начало бытия как его самого, так и мира, его окружающего, акт созерцания Бога может рассматриваться как высшая цель и высшее счастье человеческой жизни. Следует особо подчеркнуть, что акт такого созерцания не осознавался бы человеком как наивысшее счастье, если бы ум в момент созерцания *непосредственно* не постигал бы Бога как источник силы, могущества и созидающих действий, – если бы для постижения божественного всемогущества и благодати необходимо было бы рассмотреть следствия, проистекающие из действия Первой Причины. Созерцание Первой Причины или Высшего Деятеля (как и тварного деятеля) не имеет ничего общего с фиксацией причинного отношения, сводящейся к констатации *результата* действия, его начального и конечного пунктов. Чтобы объект постижения предстал не только в виде предмета знания, но и начала действия, необходимо, чтобы в акте постижения, наряду с формой, сообщавшей объекту определенность, которая позволяет ему стать предметом знания, схватывались мощь, внутренняя энергия, присущие объекту, которые проявляются в его действиях, но в самом акте созерцания схватываются непосредственно, независимо от действий, как присущие деятелю, обладающему определенной формой.

Человек, безусловно, способен осознать, почувствовать силу, энергию объекта, явленного в акте созерцания, его способность к осуществлению действий; вопрос лишь в том, осознается ли им энергичная составляющая объекта с помощью той же самой познавательной операции, которая обеспечивает усмотрение формы объекта постижения? Начало действия будет непосредственно доступно уму в акте созерцания формы лишь в том случае, если форма, обеспечивающая постижимость объекта, одновременно является и началом действия. Постулируя совпадение в одной форме двух начал – определенности и действия, Фома обосновал возможность такого интеллектуального акта, который одновременно является и познавательным, и экзистенциальным, дарующим блаженство; этот акт устанавливает между Богом и человеком не только чисто умозрительную связь – он неотделим от актов воли: “разумная субстанция достигает Бога своим действием, не только постигая, но и посредством акта воли, стремясь к Нему, любя Его и все свое удовольствие полагая в Нем”³³.

СИМВОЛИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ТОМИСТСКОЙ ОНТОЛОГИИ

Анализ трактовки акта Богопознания в доктрине Фомы Аквинского приводит к выводу: в Высшем Деятеле предполагается тот же способ соподчинения начал определенности и действия, что и в сотворенных деятелях. Во всяком случае, данный вывод можно сделать относительно той части доктрины, где обсуждаются понятия высшей цели человека и высшего счастья, которого он может достичь. Но это означает, что учение Фомы о Боге как высшей цели человеческой жизни строится на основе того же внутренне противоречивого представления о форме, как и концепция вторичных деятелей (субстанций). Предложенный Аристотелем способ совмещения неизменной формы (начала определенности вещи, конституирующего вещь в качестве единицы бытия, доступной рациональному знанию) и действия, был не только противоречив, поскольку приписывание действия форме несовместимо с главным требованием, которому должен удовлетворять предмет знания, а именно наличием у него однозначной, абсолютной неизменной определенности. Но и не соответствовал интуитивному представлению о соотношении действия и актуальной данности вещи сознанию человека, являющейся предпосылкой ее познания. Данным в качестве предмета знания, предстоящего сознанию в акте познания, в частности, в акте созерцания, может быть только нечто готовое, сформированное, т.е. некий *результат* проведенного действия; само действие не может быть дано, оно всегда остается скрытым за данностью, но в то же время предшествующим ей в качестве формирующего начала. Будучи результатом действия, актуально данное в принципе не может стать его началом. Можно предположить, что именно из такого представления о соотношении формы, как начала определенности и актуальной данности, и действия, созидающего форму, исходил Фома Аквинский, формулируя свое учение об акте бытия.

Акт бытия первичен по отношению к форме. Утверждение Аквината, что “Бог есть чистый акт” (S.T., I, 3, 2 с), означает, что в Боге нет неизменного начала (начала формы), предшествующего осуществлению действий, которые производятся Богом, например божественному мышлению, волею и т.п. Наличие действий, которые не выполняются деятелем (если словом “деятель” обозначить того, кто может быть указан, зафиксирован до и независимо от действий, им выполняемых), отличают акты, будь то акт бытия, акт знания, акт воли, от операций, которые обязательно “привязаны” к субъекту действия, выделенному заранее, до начала действия. О действи-акте бессмысленно спрашивать, кто его производит, – акт первичен по отношению к тем моментам, которые могут быть выделены в качестве составляющих акта. Например, в акте знания ни божественный интеллект не предше-

ствуется предмету постижения, ни последний не предшествует Уму. “Поскольку же Бог не имеет никакой потенциальности, – пишет Фома, – но есть чистый акт, надлежит, чтобы в Нем интеллект и умопостигаемое были во всех отношениях тождественны, а именно так, что и интеллект не лишен умопостигаемого вида... и умопостигаемый вид есть не что иное, как субстанция божественного интеллекта” (S.T. I, 14, 2 с). “В Боге нет формы, которая что-то иное, чем Его бытие, как было показано выше (3, 4). Поэтому, поскольку сама Его субстанция есть также и умопостигаемый вид, как было сказано (14, 2), то с необходимостью следует, что само Его понимание есть Его сущность и Его бытие. Итак, из всего предшествующего явствует, что в Боге интеллект и то, что постигается, и умопостигаемый вид, и само постижение суть всецело одно и то же” (S.T. I, 14, 4 с).

Божественный акт, понимаемый прежде всего как акт бытия, первичен и по отношению к формам сотворенных вещей. “Само бытие соотносится с формой как ее акт. Вот почему в составных из материи и формы именно форма называется началом бытия: она завершает [т.е. актуализует] субстанцию, а акт субстанции – само бытие”³⁴. Бытие актуализует форму, потому что бытие, согласно Фоме, есть не что иное, как акт, который может быть обозначен, подобно любому действию, глаголом, а именно, глаголом “быть” (esse). Введение понятия акта бытия, т.е. действия, являющегося причиной существования вещи, причиной наличия у нее определенности, делающей ее доступной рациональному знанию, позволяет снять те противоречия, которые возникают, когда пытаются концептуализировать реальность, вводя понятие формы как начала действия.

Если действие (акт бытия) – причина формы, то оно оказывается изначально связанным с последней; фиксируя неизменную форму, человек фиксирует результат действия, которое само по себе остается недоступным рациональному знанию. Но каким образом тот факт, что за неизменными предметами, – единственными сущностями, доступными знанию-созерцанию, – скрыт акт, формирующий их, может быть зафиксирован в момент созерцания предметов? Наличие в осознаваемой реальности скрытого измерения, детерминирующего образование “объектов”, “вещей”, т.е. структурных единиц, обладающих концептуально постижимыми характеристиками, проявляется (на уровне рационального знания) в том, что взору субъекта предстоят не отдельные объекты, а различные совокупности объектов. Что объединяет объекты, обладающие неизменной формой, в одну совокупность? Объекты-атомы, поддаются фиксации благодаря наличию у них границ, изолирующих их друг от друга, превращающих каждый объект в отдельную, т.е. отделенную от других объектов, единицу. Каким же образом объекты атомы оказываются соотносенными друг с другом? В сфере рационального

знания проблема единства многообразия формулируется как проблема поиска начала, способного объединить элементы, наделенные неизменной формой. Попытки решить эту проблему, апеллируя к неизменным объектам или неизменным свойствам, но более высокого порядка, чем элементы многообразия, – именно в этой плоскости искали решение проблемы единства многообразия на протяжении многих веков начиная с Платона и кончая Кантором, – не могли привести к желаемому результату, поскольку неизменный атом не может соотноситься ни с атомами, находящимися на одном с ним уровне, ни с атомами, располагающимися на других уровнях. Соотноситься между собой могут “элементы”, не имеющие формы и потому недоступные знанию – “элементы” действия. Поэтому любое единство многообразия, фиксируемое средствами рационального знания, любое соотношение неизменных элементов отсылает к невидимому началу, определяющему и формирование, и соотнесение этих элементов.

Создавая учение об акте бытия, посредством которого творится вещь в целом, включая форму вещи, Фома Аквинский, конечно, не имел в виду те проблемы, о которых говорилось выше. Но формируя онтологию творения, он ставит вопрос о том, что представляет собой реальность, доступная рациональному знанию. И ответ, который он дает, по-видимому, имеет прямое отношение к пониманию структуры осознаваемой реальности, являющейся непосредственным предметом рационального (в том числе научного) знания.

Утверждение, что акт бытия первичен по отношению к форме, фактически означало переосмысление аристотелевского представления и о реальности, и о знании. По Аристотелю, форма является основанием и бытия вещи, и ее постижимости; “за” формой, схватываемой в акте созерцания, ничего нет – существование, как и действие, вторично по отношению к форме. Вещь в аристотелевской онтологии одномерна: она состоит исключительно из единиц, доступных знанию-созерцанию – субстанциальных и акцидентальных форм. В концепции Фомы Аквинского вещь оказывается двумерной: в ней есть форма, доступная знанию-созерцанию, и недоступный знанию акт бытия, являющийся причиной вещи. Акт бытия – это составляющая вещи, отличная от любых форм, которые можно зафиксировать в этой вещи, он выполняет функцию скрытого, рационально непостижимого ядра вещи. Об акте бытия, радикально отличном по своей структуре от концептуально постижимых форм, человек может иметь лишь косвенное знание – по тем проявлениям, которые он может созерцать. Такое знание не является рациональным: никакая проекция форм на реальность в себе не дает адекватного представления о структуре последней. О реальности, скрытой за концептуально постижимыми формами вещей, можно иметь только символическое знание.

Перевод глав 1–3, 16–20, 25–26, 37 третьей книги “Суммы против язычников” выполнен В.П. Гайдено по изданию: *S. Tomas de Aquino. Suma Contra los Gentiles. Edición bilingüe en dos volúmenes / Secunda. Madrid, 1968. Vol. II, edición dirigida por los padres L.R. Carcedo, O.P., A.R. Sierra. Использован английский перевод: St. Thomas Aquinas. Summa Contra Gentiles. Book 3: Providence / Transl. by V.J. Bourke. Notre Dame; L., 1975.*

- ¹ Подробное описание модели дано в статье: *Смирнов Г.А. Познание и /или структуризация: к разработке системной модели знания // Системные исследования: Методологические проблемы. Ежегодник 2003. М., 2005. (в печати).*
- ² Об этом см.: Там же.
- ³ Гл. 5; 1048 а 8–16.
- ⁴ Ср. 2, 3 с: *Quinta via*; S.C.G., II, 23.
- ⁵ Возможное – это одно, а существующее – другое; первое происходит только от божественной сущности и от божественного интеллекта (постижения), а второе – от божественной воли. Ничто из возможного не становится существующим независимо от воли Бога. Ср. 19, 4 ad 4: “Форма, как она существует только в уме, именно посредством воли определяется к тому, чтобы быть или не быть в проявленном результате (*in effectum*)”.
- ⁶ S.T., I, 5, 2 с.
- ⁷ “И так как форма производит актуальное бытие, то говорят, что форма есть акт”, *De principiis naturae*, 1. (*Фома Аквинский. О началах природы // Время, истина, субстанция. М.; ИФАН, 1991, С. 81.*)
- ⁸ “Акты же – двоякого рода: а именно первый, который есть форма; и второй, который есть действие (*operatio*)” (*Q.D. de pot.*, 1 с).
- ⁹ *Время, истина, субстанция. С. 81.*
- ¹⁰ *Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I: Вопросы 1–43. Киев; М., 2002. С. 256.*
- ¹¹ “Всякий деятель действует либо по природе, либо разумно. Несомненно, что действующие разумно действуют ради цели: ведь они действуют предвосхищая в уме (*praesenscientes in intellectu*) то, к чему придут через действие, и действуют, исходя из такого пред-понятия (*praesensceptione*): это ведь и значит – действовать разумно. Но как в пред-постигающем уме существует полное подобие результата, который достигается действием постигающего [деятеля], так и в природном деятеле предсуществует подобие естественного результата, исходя из которого действие бывает определено к этому результату: ведь огонь рождает огонь, а олива – оливу.” (*S.C.G.*, III, 2, ad *Adhuc. Omne agens*).
- ¹² *Время, истина, субстанция. С. 89.*
- ¹³ См., например: *De princ. nat.*, 3 (там же, с. 86).
- ¹⁴ Там же. С. 81.
- ¹⁵ Там же. С. 91.
- ¹⁶ Там же. С. 80.
- ¹⁷ Там же. С. 81.
- ¹⁸ Там же. С. 82.
- ¹⁹ «Слово “субстанция” означает... то, что существует само по себе», но при этом “существование [субстанции]... не есть сама ее сущность” (*ST, I, 3, 5, ad 1*).
- ²⁰ S.C.G., III. С. 22, ad *Nam quaedam operatio*.
- ²¹ S.C.G., III. С. 3, ad *Inde enim*.
- ²² S.C.G., III. С. 3, ad *Adhuc. Omnis actio*.

- ²³ S.C.G., III. С. 16, ad Amplius. Finis rei. Ср.: *Аристотель*, Никомахова этика. I, 1: 1094 a 3 (Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 54).
- ²⁴ S.C.G., III, с. 17, ad Si enim nihil.
- ²⁵ И благо, и сущее суть понятия, представляющие под разными углами зрения одну и ту же вещь, но выражающие различные смысловые характеристики (rationes) одной и той же вещи.
- ²⁶ S.C.G., III. С. 19, ad Praeterea. Res omnes.
- ²⁷ S.C.G., III. С. 25, ad Adhuc. Sicut res.
- ²⁸ См. S.C.G., III. С. 21, ad Amplius.
- ²⁹ S.C.G., III. С. 25, ad Item. Propria operatio.
- ³⁰ S.C.G., III. С. 26, ad Neque etiam.
- ³¹ S.C.G., III. С. 25, ad Item. Propria operatio.
- ³² S.C.G., III. С. 25, ad Huic etiam; ср.: *Аристотель* Никомахова этика. X, 7: 1177 a 12–21.
- ³³ S.C.G., III. С. 26, ad Quia vero.
- ³⁴ S.C.G., II. С. 54 (*Фома Аквинский*. Сумма против язычников. М., 2004. Кн. II. С. 243).

ПРИЛОЖЕНИЕ

Ф О М А А К В И Н С К И Й

СУММА ПРОТИВ ЯЗЫЧНИКОВ.

КНИГА III. ОТРЫВКИ

ГЛАВА 1

ВВЕДЕНИЕ

Бог есть Господь великий и Царь великий над всеми богами. Ибо не отвергнет Господь народа своего. В руке Его все пределы земли, и вершины гор – Его же. Ибо Его – море, и Он создал его, и сушу образовали руки Его

(*Пс. 94, 3–5*)¹.

В предшествующих книгах было показано, что существует одно Первое Сущее, обладающее всей полнотой совершенства всего сущего, которое мы называем Богом. От изобилия своего совершенства Он наделяет все существующие вещи бытием, так что показано, что Он не только Первое Сущее, но и начало всякого бытия. И бытие Он сообщает не с необходимостью природы, но по решению своей воли, как ясно видно из вышесказанного (II, 23). Отсюда следует, что Он – Господь созданных им вещей: ведь и мы хозяева