

## ОБ ИСХОДНЫХ ПОНЯТИЯХ ДОКТРИНЫ ФОМЫ АКВИНСКОГО

В философско-теологических доктринах средневековья очень часто речь идет о вещах, казалось бы, знакомых каждому человеку, о неодоушевленных телах и живых существах, о других предметах, входящих в мир повседневного опыта, среди которых человек живет с момента рождения. Своеобразие этих предметов заключается в том, что человек их *видит*, т.е. они могут быть им зафиксированы уже в момент чувственного восприятия. Однако на самом деле вещи и структуры, о которых идет речь в системах средневековой онтологии, принципиально отличаются от предметов повседневного опыта, предстоящих человеку в обычных актах восприятия. Предметы, выделяемые в актах восприятия, неопределимы, их характеристики размыты. Напротив, в онтологии все вещи, включая те, о которых человек имеет знание на основе чувственного восприятия, рассматриваются как обладающие строго определенными характеристиками, содержание которых может быть точно выражено с помощью понятий. В схоластике предполагается как нечто само собой разумеющееся, что человек в момент восприятия раскладывает воспринимаемое на «части», соответствующие тем или иным понятиям, так что в процессе этого разложения выявляется реальная структура вещи.

Предположение о возможности такого разложения – основная предпосылка построения онтологических систем, хотя сами средневековые мыслители не сформулировали (и как будет выяснено ниже, и не могли сформулировать) ее в явном виде. От античной философии схоластика унаследовала убеждение в том, что мир в своей основе рационален и потому рациональное знание о мире возможно и достижимо. Познание вещей означает прежде всего познание их сущности, их существенных характеристик; эти характеристики определяют «вид», «форму» каждой вещи, и они же позволяют подвести вещь под общее понятие, назвать ее «человеком», «камнем» и т.п. Сущность вещи полностью доступна познанию, поскольку у сущности и понятия одна и та же структура; они отличаются только своим местопребыванием: сущности существуют в вещах, понятия – в уме человека. Хотя Аристотель, наряду со вторичными сущностями (родами и видами), говорит также о «первых сущностях», обозначающих конкретные, чувственно воспринимаемые вещи, однако в аристотелевской метафизике под рационально постижимой сущностью – аналогом общего понятия –

подразумевается, как правило, нечто умопостигаемое, не являющееся само по себе предметом чувственного восприятия. Не случайно в более поздние периоды развития философии термин «сущность» стал употребляться в значении «скрытая сущность» и противопоставляться явлению как доступному непосредственному созерцанию. Аристотелевское учение о сущности становится ядром схоластических доктрин. Однако в процессе их построения происходит переосмысление аристотелевской метафизики; ряд моментов, присутствующих в ней в неявной форме, выходит на первый план. Это было обусловлено новыми задачами, которые предстояло решить средневековым теологам: с помощью понятийно-рациональных средств выразить христианское учение о Боге, мире и человеке. Опираясь на известные слова библейского текста: «Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий» (Исход 3, 14), средневековые теологи отождествили Бытие с Богом. В уме христианина нет ничего выше Бога, а поскольку из Св. Писания известно, что Бог «есть Сущий», то отсюда делается вывод, что абсолютно первый принцип есть бытие. Поэтому Бытие занимает центральное место в доктринах христианских теологов, вся средневековая теология и философия оказываются не чем иным, как учением о бытии в буквальном смысле этого слова.

Согласно Фоме Аквинскому, человек в его нынешнем существовании (после грехопадения) лишен возможности непосредственного созерцания Бога, т.е. Бытия как такового; о чистом Бытии он может составить некоторое представление, исходя из того, что единственно доступно его усмотрению, — из рассмотрения бытия чувственно воспринимаемых вещей. Самая главная характеристика всего сущего, следовательно, схватывается человеком в тот момент, когда он производит акт чувственного восприятия; если возможно рациональное знание о бытии конечных вещей, то оно, очевидно, не может быть приобретено за счет осуществления чисто мыслительных операций, но должно опираться на констатацию факта существования вещи на основе показаний органов чувств. Построение онтологии — системы рационального знания, центральным понятием которой должно быть понятие бытия, постигаемое в актах созерцания чувственно воспринимаемых вещей, могло быть реализовано только в том случае, если предметом рассмотрения в этой системе, по крайней мере, на начальном этапе ее построения, будут особого рода объекты, одновременно доступные и чувству и интеллекту, — рациональные объекты и характеристики, усматриваемые (или доступные рассмотрению) в актах непосредственного созерцания (чувственного восприятия). Как мы попытаемся показать в данной работе, построение онтологии у Фомы Аквинского,

во-первых, действительно начинается с введения такого рода рациональных объектов, которые могут быть предметом непосредственного созерцания; во-вторых, онтологическая система Фомы в целом в значительной степени строится как система непосредственного знания, оперирующая с предметными сущностями и структурами, которые формируются в рамках актов чувственного восприятия; без учета этого обстоятельства многие моменты доктрины Фомы останутся непонятными, а приводимые им аргументы утрачивают свою доказательную силу.

Обоснование этих утверждений будет дано в процессе анализа некоторых основных понятий томистской доктрины. Но сначала более подробно рассмотрим общие характеристики, определяющие своеобразие схоластической онтологии как системы знания, оперирующей с объектами и структурами, отличающимися как от образов, формирующихся на уровне обыденного сознания, так и от идеальных объектов, с которыми оперируют в науке.

\* \* \*

Один из наиболее часто употребляемых терминов в сочинениях Фомы Аквинского — *simpliciter* (просто). Вещь именуется «просто А», если она рассматривается как обладающая единственной характеристикой А, например, нечто именуется «сущим», если в акте познания оно предстает как характеризующееся признаком «существовать актуально».

Нечто, сначала выделенное как просто А, после выполнения дополнительных актов может приобрести ряд иных признаков, стать, например, не просто сущим (если А означает «существовать актуально»), а еще и благим, т.е. иметь высшее, последнее совершенство. Актам познания, которые обеспечивают усмотрение вещи в виде «просто А», т.е. как обладающей единственной характеристикой, в реальности соответствуют акты, благодаря которым вещь приобретает эту характеристику.

Каждый реальный акт сообщает актуальное существование некоторой характеристике. В реальности акты следуют друг за другом в определенной последовательности: «... в силу первого акта нечто есть просто сущее, а в силу последнего акта — просто благое» (S.T., I, 5, 1 ad 1). Познавательные акты схватывают результаты реальных актов; познавательный акт констатирует наличие (актуальное существование) характеристики, появившейся у вещи в результате выполнения реального акта. Только то, что имеет актуальное существование, по-

знаваемо в собственном смысле слова: «все познаваемо, поскольку актуально, как сказано в девятой книге *Метафизики*» (S.T., I, 5, 2 с). Все актуально наличное в реальности одновременно является и предметом знания — божественного в первую очередь, человеческого — по крайней мере, потенциально. Поэтому реальность для Фомы Аквинского — это отнюдь не вещь в себе, т.е. нечто независимое от процесса познания; она, хотя и предстает познающему уму в качестве объекта его познавательной деятельности, в то же время полностью тождественна образу (предмету знания), с помощью которого она отображается в акте познания. Полное тождество предмета знания и объекта, образа и отображаемой вещи, реализуется, конечно, только в сфере божественного знания; однако и в актах познания, которые производит человек, образ, возникающий в его уме, является точной копией соответствующих характеристик вещи (в том случае, если его знание о вещи истинно). Отличие человеческого познания от божественного заключается не в том, что человек (как это, начиная с Канта, принято считать) создает когнитивные образы вещей, не совпадающие по своей структуре с реальными объектами, а скорее в отсутствии детерминирующей связи между человеческим знанием о вещах и реальным существованием последних. Божественное знание вещи, во-первых, предшествует ее реальному существованию, во-вторых, оно включено в саму вещь, будучи и условием, и необходимым компонентом ее существования: вещь существует лишь постольку, поскольку Бог знает ее, причем божественное знание сущности вещи, собственно, и создает саму сущность, так что предмет божественного знания и сущность вещи не просто совпадают друг с другом, — они суть одно и то же. Человек также может иметь адекватное знание о вещи, но это знание не является условием и необходимым моментом акта ее творения. Хотя сущность любой вещи в принципе доступна человеческому познанию, но реальная вещь существует независимо от того, дана ли она в настоящий момент какому-то человеку в качестве предмета знания или нет.

Другая особенность человеческого познания, отличающая его от божественного, состоит в том, что человек не способен непосредственно созерцать чисто духовные субстанции; источником всякого знания для человека является чувственное восприятие: «Все наше познание берет начало от чувства» (S.T., I, 1, 9 с). В том числе, как уже упоминалось, и познание такой характеристики реальности, как бытие. Именно восприятие удостоверяет нас в существовании тех или иных телесных вещей. Познание любой вещи начинается с констатации факта ее существования: «первое, что нам следует знать о чем-либо, это —

существует ли оно» (S.T., I, 2, 2, *sed contra*). Когда вещь воспринимается как наделенная одной единственной характеристикой — актуальным существованием, она предстает как просто сущее. Констатация актуального существования, как и любой другой рационально постижимой характеристики вещи, производится интеллектом, но при условии, что вещь является предметом чувственного восприятия. Существуют не только чувственно воспринимаемые вещи; более того, утверждает Фома, существование всех конечных вещей, как телесных, так и духовных субстанций, предполагает наличие бесконечного бытия, не имеющего каких-либо других определений, отличных от «быть» — бытия Бога. Но и бесконечное бытие Бога, и бытие ангелов и других духовных субстанций становятся доступными (в той или иной степени) рациональному познанию только опосредованно, в силу связи, наличной между бытием чувственно воспринимаемых вещей и бытием, недоступным для чувственного познания.

Таким образом, познание начинается с восприятия вещи как актуально существующей: «...первым схватывается интеллектом сущее» (S.T., I, 5, 2 с), причем схватывается прежде всего в актах чувственного восприятия. Может показаться, что Фома Аквинский описывает обычный, многократно производимый каждым человеком познавательный акт: воспринимая некоторую вещь, мы констатируем (а чаще подразумеваем как само собой разумеющееся), что она существует. Но если рассматривать первый познавательный акт, с которого начинается, согласно Фоме, формирование рационального знания о вещи, а именно акт ее усмотрения как актуально существующей, в общем контексте томистской концепции познания, то обнаружится, что речь здесь в действительности идет о другом. В обычных актах чувственного восприятия мы констатируем существование вещи, которую мы видим; образ этой вещи автоматически возникает в нашем сознании, стоит нам на нее посмотреть. «Эта» вещь, о которой мы говорим, есть не что иное, как проекция образа, непонятно как возникшего в уме, образа, который, строго говоря, не является рациональным, поскольку он сформирован бессознательно и в нем присутствуют такие моменты, о которых мы не знаем. Если мы попытаемся точно описать характеристики «этой», воспринимаемой в данный момент вещи, мы столкнемся с непреодолимыми трудностями; образ ее слишком размыт, недостаточно структурирован для того, чтобы содержание и «форму» этого образа можно было адекватно выразить с помощью точных, определенных понятий. Средневековые схоласты фактически исходили из возможности осуществления познавательных актов принципиально иного типа. Как в случае выделения «сущего», так и при констатации иных характеристик, предполагает

Фома, человек видит перед собой вещь, обладающую определенной характеристикой, в точности соответствующей некоторому понятию, или набором признаков, фиксируемых посредством совокупности указанных понятий. Иными словами, он предполагает возможность осуществления такого акта восприятия, который Гуссерль впоследствии называет категориальным актом созерцания: усматриваемое в этом акте предстает в виде рационально постижимой вещи (предмета знания) — наглядным воплощением некоторого понятия (или ряда понятий). Выполняя такой акт созерцания (восприятия), я вижу перед собой нечто, с одной стороны, независимое от меня самого, от познавательного акта, который я в данный момент произвожу, т.е. некую реальную вещь, а с другой, имеющее концептуальную форму, которую можно адекватно зафиксировать и выразить с помощью логико-грамматических средств языка. Рационально постижимые вещи, которые предстоят сознанию человека в момент выполнения актов категориального созерцания, очевидно, не тождественны вещам в себе: существующие независимо от познавательной деятельности человека вещи не обладают формой, позволяющей подвести их под категории языка. В реальных вещах отсутствует какая-либо логическая структура, но без выделения в предмете восприятия частей, обладающих логической формой, которая фиксирует наличие в одной вещи отношения, аналогичного тому, которое имеет место между субъектом и предикатом предложения, — когда одна из частей в момент восприятия осознается как основа — носитель признаков, а другие — в качестве признаков, приписываемых (присущих) этой основе, невозможно описать вещь. Логическое отношение приписывания (присущности) связывает между собой не физические части (последние соотносятся друг с другом путем их взаимодействия, т.е. за счет обмена веществом и энергией), а элементы *онтологической структуры* вещи, которые выделяются в ней только в процессе познания, при условии, что предмет восприятия расчленяется на смысловые (логические) части, соответствующие категориям языка. В обычных актах восприятия операции, с помощью которых выделяется смысловая (онтологическая) структура вещи, осуществляются субъектом бессознательно; они, как правило, не согласованы друг с другом. Поэтому вещь в том виде, как она усматривается субъектом в актах чувственного восприятия, не обладает четкой (онто)логической структурой. Лишь в том случае, если выделение каждой «части» (аспекта) вещи производится с помощью особой операции и человек отдает себе отчет в ее осуществлении, а операции, которые используются в процессе познания данной вещи, выполняются в определенной последовательности, так, чтобы связь их друг с другом была

понятна и прозрачна, а их совместимость очевидна, предмет познания станет рационально постижимым в подлинном смысле слова: он приобретет (онто)логическую структуру, гарантирующую возможность его точного и адекватного описания в языке. Осознание того факта, что рациональное знание невозможно без построения соответствующей онтологии, что знание — это знание о бытии, но бытии осознаваемом, структурированном таким образом, что каждая единица бытия оказывается изначально наделенной логической формой, соотношенной с единицами понятийно-языковой структуры, является несомненной заслугой схоластики, унаследовавшей от античной философии вкус к онтологическим изысканиям. Чтобы обнаружить в мире наличие онтологической структуры, необходим особый взгляд на мир; только заняв определенную познавательную (и не только познавательную, но и экзистенциальную) позицию, человек откроет для себя специфическое измерение бытия — «местопребывание» онтологически фундированной реальности. Это реальность совершенно особого типа; схоластические мыслители ее *видели*, и потому средневековье было эпохой создания великих онтологических систем. В эпоху Возрождения непосредственное ощущение этой реальности ослабевает, а в новое время оно практически исчезло, и, как следствие этого, в философии начинают доминировать другие направления исследования, в первую очередь гносеология.

Что же является предметом онтологии? Как уже отмечалось, онтологические сущности и структуры, поскольку они обладают рациональной (логической) формой, не являются единицами членения реальности, если под реальностью понимать «реальность в себе», существующую независимо от познавательной деятельности человека. Но они не являются и чисто понятийными образованиями — концептуальными схемами, которые как бы накладываются в акте познания на познаваемый объект с целью его структуризации. В сфере онтологии человек имеет дело с реальным бытием; как было сказано, одно из главных понятий средневековой онтологии — это понятие бытия (существования). Задача онтологии как раз и состоит в том, чтобы провести четкое различие между тем, что реально существует, и тем, что должно рассматриваться лишь в качестве понятия, применяемого с целью познания реальности, но которому в самой реальности ничего не соответствует. В этом отношении онтологические сущности и структуры радикально отличаются от идеальных объектов, вводимых в рамках научных дисциплин, которым, в соответствии с общепринятыми в настоящее время взглядами, не приписывается никакого реального существования.

Особый статус онтологических объектов, их отличие от чисто идеальных сущностей, вводимых в процессе создания тех или иных концептуальных (теоретических) конструкций, легко объясним, если предположить (как это сделано в данной работе), что объекты онтологии фактически формируются на совсем другом уровне, чем идеальные объекты теории, — в актах чувственного восприятия особого типа (актах категориального созерцания). Благодаря этому они сохраняют непосредственную связь с реальным бытием, хотя, подобно идеальным объектам, являются рациональными сущностями, наделенными логической формой, которая позволяет не только адекватно выразить усматриваемое в них в момент восприятия, но и оперировать с ними путем оперирования с соответствующими языковыми выражениями. В осуществлении языковых операций над бытийными объектами и заключается суть схоластического метода.

Сами схоласты не вводили никаких специальных терминов (типа «онтологический объект»), которые предназначались бы для обозначения сущностей и структур, рассматриваемых в онтологии. Объекты онтологии, как они полагали, — это те же самые вещи, с которыми человек имеет дело в обычных актах восприятия; чтобы выявить в них характеристики, позволяющие описывать их в строгих однозначных терминах, подводить их под категории онтологии и рассматривать в качестве элементов определенной онтологической структуры, над объектами, предстоящими в актах чувственного восприятия, необходимо произвести дополнительные — мыслительные — операции. Если бы это было действительно так и смысловая (онтологическая) структура вещи выделялась бы на одном только понятийном уровне, то тогда объекты онтологии превратились бы в чисто теоретические объекты, недоступные созерцанию. Фактически в схоластике всегда предполагается возможность замещения образа вещи, возникающего в обычном акте чувственного восприятия, ее образом, также непосредственно данным в акте чувственного восприятия, но акта иного типа, в рамках которого воспринимаемое сразу же предстает структурированным в соответствии с правилами логики. Основные принципы объяснения, которыми пользуется схоластик, являются в то же время, по существу, и принципами построения логически структурированного образа вещи.

Для средневековых схоластов, опирающихся на Платона и Аристотеля, «объяснить» вещь — это прежде всего четко констатировать ее характеристики. Чтобы в чувственно воспринимаемых вещах обнаружить какие-то характеристики, их сначала нужно выделить в чистом виде; в вещах, рассматриваемых в том виде, как они предстают в обыч-



ных актах восприятия, нет, строго говоря, ни качественных, ни пространственных характеристик, поскольку все они четко не отграничены друг от друга, так что не зная заранее, например, что такое «цвет», что такое «пространственная форма», при восприятии любого предмета невозможно отделить одно от другого. Поэтому констатация любой характеристики, сколь бы простым и привычным ни казался этот акт, означает апелляцию к реальности, отличной от вещи, данной в акте чувственного восприятия, — к миру «идей», «чистых форм», «родов», «видов» и т.п., в котором имеют место характеристики, обладающие концептуально постижимой (логической) формой, позволяющей отличить их друг от друга и подвести под то или иное понятие. Вещь, рассматриваемая как совмещение концептуально постижимых характеристик, по сути дела, является вторичной конструкцией, в которой объединены результаты актов, фиксирующих каждую характеристику в чистом виде. Поскольку конструирование вещи, состоящей из смысловых элементов, связанных между собой логическими отношениями, осуществляется путем соответствующей структуризации данных, поставляемых органами чувств, и результат конструирования точно так же доступен созерцанию, как и предмет обычного акта восприятия, то сам факт наличия (и необходимости) конструктивной деятельности для введения онтологических объектов, обладающих логическими характеристиками, не был с достаточной степенью отчетливости осознан в схоластике. Фактически осуществляя в процессе построения онтологических систем — систем рационального знания особого типа — конструирование объектов, изучаемых в этих системах, средневековые мыслители полагали, что они просто выявляют то, что уже содержится само по себе в чувственно воспринимаемых вещах, но требует, для своего обнаружения, выполнения ряда дополнительных операций. Учет конструктивного аспекта, всегда присутствовавшего, хотя и в неявной форме, в онтологических доктринах средневековья, дает возможность лучше понять реальные задачи, которые ставились и решались посредством схоластических рассуждений.

\* \* \*

Первичные онтологические характеристики вещей выделяются Фомой таким образом, чтобы вещи, обладающие ими, оказались соотнесенными друг с другом, — соотнесенными либо в качестве сосуществующих, либо в качестве возникающих одна из другой в результате некоторого изменения. Главные характеристики вводятся попарно:

потенция — акт, материя — форма, субстанция — акциденция и т.п., посредством противопоставления, выявляющего содержание каждой из двух характеристик. Исходное различие задается оппозицией «потенция — акт». Это различие, как и большинство других понятийных схем томистской онтологии, восходит к Аристотелю, но в концепции Фомы оно приобретает новый смысл. Понятие энтелехии (в латинской транскрипции — акт) 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, 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, актуализированной форме, присутствуют потенциально, в свернутом, неактуализированном 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.

Аристотелевское различие потенции и акта (энтелехии) было тесно связано с другим важнейшим противопоставлением аристотелевской метафизики, а именно противопоставлением материи и формы. Собственно говоря, материя и потенция — это два различных термина, применяемых Аристотелем для обозначения одного и того же. В материи (в первоматерии) нет ничего актуального, в ней заключена только возможность приобретения актуальных характеристик, и рассматриваемая в этом плане, она точно так же противостоит акту (энтелехии), как и потенция. Но сопоставление с формой придает материи-потенции новый смысловой оттенок, который невозможно схватить, оставаясь в рамках противопоставления «потенция — акт». Материя противостоит форме как не имеющая никакой формы; но «быть неоформленным», очевидно, не то же самое, что «не иметь актуального существования». Смысл понятия материи станет понятен, если мы уясним, что имел в виду Аристотель, вводя термин «форма». Это понятие аристотелевской метафизики, как и большинство других аристотелевских терминов, с одной стороны, имеет простой и наглядный смысл, но с другой, содер-

жит моменты, которые, как правило, с трудом поддаются интерпретации, поскольку не вписываются в привычную для нас «систему координат». Легко уловимый смысловой оттенок понятия формы выявляется в том случае, если под формой имеется в виду *геометрическая* форма, определяющая пространственные границы вещи. Благодаря наличию пространственных границ «эту» вещь можно отделить от любой другой: чувственно воспринимаемые объекты приобретают определенность именно благодаря наличию у них устойчивой пространственной формы. Неоформленное – не имеющее четких пространственных границ – не может быть предметом знания; на него нельзя указать, его нельзя обозначить, поскольку не имеющее границ, по определению, невозможно отграничить от того, с чем оно соприкасается. Ввиду фундаментальной роли, которую играют пространственно-геометрические границы в структуризации реальности, в процессе выделения отдельных «вещей» (исходных единиц онтологии), некоторые исследователи склонны даже отождествить общее понятие формы, введенное Аристотелем, с понятием «пространственная форма».<sup>1</sup> Однако нетрудно убедиться в том, что Аристотель употребляет понятие формы в более широком смысле. Скажем, душа, по Аристотелю, есть не что иное, как форма живого тела; очевидно, что душа является формой тела не потому, что как-то ограничивает последнее в пространственном отношении. Формой, по отношению к материи, является все то, что ограничивает (в смысле – «придает определенность»), наделяя вещь характеристикой, позволяющей отличить ее от вещей, обладающих другими «формальными» характеристиками. Любое четко выделенное качество может выполнять функцию формы; например, форма простых элементов (огня, воды, земли, воздуха), из которых состоят все тела подлунного мира, определяется двумя парами качеств: сухое – влажное, горячее – холодное.

Но даже включив в понятие формы, наряду с пространственно-геометрическими, также и физические характеристики-качества, мы все еще будем далеки от постижения истинного смысла этого понятия. Форма – это не только пространственная или физическая, но в первую очередь *логическая* характеристика вещи. Все, что может быть выделено в вещи, имеет, помимо чисто содержательного смысла, логические признаки, благодаря которым выделяемая характеристика может быть сопоставлена в составе предложения с другими характеристиками. Нечто сразу выделяется либо в качестве вещи – носителя признаков, либо в качестве признаков, приписываемых этой вещи. Подобно тому, как содержание слова неотделимо от его логической функции, так, полагал Аристотель (и вслед за ним схоласты), физический облик вещей и их составных частей неотделим от их логичес-

кой формы, позволяющей подвести их под различные части речи и устанавливать между ними логические связи. Поэтому форма отграничивает вещь одновременно в двух планах: логически, отделяя и связывая вещь, в качестве элемента логических соотношений, с другими единицами онтологии (вещами, свойствами и т.п.), обладающими логическими характеристиками, и физически, конституируя вещь как фрагмент реальности, отличающийся от других фрагментов своими пространственными границами, набором свойств и связанный с другими фрагментами реальности (вещами) физическими соотношениями. При этом логический аспект является определяющим; отдельная вещь может обладать различными качествами, но она остается «вещью», если в ней можно выделить основу — носитель признаков, обозначенную субъектом предложения, и признаки, приписываемые основе, соответствующие предикатам предложения. Точно так же и взаимоотношение вещей может меняться; но независимо от конкретных характеристик взаимоотношения его общая структура задается логическими категориями положения, претерпевания, отношения и т.п. В принципе нельзя выделить какую-либо физическую характеристику вещи, не подводя ее одновременно под то или иное понятие, не превращая ее, иными словами, в рациональную сущность, обладающую концептуально постижимой (логической) формой.

Согласно Платону и Аристотелю, бытием может обладать лишь то, что имеет форму. Актуальная данность (существование) и определенность (в двух взаимосвязанных смыслах: физическом и логическом) неотделимы друг от друга. Поэтому для Аристотеля переход от потенции к акту — это переход от того, что не имеет ни формы, ни бытия, к вещам, существующим благодаря наличию у них формы. В каком-то смысле любая форма имеет актуальное существование, поскольку «быть» (в платоно-аристотелевской традиции) фактически является синонимом «быть предметом знания», т.е. обладать концептуально постижимой формой. У Платона только чистые формы (идеи) в подлинном смысле слова обладают бытием, а материальные вещи — лишь постольку, поскольку причастны миру чистых форм. Аристотель также настаивает на существовании чистых форм (родов и видов), хотя и отличает их существование от существования конкретных вещей. Как ни важно для аристотелевской метафизики различение двух типов существования, но, в конечном счете, и для Аристотеля форма — единственный носитель бытия. Конкретная вещь, согласно Аристотелю, не может существовать, если не имеет формы; иначе говоря, она существует в силу причастности форме (или, в аристотелевской терминологии, поскольку вещи, аналогу субъекта высказывания *присущи* родо-видовые признаки, аналоги предикатов).

Выдвижение в процессе формирования христианской теологии на первый план понятия бытия побудило схоластов самым тщательным образом проанализировать соотношение двух главных характеристик всего сущего – бытия и формы. Уже Боэций настаивает на необходимости их четкого различия: «иное – бытие, иное – то, что есть» (боэциево понятие «то, что есть» соответствует аристотелевскому понятию сущности, как первичной, так и вторичной, совпадающей с родами и видами). Проблема взаимоотношения бытия и формы рассматривается схоластами, как правило, в контексте общей концепции творения. Бог творит вещи, сообщая им бытие; но сообщается ли им бытие в момент сообщения им формы, т.е. посредством одного и того же акта, или же форма и бытие являются существенно различными характеристиками сотворенных вещей, и акт творения вещи – это сложный акт, состоящий из актов, обуславливающих наличие в вещи многообразия отдельных характеристик? Без выяснения этого вопроса нельзя было достичь основной цели, которую ставила перед собой схоластика, – дать рациональное изложение и объяснение (в той мере, в какой оно осуществимо) истин христианской веры. Ведь объяснить что-либо, считали схоласты (об этом уже говорилось выше), – это значит выделить «смысловые атомы», из которых состоит вещь и которые в точности соответствуют понятиям, используемым для обозначения ее характеристик.

Если бытие неотделимо от формы, то причина бытия вещи будет совпадать с причиной, обуславливающей наличие у нее определенной формы. «Быть» и «быть чем-то» в этом случае оказываются тождественными друг другу. Из предположения тождества бытия и чтойности (формы) исходит, например, Гильберт Порретанский, философски осмысляя акт творения. Причиной бытия отдельного человека, как обладающего свойством «быть человеком» Гильберт считает родовую сущность, соответствующую абстрактному понятию «человечность». Бог творит мир, сообщая каждой вещи и бытие, и ее форму (чтойность) через ее родовую сущность, или Идею. По Гильберту, «телесность» есть причина бытия тела, а «человечность» – бытия человека.

Для правильного понимания как данной концепции Гильберта, так и других схоластических доктрин, важно не упускать из виду принципиального различия между средневековым понятием причинности и концепцией причинности Нового времени. Если для человека Нового времени объяснить что-либо – это либо указать внутреннее соотношение частей, либо установить отношение данной вещи или явления к другим объектам, то для схоластического мышления, руководствовавшегося

учением Аристотеля о четырех причинах, объяснить — это выделить некоторую характеристику в чистом виде, зафиксировать наличие неделимой определенности, т.е. одного признака.

Формальная причина, например, — это «одно», благодаря причастности которому вещь становится тем, что она есть. Материальная причина означает то, что может принять форму, т.е. она вводится опять-таки через указание «одного» (формы). Материя — это то, что еще не стало «одним». Целевая причина вещи — это «одно», рассматриваемое как должное состояние вещи, как то, чем она должна стать (например, целевая причина для семени дерева — само дерево).

На первый взгляд может показаться, что принцип неразличимого единства нарушается в случае действующей причины (двигателя). Понятие действующей причины Аристотель разрабатывал, ориентируясь главным образом на действие перемещения. Причина насильственного движения вещи — некая другая вещь, выступающая в роли двигателя. Сам Аристотель не уточняет в «Физике», за счет чего двигатель может двигать движимое: за счет ли того, что в нем есть нечто отличное от движимого, или же в силу своего тождества с движимым, — но последующие мыслители дали недвусмысленный ответ на этот вопрос. Уже в неоплатонизме причастность движимого к движению рассматривалась как следствие причастности двигателя к движению, поскольку в качестве аксиомы принималось, что все доставляющее (что-то) другому своим бытием, само есть первично то, что оно уделяет воспринимаемому.<sup>2</sup> Средневековые концепции действующей причины аналогичным образом исходят из тождества двигателя и движимого относительно свойства движения.

Вещь в схоластике, как отмечалось, является онтологической проекцией логического суждения «S есть P». В суждении можно выделить три составляющие: S, P и глагол-связку «есть». Каждой составляющей соответствует определенный аспект в онтологии бытия. Какие из них более фундаментальны и потому могут рассматриваться в качестве причин, а какие производны? Ответить на этот вопрос — значит понять, как осуществляется акт творения.

Очевидно, что вещь (S), поскольку она сотворена, не является первоэлементом онтологии. Именно бытие вещи, обозначенной субъектом суждения, и подлежит объяснению. Причиной ее бытия, причем бытия в качестве вещи, имеющей определенный вид, является родовая сущность, обозначенная предикатом P, — так можно сформулировать ответ Гильберта. При этом P фиксирует и определенность (чтойность), приобретаемую S в акте творения, и бытие в собственном смысле слова, которое в суждении выражается глаголом «есть». Точнее, причина

бытия вещи обозначается не Р, а «есть Р». Суждение, таким образом, подразделяется Гильбертом не на три, а на две части: «S» и «есть Р», и вторая выделяется в качестве указывающей на причину, порождающую, в результате соединения родовой сущности с материей, индивидуальной субстанцией.

Фома Аквинский, в отличие от этого, выделяет в качестве ключевого момента целого акт бытия, на который указывает глагол-связка «есть». «Есть» (бытие) — это характеристика, принадлежащая всем сотворенным вещам, несмотря на различие их форм. Акт бытия первичен и по отношению к форме (Р), и по отношению к индивидуальной субстанции (S). В то же время, рассматриваемый сам по себе, он не имеет ничего общего с сущностями конечных вещей; в них бытие всегда объединено с определенной чьей-то сущностью. Для них «быть» всегда означает «быть чем-то». Чистое бытие абсолютно непостижимо. Таким образом, использование понятия акта бытия позволило Фоме Аквинскому, во-первых, выразить то, что приводит к сущности каждой вещи в момент ее сотворения, — именно, бытие, сообщаемое Творцом, являющимся причиной всякого бытия, ибо только Он есть Бытие (все сотворенное не имеет, а получает бытие от Творца), во-вторых, обосновать радикальное отличие чистого бесконечного Бытия от бытия конечных вещей, ограниченного той или иной формой.

И в античных, и в средневековых учениях вплоть до Фомы Аквинского в качестве устойчивой единицы бытия выделялось то, что соответствует действительному, разногласия вызывал лишь один момент: является ли это сущее родовой или индивидуальной субстанцией. Фома в качестве первоосновы онтологии выбирает нечто, соответствующее глаголу, а именно глаголу «быть» (esse). Отдельно взятый глагол «быть» указывает не на бытие некоторой сущности, а на чистое бытие, которому нет необходимости для того, чтобы быть, быть приписанным какой-либо сущности. Такое чистое бытие не свойственно конечным вещам, им обладает один Бог, точнее, не обладает, а Он сам есть не что иное, как Бытие. Согласно Фоме, Бог есть акт бытия, благодаря которому все вещи получают существование, т.е. становятся вещами, о которых можно сказать, что они есть.

В Боге нет никакого нечего, которому может быть приписано существование, утверждает Фома, его собственное бытие и есть то, что Бог есть. Такое бытие лежит вне всякого возможного представления. Мы можем установить, что Бог есть, но мы не можем знать, что он есть, поскольку в нем нет никакого «что»; а так как весь наш опыт касается вещей, которые имеют существование, мы не можем представить себе

бытия, как такового, не приписанного ничему. «Поэтому мы можем доказать истину высказывания «Бог есть», но в этом единственном случае мы не можем знать смысла глагола “есть”»<sup>3</sup>.

До сих пор мы рассматривали логические характеристики бытия, соответствующие различным способам словоупотребления глагола «быть». Однако бытие не есть нечто только логическое; оно, согласно Фоме Аквинскому, есть совершенство или реальный акт. Что же такое *акт бытия*? Акт бытия — довольно сложное понятие томистской философии, объединяющее несколько смысловых моментов. Основной смысл, задаваемый противопоставлением «потенция — акт», — это актуальное существование в настоящий момент того, что прежде было только в возможности. Актуальное существование для вещей, существующих во времени, является существованием «здесь» и «теперь»; в нем находит завершение все то, что ранее находилось в потенции. «Существование — это актуализация (*actualitas* — актуальность, актуальное существование) всякой формы или природы; ведь о благодати или о вечности говорят как об актуальных, лишь поскольку говорят о них как о существующих» (S.T., I, 3, 4 с). Отношение между потенцией и актом является отношением, связывающим два состояния изменяющейся вещи: прошлое и настоящее, причем прошлое, рассматриваемое сквозь призму настоящего, предстает в виде возможности (потенции), а настоящее, воспринятое сквозь призму прошлого, как реализация (актуализация) возможности.

Приведенная выше цитата из «Суммы теологии» указывает, что актуальное существование получает в первую очередь форма; материальные субстанции приобретают бытие благодаря тому, что материя в них причастна форме: «...все состоящее из материи и формы обязано совершенством и благодатью своей форме» (S.T., I, 3, 2 с), поэтому бытие — первое из всех совершенств — приводит к вещи через форму. В определенном отношении сама форма может быть названа актом, поскольку в форме, в отличие от потенции, все характеристики, по определению, выявлены, актуализированы. Если переход от потенции к акту отождествить (как в большинстве случаев это делает Аристотель) с процессом формирования вещи, обладающей набором определенных свойств, из материи, потенциально предрасположенной к принятию форм, но не наделенной ими актуально, то тогда пары понятий «потенция — акт» и «материя — форма» будут обозначать одно и то же, фиксируя только различные смысловые оттенки при описании процесса постепенного возникновения вещи, характеризующейся определенными родо-видовыми признаками. Но важнейшую роль в онтологии Фомы играет выде-



ление двух типов потенций — пассивной и активной, которым соответствует два типа актов. Аристотель также различал два типа потенций, но в доктрине Фомы это различие используется для переосмысления центрального понятия онтологии — понятия бытия. Представление о том, каким образом переосмысляется Фомой понятие бытия, можно почерпнуть из фрагмента трактата «О потенции», в котором вводятся понятия пассивной и активной потенции: «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 (общее всем людям) понимание, наименование «акт» сначала было приложено к действию: так ведь почти все мыслят акт; а затем отсюда было перенесено на форму, ибо форма — это начало 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 (*ex actione*)» (*De potentia*, 1 с). Чистое бытие (Бытие Бога) отождествляется Фомой не с актом-формой, которым завершается переход от потенции-материи, а с осуществлением действий. Действие, подобно форме, есть нечто актуальное, существующее либо в настоящий момент времени, либо вне времени, если это действие Бога. Но, в отличие от формы, актуальность, присущая действию, не имеет сама по себе никаких определений; действие приобретает определенность («форму») либо благодаря отношению к началу действия, т.е. к той способности (потенции), которая реализуется в действии, либо к результату действия. Аналогично тому, как в суждении «S есть P» вся определенность заключена в S и P, а «есть» утверждает лишь наличие (актуальное присутствие) определенного соотношения между ними, так и действие, рассматриваемое само по себе, безотносительно к субъекту действия и его результату, не имеет никаких иных определений, помимо «быть» или «актуально существовать». Содержательный смысл понятия бытия у Фомы Аквинского теснейшим образом связан с логическим аспектом этого понятия, который обнаруживается в случае, когда «быть (есть)» используется в качестве глагола-связки. Всякое действие есть не что иное, как акт (актуализация), и этот момент присущ любому действию, каковым бы ни были его конкретные характеристики. Для того, чтобы установить, что актуали-

зируется, необходимо обратиться к рассмотрению субъекта действия и результатов производимых им действий. Если бы мы могли созерцать действие как таковое, без отнесения его к субъекту и к результатам, то мы смогли бы созерцать бытие в чистом виде.

Однако мы не в состоянии это сделать. Невозможно не только созерцать, но и помыслить действие без отнесения к началу действия. Глагол, выражающий действие, всегда приписывается тому, кто (или что) действует. Действия – это состояния (операции) действующего, который должен быть сначала выделен и обозначен, чтобы стало возможно говорить о тех или иных его действиях. Исходной единицей онтологии является то, что может быть выделено до выделения других структурных единиц. Только то, что обозначается именами существительными, может выполнять функцию исходных элементов онтологической структуры: все остальные категории языка описывают характеристики (свойства и отношения) первичных предметов знания, обозначаемых посредством существительных. Свойства вещи, ее относительные характеристики имеют иной онтологический статус, чем основа, обозначаемая субъектом высказывания, которой они приписываются. Эта основа есть то, чему приписывается (присуще) бытие в первую очередь, что не нуждается для того, чтобы быть, в наличии чего-то существующего, в отличие, например, от свойств, которые могут существовать лишь при условии, что существует вещь, обладающая этими свойствами, т.е. нечто, чему они приписываются. С одной стороны, то, что существует само по себе, непременно имеет форму, от которой оно получает свою определенность и вместе с которой получает существование. Термины, используемые Фомой для обозначения такой основы, – «*subsistentia*» и «*suppositum*», причем если термин «субсистенция» подчеркивает смысл определенного существования, то термин «*suppositum*» обозначает смысловую характеристику «быть основой».<sup>4</sup> Любой признак, в том числе и обозначающий действие (операцию), по определению, существует в качестве признака *чего-то*, и рациональное постижение характеристики, имеющей онтологический статус признака, предполагает, в качестве обязательного условия, указание основы – носителя признака.

Поэтому у Фомы Аквинского понятие акта бытия, на который указывает глагол «быть», оказывается тесно связанным с понятием бытия, трактуемым как акт-форма. И субсистенция, и субстанция имеют бытие, поскольку обладают (актуализированной) формой; именно благодаря наличию формы они приобретают статус онтологических единиц, обладающих столь однозначными, определенными характеристиками, что они могут быть адекватно зафиксированы с помощью понятия. Прежде чем человеку, опирающемуся в сфере рационального познания

на расчленения, диктуемые логикой, удается постичь, хоть в малой степени, акт бытия, выражаемый глаголом «быть», ему необходимо выделить бытие, ограниченное определенной формой, – онтологический аналог субъекта высказывания. Собственно, в мире конечных вещей, единственно доступном непосредственному созерцанию человека в его нынешнем состоянии, всякое бытие есть бытие, ограниченное формой. Поэтому бытие схватывается человеком в первую очередь как актуализация определенной формы, как бытие вещи (субстанции), неотделимое от формы вещи, от ее сущности.

Понятие вещи (субстанции) употребляется у Фома фактически в двух смыслах, только отчасти совпадающих друг с другом. С одной стороны, вещь, обладающая бытием, представляет собой конечный результат актуализации формы, оформлению того, что потенциально расположено к принятию этой формы. Рассматриваемая таким образом, вещь предстает как набор существенных характеристик, которые в неизменном виде присутствуют в вещи, пока она остается «этой» вещью, обозначаемой определенным понятием. С другой, каждая вещь – это начало некоторого действия; действия (операции), которые она производит, в не меньшей мере характеризуют ее сущность, чем набор постоянно присутствующих в ней признаков. Более того, «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 (действию) вытекает из природы, которой она в действительности обладает» (S.C.G., II, 1, 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 – начало (источник) всех ее действий: «всякое действующее действует посредством своей формы» (S.T., I, 3, 2 с). Но форма, рассматриваемая как начало действия, выполняет в общей структуре бытия иную функцию, чем форма, приобретаемая вещью по окончании перехода от потенции к акту. В последнем случае сама форма является актуально существующей; когда же она служит началом осуществления тех или иных операций, то именно операции (действия) оказываются обладающими бытием (актуальным существованием), а форма по отношению к ним выступает как потенция, как способность к реализации определенного набора операций. Фома Аквинский называет форму, как начало действий, *второй* или *активной потенцией*, чтобы отличить ее от пассивной потенции, т.е. материи.

Именование одной и той же характеристики вещи и формой, и потенцией создавало определенные концептуальные трудности; по всей вероятности, Фома их чувствовал и осознавал. Во всяком случае, обсуждая вопрос, есть ли в Боге потенция, он колеблется, давая на него разные ответы: в трактате «О потенции» – утвердительный (как свидетельствует приведенный выше отрывок из данного трактата), в «Сумме теологии» – отрицательный (например: «... невозможно, чтобы в Боге было что-либо потенциальное» [S.T., I, 3, 1 c]). Эти колебания были обусловлены стремлением Фомы исходить, при построении онтологии, одновременно из двух, в значительной степени противоположных, представлений о структуре фундаментальной единицы бытия – субстанции. Субстанция – это и *результат* порождающих начал или причин, среди которых особо важную роль играет форма (являющаяся при этом началом существования любых субстанций, как материальных, так и духовных), и *начало действий*. Отдавая явное предпочтение онтологии действия – трактовке субстанции как начала действия – перед онтологией вещей, чьи свойства предзаданы их неизменными сущностями, Фома не может, тем не менее, отказаться и от «вещной» онтологии. И не только в силу традиции, идущей от метафизики Аристотеля; к этому его вынуждает и язык аристотелевской логики, который для Фомы был единственным языком, способным выразить рациональное знание о мире.

В средневековой схоластике (напомним еще раз) онтологическая структура мира состоит из смысловых элементов, обладающих концептуально постижимой формой, – аналогов понятий, из которых строятся высказывания, выражающие наше знание о мире. Отдельные понятия связываются друг с другом в составе высказывания по правилам логики. Концептуальная форма онтологических единиц позволяет, во-первых, сопоставить каждой из них некоторое понятие, во-вторых, установить между ними соотношение, аналогичное соотношению понятий, обозначающих эти единицы. Каждая онтологическая единица изначально обладает, наряду с содержательными, также и логическими характеристиками, предопределяющими, будет ли она в общей структуре онтологии выполнять, например, функции, аналогичные субъекту предложения, или же предикату, – будут ли ей приписываться какие-то признаки, или же она должна быть приписана чему-то. Действие, обозначаемое, как правило, глаголом, может существовать, только будучи приписано тому, что соответствует субъекту высказывания. Поэтому в трактате «О потенции», утверждая, что божественное Бытие, являющееся источником бытия всех сотворенных вещей, есть акт-действие, Фома сразу же поясняет, что, говоря так, мы актив-

ной потенции приписываем действие-предикат, ибо она, будучи началом действия, выполняет еще и функцию основы, обозначаемой субъектом высказывания. В отличие от пассивной потенции, которая завершается действием, активная потенция, подчеркивает Фома, не исчезает с осуществлением действия (акта), а постоянно существует (*subsistit*) в качестве его начала: «Потенцию же приписываем [Богу – *V.G.*] в смысле того, что существует (*subsistit* – пребывает) и что есть начало действия, а не в смысле того, что завершается действием» (*De potentia*, 1 с).

В понятии активной потенции, следовательно, совмещаются два момента. С одной стороны, она называется потенцией, поскольку в ней, как таковой, отсутствует то, что получает реализацию в акте. Актуальности бытия, свойственной акту-действию, в актуальной потенции нет. С другой стороны, именно она есть нечто пребывающее и наделенное бытием (актуальным существованием) в более фундаментальном, первичном смысле, чем действие, поскольку осуществление любого действия предполагает наличие активной потенции. Рассматриваемая как постоянно пребывающее, активная потенция есть не что иное, как актуализированная форма; Фома, говоря о действии, в качестве его источника указывает попеременно то на форму: «форма – это начало действия (*operationis*) и его цель» (*De potentia*, 1 с), то на активную потенцию: «потенция есть начало действия» (там же). Каждая субстанция, следовательно, не просто существует, она обладает бытием двоякого рода: завершенным, статичным бытием, которое ей присуще как обладающей актуализированной формой, и динамичным бытием – действием. О том, что это не одно и то же бытие, а различные виды бытия, свидетельствует тот факт, что бытие-форма относится к бытию-действию, как потенция к акту. Какой же из двух видов бытия более «бытиен», более значим в общей структуре онтологии?

Интуиция бытия-действия – это центральная интуиция доктрины Фомы; обращение к ней позволяет ему решить главную проблему схоластической онтологии – осуществить (средствами рационального знания) переход от конечного бытия вещей к бесконечному бытию Бога. В конечных вещах бытие накрепко связано с формой, с сущностью вещи, т.е. с набором характеристик, сообщающих вещи определенность и постижимость, но одновременно превращающих бытие вещи в бытие, ограниченное какой-то конечной формой. Бытие Бога отличается от бытия вещей прежде всего тем, что оно не «привязано» ни к какой отдельно взятой конечной форме, ни к совокупности всех конечных форм. Всякая рационально постижимая форма конечна; благодаря тому, что набор входящих в нее характеристик конечен, она схватывается человеческим умом с полной отчетливостью и легко от-

личима от других форм. Бытие, не привязанное к конечным формам, может в принципе мыслиться двояко: либо как бытие, присущее бесконечной форме, либо бытие, освобожденное от любых форм. К выбору первой формулировки побуждала традиция употребления термина «бытие», идущая от античной философии; в соответствии с ней под бытием понималось всегда нечто устойчивое и определенное, надежное формой, позволяющей зафиксировать отграниченную посредством формы единицу бытия в слове. Поэтому предшественники Фомы, стремясь рационально выразить представление о божественном Бытии, обращались, как правило, к понятиям формы и сущности, которые в этом случае предполагались бесконечными, т.е. не ограниченными конечным набором характеристик. Согласно, например, Ансельму Кентерберийскому, Бог есть *natura essendi*, т.е. прежде всего сущность, но сущность, природа которой – быть. Бытие так относится к сущности Бога, как сияние – к свету: «Ведь как относятся друг к другу свет (*lux*), светить (сиять – *lucere*) и светящее (сияющее – *lucens*), так же относятся друг к другу сущность (*essentia*), быть (*esse*) и сущее (*ens*)... » (*Monologion*, 6; I, 20)<sup>5</sup>. Однако понятия бесконечной формы или бесконечной сущности не в меньшей степени вступали в противоречие с традицией, чем обособление бытия от формы; они были введены именно для того, чтобы выделить объективно существующие аналоги *определенных* понятий, содержание которых может быть зафиксировано с помощью хорошо обозримого, а значит, конечного) определения. В рамках этой традиции понятия бесконечной формы и бесконечной сущности предстают как самопротиворечивые. Поэтому Фома предпринимает попытку рационально обосновать понятие бесконечного бытия, исходя из иного допущения: бытие не только по понятию есть нечто иное, чем форма, но и обладает независимым (по отношению к форме) онтологическим статусом.

Даже при рассмотрении конечных вещей мы сталкиваемся с бытием, непосредственно не связанным с формой, – с бытием, присущим действиям (операциям) вещей. В любом действии момент актуальности, данности (существования) сейчас, вот в это мгновение времени, выражен более ярко, гораздо отчетливее, чем в вещи, понимаемой как актуализированная совокупность определенных признаков. В действии бытие предстает как акт; актуальность, присущая акту, иного типа, чем сообщаемая вещи посредством актуализации формы. Акт динамичен, поскольку он осуществляется и в любой момент может быть прекращен. Реальность, актуализируемая в момент осуществления акта, – это динамическая реальность, существующая только в то время, пока осуществляется акт. Форма сообщает вещи статичное

бытие, означающее просто наличие определенного набора признаков; это бытие вторично по отношению к форме (сущности) вещи, поскольку оно есть бытие (актуализация) того *ratio*, которое зафиксировано в умоглядной форме (сущности) вещи до того, как она получит реальное бытие.

Фома хочет заменить традиционное, статичное в своей основе представление об основной единице бытия – вещи-субстанции – представлением о субстанции как активно действующем начале. Но для выражения своих интуиций он использует, по существу, тот же понятийный аппарат, который был разработан в античной философии для создания вещной онтологии. Пытаясь осмыслить понятие действия (операции), он прибегает, чтобы разъяснить начало, формирующее действия, к понятию потенции, с помощью которого Аристотель объясняет, как возникает вещь. Правда, и Аристотель, описывая деятельность живых существ, использовал термин «потенция» для обозначения способности производить те или иные действия. Фома, воспроизводя это словоупотребление, констатирует, как мы уже убедились, что активная потенция, или способность, во многом отличается от пассивной потенции-материи. Она не исчезает, подобно материи, в момент, когда на ее основе формируется реальность, обладающая актуальным существованием; наоборот, она должна пребывать и действовать, чтобы производить какую-либо операцию. Но он не замечает того факта, что для того, чтобы формировать разные действия, чтобы прекращать одно действие и начинать другое, способность (начало действия) не должна совпадать по своей структуре ни с одним отдельно взятым действием, – она должна отличаться от каждого из них. Выполнять функции формирующего и управляющего начала по отношению к действиям может лишь то, что находится на другом уровне реальности, чем действия, и несхоже с ними по виду. Понятие же потенции указывает на начало, в котором, если и могут быть зафиксированы какие-то характеристики, то в точности те же самые, что и в актуализированной реальности, но только в свернутом виде.

Поэтому интуиция субстанции как динамического начала не могла обрести в онтологии Фомы адекватного понятийного выражения; принципы структуризации мира в томистской онтологии задаются категориями аристотелевской логики, что не позволяет Фоме существенным образом выйти за рамки вещной онтологии. отождествление активной потенции с формой дает возможность трактовать действие просто как признак, принадлежащий субъекту действия, обладающему определенной формой. При такой трактовке действие полностью вписывается в основную концептуальную схему вещной онтологии – в представление

о вещи (субстанции), обладающей существенными и акцидентальными признаками. Но одновременно из таким образом интерпретированного действия ускользали собственно динамические моменты, содержащиеся в интуитивном представлении о действии как о чем-то существенно отличном от вещи — носителя набора определенных признаков.

В доктрине Фомы мы не найдем попытки сформулировать принципы построения новой, неаристотелевской картины мира, которая становится господствующей в новое время, — мира, состоящего не из совокупностей вещей, обладающих неизменными сущностями, а из динамических состояний-действий. Но Фома и не стремился к созданию новой научной картины мира; его цель была иной: опираясь на уже имеющееся рациональное (философское и естественнонаучное) знание о мире, выявить в нем те моменты, которые позволяли бы умозаключать (в соответствии с самыми строгими критериями рационального рассуждения) от бытия конечных вещей к бытию Бога и переходить от рассмотрения характеристик, присущих вещам, к утверждению о наличии в Боге тех или иных характеристик, доступных, хотя бы отчасти, рациональному постижению. Различения, введенные Фомой, предназначались именно для этой цели и, рассматриваемые с этой точки зрения, были очень продуманными и продуктивными.

В бытии-действии момент актуальности непосредственно связан с формой. Конечно, всякое действие (операция), производимое конечной вещью или конечным существом, является конкретным, ограниченным действием, отличным от другого действия: такое действие выражается не глаголом «есть», но предикатом «есть *P*», где *P* указывает, какое именно действие производится: «гореть», «ходить» или тому подобное. Действие приобретает тот или иной конкретный вид, поскольку оно производится *субъектом действия*, способным производить только действия определенного вида; эта способность к тем или иным действиям определяется в конечном счете формально-сущностными характеристиками этого субъекта. В конечных вещах действие всегда «привязано» к конечной форме (сущности) вещи; эта привязка и является причиной ограничения бытия-действия, присущего конечным вещам. В конечных действиях актуальная данность, выражаемая словом «быть», наполнена (ограничена) тем или иным содержанием, привходящим от конечной сущности конечных вещей.

Бог, утверждает Фома Аквинский, «есть чистый акт, без всякой потенциальности<sup>6</sup>» (ST, I, 3, 2 с). Божественное бытие-акт — это актуальность в чистом виде; можно сказать, что в нем ничего нет, помимо актуальности, нет никакого *что*, никаких конечных форм, которым бы актуальность была присуща как своей основе. Чистая актуальность



имеет единственную характеристику, которая фиксируется глаголом «есть»; все вещи, которые получают (актуальное) существование, могут получить его лишь потому, что актуальность, которой они сами по себе не обладают, есть вне их, «существует» в чистом виде (применительно к актуальности слово «существует» приходится брать в кавычки, поскольку «быть актуальным» и «существовать» означает одно и то же). Поскольку от акта в чистом виде все сотворенное получает бытие, этот акт есть не только замкнутая в себе самой, самодовлеющая актуальность, но и Деятель, производящий действия: «... Бог есть первое действующее» (там же).

Чтобы на уровне рационального знания ввести представление о подобном рода акте, необходимо прежде всего показать, каким образом о нем можно что-либо сказать, не нарушая логических принципов рационального знания. Фома тщательно формулирует логические предпосылки, позволяющие рационально выразить учение о Боге как акте бытия.

Акт бытия становится предметом рационального знания, если точно зафиксирован в слове. Слово, посредством которого может быть выражена интуиция бытия как акта – глагол «быть». Как и всякий глагол, «быть» или «есть» выполняет функцию предиката (ср. ST, I, 3, 4, 2 arg.). Если «быть» приписывается субъекту предложения, обозначающему вещь, сущность которой отличается от существования, то это означает, что существование не присуще вещи как таковой, т.е. причиной ее существования является что-то иное. «Подобно тому, как имеющее [в себе] огонь, но само не являющееся огнем есть огонь по причастности, так и то, что имеет существование, но не есть существование, есть сущее по причастности» (ST, I, 3, 4 c), получая свое бытие от первого сущего (актуальности в чистом виде, не имеющей других определений). Поэтому в Боге сущность и существование – одно и то же.

Более того, согласно Фоме, именно «существование есть то, что пребывает (subsistit) в Боге» (ST, I, 3, 4 contra). Это очень важное, с логической точки зрения, утверждение. Чтобы его обосновать, Фома сначала показывает, что субъект предложения «Бог есть (существует)» принципиально отличается по своим логическим характеристикам от субъектов, обозначающих сотворенные субстанции. В материальных субстанциях, составленных из формы и материи, помимо сущности, отличной от существования, есть «suppositum» (основа). «Природа или сущность должны отличаться от «suppositum», так как сущность или природа содержат в себе только то, что включено в определение вида; как например, «человечность» содержит в себе все то, что включено в

определение человека, ибо именно благодаря этому человек есть человек; это-то человечность и означает, а именно, то, посредством чего человек есть человек. Индивидуальная же материя, со всеми индивидуализирующими ее акциденциями, не включена в определение вида. Вот это мясо, эти кости, эта белизна или чернота, и прочее, — все это не включено в определение человека. Оттого это мясо, эти кости и акцидентальные качества, отличающие эту особую материю, не входят в человечность; и тем не менее они входят в вещь, которая есть человек. В силу этого человечность и человек не являются совершенно тождественными. Человечность означает формальную часть человека, потому что начала, посредством которых определена вещь, считаются формальными по отношению к индивидуализирующей материи. С другой стороны, в вещах, не составленных из материи и формы, в которых индивидуация не обусловлена индивидуальной материей, — т.е. «этой» материей, — а формы индивидуализированы сами собою, необходимо, чтобы формы сами были пребывающими основами (*supposita subsistentia*). Поэтому «*suppositum*» и природа в них не различаются» (ST, I, 3, 3 с).

Если в субстанциях характеристика «пребывать» (*subsistere*) (когда что-то обладает бытием не в силу того, что приписывается ему в качестве его свойства, а само по себе) привносится субстанциальной формой (сущностью), так что все в материальных вещах оказывается причастным бытию благодаря наличию субстанциальной формы, а в нематериальных субстанциях суть не что иное, как пребывающие (*subsistentia*) формы, то утверждение о том, что в Боге само существование есть субсистенция, фактически означает, что субъект высказывания «Бог есть» обозначает сущее, выделенное (в противоположность сотворенным субстанциям) не путем указания его формы, а посредством указания единственной характеристики — «существовать», которое не сопровождается констатацией какой-либо формы.

Таким образом, центральный тезис теологии Фомы Аквинского о совпадении в Боге сущности и существования, если проанализировать логические предпосылки, на основе которых он был сформулирован, на самом деле представляет собой не утверждение о совпадении двух первоэлементов онтологической структуры (сущности и существования), а скорее тезис о том, что в Боге нет вообще никакой сущности, никакой формы, что в том случае, когда говорят слово «Бог», обозначают то же самое, что и в случае, когда произносят «есть». Бог совершенно прост, «поскольку Бог ... есть просто бытие» (ST, I, 3, 7 с). Правда, Фома употребляет и такие выражения, как «сущность Бога», «Бог есть форма», но это скорее дань традиции, использование при-

вычных оборотов речи, — следствие того, что язык приспособлен главным образом для выражения истин, касающихся мира конечных вещей. Фома потому и утверждает, что человек неспособен представить себе чистый акт бытия, поскольку всякое бытие, доступное представлению, — это бытие сущего, обладающего определенной формой; назначение субъекта высказывания — служить средством для обозначения именно такого сущего. Поэтому о Боге в большинстве случаев говорят, применяя неадекватные способы высказывания, опираясь на логические структуры и понятия, в собственном смысле пригодные лишь для формулировки высказываний о конечных вещах. Фома подчеркивает, что «вещь совершенно простую, каковой является Бог, по причине ее непостижимости наш интеллект мыслит как представленную различными формами» (De potentia, I, ad 12). Рациональное знание о чем-либо предполагает возможность описания предмета знания в языке.

Каждое предложение, посредством которого описывается предмет знания, состоит из субъекта, предиката и глагола-связки «есть». Логическая структура предложения, выражаемая формулой «*S* есть *P*», диктует вычленение в предмете знания трех частей, соответствующих трем составляющим логической структуры. Чтобы предложение было осмысленным, «части», соответствующие *S*, *P*, «есть», должны, во-первых, отличаться друг от друга, во-вторых, иметь различный онтологический статус. *S* обозначает субстанцию, которая, с одной стороны, обладая субстанциальной формой, есть нечто пребывающее само по себе (в отличие от свойств), с другой — выполняет функцию основы — носителя признаков. *P* указывает на признаки, которые имеют иной онтологический статус, чем субстанция, а «есть» выражает актуальное существование субстанции, обладающей данными признаками. Наличие в предмете знания характеристик, отличающихся от актуального бытия, свидетельствует не только о том, что он является не простым, но состоит из разных начал; это также означает, что в нем присутствует, наряду с актуальностью, и нечто потенциальное. Если сущность, или форма, или признак есть иное, чем бытие, то по отношению к бытию они потенциальны. «... Существование должно относиться к сущности, если последняя отлична от него, как акт к потенции» (ST, I, 3, 4 с). Бытие — это наивысшее из всех совершенств, которыми может что-либо обладать: «... вещь считается совершенной в той мере, в какой она актуальна...» (ST, I, 4, 1 с). «... существование является наисовершеннейшим из всего, ибо в отношении ко всему [в том числе к сущности и к форме — *В.Г.*] оно есть его акт; ведь нечто имеет актуальность, лишь поскольку оно существует. Значит, существование — это актуальность всех вещей, даже и их форм» (ST, I, 4, 1, ad 3).

Утверждая, что «Бог есть», мы, согласно Фома, во-первых, само понятие бытия извлекаем из рассмотрения бытия конечных вещей, во-вторых, сохраняя логическую структуру высказывания (различая субъект «Бог» и предикат существования, который ему приписывается), модифицируем ее таким образом, что субъект высказывания оказывается абсолютно тождественным предикату. Бог, в которого верует христианин, к кому он обращается с молитвой, непостижим и недоступен, как таковой, рациональному познанию. Все рациональное знание о Боге, убежден Фома, — это знание опосредованное, знание, предполагающее восхождение к причинам, обуславливающим наличие тех или иных характеристик (совершенств) в конечных вещах. Каждое совершенство, обнаруживаемое в вещах, отсылает к Богу как к источнику этого совершенства; Бог предстает по-разному в зависимости от того, понимается ли он как Причина бытия, или Причина благодати, или Причина других совершенств. Каждый раз, восходя от определенного совершенства конечных вещей к Богу как Первопричине, человек получает лишь частичное знание о Боге. И восхождение к Богу как Причине бытия конечных вещей не является в этом отношении исключением. Высказывание «Бог есть», если при его образовании соблюдены те логические требования (тождество субъекта и предиката), о которых говорилось выше, по существу, выражает представление о Боге как обладающем единственным атрибутом — атрибутом бытия. В тот момент, когда мы произносим высказывание «Бог есть», если мы не приписываем Тому, Кто обозначается словом «Бог», никаких других предикатов, мы имеем знание о Боге как чистом акте. Это знание, утверждает Фома, предшествует знанию Бога как именуемого другими именами: Благой, Всемогущий и т.д. Понятие акта бытия предшествует также и понятиям, с помощью которых постигаются все характеристики сотворенных вещей. Понятие акта бытия, по существу, — это философски интерпретированное «Да будет» из описания шести дней творения в книге Бытия, та сила или то начало, которое актуализирует, вызывает из небытия все, что существует в мире.

Благодаря тому, что божественное бытие есть чистый акт, свободный от каких бы то ни было форм, бытие любой вещи, какую бы форму она ни имела, восходит к одному и тому же Источнику всякого бытия. Более того, Бог — не только начало (причина) бытия вещей, все остальные характеристики (совершенства) вещей содержатся в божественном акте бытия. По отношению к бытию все другие совершенства суть потенции. Но в онтологическом порядке акт предшествует потенции, «ибо то, что в потенции, может стать актуальным только посредством актуально сущего» (ST, I, 3, 1 с). О том, что (заключено) в потенции, мы

можем судить после того, как оно будет реализовано; реализация потенции предполагает, что все то, что заключено в вещи потенциально, имеет (вне вещи) актуальное существование, и совершенство, содержащееся в вещи потенциально, актуализируется только в том случае, если есть такое совершенство, существующее актуально, и вещь оказывается ему сопричастной. Поскольку все совершенства по отношению к акту бытия потенциальны, они могут быть актуализированы лишь при условии, что все они содержатся в акте бытия.

Поэтому понятие акта бытия, рассматриваемое сквозь призму основного различения томистской онтологии «потенция – акт», приводит к заключению, что «в Боге не отсутствует совершенство ни одной вещи» (ST, I, 4, 2 с). Используя чисто рациональные средства, опираясь на достаточно строгие понятия и различения, Фома обосновывает (с точки зрения разума) одно из важных положений христианской теологии, которое было сформулировано Дионисием Ареопагитом (Фома цитирует его в ST, I, 4, 2 с): Бог «не является существующим каким-то [определенным] образом, но просто и неограниченно, одинаково пред-объемлет в Себе все бытие». Следует отметить, что наряду с моментом «быть актуально», понятию акта бытия присущ и другой смысловой оттенок – бытия-действия, о котором говорилось выше. Поэтому чистое бытие в доктрине Фомы трактуется двояко: и как наивысшее совершенство, «предобъемлющее» совершенства всех вещей, и как действие Бога. Действие, поясняет Фома, «бывает двоякого рода. Одно – которое связано с трансформацией материи, другое – которое не предполагает материи, каково, например, творение. Бог может действовать каждым из двух способов» (De potentia, I, ad 15). Освобождение Бога от привязки к какой-либо форме, понимание действия (операции) Бога как не детерминированного определенной формой или сущностью действующего субъекта, позволяет Фоме ввести, на рациональном уровне, представление о Боге как всемогущем Творце, способном осуществить любое действие.

## Примечания

- <sup>1</sup> См., например: С.Свежавски. Святой Фома, прочитанный заново // Символ, 33, Париж, 1995, с. 78-79.
- <sup>2</sup> Прокл. Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972, с. 36.
- <sup>3</sup> E.Gilson, History of Christian Philosophy in the Middle Ages, N.Y., 1955, p. 369.
- <sup>4</sup> «Субсистенция» — это обязательно обладающее формой: либо индивидуальные субстанции, подлежащие всех характеристик-предикатов материальных вещей, либо собственно формы (виды), как существующие сами по себе. Этот термин используется схоластами преимущественно для обозначения родов и видов (онтологических аналогов общих понятий) — в случае, когда последние не приписываются индивидуальным вещам в качестве их признаков (не выступают в функции оформления материального субстрата), а рассматриваются как существующие сами по себе. Роды и виды, как таковые, не могут обладать дополнительными (акцидентальными) признаками; поэтому субсистенции противопоставляются в схоластике субстанциям, в которых можно выделить, наряду с основной, обладающей сущностными характеристиками, еще и какие-то другие признаки, которые приписываются этой основе. Хотя в этом отношении субстанция и отличается от субсистенции, но как обладающая формой, а благодаря этому существующая как нечто определенное, независимо от признаков, и обозначаемая, как и субсистенции, общим понятием, субстанция, указывает Фома, также может рассматриваться как субсистенция. Если в материальных субстанциях форма не то же самое, что сама субстанция, и присоединяется к некоторой основе, то чистые формы, поскольку они существуют сами по себе (пребывают), не нуждаются в присоединении к чему-то другому как к основе, они сами суть «существующие (пребывающие) основы» (*supposita subsistentia*).
- <sup>5</sup> Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995, с. 47.
- <sup>6</sup> Термин «потенциальность» здесь обозначает потенцию-материю.