
ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

СТОИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О БЕСТЕЛЕСНОМ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ Э. БРЕЙЕ, А.Ф. ЛОСЕВА И Ж. ДЕЛЁЗА*

П.А. Гаджикурбанова

Фрагментарность и несистематичность аутентичного материала по философии стоицизма стимулирует появление разнообразных версий ее истолкования, с неизбежностью несущих на себе отпечаток и теоретических предпочтений ее авторов, и доминирующих в философском сознании ценностных установок и объяснительных схем. Говоря языком герменевтики, в игру вступают предпосылки и предубеждения интерпретаторов. В каждой интерпретации на передний план выступают те или иные аспекты учения, акцентируются те или иные сохранившиеся фрагменты, и в результате возникают разные “образы” стоицизма, иногда взаимодополняющие, иногда противоречащие друг другу.

В особенности это становится заметным, если мы обратимся к одной из наиболее сложных проблем стоической философии – проблеме соотношения телесного (сущего, способного страдать и действовать) и бестелесного (“лектон”^{**} – высказываемого смысла). Дошедшие до нас доксографические свидетельства столь скудны и противоречивы, что комментаторы вынуждены либо признать невозможным ее обоснованное решение, либо интерпретировать ее с точки зрения собственных философских позиций и предпочтений. Но если попытаться типизировать всё многообразие философских и историко-философских прочтений стоицизма, то можно выделить (конечно, очень условно) несколько основных стратегий исследования, обозначив их как *классическую*, *модернистскую* и *постмодернистскую* стратегии. Сразу же следует определить способ функционирования историко-философских концептов классицизма, модернизма и постмодернизма – они обладают прежде всего функциями оперативных понятий и играют роль инструментария для разнопла-

* Статья выполнена в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, грант № 04-03 –00484а.

** Λεχτόν (от греч. λέγειν – говорить) – “то, что может быть высказано”, “высказываемое” или предмет высказывания, смысл и т.д. К бестелесному кроме “лектон” стоики относили пространство, время и место (Sext. Adv. M. X 218).

новой (синхронической и диахронической) классификации обширного историко-философского материала. Несмотря на повсеместную и устойчивую практику их применения в философских исследованиях и особенно в опыте преподавания философских дисциплин, ни один из названных концептов не представляет собой строгого философского термина и скорее выступает в качестве конструктивной рабочей модели, не допускающей однозначного определения и разграничения присущего ему семантического поля. Тем не менее этим понятиям нельзя отказать в известной эвристичности и методической эффективности, хотя специфическая природа каждого из них выражается в совокупности присущих им отличительных признаков, обозначающих определяемое ими качество по преимуществу, одновременно допуская возможность существования многообразных переходных форм.

Классическая стратегия исследования в наиболее чистом виде представлена “отцом истории философии” Эдуардом Целлером, чей многотомный труд “Греческая философия в ее историческом развитии”¹⁻² стал классическим для историко-философских исследований не только в историческом, но и в нормативном смысле слова. Его понимание места, занимаемого стоической школой в контексте всей античной философии, стали во многом образцовыми для последующей истории философии. Для Э. Целлера характерен позитивистский настрой или “здоровый реализм”, как он сам определял свою историко-философскую позицию, противопоставляя ее историко-философскому “априоризму” Гегеля.

В рамках классической стратегии исследование ориентировано на имманентно-историческую *реконструкцию* античного наследия, при которой порой предлагаются достаточно интересные рабочие модели для понимания, но, как мы уже отметили, они остаются лишь инструментами, не претендующими на самостоятельную значимость. Иначе говоря, при анализе прошлого исследователь не создает новую философию, а с помощью доступных ему средств стремится постичь смысл традиционных доктрин.

При явно выраженном запрете использовать априорно заданные историко-философские модели, данная стратегия тем не менее содержит неявную тенденцию рассматривать стоическую философию сквозь призму платоновско-аристотелевской классики, при этом сама платоновско-аристотелевская традиция не ставится под вопрос ни как объяснительная схема, ни как рефлексивно надстраиваемая над ней схема историко-философского процесса – это можно рассматривать в качестве одного из характерных признаков классической парадигмы. Как отмечает отечественный исследователь стоицизма А.А. Столяров, уже в античные времена учение о “лектон” вызывало немалые затруднения у авторов “с сильными перипатетическими симпатиями”³. Это верно и в отношении крайне уничижительных оценок учения о “лектон” и о стоической логике в целом, принадлежащих

Э. Целлеру и К. Прантлю, чьи перипатетические симпатии несомненны. В этом контексте говорить о существовании каких-либо бестелесных “чистых смыслов”, нетождественных ни вещам, ни словам, ни понятиям и представлениям, просто бессмысленно.

Для **модернистской стратегии исследования** характерны нарастающие субъективистских элементов; отчетливо выраженная установка на поиск некоей ключевой идеи, регулятивного принципа, позволяющего объяснить специфику и своеобразие стоицизма, в первую очередь по сравнению с классическими доктринами Платона и Аристотеля. Для данной стратегии характерна не столько *реконструкция* стоической доктрины, сколько ее *интерпретация*, предполагающая прочтение стоического учения с привлечением современных философских концепций, транскрибирование стоической терминологии и проблематики в контекст современных философских дискуссий. В частности, для интерпретации стоического учения о бестелесном привлекаются идеи логического позитивизма, структурной лингвистики, сравнительного языкознания, феноменологии и т.д.

Необходимо подчеркнуть, что речь идет о неких тенденциях, каждая из которых может преобладать у того или иного современного исследователя, но в чистом виде практически не встречающихся. Так, например, в концепциях М. Форшнера, А.А. Лонга, Дж. Риста, А.А. Стоярова используются логико-лингвистические теории Г. Фреге, Р. Карнапа, Л. Витгенштейна, при этом их исследования в целом представляют собой имманентно-историческую реконструкцию. В то время как концепции Дж. Христенсена и Г. Ватсона являются в большей степени интерпретациями стоической философии в русле идей сравнительного языкознания и феноменологии. Заметны следы влияния идей структурной лингвистики в трактовках стоической онтологии, представленных Э. Брейе и А.Ф. Лосевым.

Постмодернистской стратегия исследования представлена Ж. Делезом, который не только выражает дух и букву постмодерна, но и является представителем французской историко-философской школы, не чуждающейся экстравагантных интеллектуальных построений. В своем принципиальном антиплатонизме, ставшем визитной карточкой постмодернистской идеологии, Делёз находит себе союзников в стоическом Портике. Философская мысль, которая в XIX в. ставила своей задачей демистификацию господствующих идеологием (К. Маркс, Ф. Ницше), не только переходит к пересмотру глубинных оснований европейской культурной традиции, но и к ревизии онтологических опор, бытийных оснований самой европейской мысли в целом. Что особенно интересно, эти опыты создания новых онтологий опираются на самые древние пласты европейской философии. Эта интенция, необходимым образом содержащая в себе зерна мировоззренческого нигилизма, получила свое выражение в понятии *деструкции* (М. Хайдеггер). Ж. Делёз стремится не столько дать новое прочтение стоической мысли, сколько выявить в ней фунда-

ментальные посылки для создания новой онтологии, иной по сравнению с классической (платоно-аристотелевской) концепцией бытия.

Данная статья посвящена трактовкам стоицизма, предложенным Э. Брейе, А.Ф. Лосевым и Ж. Делёзом. При всей несхожести данных концепций и философских позиций авторов, их объединяет общий методологический принцип: учение стоиков рассматривается сквозь призму одной из наиболее загадочных и трудно интерпретируемых категорий стоической философии – категории бестелесного – причем предпринимается попытка дать *онтологическое* прочтение данной категории и определить, какое место занимает бестелесное в тотально-телесном стоическом космосе. В результате древнее учение приобретает весьма неожиданное и актуальное звучание. Однако при этом проблематизируются такие казалось бы незыблемые характеристики стоического учения как физический монизм, рационализм и панлогизм, совпадение физического, логического и этического законов, а тем самым и интеллектуализм стоической этики.

ЭМИЛЬ БРЕЙЕ

Эмиль Брейе в своей программной статье “Теория бестелесного в Древнем стоицизме”⁴ интерпретирует стоическую философию, опираясь на учение о бестелесном, принципиально противопоставляя свойственный стоической традиции способ понимания реальности всему предшествующему идеализму, и прежде всего в его платоновско-аристотелевской версии. Согласно Э. Брейе, характерной особенностью философских теорий, появившихся после Аристотеля, было то, что они при истолковании бытия отказывались от привлечения всяких умпостигаемых и бестелесных причин. Стоики заключают внутреннюю энергию бытия в пределы самих вещей. Они, подобно древним натурфилософам, предлагают увидеть в вещах историю их происхождения и становления от начала и до конца, включив их в некий единый органический процесс. В этом случае сущее рассматривается не в качестве частицы единства более высокого порядка, а само становится единством и центром всех частей, составляющих его субстанцию, и всех событий, из которых складывается его жизнь. Оно превращается в развертывание этой самой жизни в пространстве и времени, в ее непрерывном изменении⁵.

Стоики рассматривали механизм причинности прежде всего на примере *живых* существ (рост семени, развитие растения, становление и гибель). Причина – не идеальная модель, которую сущее пытается имитировать, но внутренняя сила, удерживающая в единстве все его части (ἔξις) и конституирующая внешнюю форму его бытия. И подобно тому, как порождающая сила семени, определяющая все развитие растения, неотделима от него самого,

так и порождающая причина неотделима от сущего, причину которого она составляет.

В связи с этим важное значение приобретает различие свойств и качеств в вещах. Стоики проводили различие между преходящими свойствами и свойствами, пришедшими в совершенное и полностью устойчивое состояние (ποιόν и ποιότης – SVF II 126). Согласно Брейе, в данном случае стоики подчеркивают не просто различие между существенными и случайными свойствами: речь идет о внутреннем, природном различии двух реальностей. С одной стороны, качество, которое является *телесной* реальностью, действующим началом, не нуждающимся в другой вещи для своего истолкования, с другой – свойство, которое порождается воздействием причины и не обладает телесной реальностью.

Стоики признают в качестве единственной реальности телесную действующую причину (τὸ ποιόν) и то, к чему она прилагается (τὸ λάσхов) (SVF III 111, 18). К этим активным сущим причисляются и качества тел, которые стоики считают определенными телесными состояниями пнеумы, и которые обнаруживаются по их результатам – жар, холод, сухость, влажность, а также цвета и звуки. Мир стоиков оказывается исполненным спонтанных начал, черпающих в самих себе свою жизнь и активность, и ни одно из них собственно не может рассматриваться как результат воздействия другого. Никакое тело не может придавать другому новые свойства. Стоики избегают идеи передачи качеств от одного тела к другому парадоксальным образом – через принцип смешения тел, которые пронизывают друг друга, подобно смешению огня и металла в раскаленном куске железа. Можно сказать, что действующие тела становятся не причинами каких-то *вещей*, а причинами для каких-то *состояний вещей*. Их взаимодействие приводит к определенным модификациям. Что представляют из себя эти модификации?

И вот именно в этой точке взаимодействия тел открывается, по Э. Брейе, подлинный смысл стоического различения телесного и бестелесного. Обращаясь к свидетельству Секста Эмпирика (Sext. Adv. M. IX 211), он пишет: “Модификации, о которых идет речь, очень своеобразны: это не новые реальности, свойства, но лишь атрибуты (κατηγόρημα). Так, когда скальпель режет плоть, одно тело производит в другом не новое свойство, но новый атрибут – быть разрезанным”⁶. Собственно говоря, *атрибут* не обозначает никакого реального качества, к примеру, черное и белое являются не атрибутами, а определенными телесными состояниями пнеумы. И наоборот, атрибут всегда выражается в слове (глаголе), это означает, что он не представляет собой бытия (вещи), но выражает *способ бытия*⁷.

Здесь французский исследователь, до этого остававшийся в пределах достаточно строгих границ историко-философского анализа,

переходит к герменевтической процедуре и дает собственное определение природы бестелесного у стоиков: “Этот способ бытия определенным образом находит свое выражение в пределе, на поверхности бытия, и не может таким образом изменить природу вещи: он ни активен, ни пассивен в истинном смысле слова, поскольку пассивность предполагала бы наличие телесной природы, которая подвергалась бы воздействию. Он просто и в чистом виде есть результат, эффект, не входящий в число сущих”⁸. Бестелесное определено как некий эффект самостоятельного изменения состояния вещи не *по причине* воздействия на нее другой вещи, *по поводу* взаимодействия ее с другой вещью. Вещь сама обретает новый способ своего бытия. Даже в своем пассивном выражении она сохраняет активность своей субстанции.

Э. Брейе формулирует свое понимание существенного смысла и оригинальности стоической онтологии. По его мнению, здесь создается доктрина о двух планах бытия: с одной стороны, глубокое и реальное бытие, обладающее подлинной силой; с другой – план фактов, играющих на поверхности бытия (вещи), творящих бесконечное множество бестелесных сущих. Именно эта новая онтологическая модель и привела стоиков к революции в логике⁹. Можно заметить, что у Брейе стоическая онтология предстает как своего рода превращенный платонизм. В ней сохраняется антагонизм двух планов реальности, но одновременно каждый из них приобретает бытийный смысл, противоположный платоновскому пониманию: первичным становится тело, бестелесное же оказывается производным от него. А вот несимметричность отношений телесного и бестелесного воспроизводит платоновскую модель в большей степени – эффект изменения никак не исчерпывает энергии активного начала и не оказывает на него влияния. Зримый образ реальности оказывается лишенным действительного бытия и становится чистой видимостью (этот момент иллюзорности эмпирического бытия в той или иной мере присутствует и в платонизме).

В интерпретации стоической философии, предложенной Э. Брейе, особое значение приобретает понятие “лектон”^{*}. Именно “лектон” является первичным элементом стоической логики, в то время как в аристотелевской логике таковым элементом выступает понятие. Согласно Сексту Эмпирику (Sext. Adv. M. VII 12), “лектон” – это то, что понимает грек и не понимает варвар, когда слышат греческое слово, обозначающее какую-либо вещь. Для грека, в отличие от варвара, у данной вещи есть *атрибут* – быть обозначаемой этим словом. “Лектон” отлично от самой вещи (поскольку она есть нечто телесное), ничего к этой вещи не прибавляет и сущности ее не меняет, а только создает особую, вторичную сферу *словесного выражения*. Будучи бестелесным, “лектон” отлично и от самого

* Брейе переводит этот термин как *exgrimable* – “тоб что может быть выражено”.

слова или выражения – определенного набора телесных звуков; и от чувственного или умственного представления (φαντασία), являющегося изменением телесной души под действием внешнего тела; и от понятия (ἔννοια), которое формируется в душе в результате подобного же опыта.

Согласно Э. Брейе, для понимания специфики стоического учения о бестелесном следует отказаться от мысли, что атрибут вещи есть нечто существующее физически (таковой является только сама вещь и ее телесные качества) и что атрибут в своем логическом выражении как часть предложения представляет собой нечто, существующее в мысли. Только в этом случае можно принять, “что атрибут логический и реальный, будучи оба в действительности бестелесными и несуществующими, полностью совпадают между собой”¹⁰. В результате устанавливается определенная корреляция между сферой мышления и реального бытия, между логическими предикатами предложений и атрибутами вещей, рассматриваемыми в качестве результатов их действий: и те и другие обозначаются у стоиков одним и тем же словом “κατηγόρημα” и находят свое выражение в глаголе; и те и другие бестелесны и нереальны.

Французский исследователь, по существу следуя стоическому ходу мыслей, специфическим и довольно простым образом решает важную проблему определения *онтологического* статуса атрибута у стоиков. Является ли атрибут только языковой “реальностью” (точнее относится ли он только к сфере словесного выражения) или же он обладает каким-то коррелятом в самой “природе вещей”? Э. Брейе переводит различие между физическим и логическим атрибутом в сферу бытийной адиафории, и тем самым почти упраздняет обозначенный выше болезненный вопрос: и тот, и другой предикат суть бестелесное; они не существуют “в реальности” и потому не важно, где их искать по преимуществу – в языковой стихии или в природе вещей. Оба бестелесных атрибута ни на что *в действительности* не влияют.

Логические атрибуты (предикаты), о которых до сих пор шла речь, согласно стоикам, являются неполными “лектон”, в отличие от полных или достаточных (включающих и субъект и предикат). Именно полные “лектон”, которые могут быть как истинными, так и ложными, составляют предмет стоической диалектики. Тем самым ее предметом выступает нечто бестелесное, а значит, и “не-реальное”. И сама связь, предполагаемая гипотетическими высказываниями, вроде “если день, то светло”, является чем-то “нереальным”. Каждый термин в сложном высказывании выражает некий факт или событие. Причиной каждого из этих фактов является тело, воспринимаемое чувствами. Но связь между этими фактами сама по себе не становится объектом восприятия. Она необходимым образом оказывается такой же нереальной, как и сами факты. Когда стоики говорят по поводу событий, что существует предыдущее и последующее, причины и следствия, они, как и Д. Юм, не придают самим фактам, бестелесным

и лишенным активности, никакой внутренней способности, позволяющей связывать их между собой, или приводящей к тому, что один факт порождает другой. Понятия причины и следствия можно использовать только по аналогии. Этот вид ирреальной причинности ни в коей мере не может найти себе опору и свои объекты во внешнем мире, но способен лишь быть выраженным в языке¹¹. Это вовсе не значит, что связь между посылкой и следствием произвольна, напротив, согласно Э. Брейе, данная связь основана на принципе тождества. Отношения следования извлекаются из связи фактов, утверждаемых в главной посылке, а значит, следствие отличается от посылки только по своему выражению, но не по смыслу.

Э. Брейе выделяет два типа связей в бестелесном: 1. Логико-грамматические (смысловые) связи между частями предложения, например, между субъектом и предикатом 2. Квазипричинные отношения между атрибутами тела, т.е. между событиями (фактами), происходящими на поверхности тел. В связи с этим французский исследователь приходит к следующим заключениям:

1. Пристрастное внимание стоиков к реальностям языка, отмеченное еще современниками, опирается на понимание принципиального различия между двумя видами причинности – ирреальной (“как бы”) каузальности разных видов “лектон” в высказывании (элементов синтаксиса) и подлинной причинной связи, открывающейся во внешней нам реальности вещей. Индифферентность логической предметности по отношению к ее физическому денотату, другими словами, субстанциальная противоположность вещей и смыслов превращает язык в особую, почти суверенную по сравнению с вещами сферу – некоторые типы “лектон” не имеют соответствующего им объективного денотата. Логический и физический строй бытия не совпадают между собой.

2. Можно говорить о существовании особой разновидности бестелесного, уже непосредственно не связанной с вербальным выражением (хотя последнее не исключается) – об эффектах, событиях как атрибутах вещей, “выходных данных” телесных процессов, предельных точках саморазвертывания “семенных логосов”. Фактически Э. Брейе прибавляет к четырем исторически засвидетельствованным видам бестелесного у стоиков (пустота, пространство, время и “лектон”) еще один, “пятый элемент” – поверхностные эффекты, или события. Такой своего рода “умопостигаемый” мир обладает собственной, пусть и иллюзорной, с точки зрения стоиков, реальностью.

Заключая свой анализ стоической логики, Э. Брейе утверждает, что особенностью такой логики является стремление к выходу за пределы всякого контакта с реальностью и с чувственными представлениями. В основании доктрины положено различие между одним видом познания, имеющим своим объектом саму реальность, чувственное представление, и другим видом позна-

ния, относящимся к высказываемому “лектон”. В отличие от Аристотеля, у которого логические виды и роды представляют в определенной мере разновидности бытия, а логическое мышление проникает в саму реальность, у стоиков высказываемое ничего в себе не содержит и, следовательно, ничего не привносит в мышление от реальной природы, порождением и эффектом которой оно является¹².

Данная интерпретация стоической онтологии и логики имеет важные этические экспликации. Связывая концепцию бестелесного с идеей судьбы, Э. Брейе заключает, что у стоиков судьба никак не выражает связь между событиями в том смысле, в каком они выстроились бы в последовательности, где один термин был бы следствием предыдущего и причиной последующего. Событие детерминировано не предшествующим событием, но своим отношением к некоей причине, являющейся реальной вещью, совершенно отличной от него. Судьба и оказывается той реальной причиной, телесным разумом, который детерминирует события, но ее никак нельзя считать неким законом, в соответствии с которым эти события детерминируют друг друга. Судьба носит название “связь причин” – не связь причин со следствиями (эффектами), но связь телесных причин, упорядоченных между собой, от которых зависит порядок мира. Это отношение сущих друг с другом, а не отношение событий между собой. Поскольку события являются следствиями этих причин, то очевидно, что и они как-то связаны между собой. Какими бы разнообразными они ни были, они зависимы от единой судьбы. Но Брейе приходит к малоутешительному выводу, что в стоицизме познание судьбы, причастность мудреца к всемирному разуму происходит за пределами диалектики. Стоическая диалектика, как бы парадоксально это ни выглядело, слишком близка к фактам (событиям), чтобы в какой-то мере быть плодотворной. Она не может оторваться от наличной реальности голых фактов ни посредством общей идеи, которую она не признает, ни благодаря закону, которого уже не знает, но лишь удовлетворяется бесконечным повторением этих фактов¹³.

Согласно Э. Брейе, стоики наряду с диалектикой допускали иной способ постижения реальности, основанный на внутреннем телесном единстве постигающей души и постигаемого предмета. Это не столько теория, сколько деятельность, предполагающая внутреннее проникновение и овладение сущим¹⁴. Таким образом, стоическая этика теряет связь с диалектикой и рациональным познанием, поскольку именно это внерациональное и внеязыковое знание сущего, интуитивное схватывание взаимосвязей его телесных причин и позволяет мудрецу следовать велениям судьбы.

Весьма своеобразная интерпретации стоической философии представлена в многотомном труде А.Ф. Лосева “История античной эстетики”¹⁵. Для российского читателя обращение к интерпретации стоицизма, осуществленной нашим выдающимся эллинистом, имеет особый смысл. Во-первых, А.Ф. Лосев представляет собой самую масштабную фигуру в отечественном антиковедении и обращение к его авторитету в сфере исследования острых проблем классической философии оказывается неизбежным и плодотворным (даже в тех случаях, когда достигнутые им результаты нельзя признать вполне удовлетворительными). Во-вторых, как мы увидим, нашему классику удалось осуществить синтез целлеровской (классической!) историко-философской традиции с вполне современными “модернистским” взглядом на характер многих философских понятий, укорененных в античной философии, достаточно вспомнить феноменологическое истолкование аристотелевских категорий, предложенное Лосевым в одном из томов “Истории античной эстетики”, уже не говоря о цикле его трудов 30-х годов. А.Ф. Лосев вполне профессионально использует в своих исследованиях античной философии инструментарий феноменологии, структурной лингвистики и многих других значимых для XX в. учений, обращенных к проблематике смысла, языковых выражений, семантики. В этом отношении его историко-философскую позицию можно с достаточным основанием охарактеризовать как переходную от классики к модернизму. А этот опыт существенно обогащает наше представление о многообразии подходов к рассматриваемой нами проблеме бестелесного в стоицизме.

Опираясь на трактовку стоического учения о бестелесном Э. Брейе, А.Ф. Лосев видит специфику стоической философии в их концепции иррелевантного “лектон”, обозначающего чистый смысл предмета, бестелесный принцип осмысления всякой телесности. Согласно Лосеву, только эта концепция может объяснить оригинальность стоического учения о вселенском логосе и о мудреце и позволяет говорить о стоической философии как о самобытном явлении, отличном от предшествующих философских учений античности.

В стоическом учении о “лектон” сфокусированы черты, которые, согласно историко-философской модели античности, предложенной Лосевым, характеризуют философию раннего эллинизма в целом. Прежде всего, это абстрактный субъективизм, причем, как неоднократно подчеркивается, данный субъективизм вовсе не нарушает общеантичной веры в объективность чувственно-материального космоса, но только дает его имманентистское прочтение. Подобное прочтение становится возможным благодаря привлечению иррелевантных структур для объяснения сущего. Согласно Лосеву, иррелевантность является точной формулой и исходным принципом всей

эллинистической философии и “обозначает собою только чистый смысл предмета, не зависящий ни от какого своего происхождения, ни от каких своих естественных связей, вне всякого своего субстанциального и причинно обусловленного существования, только осмысленность в ее чистом виде”¹⁶. Этот термин указывает на такой смысл вещи, который нейтрален к ее реальному существованию. И в качестве таковой смысловой предметности выступает стоическое “лектон”.

В чем же заключается иррелевантность стоического “лектон”? Прежде всего в том, что оно вообще не есть нечто физическое и субстанциальное, а потому не зависит от реального бытия страдающих и действующих тел и само не способно оказывать на них никакого воздействия. Оно трактуется как некое бытийное адиафорон, о котором нельзя даже сказать ни того, что оно существует, ни того, что оно не существует. Эта постулируемая стойками умопостигаемая сфера чистых смыслов, как пишет А.Ф. Лосев, в определенном смысле находится “за пределами утверждения о бытии или небытии”¹⁷. В этом заключается коренное отличие стоического “лектон” от идей Платона, обладающих субстанциальным, причинно-метафизическим существованием.

Далее, развивая тезис об иррелевантной природе “лектон”, А.Ф. Лосев переходит к изложению стоического учения о бестелесном так, как оно представлено в статье Э. Брейе. Однако даже на уровне пересказа данной концепции становятся заметны нюансы, характерные именно для интерпретации А.Ф. Лосева.

Обращаясь к уже известному нам примеру из Секста Эмпирика о беседе грека и варвара, А.Ф. Лосев отмечает, что кроме слова, обозначающего некий предмет, и самого обозначаемого предмета стоики признавали существование чего-то третьего – некоего *атрибута, присущего слову**. Этот атрибут заключается в том, что данным словом обозначен некий предмет. По своему *смысловому* содержанию атрибут ничем не отличается от обозначаемого предмета, но *физически*, субстанциально бестелесный атрибут отличен от телесного предмета, хотя, прибавляясь к нему, никак не меняет его природы. Иначе говоря, обозначая словесно некий предмет, мы никак его физически не меняем, но лишь приписываем ему смысл – “лектон”.

Далее, следуя в русле концепции Э. Брейе, А.Ф. Лосев отмечает еще целый ряд иррелевантных черт стоического “лектон”. Оно не только отлично от тела, на основании которого возникло, но и от самого словесного высказывания, от вполне телесной речи, в которой оно высказывается и даже от психических процессов, сопровождающих его возникновение – от психических актов высказывания и обо-

* Весьма примечательно, что Э. Брейе, разбирая данный пример, говорит об атрибуте присущем *вещи*, а не *слову*. Ср.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 101; Bréhier É. La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme // Bréhier É. Etudes de philosophie antique. P., 1955. P. 14.

значения. Смысл не тождествен ни чувственному, ни рациональному представлению, которые, согласно стоикам, так же являются чем-то телесным. “Лектон” нельзя назвать и логической конструкцией, поскольку оно дано настолько интуитивно и непосредственно, что его понимает любой человек. Более того, смысл высказывания (как истинного так и ложного) понятен безо всякого соотнесения его с реальностью, а значит рассмотренное само по себе “лектон” является смыслом предмета, фиксируемым вне его истинности или ложности.

Но “лектон” обладает не только иррелевантной природой: он есть система смысловых отношений, и призван выражать малейшие изменения этих отношений. Как пишет А.Ф. Лосев, “уже то одно, что “лектон” есть словесная предметность, свидетельствует о наличии в нем *отношении* и к слову, предметом которого оно является, и к физическому предмету, который им обозначается”¹⁸. Согласно стоикам, только высказывание в целом обладает полным, самодовлеющим “лектон”. Из чего можно заключить, что “лектон” – не простой предмет высказывания, но взятый в своей соотнесенности с другими предметами высказывания – *пропозициональная система отношений*. Кроме того, смысл будучи сам по себе безразличным к различению истины и лжи, при соотнесении с реальностью оказывается истинным или ложным. Эта реальность, осмысленная через “лектон” и есть подлинная осмысленная и телесная реальность. Но, согласно Лосеву, именно иррелевантность стоического “лектон”, его нейтральность приводят к тому, что все, что оно осмысляет в бытии, жизни и языке, очевидно, “является тоже таким же чисто смысловым, таким же бездейственным и таким же несубстанциальным, как и он сам”¹⁹. Являясь бестелесным принципом осмысления телесной реальности, “лектон” дает лишь внешний рисунок событий и не способно постичь порядок взаимосвязи субстанциальных причин, т.е. порядок судьбы.

К подобному выводу, приходит и Э. Брейе в своей интерпретации стоической концепции бестелесного. Однако далее пути мысли обоих исследователей расходятся. А.Ф. Лосев отмечает, что стоики не были бы античными мыслителями, если бы не попытались преодолеть сложившийся в их системе дуализм телесных субстанций и бестелесных смыслов. Стоический Логос и стал совмещением “всеобщей структурной закономерности и всеобщего рокового предопределения. Поскольку логос опирался на судьбу, он был неисповедимым роком; и стоики, как никто в античности, оказались чистейшими фаталистами. Поскольку же логос охватывался при помощи сознательных и осмысленных “лектон”, стоики видели в своем логосе провидение и, как никто другой в античности, прославляли целесообразность и художественную выполненность всего существующего”²⁰. Стоический космос является собой грандиозное произведение искусства, в котором оказываются слиты смысл и бессмысленное, целесообразное и хаотическое.

Таким образом, в интерпретации А.Ф. Лосева, как и у Э. Брейе, присутствует различие двух планов сущего. Однако у отечественного философа данные сферы оказываются скорее полюсами, между которыми выстраивается целая иерархия эманаций божественного огненного слова – степеней тонического напряжения телесного бытия, которым соответствуют различные степени “логичности” сущего. Действительность предстает как единство Логоса и Судьбы – единство всего осмысленного и структурно оформленного при помощи бестелесного “лектон” и ускользающего от осмысления телесного сущего. Но здесь, так же как и в концепции Брейе, в своих глубинных порождающих основаниях бытие оказывается непрозрачным для мысли.

Аналогичным образом обстоит дело и в этике. Согласно А.Ф. Лосеву, знаменитый ригоризм стоического учения об атараксии и апатии мудреца является непосредственным следствием их учения об иррелевантном “лектон”. Как стоический логос структурирует и осмысляет телесную глубину судьбы, производя дифференцированную и провиденциально оформленную картину космоса, так и стоический мудрец структурируя и осмысляя непросветленную массу субъективно-хаотических переживаний, достигает атараксии, как торжества иррелевантной красоты над глобальной и бессмысленной гущей судьбы²¹. Стоическая атараксия является такой организацией психики, для которой “лектон” выступает как моделирующий принцип, организующий массу случайных и хаотических человеческих страстей и влечений (данностей судьбы) и соединяющий в себе все сущностные черты стоической апатии – бесстрастность, автаркию и иррелевантность, как независимость от всего внешнего. Задачей стоического мудреца оказывается вовсе не познание объективных законов космоса, которые находят адекватное отражение в логических и языковых формах. Основной нерв стоической этики заключается в том, что она есть – amor fati – любовь к судьбе во всей ее телесной и смысловой текучести.

Ж. ДЕЛЁЗ

Уже в наши дни известный французский философ Жиль Делёз в работе “Логика смысла”²², отпавляясь от стоической традиции и опираясь на интерпретацию стоического учения о бестелесном, данную Э. Брейе, создает собственную весьма оригинальную доктрину, насыщая ее опытом современной европейской философии, лингвистики, анализом обширного литературного материала, данными психоаналитических концепций и вплетая в нее классические мифы и образы восточной философии. Как представляется, Делёз органично и убедительно сплавляет весь этот комплекс идей в некое единое целое, создавая при этом, довольно экстравагантный и далекий от академических традиций образ стоицизма.

Ж. Делёз следующим образом излагает основы стоической физики, иногда буквально повторяя Э. Брейе, на которого он сам и ссылается. Стоики проводили различие между двумя типами сущего: 1) *тела* со своими внутренними силами, физическими качествами, действиями, страданиями и соответствующими “положениями вещей”, образующие единство в стихии первичного Огня. Для тел и положений вещей существует только одно время – настоящее. Между телами не существует отношений причин и следствий – все тела являются причинами друг для друга. 2) *Эффекты* – бестелесные следствия причинного взаимодействия тел между собой. Они не являются ни физическими качествами, ни свойствами, а скорее логическими и диалектическими атрибутами. Это – не вещи и не положения вещей, а события. Как считал еще Э. Брейе, грамматически они представляют собой не существительные или прилагательные, а глаголы²³.

Как полагает Ж. Делёз, стоики формулируют совершенно новое понимание причинной связи, расщепляя ее в соответствие с двумя планами бытия. Во-первых, они соотносят одни телесные причины с другими в глубине вещей и устанавливают связь между ними, называя ее судьбой. Во-вторых, они соединяют друг с другом и бестелесные состояния (эффекты), утверждая, что и между ними существуют своеобразные каузальные отношения. Но две названные процедуры обладают разным смыслом – бестелесные эффекты никогда не бывают причинами друг друга. Эффекты – это “квазипричины”, сами зависимые от смешения тел как своей реальной причины. В результате возникает двойная каузальность: 1. последовательность связей телесной причины с ее следствием (бестелесным событием); 2. бестелесная квазипричина, т.е. тот тип каузальности, который событие вызывает своим присутствием²⁴.

Согласно Ж. Делёзу, дуализм тел и эффектов привел стоиков к пересмотру платонизма и радикальному перевороту в философии, выражающемуся в тезисе: *идеальное и бестелесное может быть только “эффектом”*. В этом коренное отличие стоиков от Платона – у Платона в реальности бушуют раздоры между тем, что подвергается воздействию Идеи, и тем, что избегает такого воздействия (копии и симулякры). У стоиков же *все возвращается к поверхности*: неограниченное становление, беспредельное выбирается на поверхность вещей и обретает бесстрастность, становясь эффектом. “Речь уже идет не о симулякрах, избегающих основания и заявляющих о себе повсюду, а об эффектах, открыто заявляющих о себе и действующих на своих местах”²⁵. В этом контексте Ж. Делёз проводит важное для постмодернизма отличие понятия *симулякра* от идеи *бестелесного эффекта*: возможно, *симулякр* у Делёза ближе к материальному принципу (в платоновском понимании), он родственен становлению, неопределенности, лишен в себе всякого основания; а *поверхностный эффект*, разделяя многие характеристики си-

мулякра, в то же время отличается от него тем, что обладает некоторой *выраженной* формой, определенностью особого номадического рода. Как говорит Делёз, симулякры намекают о себе, эффекты же – активно заявляют о своем существовании. Бестелесные эффекты на поверхности вещей представляют теперь всякую возможную платоновскую *идеальность*, правда, последняя лишается в этом случае своей каузальной и духовной действительности. Неограниченное становление само становится идеальным и бестелесным *событием* с характерной для него перестановкой прошлого и будущего, активного и пассивного, причины и эффекта и т.д. Очевидно, что события, *оставаясь всегда только эффектами*, исполняют функции квазипричин в квазипричинных отношениях²⁶.

Как уже известно из концепции Э. Брейе, бестелесное приоритетно, если не исключительно, выражается в сфере *языка*. Ж. Делёз предварительным образом устанавливает отношения между двумя видами бестелесного (на поверхности вещей и в языке), обращаясь к примеру стоической диалектики: *диалектика* есть наука о бестелесных событиях, как они выражены в предложениях, а также наука о связях между событиями, как они выражены в отношениях между предложениями. Здесь же раскрывается и его собственное, достаточно отдаленное от стоицизма понимание границы (предела) между вещами и предложениями: именно языку надлежит одновременно и устанавливать пределы, и переступать их. Как полагает французский мыслитель, именно в языке есть термины, непрестанно смещающие область собственного значения и обеспечивающие возможность взаимообратимости связей в рассматриваемых сериях. Событие соразмерно становлению, а становление соразмерно языку. Как оказывается, все происходит на *границе* между вещами и предложениями.

Переходя к исследованию связи языка и бестелесных событий, Ж. Делёз выделяет следующие виды отношений между предложением и другими реальностями, выражаемыми в языке: 1. Денотация, или индикация – отношение между предложением и внешним положением вещей. 2. Манифестация – предложение выражает желание и веру субъекта. 3. Сигнификация – в ней представлена связь слова с универсальными или общими понятиями и синтаксическая связь, заключенная в понятии. Но существует четвертое отношение, открытое стоиками, – смысл, или *выражаемое в предложении*. Это измерение не сводится ни к одному из перечисленных выше отношений предложения – смысл не есть ни положение вещей, ни образ или верование, ни универсальное понятие; он “ни слово, ни тело, ни чувственное представление, ни рациональное представление”. И здесь слышны стоические мотивы, знакомые нам по концепциям Э. Брейе и А.Ф. Лосева. Но уже в следующей фразе появляются новые нюансы: “смысл – это нечто “нейтральное”, ему всецело безразлично как специфическое, так и общее, как единичное, так и универсальное, как личное, так и безличное”²⁷.

Где же тогда существует смысл? Если находить для смысла топологическое соответствие, то можно сказать, что он подобен ленте Мёбиуса, незаметно переводящей нас от одной “поверхности” к другой, от вещей – к языковым выражениям. Смысл развернут одной стороной к вещам, другой – к предложениям, но он не сливается ни с тем, ни с другим. Он служит именно границей между предложениями и вещами. Эта граница является артикуляцией различения тело/язык. На стороне вещей – физические качества и реальные отношения, но есть еще и идеальные логические атрибуты, указывающие на бестелесные события. На стороне предложений – имена и определения, *обозначающие* положение вещей, но есть еще и глаголы, *выражающие* события и логические атрибуты²⁸.

Возвращаясь к проблеме причинных и квазипричинных взаимодействий в телах, Ж. Делёз отмечает, что хотя событие, существующее на поверхности тел, обладает совсем иной природой, чем действия и страдания тел, все же оно *вытекает* из них. Бестелесный эффект как результат действий и страданий тела, сохраняет свое отличие от телесной причины лишь в той мере, в какой он связан на поверхности с квазипричинами, которые сами бестелесны. Стойки ясно видели, что событие подчиняется двойной каузальности. Полная автономия (нейтральность) смысла представляет не только независимость его от обозначаемого положения вещей, но, как оказывается, и от выражающих его предложений. В то же время, ввиду присутствия здесь двойной каузальности, смысл оказывается зависимым и от того, и от другого – он всегда *производится*: он никогда не изначален, но всегда есть нечто причиненное, порожденное. Как оказывается, генезис смысловой реальности разворачивается для Делеза в особом пространстве *трансцендентального поля*: оно и не-индивидуально, и не-лично; оно ни общее, ни универсальное.

Здесь Ж. Делёз делает еще более радикальный поворот от Стои – к собственной концепции *сингулярностей*, продолжая свой последовательный курс на разрушение традиционного для европейской философской традиции представления об априорном характере структуры персонального бытия. Сингулярности оказываются у Делеза трансцендентальными событиями особого порядка, которые заведуют генезисом и индивидуальностей, и личностей, не будучи сами ни тем, ни другим. Существуя прежде всего в пространстве языка, сингулярности, по Делезу, наделены амбивалентными бытийными признаками, они обладают абсолютно первичным существованием – по ту сторону и структурности, и деструкции; они выражают дионисийское смыслопорождение “где нонсенс и смысл уже не просто противостоят друг другу, а скорее сопresentствуют вместе внутри нового дискурса. Новый дискурс больше не связан определенной формой, но он и не дискурс бесформенного: это, скорее, дискурс чистого неоформленного”²⁹.

Ж. Делёз рисует три образа философии: философы “высоты” (платоники), философы “глубины” (досократики) и философы особой направленности – мегарики, киники, стоики. Он считает, что последние провоцируют сознание своей двойственностью: они допускают обжорство, бесстыдство в поведении, оправдывают каннибализм, инцест, но при этом в высшей степени трезвы и целомудренны. Именно здесь происходит принципиальная переориентация философской мысли: *в ней нет больше ни глубины, ни высоты*. Для нее, в противоположность Платону, не существует никакой высшей внешней меры для определения лучшей или худшей из случившихся “смесей” качеств бытия, из которых складывается его онтологическое основание, имеющее причинную природу (например, “смеси” для людоедства или альтруизма). Киники и стоики разделяют реальность на две сферы: 1. Мир физики смесей в *глубине* тел, представляющий из себя мир ужаса и жестокости, инцеста и антропофагии. 2. Но они позволяют посмотреть на него извне, снаружи – а именно с точки зрения того, что выбирается из гераклитовского мира на поверхность. Это – событие, обладающее автономией поверхности, независимой от глубины и высоты и им противостоящей. Здесь появляется и разыгрывается сам смысл – как поверхностный эффект, безразличный к контраверсии добра и зла, существующей лишь в глубине вещей.

Для Ж. Делёза этика стоиков связана прежде всего с особым характером событий. Она колеблется между двумя полюсами: с одной стороны, возможно более полное участие в божественном видении, охватывающем связи между глубинными процессами (физическими причинами в космосе) и обусловленными ими событиями; с другой стороны, речь идет о желании события как такового без какой-либо интерпретации. Для моральной философии важно то, что двойная каузальность события наделяет его сложным характером – “стоической” бесстрастности и продуктивности, безразличия и эффективности³⁰.

Существование стоического мудреца обретает два измерения: мудрец ожидает события – он *понимает чистое событие* как то, что всегда вот-вот произойдет или уже произошло. Но в то же время мудрец *желает воплощения* и осуществления чистого бестелесного события в положении вещей и в своем собственном теле; он хочет “дать тело” бестелесному эффекту. Но парадоксальность статуса события состоит в том, что квазипричина сама ничего не создает вновь, она делает (и хочет) только то, что само происходит. Квазипричина действует как двойник физической каузальности, производящей события. Именно такую реальность и представляет для Ж. Делёза актер: актер пребывает в этом мгновении, тогда как его персонаж надеется на будущее или вспоминает прошлое. В мгновение игры реальность бытия стойка (*событие* его жизни) становится предельно интенсивным, упругим, сжатым, выражая беспредельное будущее и беспредельное

прошлое. Актер осуществляет событие, он дублирует космическое или физическое осуществление события своими средствами, т.е. сингулярностями поверхности – и поэтому более отчетливо, резко и чисто. Задача воплощения идеала моральной жизни возлагается в стоицизме на исполнителя, не только выражающего смысл этого идеала, но и *представляющего* его. В сиду двойной каузальности события стоический мудрец в действительности всегда играет самого себя – *реальность его* состояния (телесного и патетического бытия) воспроизводится в *бестелесном* событии *признания его в представлении*, свойственном мыслящему субъекту.

Заметим, что Жиль Делёз, определив стоическую моральную философию как “этику мима”, не только не преувеличивает сценический характер стоического морального идеала, но даже не прибегает к сильным историко-философским аргументам – свидетельствам сочинений самих стоических мыслителей. Можно привести целый ряд свидетельств того, что стоики, особенно в эпоху Империи (Сенека, Марк Аврелий), и в самом деле рассматривали мир как грандиозную сцену, где все люди являются актерами. Отличие стоического мудреца от профана как раз и состоит в том, что мудрый, будучи бессильным изменить реальность происходящего, да и не желая этого, умеет различать двойную структуру бытия и отдает себе отчет в его бинарной каузальности, в измерениях глубины и поверхности.

Здесь Ж. Делез представляет собственную версию вполне традиционной темы отношения мудреца и рока. Смысл стоической этики можно выразить следующим образом: мы заслужили всё что с нами происходит. Amor fati свободного человека; вызванное волей событие осуществляется в кратчайшей точке. Красота и величие события и есть смысл; событие – не то, что происходит, а то, что должно быть понято, на что направлена воля и что представлено в происходящем³¹. Делез подтверждает известную вещь – роль, которую исполняет стоически мыслящий мим, только повторяет, дублирует на поверхности эффектов непреодолимую *реальность* судьбы: стоик не может и не хочет менять порядок и природу происходящего, поскольку тот смысл, который он извлекает из вещей и которым он владеет в языке, есть нечто нейтральное и на вещи влиять не может.

* * *

В интерпретациях Э. Брейсе, А.Ф. Лосева и Ж. Делёза бестелесное “лектон” есть некая смысловая предметность, не тождественная ни обозначаемой вещи, ни обозначающему слову, ни понятию и представлению, существующим в уме, нечто нейтральное по отношению к антитезам истина/ложь, страдание/действие, бытие/небытие. Нечто связанное с языком, но не тождественное ему, связанное с физической реальностью, но не тождественное ей, некое “как бы” существующее наряду с нею.

При этом остается некоторая неопределенность онтологического статуса бестелесного в стоической доктрине. Бестелесное трактуется самими стоиками одновременно и как “категорема” самой вещи (бестелесный способ ее бытия, физический атрибут), и как “категорема” высказывания (его логический предикат, логический атрибут). Соответственно двойственность этого понятия наложила свой отпечаток и на рассматриваемые нами интерпретации стоического учения. Очевидно, что Э. Брейе, с одной стороны, прямо отождествляет логический и физические атрибуты вещи, а с другой, постулирует несовпадение логического и физического планов бытия у стоиков. А.Ф. Лосев занимает двойственную позицию. С одной стороны, он очевидным образом различает бытие и его выраженность в слове (или его эстетическое выражение). А с другой, постулирует их единство, поскольку “лектон” есть не только человеческое слово, но и космическое слово, и каждый физический предмет несет в себе смысл, как нечто внутреннее. Ж. Делёз в свою очередь, говоря о “пограничном” статусе смысла, попадает в своего рода “ловушку” стоического понятия: с одной стороны, он утверждает, что смысл есть событие, а событие по самой своей сути принадлежит к языку; с другой стороны, оказывается, что хотя смысл и не существует вне выражающего его предложения, тем не менее он является атрибутом положения вещей, а не самого предложения.

Очевиден антиплатонический пафос стоического учения о бестелесном. Но оценки данного факта напрямую зависят от отношения их автора к платонической традиции в целом. Так, с одной стороны Э. Брейе, чьи платонические симпатии вполне очевидны, видит в этом скорее ограниченность стоической философии, ее неспособность преодолеть раскол между реальностью и мышлением, между телесным бытием и бытийным “ничто”, которое тем не менее претендует на роль автономной умопостигаемой “квазиреальности”, осмысливающей и выражающей субстанциальное бытие. Для него стоическое бестелесное слишком “слабая”, слишком “стерильная” конструкция, именно в силу своей несубстанциальности и нейтральности по отношению к бытию. Эта конструкция одновременно и слишком близка к сущему и слишком далека от него. Далека – в силу своей автономности, ирреальности, и соответственно, неспособности воздействовать на сущее или испытывать его воздействие. И слишком близка – в силу того, что практически дублирует сущее, понятое как непрерывный поток становления, становясь его бестелесным двойником; образует тонкую пленку на его поверхности, фактически превращая его само в чистое бестелесное событие. Брейе прав, стоическая диалектика слишком близка к фактам и не может выйти за их пределы. Прав, как только может быть прав платоник, характеризуя онтологию непрерывного порождения и становления, а не онтологию вечных и неизменных сущностей.

При этом интересно отметить, что если у Э. Брейе стоическое “лектон” оказывается всего лишь бестелесным двойником, поверхностным эффектом подлинно сущих субстанциальных взаимодействий, то в интерпретации А.Ф. Лосева “лектон” приобретает черты моделирующей структуры, идеального принципа осмысления и организации сущего, т.е. будучи лишено онтологической силы субстанциального принципа, оно тем не менее сохраняет важнейшие функции платоновского эйдоса.

Вместе с тем мы имеем дело с концепцией Ж. Делеза, для которого именно в постулировании сферы бестелесных эффектов (событий и смыслов) и заключается не только своеобразие стоического учения, но и тот радикальный переворот в самой философской рефлексии, который осуществили стоики. При этом следует отметить, что Делез предельно “модернизирует” стоиков, усиливая антиплатонические моменты их доктрины, в то время как в ней в значительной мере сохраняются многие традиционные платонические и аристотелевские мотивы, и тому есть обширный массив доксографических свидетельств. В частности, среди элементов очевидного *платонизма* стоиков можно назвать стоическое различие ведущего принципа и пассивной материи; активного и пассивного начал; семенных логосов как исходных моделей развития реальных вещей; нормативных основоположений моральной жизни; антитезы нравственного совершенства мудреца и порочности всех остальных людей (профанов), классификацию добродетелей, начала морального интеллектуализма и др.

В заключении можно было бы следующим образом выразить основной мотив каждой из рассмотренных нами концепций стоического бестелесного. В своем исследовании Э. Брейе исходит из глубины вещей из их причинных связей, их действий и претерпеваний, и уже на границе телесного бытия, на пределе действия тела обнаруживает появление особого рода бестелесных эффектов. В свою очередь, теоретические построения А.Ф. Лосева фиксируют прежде всего сферу словесного выражения, сферу чистых смыслов и уже от нее идут к границам вещей. И наконец, Ж. Делёз исследует саму границу разделяющую тело и язык, вещи и предложения, воспользовавшись его излюбленной метафорой, можно сказать, что его мысль как бы скользит по ленте Мёбиуса, проходя по той поверхности бытия, где можно говорить о совпадении бестелесного эффекта-события и бестелесного смысла.

¹⁻² Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Th. III. Abt. 1: Die nacharistotelische Philosophie. Leipzig, 1923. 1. Hälfte, 5 Aufl.

³ А.А. Столяров. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 364.

⁴ Bréhier É. La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme // Bréhier É. Etudes de philosophie antique. P., 1955.

⁵ Ibid. P. 4.

⁶ Ibid. P. 11.

⁷ Ibid. P. 12.

- 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 этапе 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 абсолютно 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 завершеном (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 благости 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 c).

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. субстанциальной форме признаков, заставляющих перейти от рассмотрения этой вещи к другой, хотя и обладающей той же самой формой; если бы субстанциальная 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, исключая 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-

ловек 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 умопостигаема, 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, сообщаемой 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-

ствуем 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 effectu*)”.
- 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

вещей, которые подчинены нашей воле. Но Его господство над произведенными им вещами совершенно, так как, чтобы произвести их, Он не нуждался ни в помощи внешних деятелей, ни в лежащей в основании материи, ибо Он – универсальный Создатель всего сущего.

Всё, что произведено по воле деятеля, предопределено [предназначено] им к некоторой цели. Ведь собственный объект воли – благо и цель, поэтому необходимо, чтобы вещи, происходящие от воли, были предназначены для некоторой цели. Последней цели всякая вещь достигает через свое собственное действие, которое должно быть направлено к цели Тем, Кто даровал вещам начала, через которые они действуют.

Таким образом, Бог, во всех отношениях совершенный сам по себе и своим могуществом дарующий всем вещам бытие, должен существовать как Правитель всех сущих и не управляться никем другим. И не существует ничего, что избегает Его правления, так же как не существует ничего, что не получило бы своего бытия от Него. Как совершенен Он в отношении бытия и причинности, так же Он совершенен и в отношении правления.

Результат же этого правления по-разному проявляется в различных сущих в зависимости от их природы. Ибо некоторые так произведены Богом, чтобы, обладая разумом, они были по образу и подобию Бога. Поэтому они не только направляемы, но и сами себя направляют в соответствии с собственными действиями к надлежащей цели. Если они, направляя себя, подчиняются божественному правлению, тогда божественным правлением позволяет им достичь последней цели; но им бывает отказано в этом, если они в своем продвижении избирают неподобающее направление.

Иные же, лишённые разума, не направляются сами к своим целям, но бывают направляемы другим. Из них одни неуничтожаемы, и как не могут претерпевать никакого ущерба в своем природном бытии, так и в своих собственных действиях никак не могут отклоняться от направления к предустановленной для них цели, но неуклонно подчиняются правлению Первого Правителя. Таковы небесные тела, чьи движения всегда одинаковы.

Другие же уничтожаемы; они могут лишаться своего природного бытия, которое, однако, восполняется возрастанием другого: ведь когда одно гибнет, другое возникает. Подобным образом, в своих собственных действиях они могут отклоняться от природного порядка, и все же такое нарушение уравнивается тем благом, которое от этого происходит. Таким образом, очевидно, что даже те вещи, которые, как представляется, отклоняются от порядка первого правления, не избегают власти Первого Правителя. Даже эти уничтожаемые тела, – как сотворены самим Богом, так и вполне подчинены Его власти.

Когда исполненный Духа Псалмопевец созерцает это, то чтобы показать нам божественное правление, он, во-первых, описывает

нам совершенство Первого Правителя: совершенство природы – тем, что называет его *Богом*, совершенство могущества – тем, что называет Его *великим Господом*, как бы имея в виду, что он ни в чем не нуждается для того, чтобы произвести все плоды своего могущества; совершенство власти – тем, называет Его *великим Царем над всеми богами*, ибо, если бы и были многие правители (ср. 1 Кор. 8, 5), они подчинялись бы Его правлению.

Во-вторых, он описывает нам способ правления. И прежде всего в отношении разумных существ, которые, повинаясь Его правлению, приводятся Господом к последней цели, а эта цель – Он сам; поэтому Псалмопевец говорит: “Ибо не отвергнет Господь народа своего”. Затем в отношении вещей уничтожаемых, которые, даже если порой отклоняются от подобающих им действий, тем не менее не исключаются из того, на что распространяется могущество Первого Правителя, он говорит: “Ибо в руке Его все пределы земли”. Относительно же небесных тел, которые выше всех высот земных, т.е. превосходят все уничтожаемые тела, и всегда соблюдают справедливый порядок божественного правления, он говорит: “И вершины гор – Его”.

В-третьих, он указывает основание самого всеобщего правления: ибо необходимо, чтобы созданное Богом, Им же и управлялось. И потому Псалмопевец говорит: “Ибо Его – море...” и т.д.

Так как в первой книге мы описывали совершенство Божественной природы, во второй книге – совершенство могущества Бога, поскольку Он Создатель и Господь всех вещей, то в этой третьей книге остается описать Его совершенную власть или достоинство, поскольку Он есть Цель и Правитель всех вещей. Порядок рассмотрения будет таков. Во-первых, речь пойдет о Нем, поскольку Он – цель всех вещей; во-вторых, о Его всеобщем правлении, потому что Он управляет всем творением (гл. 64–110); в-третьих, о его особом правлении, поскольку Он управляет творениями, наделенными разумом (гл. 111–163).

ГЛАВА 2

ЧТО ВСЯКИЙ ДЕЯТЕЛЬ ДЕЙСТВУЕТ РАДИ ЦЕЛИ

Прежде всего следует показать, что всякий деятель в своем действии стремится к некоторой цели.

В случае вещей, которые явно действуют ради цели, мы называем целью то, к чему направляется устремление, [порыв] деятеля. Ведь достигший этого считается достигшим цели, а если это ему не удалось, значит не удалось достичь избранной цели, примерами чего служат врач, работающий ради здоровья, а также человек, бегущий до определенного пункта. И в этом отношении безразлично, является ли стремящееся к цели познающим или нет: так, мишень – это

цель для стрелка, но она же – цель и для движения стрелы. Но всякое устремление деятеля направлено к чему-то определенному: ведь дело не обстоит так, что от любой силы происходит какое угодно действие, но от тепла – нагревание, а от холода – охлаждение; поэтому и действия различаются по виду в соответствии с различием активных способностей. Действие же в одних случаях заканчивается чем-то произведенным, как, например, строительство заканчивается домом, а лечение – здоровьем, в других же – нет, как в случаях мышления или ощущения. И если какое-то действие заканчивается чем-нибудь произведенным, то устремление, [порыв] деятеля направляется через действие к этому произведенному; если же действие не заканчивается чем-то произведенным, то порыв деятеля устремляется в само действие. Таким образом, надлежит, чтобы всякий деятель в своем действии преследовал цель; иногда эта цель – само действие, а иногда – нечто, произведенное посредством действия.

Кроме того, применительно ко всем [деятелям], действующим ради цели, мы называем последней целью то, сверх чего деятель ничего не ищет. Так, например, действие врача простирается вплоть до обретения здоровья и не направляется на что-либо дальнейшее, когда это достигнуто. В действии любого деятеля можно обрести нечто такое, сверх чего деятель ничего не ищет: иначе действия продолжались бы до бесконечности. Но это невозможно. Поскольку “бесконечное не может быть пройдено”², деятель не начал бы действовать, ибо ничто не движется к тому, к чему невозможно прийти. Таким образом, всякий деятель действует ради цели.

Далее, если действия деятеля продолжают до бесконечности, то следствием этих действий либо будет что-то произведенное, либо нет. Если следствием будет нечто произведенное, то бытие этого произведенного последует после бесконечного [ряда] действий. Но невозможно, чтобы существовало то, чему предшествует, [как уже пройденное], бесконечное, ибо нельзя пройти бесконечное. Если же невозможно существование чего-то, то невозможно и его возникновение; а то, возникновение чего невозможно, нельзя произвести. Следовательно, невозможно, чтобы деятель начал производить нечто, [т.е. такое будущее произведенное], чему предшествует бесконечное число действий. – Если же следствием этих действий не является что-либо произведенное, то порядок такого рода действий должен соответствовать либо порядку активных сил: например, человек ощущает, чтобы воображать, а воображает, чтобы постигать, постигает же, чтобы желать; либо порядку объектов: например, я рассматриваю тело, чтобы рассматривать душу, а ее – чтобы рассматривать обособленные субстанции, а их – чтобы рассматривать Бога. Но невозможно идти до бесконечности в ряду активных сил, так же как в

ряду форм вещей, что доказывается в книге II Метафизики³, ибо форма есть начало действия; невозможно идти до бесконечности и в ряду объектов, так же, как в ряду сущих, поскольку есть одно Первое Сущее, как было показано выше (II, 42). – Таким образом, невозможно, чтобы действия продолжались до бесконечности, [чтобы ряд действий уходил в бесконечность]. Стало быть, должно быть нечто такое, что при его наличии успокаивается стремление деятеля. Следовательно, всякий деятель действует ради цели.

Затем. В [ряду деятелей], действующих целесообразно, все промежуточные [инстанции] между первым деятелем и последней целью являются целями в отношении предшествующих и активными началами в отношении последующих. Но если стремление деятеля не направлено на что-то определенное, но действия, как было сказано, продолжают до бесконечности, то ряд активных начал должен продолжаться до бесконечности. Как показано выше, это невозможно. Следовательно, необходимо, чтобы стремление деятеля было направлено на что-то определенное.

Кроме того. Всякий деятель действует либо по природе, либо разумно. Несомненно, что действующие разумно действуют ради цели: ведь они действуют, предвосхищая в уме (*praesconspicientes in intellectu*) то, к чему придут через действие, и действуют, исходя из такого пред-понятия (*praesconceptione*): 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. Стало быть, подобно тому, как действующий разумно направляется через свое действие к определенной цели, так же и действующий по природе. Следовательно, всякий деятель действует ради цели.

Далее. Мы находим грех только в тех действиях, которые целесообразны: ведь не ставится кому-либо в вину, если погрешит в отношении того, что не было его целью. Ведь ошибочное лечение вменяется в вину врачу, а не строителю или грамматiku. Однако мы находим погрешность в тех [действиях], которые делаются в соответствии с искусством, например, когда грамматик говорит неправильно, а также в тех, которые имеют место по природе, как, например, в случаях уродства. Следовательно, как действующий намеренно и в соответствии с искусством действует ради цели, так и действующий по природе.

И еще. Если бы деятель не стремился к какому-то определенному результату, то все результаты были бы для него безразличны. Но безразлично относящийся ко многим [возможностям] не предпочтет делать скорее то, нежели другое. Поэтому деятель,

для которого любая альтернатива случайна, не придет ни к какому результату, если он не будет чем-либо определен к одному. Таким образом, ему невозможно было бы действовать. Следовательно, всякий деятель стремится к некоторому определенному результату, который называется его целью.

Существуют некие действия, которые, как представляется, нецелесообразны, например, действия развлекательные и созерцательные, а также те, которые осуществляются, оставаясь без внимания, как, например, почесывание бороды и т.п. Приняв их в расчет, кто-то может подумать, что имеются деятели, действующие не ради цели. – Следует, однако, иметь в виду, что созерцательные действия бывают не ради какой-то иной цели, но сами они суть цели. Развлекательные же действия [игры, забавы] сами являются целями тогда, когда кто-то играет только ради удовольствия, заключающегося в игре; а иногда они бывают целесообразными, если мы играем, чтобы потом усерднее работать. Действия же, которые не сопровождаются вниманием, имеют своим источником не разум, а внезапный [акт] воображения или природное начало: так, беспорядочность гуморов, возбуждающих зуд, – причина почесывания бороды, не привлекающего внимания ума. Эти действия тоже стремятся к некоторой цели, хотя вне разумного порядка.

Тем самым исключается заблуждение древних натурфилософов, которые полагали, что всё возникает из необходимости материи, и совершенно устраняли из вещей целевую причину⁴.

ГЛАВА 3

ЧТО ВСЯКИЙ ДЕЯТЕЛЬ ДЕЙСТВУЕТ РАДИ БЛАГА

Исходя из этого, далее следует показать, что всякий деятель действует ради блага.

Что всякий деятель действует целесообразно, явствует из того, что всякий деятель стремится к чему-то определенному. Но то, к чему деятель определенно стремится, должно быть подходящим для него: ведь он и стремится к этому только ради [своей] слаженности с ним. Но подходящее кому-то является для него благом. Следовательно, всякий деятель действует ради блага.

Кроме того. Цель есть то, в чем достигает покоя стремление как действующего и движущего, так и того, что движется. Но это относится к смысловому содержанию блага – чтобы на нем заканчивалось стремление: ведь “блага есть то, к чему все стремится”⁵. Следовательно, всякое действие и движение – ради блага.

Кроме того. Представляется, что всякое действие и движение некоторым образом предназначены для бытия: либо чтобы оно со-

хранялось как бытие вида или индивида, либо чтобы оно приобреталось вновь. Но именно само бытие и есть благо. И поэтому все стремится существовать. Следовательно, всякое действие и движение бывает ради блага.

Далее. Всякое действие и движение бывает ради некоторого совершенства. Ведь если само действие является целью, то ясно, что оно есть вторичное совершенство деятеля. Если же действие состоит в преобразовании внешней материи, то очевидно, что движущее стремится внести некое совершенство в движимую вещь; к этому совершенству в случае естественного движения стремится также и движимое. Но мы говорим, что быть совершенным – это благо. Следовательно, всякое действие и движение бывает ради блага.

И еще. Всякий деятель действует постольку, поскольку он существует актуально. Действуя же, он стремится к себе подобному. Следовательно, стремится к некоторому акту. Но всякий акт имеет смысл блага: ведь зло имеет место только в потенции, которая лишена актуальности. Следовательно, всякое действие бывает ради блага.

Кроме того. Тот, кто действует разумно, действует целесообразно, как сам определяющий себе цель. Действующее посредством природы, хотя действует целесообразно, как было показано (Ш, 2), однако не определяет себе цель, так как не знает смысла цели, [не осмысляет что-либо как цель], но движется к цели, определенной ему кем-то другим. Действующий же разумно определяет себе цель только в смысле блага: ведь умопостигаемое движет только в том случае, если взято в смысле блага, являющегося объектом воли. Следовательно, и действующее по природе движется и действует ради какой-либо цели, лишь постольку эта цель есть благо, так как действующему по природе цель была бы задана неким стремлением. Следовательно, всякий деятель действует ради блага.

И еще. Избегать зла и стремиться к благу – имеет один и тот же смысл; подобно тому, как один и тот же смысл имеет – двигаться снизу и двигаться вверх. Но оказывается, все избегают зла: ведь действующие разумно избегают чего-либо на том основании, что постигают это как зло; а все действующее по природе, сопротивляется, сколько есть сил, разрушению, которое для всякой [вещи] есть зло. Следовательно, все действуют ради блага.

Кроме того. О том, что происходит в результате действия какого-либо деятеля помимо его намерения, говорят, что это происходит нечаянно или случайно. В делах природы, как мы видим, всегда или в большинстве случаев происходит то, что лучше: так, например, в растениях листья расположены так, чтобы укрывать плоды, и части животных расположены так, чтобы животные могли спастись. Если так происходит помимо намерения природ-

ного деятеля, это будет нечаянно или случайно. Однако это невозможно: ведь нечаянным или случайным является не то, что бывает всегда или в большинстве случаев, но то, что бывает в немногих случаях⁶. Стало быть, природный деятель стремится к лучшему. Это еще очевиднее в случае действующего разумно. Следовательно, всякий деятель в своем действии стремится к благу.

И еще. Всё, что движется, приводится к концу движения двигателем или деятелем. Надлежит, таким образом, чтобы движущее и движимое стремились к одному и тому же. Но то, что движется, поскольку оно в потенции, стремится к акту, а стало быть, к совершенству и благу: ибо посредством движения переходят из потенции в акт. Следовательно, и двигатель, и деятель в своем движении стремятся к благу.

Вот почему философы, определяя благо, говорили: “Благо – то, к чему все стремится”. И Дионисий в главе 4 сочинения *О Божественных именах* говорит, что “все стремятся к благу и наилучшему”⁷.

ГЛАВА 16

ЧТО ЦЕЛЬ ВСЯКОЙ ВЕЩИ – БЛАГО

Если всякий деятель действует ради блага, как было показано выше (гл. 3), то следует далее, что для всякого сущего [его] благо есть цель. Ибо всякое сущее предопределено [предустремлено – *ordīnatur*] к цели через свое действие: ведь либо само действие должно быть целью, либо цель действия должна быть также и целью деятеля. А это и есть его благо.

Далее. Цель всякой вещи – то, чем оканчивается ее стремление⁸. Стремление же всякой вещи завершается благом. Ведь именно так философы определяют благо: “то, к чему все стремится”⁹. Следовательно, цель всякой вещи – некоторое благо.

И еще. То, к чему вещь устремляется, пока оно вне ее, и в чем успокаивается, когда обладает им, – это ее цель. Но всякая вещь, будучи лишена подобающего ей совершенства, движется к нему, насколько это от нее зависит; если же обладает им, она успокаивается в нем. Поэтому цель всякой вещи – ее совершенство. Совершенство же всякой вещи – ее благо. Следовательно, всякая вещь предопределена, [предустремлена] к благу как к цели.

Кроме того, знающие свою цель точно так же предопределены к цели, как и те, что не знают ее, хотя знающие цель, движутся к ней сами по себе, а не знающие стремятся к цели, как бы направляемые другим, что ясно показывает пример лучника и стрелы. Те, кто познает свою цель, всегда бывают устремлены к благу как к цели: ведь воля, которая является стремлением к прежде познанной цели, устремляется к чему-либо только в том случае,

если оно имеет смысл блага, являющегося объектом воли. Так что и не знающие своей цели предопределены к благу как к цели. Следовательно, цель всего – благо.

ГЛАВА 17

ЧТО ВСЕ ПРЕДОПРЕДЕЛЕНО К ОДНОЙ ЦЕЛИ, КОТОРАЯ ЕСТЬ БОГ

Но отсюда очевидно, что все направлено, [предустремлено] к одному благу как к последней цели.

Ведь если все стремится к чему-либо как к цели, лишь поскольку оно есть благо, то благо, именно как благо, должно быть целью. Поэтому то, что является высшим благом, преимущественно есть цель всего. Но высшее благо только одно, и это – Бог, что было доказано в книге I (I, 42). Следовательно, все предустремлено как к своей цели к одному благу, которое есть Бог.

Затем. Высшее во всяком роде является причиной всего принадлежащего к этому роду¹⁰; так, огонь, который является самым теплым, – причина тепла в других вещах. Высшее же благо, Бог, – причина благости во всех благах. Стало быть, и причина всякой цели – также цель: ведь всё выступает в качестве цели поскольку оно – благо. Но “то, по причине чего каждое является таким-то, в большей степени является таким”¹¹. Следовательно, Бог есть цель всех вещей в наибольшей степени.

Кроме того, во всяком роде причин первая причина – в большей степени причина, нежели вторичная причина, ибо вторичная причина является причиной только благодаря первой причине. Поэтому то, что является первой причиной в порядке целевых причин, должно быть в большей мере целевой причиной какой-либо вещи, чем ее ближайшая целевая причина. Но Бог – первая причина в порядке целевых причин, так как Он является высшим в порядке благ. Следовательно, Он в большей степени есть цель всякой вещи, нежели ее ближайшая цель.

Далее. Во всяком упорядоченном ряду целей последняя цель должна быть целью всех предшествующих целей. Например, если лекарство изготавливается, чтобы дать его больному, дают же его ради очищения, очищение же для того, чтобы похудеть, а худеют ради здоровья, то здоровье обязательно будет целью и похудания, и очищения и всего остального, что предшествует. Но все вещи по различной степени благости упорядочены в направлении к одному высшему благу, которое есть причина всякой благости. В силу этого, так как благо имеет смысл цели, все упорядочено в направлении к Богу, как предшествующие цели – к последней цели. Надлежит, следовательно, чтобы целью всего был Бог.

Кроме того, частное благо предопределено к общему благу как к цели: действительно, бытие части предназначено для бытия целого¹². Потому “благо народа божественнее, чем благо одного человека”¹³. Но высшее благо, т.е. Бог, – это общее благо, поскольку от Него зависит благо всего вообще. Благо же, благодаря которому является благой любая отдельная вещь, – это и ее частное благо, и благо для других, зависящих от этого блага. Следовательно, все вещи предопределены, [предустремлены] как к своей цели к одному благу, которое есть Бог.

И еще. Порядок целей отвечает порядку деятелей, ибо как высшим деятелем движимы все вторичные деятели, так и все цели вторичных деятелей должны быть в определенном порядке предустремлены к цели высшего деятеля: ведь что бы ни делал высший деятель, Он делает это ради своей цели. Но высший деятель производит действия всех низших деятелей тем, что движет их все к их действиям и, вследствие того, к их целям. Отсюда вытекает, что все цели вторичных деятелей направляются первым деятелем к его собственной цели. Но первый производящий деятель всех вещей – Бог, как доказано в книге первой (I, 74). Поэтому все вещи, созданы ли они непосредственно Богом, или посредством вторичных причин, направлены, [предустремлены] к Богу как к своей цели. Но все сущие именно таковы: ведь, как показано в книге второй (II, 15), не может существовать ничего, что не получило бы своего бытия от Него. Следовательно, все вещи направлены к Богу как к своей цели.

Кроме того, последней целью всякого создателя как такового является он сам; мы ведь используем вещи, сделанные нами, для самих себя, и если в иных случаях человек делает что-то ради другого, это связано с его собственным благом либо как полезное, либо как приятное, либо как достойное. Но, как явствует из предшествующего (II, 15), Бог является созидательной причиной всех вещей, одних – непосредственно, других – через посредство иных причин. Следовательно, Он сам – цель всех вещей.

Кроме того, цель первенствует перед другими причинами, и ей все прочие причины обязаны тем, что являются причинами актуально: ведь деятель действует только ради цели, как было показано (III, 2). Материя переводится в акт формы деятелем; так что материя становится актуально материей этой вещи, и подобным образом форма – формой этой вещи, действием деятеля, а следовательно, через цель. Также последующая цель является причиной того, что предшествующая цель [задает направленность], устремляет к себе как к цели: ведь нечто движется к ближайшей цели только ради окончательной цели. Таким образом, последняя цель есть первая причина всего. Но быть первой причиной всего с необходимостью подобает Первому Существу, которое есть Бог, как было показано выше (II, 15). Следовательно, Бог – последняя цель всего.

Поэтому сказано в *Книге Притчей Соломоновых*: “Всё сделал Бог ради Себя” (Прит. 16, 4); и в *Откровении Иоанна Богослова*: “Я Альфа и Омега, Первый и Последний”¹⁴ (Отк. 22, 13).

ГЛАВА 18

КАКИМ ОБРАЗОМ БОГ ЯВЛЯЕТСЯ ЦЕЛЬЮ ВЕЩЕЙ

Предстоит еще исследовать, каким образом Бог является целью всего. Это будет прояснено на основании предшествующего.

Последняя цель всех вещей в отношении существования предшествует всему сущему. Имеется такая цель, которая, даже первенствуя в смысле причинности, поскольку она состоит в намерении, является, однако, последующей в отношении существования. Так бывает в случае, когда цель есть то, что деятель формирует своим действием: например, когда врач своим действием создает в больном здоровье, которое тем не менее и есть его цель. Но имеется и такая цель, которая, будучи предшествующей в смысле причинности, предшествует также и в отношении существования; например, целью называется то, что стремится приобрести какая-то вещь своим действием или движением, как огонь посредством своего движения стремится занять место вверху, а король посредством сражения – занять город. Бог же является целью вещей как то, что должно быть достигнуто всякой вещью по-своему.

И еще. Бог одновременно и последняя цель и первый деятель, как было показано (Ш, 17). Но цель, создаваемая действием деятеля, не может быть первым деятелем – скорее, это результат действия деятеля. Следовательно, Бог не может быть целью вещей как нечто, создаваемое [действием деятеля], но только как нечто предсуществующее, что должно быть достигнуто.

Далее. Если бы некий деятель действовал ради какой-то уже существующей вещи и его действием нечто создавалось бы, то вещь, ради которой действует деятель, должна приобретать нечто от действия деятеля [что-то к ней должно прибавляться действием деятеля]; например, если солдаты сражаются ради военачальника, [который одерживает победу,] то он приобретает победу, причиной которой послужили действия солдат. Но Бог ничего не может приобрести от действия какой бы то ни было вещи, ибо Его благодать вполне совершенна, как было показано в книге первой (I, 37 и далее). Итак, остается заключить, что Бог является целью вещей не как нечто формируемое или производимое вещами, и не так, что Он приобретает нечто от вещей, но единственно таким образом, что Он приобретает вещами, [т.е. вещи достигают Его].

И еще. Надлежит, чтобы результат действия направлялся к цели тем же способом, каким деятель действует ради цели. Но Бог, Первый Деятель, производящий все вещи, действует не так, как если бы Он нечто приобретал своим действием, но так, как если бы своим действием Он нечто даровал. Ибо Он не находится в потенции, чтобы Он мог нечто приобрести, но исключительно в совершенном акте, от которого может щедро даровать. Следовательно, вещи направлены, [предустремлены] к Богу не как к цели, для которой нечто приобретается, но так, чтобы благодаря наличию такой цели вещи, каждая по-своему, достигали, [приобретали] Его, потому что Он сам – их цель.

ГЛАВА 19

ЧТО ВСЕ ВЕЩИ СТРЕМЯТСЯ СТАТЬ ПОДОБНЫМИ БОГУ

Сотворенные вещи уподобляются Богу в силу того, что приобретают божественную благодать. Если же все вещи стремятся к Богу как к последней цели, чтобы достичь Его благодати (см. III, 18), то отсюда следует, что последняя цель вещей – стать подобными Богу.

Далее. Говорят, что деятель является целью результата действия, поскольку результат действия стремится быть подобным деятелю: потому форма рождающего есть цель рождения¹⁵. Но Бог является целью вещей таким образом, что Он же есть для них первый производящий деятель. Следовательно, все стремится, как к последней цели, уподобиться Богу.

И еще. Совершенно очевидно, что вещи от природы стремятся к бытию¹⁶, и если они где-то могут быть уничтожены, то сопротивляются губящим и стремятся туда, где могут сохраниться, как, например, огонь стремится вверх, а земля – вниз. Согласно этому бытие имеет все, что уподобляется Богу, который есть само сущее бытие; ибо всё [вещи] существуют только как соучастники в бытии. Следовательно, все [вещи] стремятся, как к последней цели, уподобиться Богу.

Кроме того. Все сотворенные вещи суть некие образы Первого Деятеля, а именно, Бога: деятель ведь производит себе подобное¹⁷. 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.

И еще. Все вещи, как было показано выше (III, 16), посредством своего движения или действия стремятся, как к своей цели, к некоторому благу. Но вещь причастна благу именно в такой степени, в какой уподобляется Первой Благодати, т.е. Богу. Следовательно, все вещи посредством своих движений и действий стремятся к божественному подобию как к своей последней цели.

КАКИМ ОБРАЗОМ
ВЕЩИ УПОДОБЛЯЮТСЯ БОЖЕСТВЕННОЙ БЛАГОСТИ

Как явствует из сказанного, уподобиться Богу – последняя цель всех вещей¹⁸. Подлинно смысл цели имеет благо. Так что вещи стремятся к тому, чтобы каждая по-своему уподобиться Богу, поскольку Он благ.

Творения усваивают благодать не такого же рода, как она есть в Боге, хотя божественной благодати каждая вещь подражает по-своему. Божественная благодать проста, как бы вся целиком составляя одно. Ведь само божественное бытие обладает всей полнотой совершенства, как было показано в первой книге (I, 28). Стало быть, так как всякая вещь является благой настолько, насколько совершенна, то само божественное бытие есть совершенная благодать Божья; ибо в Боге одно и то же – быть, жить, быть мудрым, быть блаженным и всем прочим, что бы еще ни представлялось принадлежащим к совершенству и благодати, как если бы вся божественная благодать была божественным бытием. И опять-таки, само божественное бытие есть субстанция существующего Бога (I, 21 и сл.). В других же вещах этого не может быть. Ведь во второй книге (II, 15) показано, что никакая сотворенная субстанция не тождественна своему бытию. Таким образом, если любая вещь, поскольку она существует, является благой, однако никакая из этих вещей не является своим собственным бытием, то никакая из них не является своей собственной благодатью, но любая из них является благой по причастности к благодати, как и сущей является по причастности Божью бытию.

С другой стороны, не все творения находятся на одной ступени в отношении благодати. Ведь у одних субстанция их есть форма и акт; а именно, у тех, кому в силу того, что они существуют, подобает быть актуально и быть благими. У других же субстанция составлена из материи и формы: им подобает быть актуально и быть благими, но лишь в силу чего-то принадлежащего им, а именно в силу формы. Итак, божественная субстанция есть ее собственная благодать; простая субстанция участвует в благодати в силу того, что существует; составная же субстанция – в силу чего-то принадлежащего ей.

На этой третьей ступени у субстанций обнаруживается, в свою очередь, различие в отношении самого бытия. Ведь у некоторых, состоящих из материи и формы, вся потенциальность материи осуществлена формой, так что в материи не остается потенции к иной форме; а вследствие этого и ни в какой другой материи нет потенции к этой форме. Таковы небесные тела,

которые составлены неизменными из всей своей материи. — У других форма не осуществляет всей потенциальности материи; поэтому в материи остается еще потенция к другой форме; и в другой материи отчасти остается потенция к этой форме, что проявляется в случае элементов и того, что составлено из элементов. Поскольку же лишенность — это отрицание [наличия] в субстанции того, что может в ней наличествовать, то ясно, что с такой формой, которая не осуществляет всей потенциальности материи, соединяется лишенность формы. Но эта лишенность не может соединиться с субстанцией, форма которой осуществляет всю потенциальность материи; не может соединиться и с той, которая по своей сущности есть форма; и тем более с той, сущность которой есть само бытие. Поскольку же очевидно, что движение невозможно там, где нет потенции к чему-либо, так как движение — это “акт существующего в потенции”¹⁹, очевидно также, что зло есть самая лишенность блага, то ясно, что на этом низшем уровне субстанций имеется благо изменчивое и смешанное с противоположным ему злом, какого на высших уровнях субстанций не может быть. Следовательно, такая субстанция, описанная последним способом, [т.е. принадлежащая к низшему уровню субстанций], обладает как низшей степенью бытия, так и низшей степенью благодати.

Между частями этой субстанции, составленной из материи и формы, обнаруживается градация благодати. Так как материя, взятая сама по себе, есть сущее в потенции, форма же есть ее акт, а составная субстанция является актуально существующей благодаря форме, то форма будет благой сама по себе, составная субстанция — поскольку является актуально существующей благодаря форме, а материя — поскольку она в потенции к форме. Что-либо является благом, лишь поскольку оно есть сущее, и все же нет необходимости, чтобы материя, которая есть лишь потенциально сущее, была и благой только потенциально. Сущее ведь сказывается [о чем-либо] безотносительно, благое же состоит также в некотором отношении [в предназначенности к чему-либо]. Так что нечто называется благом [т.е. об этом нечто сказывается предикат “благое”] не только потому, что оно есть цель или достигает цели; но даже если оно еще не достигло цели, коль скоро оно находится в отношении к цели, в силу этого самого и называется благом. Следовательно, материя не может быть названа просто сущим, [сущим как таковым] исходя из того, что она есть потенциально сущее, чем подразумевается отношение к бытию; но в силу этого, [т.е. в силу того, что она есть потенциально сущее], она может быть названа просто [абсолютно] благой, по причине самого отношения. Это показывает, что благое некоторым образом шире по охвату, чем сущее; потому Дионисий и говорит в главе IV сочинения *О Божественных именах*, что “благое простирается и на существующее, и на несуществующее”²⁰. Ведь и

само несуществующее, а именно материя, поскольку она мыслится как подлежащее лишенности, влечется к благу, т.е. к бытию. Из чего явствует, что она также является благой, ибо только благое стремится к благу.

Благодать творения является ущербной по сравнению с божественной благодатью еще и в другом отношении. Как было сказано, Бог в самом своем бытии обладает высшим совершенством благодати. Сотворенная же вещь имеет свое совершенство не в [чем-то] одном, но во многом: “ибо что в высшем – одно, в низших оказывается множественным”²¹. Поэтому Богу предикаты добродетельный, мудрый и действующий приписываются как тождественные, творению же – как различные. И насколько более удалено творение от Первой Благодати, настолько большее многообразие требуется для его совершенной благодати. Если [некое творение] не может достичь совершенной благодати, оно удержит несовершенную благодать, [состоящую] из немногих [компонентов]. Вот почему, хотя первое и высшее благо всецело просто, а субстанции, ближайšie к нему по благодати, в равной мере близки к нему и в отношении простоты, тем не менее имеются низшие субстанции, более простые, чем некоторые из субстанций высшего порядка; так, например, элементы более просты, чем животные и люди, хотя они не могут достичь совершенства в познании и понимании, которого достигают животные и люди.

Итак, Бог, как ясно из сказанного, в силу своего простого бытия имеет совершенную и всецелую благодать, творения же достигают совершенства своей благодати не только в силу своего существования, но через многое. Поэтому, хотя любое из них является благом, поскольку существует, однако о нем нельзя говорить, как о просто, [абсолютно] благом, коль скоро оно лишено чего-то другого, необходимого для его благодати; например, о человеке, лишенном добродетели и подверженном порокам можно говорить как о благом в некотором отношении, а именно, поскольку он есть сущее и поскольку он человек, однако не как о просто, [абсолютно] благом, но скорее как о злом [человеке]. Следовательно, не для всякого творения одно и то же – быть и быть просто благом; хотя любое из них является благом, поскольку существует. Для Бога же просто одно и то же – быть и быть благом.

Но всякая вещь стремится к подобию божественной благодати как к цели; а нечто уподобляется божественной благодати в отношении всего того, что принадлежит к его собственной благодати; благодать же вещи состоит не только в ее бытии, но и во всем прочем, что необходимо для ее совершенства, как было показано. В таком случае очевидно, что вещи относятся, [предустремлены] к Богу, как к цели, со стороны не только субстанциального бытия, но и тех входящих свойств, [т.е. акциденций] этих вещей, которые принадлежат к их совершенству, а также со стороны их собственного действия, которое также принадлежит к совершенству вещи.

ЧТО ПОНИМАТЬ БОГА – ЦЕЛЬ
ВСЯКОЙ РАЗУМНОЙ СУБСТАНЦИИ

Все творения, даже лишённые разума, предопределены к Богу как к последней цели. Достигают же этой цели все они в той мере, в какой они чем-то причастны подобию Ему; разумные творения достигают этого особым способом, а именно, постигая Его посредством собственной, [присущей только им] операции²². Следовательно, это и должно быть целью разумного творения, а именно – постижение Бога.

Последняя цель всякой вещи есть Бог, как было показано (Ш, 17). Таким образом, каждая вещь стремится, как к своей последней цели, быть соединённой с Богом столь тесно, насколько это возможно для нее. Но вещь более тесно соединена с Богом тем, что она некоторым образом достигает самой Его субстанции, а это скорее выполняется тогда, когда кто-либо познает что-то о божественной субстанции, чем когда обретает некое подобие ей. Поэтому разумная субстанция стремится к божественному познанию как к последней цели.

Затем. Собственная операция вещи является целью для нее, ибо она есть вторичное совершенство вещи; поэтому всё, что подобающим образом расположено к собственной операции, называется добродетельным и благим. Но акт понимания – это собственная операция разумной субстанции. Стало быть, этот акт есть ее цель. И то, что наиболее совершенно в этой операции, является последней целью, особенно в случае операций, которые не направлены на произведение результатов, [отдельных от самой операции, внешних по отношению к ней], каковы, например, [акты] постижения и ощущения. Так как операции этого типа получают вид от своих объектов, [т.е. специфицируются, характеризуются одна в отличие от другой, своими объектами], через которые они также и познаются, то всякая из этих операций должна быть тем совершеннее, чем совершеннее ее объект. Таким образом, постичь наиболее совершенный умопостигаемый объект, каковым является Бог, – это наисовершеннейшая операция, из относящихся к этому роду, т.е. к постижению. Итак, познавать Бога посредством акта постижения – последняя цель всякой разумной субстанции.

Кто-нибудь, однако, может сказать, что последняя цель разумной субстанции состоит в постижении наилучшего умопостигаемого [объекта]; причем дело обстоит не так, что наилучшим умопостигаемым для той ли, или другой разумной субстанции является просто, [абсолютно] наилучшее умопостигаемое, но так, что чем выше разумная субстанция, тем выше будет наилучший объект ее постижения. Таким образом, возможно, высочайшая [сотворенная] разумная субстанция есть высшая, поскольку ее наилучшим умопостигаемым [объектом] является то, что есть просто, [абсолютно] наилучшее; и

потому ее счастье будет заключаться в постижении Бога. Но счастье всякой разумной субстанции более низкого уровня будет заключаться в постижении некоторого более низкого умопостигаемого [объекта], который тем не менее является высшим из того, что постигается ею. Особенно, в отношении человеческого интеллекта представляется, что, ввиду его слабости, не его дело – постигать просто, [абсолютно] наилучшее умопостигаемое; к познанию величайшего умопостигаемого [объекта] он находится в том же отношении, как глаз совы к солнцу²³.

Но представляется очевидным, что цель всякой разумной субстанции, даже самой низшей, – постичь Бога. Ведь выше было показано (III, 17), что последняя цель, к которой устремлено все сущее, – Бог. Хотя человеческий разум является низшим в ряду разумных субстанций, тем не менее он превосходнее всех вещей, лишенных разума. Таким образом, поскольку у более благородной субстанции цель не бывает менее благородной, то целью человеческого разума будет сам Бог. Но всё разумное достигает своей последней цели тем, что постигает ее, как было показано. Следовательно, человеческий разум достигает Бога как своей цели посредством [акта] постижения.

Кроме того, вещи, не наделенные разумом, стремятся к Богу, как к цели, путем уподобления, а разумные субстанции – путем познания, что явствует из предшествующего. Хотя вещи, лишенные разума, стремятся уподобиться ближайшим [производящим их] деятелям, но их природное устремление на этом не останавливается, ибо это устремление имеет своей целью уподобление высшему благу, как это видно из вышесказанного (III, 19), даже если такого подобия эти вещи могут достичь лишь несовершенным образом. Поэтому, сколь бы малой ни была та частичка божественного знания, которую способен воспринять наш разум, для него – соответственно его последней цели – это было бы гораздо больше, нежели совершенное познание более низких умопостигаемых [объектов].

И еще. Для всякой вещи наиболее желанна последняя цель. Для человеческого разума более желанно и любимо и большее удовольствие доставляет ему познание божественных [предметов], нежели совершенное знание, которое он имеет о вещах низшего порядка, хотя лишь немного относительно божественного доступно его восприятию. Стало быть, последняя цель человека – некоторым образом постичь Бога.

Кроме того, всякая вещь стремится к божественному подобию как к своей собственной цели. То, посредством чего всякая вещь максимально уподобляется Богу, есть ее последняя цель. Разумное же творение более всего уподобляется Богу тем самым, что оно разумно; ведь такое подобие оно имеет преимущественно перед всеми остальными творениями, и это подобие включает в себя все прочие. [Если сравнить различные виды] такого рода подобия, то разумное творение больше уподобляется Богу, постигая актуально, нежели постигая га-

битуально или потенциально: ибо Бог является всегда актуально постигающим, как доказано в книге первой (I, 56). В том случае, когда разумное творение постигает актуально, оно максимально уподобляется Богу, постигая самого Бога: ведь сам Бог, постигая Себя, постигает все прочее, как показано в книге первой (I, 49). Следовательно, постигать Бога есть последняя цель всякой разумной субстанции.

И еще. То, что любимо только ради чего-то другого, существует ради того другого, которое любимо просто само по себе: не следует ведь продолжать до бесконечности ряд природных стремлений, ибо присущее от природы желание было бы тогда тщетным, так как невозможно пройти бесконечный ряд. Все практические науки, искусства и способности любимы только ради чего-то другого, ибо их цель не в том, чтобы знать, но чтобы действовать. Спекулятивные же науки любимы ради них самих: ведь их цель – само знание. Среди человеческих дел не обнаруживается никакого действия, цель которого не состояла бы в чем-то другом, за исключением спекулятивного созерцания. Ведь даже такие действия, как игры и забавы, которые, как кажется, осуществляются без цели, имеют должную цель, а именно, чтобы мы дали благодаря им отдых уму и были затем в состоянии усердно заниматься; в противном случае, если бы развлечения искали ради него самого, надлежало бы всегда забавляться, что нелепо. Таким образом, искусства практические предназначены для искусств спекулятивных, и подобным образом всякое человеческое действие – ради умосозерцания, как своей цели. Среди всех наук и искусств, предназначенных для этого умосозерцания, последняя цель, по-видимому, принадлежит той, которая является предписывающей и конструктивной для других. Так, например, искусство кораблевождения, к которому принадлежит цель корабля, состоящая в его использовании, является конструктивной и предписывающей при построении корабля. Первая философия находится в том же отношении к другим спекулятивным наукам; ведь все прочие зависят от нее, так как от нее получают свои начала, а также руководство [в аргументации] против отрицающих эти начала. Сама же первая философия всецело направлена к познанию Бога, как к последней цели, почему и называется наукой божественной²⁴. Следовательно, богопознание – последняя цель всех человеческих познаний и операций.

Кроме того. Для всех деятелей и двигателей, упорядоченных [в последовательный ряд], цель первого деятеля и двигателя должна быть последней целью для всех; так, цель командующего армией является целью для всех подчиненных ему солдат. Среди всех частей человека разум, как выяснено, является высшим двигателем: ибо разум возбуждает стремление, предлагая ему его объект. Разумное стремление, т.е. воля, движет чувственные стремления, каковые бывают раздражительными [гнев] и пожелательными [вожделение], почему мы и не подчиняемся вожделию, если не последует прика-

за от воли; а уж чувственное стремление с согласия воли движет тело. Таким образом, то, что есть цель для разума, является целью всех человеческих действий. Но целью и благом для разума является истина²⁵; следовательно, последней целью является первая истина. Итак, последняя цель всего человека и всех его действий и желаний – познать первую истину, которой является Бог.

Далее. От природы во всех людях присутствует желание познать причины видимых вещей. Поэтому от изумления перед тем, что видимо, но причины чего скрыты, люди впервые начали философствовать; успокаивались же, разыскав причину. Поиски не прекращались, пока не приходили к первой причине: мы тогда считаем, что знаем совершенным образом, когда познаем первую причину²⁶. Следовательно, человек по природе стремится как к последней цели к познанию первой причины. Но первая причина всего есть Бог. Таким образом, последняя цель человека – познавать Бога.

Кроме того, человек от природы желает знать причину каждого явления (*effectus*), которое он познает. Но человеческий разум познает универсальное сущее. Следовательно, он от природы желает знать и его причину, которой является один только Бог, как показано в книге второй (II, 15). Но человек еще не достиг последней цели до тех пор, пока не успокаивается его природное стремление. Стало быть, для человеческого счастья, которое есть последняя цель, недостаточно никакого разумного познания, если не присоединится богопознание, которое, как последняя цель, кладет конец природному стремлению. Следовательно, последняя цель человека – познание Бога.

Далее. Тело, которое по природной склонности стремится к своему месту (*ubi*), тем энергичнее и быстрее движется, чем больше приближается к цели; поэтому Аристотель и доказывает в книге I сочинения *О небе*, что естественное прямолинейное движение не может продолжаться до бесконечности, потому что тогда последующее движение не было бы большим, чем предыдущее. Стало быть, то, что сначала стремится к чему-то менее энергично, чем потом, движется не до бесконечности, но к чему-то определенному. То же самое мы находим и в стремлении к знанию: ведь насколько больше кто-либо знает, настолько большее он испытывает желание знать. Так что естественное желание человека познавать устремлено к какой-то определенной цели. Но ею не может быть что-либо иное, чем благороднейший объект знания, которым является Бог. Следовательно, богопознание – последняя цель человека.

Но последняя цель человека и всякой разумной субстанции называется счастьем или блаженством: к этому ведь всякая разумная субстанция стремится как к последней цели и только ради него самого. Следовательно, высшее счастье и блаженство всякой разумной субстанции – познавать Бога.

Именно это сказано в *Евангелии от Матфея* (Мат 5, 8): “Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят”. И в *Евангелии от Иоанна* (Иоан 17, 3): “Эта есть жизнь вечная, да знают Тебя, истинного Бога”.

С этим находится в согласии также высказывание Аристотеля в последней книге *Этики*²⁷, где он утверждает, что высшее счастье человека – “созерцательного [характера], поскольку состоит в умозрении величайшего умосозерцаемого”.

ГЛАВА 26

СОСТОИТ ЛИ СЧАСТЬЕ В АКТЕ ВОЛИ

Поскольку 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, то кому-то может показаться, что последняя цель и высшее счастье человека не в познании Бога, но скорее в любви или в каком-либо ином акте воли, связывающем с Ним.

1. И более всего потому, что объект воли – благо, имеющее смысл цели; истинное же, являющееся объектом разума, имеет смысл цели, только если оно само есть и благое. Поэтому представляется, что человек достигает последней цели не посредством акта интеллекта, но скорее через акт воли.

2. Кроме того, высшее совершенство действия – удовольствие, “которое делает действие совершенным, подобно тому, как красота сообщает совершенство юности”, как говорит Философ в книге *X Этики*²⁸. Если же совершенное действие – это последняя цель, то представляется, что последняя цель больше соотносится с операцией воли, а не разума.

3. И еще. По-видимому, удовольствие настолько желанно само по себе, что его никогда не желают ради чего-то другого; ведь глупо спрашивать у кого-нибудь, почему он желает удовольствия. Но это характеристика последней цели: то, чего ищут самого по себе. А потому, как кажется, последняя цель имеется скорее в операции воли, нежели в операции разума.

4. К тому же, больше всего все сходятся в стремлении к последней цели: ведь оно естественно. Но больше людей, ищущих удовольствия, а не познания. Поэтому представляется, что цель – это скорее удовольствие, а не познание.

5. Далее. Представляется, что воля – более высокая способность, нежели разум, ибо воля движет разум к его акту: ведь разум актуально рассматривает нечто удерживаемое им габитуально, когда есть волеизъявление [т.е. когда кто-то желает]. Поэтому кажется, что действие воли благороднее, чем действие разума. Так

что, как представляется, последняя цель, которая есть блаженство, заключается скорее в акте воли, чем в акте разума.

Можно, однако, показать с очевидностью, что это невозможно.

Поскольку блаженство является благом, подобающим только разумной природе, то надлежит, чтобы в связи с ним к разумной природе присоединялось что-то, подобающее только ей. Но влечение [или стремление] принадлежит не только разумной природе, но всякой вещи; хотя в разных вещах оно различно. Различие же это происходит оттого, что вещи находятся в разном отношении к познанию. Те, что вообще лишены познания, имеют только природное влечение. Имеющие чувственное познание обладают чувственными влечениями – сюда входят влечения гневливости и вожделения. Обладающие разумным познанием имеют и влечение [или стремление], соответствующее познанию, а именно волю. Таким образом, воля, поскольку она влечение, не является собственной принадлежностью только разумной природы. Она является таковой, [т.е. принадлежащей только разумной природе], лишь в силу того, что зависит от разума. Разум же сам по себе является собственной принадлежностью разумной природы. Следовательно, блаженство или счастье субстанциально и принципиально (как в субстанции и начале) заключается скорее в акте разума, нежели в акте воли.

И еще. Все способности, которые движимы своими объектами, характеризуются тем, что их объекты по природе предшествуют актам этих способностей; так, двигатель предшествует движению движимого. Такой потенцией является и воля: ведь привлекательное [т.е. влекущее] движет влечение. Стало быть, объект воли предшествует всякому ее акту. Так что акт воли не может быть первым волимым. Но именно это [первое, что волит воля] есть последняя цель, что и есть блаженство. Следовательно, невозможно, чтобы блаженство или счастье было самым актом воли.

Кроме того, все потенции, которые способны к рефлексии о своих собственных актах, характеризуются тем, что их акт прежде должен относиться к иному объекту [должен быть направлен на иной объект], а затем – к своему акту. Ведь если разум постигает свое постижение, то прежде должно быть так, что он постигает некую вещь, а уже вследствие того постигает свое постижение. Ведь само постижение, которое [при этом] постигает разум, есть постижение некоего объекта. Поэтому непременно получается, что либо это [т.е. последовательность рефлексивных постижений] продолжается до бесконечности, либо, если надо прийти к первому объекту постижения, он не будет самым постижением, но некой умпостигаемой вещью. Подобным образом надлежит, чтобы первое волимое было не самым волимым, а неким иным благом. Но первое волимое у разумной природы есть само блаженство или счастье: ведь именно ради него мы желаем всего, чего мы желаем. Следовательно, невозможно, чтобы счастье по своей сущности состояло в акте воли.

Далее. Для всякой вещи истина ее природы находится в соответствии с теми [вещами], которые составляют ее субстанцию: ведь истинный человек отличается от нарисованного всем тем, что составляет субстанцию человека. А истинное блаженство не отличается от ложного в отношении акта воли: ведь воля одинаково относится к своему объекту, желая, или любя, или наслаждаясь, каково бы ни было то, что представлено ей как высшее благо, истинно ли оно или ложно. Но истинно ли, или ложно то, что представленное как высшее благо и на самом деле является таковым, – это различает разум. Следовательно, блаженство, или счастье, скорее заключается по своей сущности скорее в разумении, чем в акте воли.

К тому же, если бы какой-то акт воли был самим счастьем, то этот акт был бы либо желанием, либо любовью, либо удовольствием. Но невозможно, чтобы желание было последней целью. Ведь желание бывает, поскольку воля стремится к тому, чем еще не обладает; а это противоречит смыслу последней цели. – Любовь тоже не может быть высшей целью. Ибо благо любимо, не только когда им обладают, но и когда не обладают им: когда то, чем не обладают, ищется желанием, это происходит от любви. И если любовь к тому, чем уже обладают, совершеннее, то причина этого в обладании любимым благом. Ведь одно дело – иметь благо, которое является целью, другое – любить то, что до обладания является несовершенным, после же того, как [получено и] им обладают, является совершенным. – Подобным образом и удовольствие не является последней целью. Ведь само обладание благом является причиной удовольствия: или пока чувствуем теперешнее обладание благом, или помним прошлое, или надеемся на будущее обладание им. Следовательно, удовольствие не является последней целью. – Итак, никакой акт воли не может субстанциально быть самим счастьем.

К тому же, если бы удовольствие было последней целью, то оно было бы привлекательным само по себе. Но это ложно. Ибо то, чем привлекательно удовольствие, связано с той [вещью], которую оно сопровождает: ведь удовольствие, которое сопровождает блага и достойные желания действия, является благим и достойным желания; тогда как то, которое сопровождает [всякое] зло, является злым и тем, от чего следует бежать. Таким образом, удовольствие обязано чему-то другому тем, что оно является благим и достойным желания. Следовательно, оно не является самой последней целью, которая и есть счастье.

И еще. Правильный целесообразный порядок вещей соответствует целесообразному порядку природы: ведь природные вещи направляются к своей цели безошибочно. В природных вещах наслаждение имеет место ради действий, а не наоборот. Мы видим, что природа связала наслаждение с теми операциями животных, которые явно предназначены для необходимых целей: например, с употреблением пищи, что предназначено для сохранения индивида, и с ис-

пользованием сексуальных способностей, что предназначено для сохранения вида. Если бы они не сопровождались наслаждением, животные уклонялись бы от этих необходимых действий. Следовательно, невозможно, чтобы удовольствие было последней целью.

Кроме того, представляется, что удовольствие – это не что иное, как успокоение воли в некоем подобающем благе, так же как желание – это склонность воли к некоему благу, которое должно последовать. Но подобно тому, как человек посредством воли устремляется к цели и успокаивается в ней, так и природные тела имеют природные склонности [или стремления] к собственным целям, которые тоже приходят в состояние покоя, когда цель уже достигнута. Однако смешотворно утверждение, что цель движения тяжелого тела – не пребывание в собственном месте, а приведение в состояние покоя того стремления, посредством которого оно направляется в это место. Ведь если бы изначально намерением природы было приведение стремления в состояние покоя, то она не наделяла бы стремлением. Но природа наделяет им, чтобы этим стремлением вещь направлялась в собственное место; и если вещь достигает этого места, как своей цели, за этим следует успокоение стремления. Стало быть, такое успокоение – не цель, но является сопутствующим ей. Потому и удовольствие не есть последняя цель, но является сопутствующим ей. Следовательно, тем паче не является счастьем какой-либо иной акт воли.

И еще. Если целью одной вещи является другая вещь, внешняя по отношению к первой, то последней целью первой вещи была бы названа та операция, посредством которой первая вещь впервые достигает той второй вещи. Так, например, о тех, чья цель – деньги, говорят, что их цель – обладать деньгами, но не говорят, что их цель – любовь к деньгам или вожделение к ним. Но последняя цель разумной субстанции – Бог. Стало быть, ее счастьем или блаженством субстанциально является та операция, посредством которой он впервые достигает Бога. Эта операция – постижение: ведь мы не можем желать того, чего не постигаем. Следовательно, высшее счастье человека состоит субстанциально в познании Бога посредством разума, а не в акте воли.

Итак, из сказанного становится очевидным ответ на приведенные выше аргументы.

Ведь если счастье в силу того, что оно имеет смысл высшего блага, является объектом воли, то из этого еще не следует, что оно и субстанциально есть акт воли, что подразумевает *первый* аргумент. Напротив, из того самого, что оно есть первый объект, вытекает, что оно не является самим актом, как явствует из сказанного.

Нет также необходимости, чтобы всё то, чем каким-то образом совершенствуется вещь, было целью этой вещи, что утверждает *второй* аргумент. Ведь нечто является совершенством какой-либо вещи двояким образом: во-первых, как совершенство чего-либо, уже имеющего вид; во-вторых, как совершенство, надлежащее для обладания видом [т.е. совершенство того, что должно получить вид]. Например,

совершенством дома, поскольку он уже имеет вид, является то, для чего предназначен вид дома, а именно проживание, ибо дом бывает только ради этого; потому и в определение дома это должно быть положено, чтобы определение было совершенным. Но совершенство, надлежащее для обладания видом дома, – это и то, что предназначено для созидания вида, а это его субстанциальные начала, и то, что предназначено для сохранения вида, например фундаменты, которые делаются для того, чтобы поддерживать дом, а также и всё то, что делает дом удобным и приятным для живущих в нем, например красота дома. Стало быть, нечто, являющееся совершенством вещи, поскольку она уже имеет вид, есть цель вещи, как проживание есть цель дома. И подобным образом собственная операция вещи, которая есть как бы употребление этой вещи, является ее целью. Но всё то, что представляет собой совершенства вещи, необходимые для того, чтобы она обладала [определенным] видом, [т.е. была вещью определенного вида], не является целью вещи; напротив, вещь является их целью: ведь материя и форма существуют ради вида. Хотя форма есть цель произведения, она тем не менее не является целью уже произведенного и имеющего вид; напротив, для того и требуется форма, чтобы вид был осуществлен. Подобным образом то, что сохраняет вещь в ее собственном виде, например, здоровье и способность питания [у животного], хотя и совершенствуют животное, не являются, однако, целями для животного; скорее наоборот. Также и то, чем вещь делается пригодной к совершенствованию собственных операций вида и к тому, чтобы более подобающим образом достичь собственной цели, – всё это не является целью вещи, но скорее наоборот; так, например [не являются целью человека] его красота, крепость тела и прочее тому подобное, о которых Философ в книге I *Этики*²⁹ говорит, что они “служат вспомогательными орудиями для счастья”. – Удовольствие является совершенством действия не в том смысле, что действие согласно своему виду предназначено для удовольствия; ведь предназначено действие для других целей, как, например, поедание пищи по своему виду предназначено для сохранения индивида. Удовольствие подобно совершенству, которое предназначено для того, чтобы вещь обладала [определенным] видом: ведь ради наслаждения мы более тщательно и надлежащим образом приступаем к действию, в котором испытываем удовольствие. Поэтому в книге X *Этики*³⁰ Философ говорит, что “удовольствие совершенствует действие, подобно тому, как украшение придает совершенство юности”: ведь украшение используется ради того, кому присуща юность, а не наоборот.

Неверно также, будто тот факт, что удовольствия люди желают не ради чего-то иного, но самого по себе, свидетельствует о том, что оно является последней целью; такое заключение составляет *третий* аргумент. Хотя удовольствие и не является последней целью, оно является, однако, сопутствующим последней цели: при достижении цели возникает удовольствие.

Неверно также, что больше людей ищут скорее удовольствия, присутствующего в акте познания, нежели познания. Но еще больше людей ищет чувственных наслаждений, чем интеллектуального познания и удовольствия, сопровождающего это познание [см. *четвертый* аргумент]. Ибо находящееся вне человека скорее оказывается известно многим благодаря тому, что человеческое познание начинается с чувственно воспринимаемого.

Что касается утверждаемого в *пятом* аргументе, будто воля выше разума, будучи как бы двигателем его, то это, очевидно, ложно. Разум первоначально и сам собою движет волю: ведь воля, как таковая, движима своим объектом, каковым является постигнутое благо. Воля же движет разум как бы по совпадению, а именно поскольку сам акт понимания схватывается как благо и таким образом воля желает его, вследствие чего ум актуально понимает. И даже в этом разум предшествует воле: ведь никогда воля не пожелала бы понимать, если бы прежде разум не постиг бы само понимание как благо. Опять-таки, воля движет разум к актуальному действию таким же способом, каким, как считается, движет деятель; разум же движет волю таким способом, каким движет цель, ибо постигнутое благо является целью для воли. Но в движении деятель является последующим по отношению к цели, ибо деятель движет только ради цели. Отсюда явствует, что разум просто [абсолютно] выше цели; воля же выше интеллекта по совпадению и в известном отношении.

ГЛАВА 37

ЧТО ВЫСШЕЕ СЧАСТЬЕ ЧЕЛОВЕКА СОСТОИТ В СОЗЕРЦАНИИ БОГА

Итак, если высшее счастье человека не состоит ни во внешних вещах, которые называются благами фортуны; ни в благах телесных; ни в душевных благах, относящихся к чувственной части души; ни в тех душевных благах, относящихся к разумной части души, которые связаны с актом моральных добродетелей или с актом интеллектуальных добродетелей, относящихся к действию, а именно искусства и рассудительности [или благоразумия]; то остается только, что высшее счастье человека состоит в созерцании истины.

Ведь только эта человеческая операция является его собственной: в ней никоим образом нет ничего, что было бы общим для человека с другими животными.

Она не предназначена, как для своей цели, ни для чего иного, ибо созерцание истины ищется само по себе.

Через эту операцию человек посредством уподобления соединяется с высшими, чем он, сущими: ибо одна только эта из человеческих операций имеет место в Боге и в обособленных субстанциях.

Этой операцией он также соприкасается с теми высшими [сущими], некоторым образом познавая их.

Для этой операции человек более самодостаточен, ибо для нее он мало нуждается в помощи внешних вещей.

Представляется, что все другие человеческие операции предназначены для этой, [т.е. упорядочены так, чтобы приводить к этой операции], как их цели. Ибо для совершенства созерцания требуется, чтобы тело было целым и невредимым, для чего предназначены все продукты человеческих умений, необходимые для жизни. Требуется также успокоить волнения страстей, чего достигают с помощью моральных добродетелей и благоразумия; требуется также покой от внешних беспорядков, для чего предназначено управление общественной жизнью. При здравом рассмотрении можно видеть, что все стороны человеческой деятельности служат созерцанию истины.

Но высшее счастье человека не может состоять ни в созерцании, связанном с постижением начал, которое, как наиболее общее, является самым несовершенным, содержащим потенциальное познание вещей; [это созерцание] есть начало, а не цель научного познания, и имеется у нас от природы, а не в силу научного познания истины; ни в созерцании, связанном с науками о низших вещах; ибо следовало бы, чтобы счастье заключалось в операции ума в отношении к благороднейшим умопостигаемым. Таким образом, остается только, что высшее счастье человека состоит в созерцании мудрости в связи с рассмотрением божественных [предметов].

Отсюда путем индукции уясняется то, что выше (Ш, 25) было доказано с помощью рациональных аргументов, [а именно], что высшее счастье человека состоит исключительно в созерцании Бога.

¹ Синод. пер.: “Ибо Господь есть Бог великий и Царь великий над всеми богами. В Его руке глубины земли, и вершины гор – Его же. Его – море, и Он создал его, и сушу образовали руки Его”. В Вульгате также отсутствуют слова: “Quoniam non repellat Dominus plebem suam”.

² *Аристотель*. Вторая аналитика, I, 22: 82 b 38–39 (*Аристотель*. Соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 293). *Expos.*, lect. 33 (279).

³ См. гл. 2; *Expos.* II *Metaphys.*, lect. 2.

⁴ См.: *Аристотель*. Физика, II, 8: 198 b 10–16 (Соч. М., 1981. Т. 3. С. 97); *Expos.*, lect. 12 (250).

⁵ *Аристотель*. Никомахова этика, I, 1: 1094 a 3 (Соч. М., 1984. Т. 4. С. 54); *Expos.*, lect. 1 (9–11).

⁶ См.: *Аристотель*. Физика, II, 5: 196 b 10–17 (Соч. М., 1981. Т. 3. С. 92); *Expos.*, lect. 8 (208).

⁷ О Божественных именах, 4: “Подобным образом и Благодать все к Себе привлекает как Начало собирания всех рассеянных, как начальная и объединяющая Божественность, к Которой все стремятся как к Началу, Связи и Завершению” (*Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 101).

⁸ Cf. *De pot.*, q. 7, a. 10, ad 6; *De verit.*, q. 22, a. 2 c; *S.T.*, I–II, 2, 5. obj. 2.

- ⁹ *Аристотель*. Никомахова этика, I, 1: 1094 а 3 (Соч. Т. 4. С. 54); Expos., lect. 1 (9-11).
- ¹⁰ Ср.: *Аристотель*. Метафизика, II (α), 1: 993 б 24-25. “Из всех вещей тем или иным свойством в наибольшей степени обладает та, благодаря которой такое же свойство присуще и другим; например, огонь наиболее тепел, потому что он и для других вещей причина тепла” (Соч. М., 1975. Т. 1. С. 95). Expos. II Metaphys, lect. 2 (292–293).
- ¹¹ *Аристотель*. Вторая аналитика, I, 2: 72 а 29–30. “Ибо то, благодаря чему нечто присуще, всегда присуще в большей степени, чем оно, как, например, то, из-за чего мы любим, больше любим, [чем то, что любим]” (Соч. Т. 2. С. 260–261). Expos., lect. 6 (55–56).
- ¹² Ср.: *Аристотель*. Политика, I, 4: 1254 а 9-10: “Часть же есть не только часть чего-либо другого, но она вообще немислима без этого другого” (Соч. Т. 4. С. 382); Expos., lect. 2 (54).
- ¹³ *Аристотель*. Никомахова этика, I, 1: 1094 а 10: “Желанно, разумеется, и благо одного человека, но прекраснее и божественней благо народа и государств” (Соч. Т. 4. С. 55); Expos., lect. 2 (30).
- ¹⁴ “Ego sum Alpha et Omega, primus et novissimus”.
- ¹⁵ Ср.: *Аристотель*. Физика, II, 7: 198 а 25–26: «Часто, однако, три из них сходятся к одной, ибо “что именно есть” и “ради чего” – одно и то же, а “откуда первое движение” – по виду одинаково с ними: ведь человек рождает человека» (Соч. в 4-х тт., т. 3, с. 96); Expos., lect. 11 (242–246).
- ¹⁶ См.: *Аристотель*. Никомахова этика, IX, 7: 1168 а 5–6; “Для всех бытие – это предмет избрания и приязни” (Соч. Т. 4. С. 255). Expos., lect. 11 (1903–1905).
- ¹⁷ Ср.: *Аристотель*. О возникновении и уничтожении, I, 7: 324 а 10: “Способное воздействовать уподобляет себе претерпевающее” (Соч. Т. 3. С. 405).
- ¹⁸ Ср. S. T., I, 103, 4.
- ¹⁹ Физика, III, 1: 201 а 10–11: “...движение есть действительность существующего в возможности, поскольку [последнее] таково” (Соч. Т. 3. С. 104); Expos., lect. 2 (285).
- ²⁰ О Божественных именах, гл. 4, § 1; Expos., lect. 1 (269); там же: § 3: “Если же Добро существует выше сущего, как это и есть *на самом деле*, то Оно и безвидному придает вид... И, если так позволительно сказать, к Добру, превышающему все сущее, стремится и само не сущее, добываясь и само каким-то образом быть в поистине – по отъятию всего – сверхсущественном Добре” (*Дионисий Ареопагит*. Указ. соч. С. 96-97); Expos., lect. 2 (298); там же: § 7: “Слово осмелится даже сказать, что и не сущее причастно Прекрасному и Добру” (Там же. С. 109; ср. прим. 46).
- ²¹ См.: О Божественных именах, гл. 5, § 7: “Ничего нет предосудительного в том, чтобы от слабых образов перейдя ко всеобщей Причине, сверхмирными очами увидеть все во всеобщей Причине – даже друг другу противоположное – единовидно и соединенно” (Там же. С. 207); Expos., lect. 1 (648–649).
- ²² Operatio – операция, также и действие, как и actio; здесь переводится как операция, чтобы подчеркнуть смысл собственного действия какой-либо способности.
- ²³ Ср.: *Аристотель*. Метафизика, II (α), 1: 993 б 9–10: “Каков дневной свет для летучих мышей, таково для разума в нашей душе то, что по природе своей очевиднее всего” (Соч. Т. 1. С. 94); S. Th. Expos. II Metaphys., lect. 1 (282).
- ²⁴ Ср.: *Аристотель*. Метафизика, I, 2: 983 а 5 (там же, 69 с.); S. Th. Expos. I Metaphys., lect. 3 (64).
- ²⁵ Ср.: *Аристотель*. Никомахова этика, VI, 2: 1139 а 27–29: “...для созерцательной мысли, не предполагающей ни поступков, ни созидания-творчества, добро и зло – это соответственно истина и ложь” (Соч. Т. 4. С. 173); S. Th. Expos., lect. 2 (1130).

- ²⁶ См.: *Аристотель*. Метафизика, I, 3: 983 а 25–26: “... мы говорим, что тогда знаем в каждом отдельном случае, когда полагаем, что нам известна первая причина” (Соч. Т. 1. С. 70); S. Th. Expos. I Metaphys., lect. 4 (70–71).
- ²⁷ *Аристотель*. Никомахова этика, X, 7: 1177 а 12–21: “Если же счастье – это деятельность, сообразная добродетели, то, конечно, наивысшей, а такова, видимо, добродетель высшей части души. Будь то ум или что-то еще, что от природы... начальствует и ведет и имеет понятие о прекрасных и божественных [предметах], будучи то ли само божественным, то ли сáмой божественной частью в нас, – во всяком случае, деятельность этого по внутренне присущей ему добродетели и будет совершенным... счастьем... Это – созерцательная деятельность... Эта деятельность является высшей, так как и ум – высшее в нас, и из предметов познания высшие те, с которыми имеет дело ум” (Соч. Т. 4. С. 281); S. Th. Expos., lect. 10 (2080–2085; 2086–2087).
- ²⁸ *Аристотель*. Никомахова этика, X, 4: 1174 в 31–33: “Удовольствие делает деятельность совершенной [и полной] не как свойство, в ней заложенное, но как некая полнота, возникающая попутно, подобно красоте у [людей] в расцвете лет” (Соч. Т. 4. С. 275); S. Th. Expos., lect. 6 (2031).
- ²⁹ *Аристотель*. Никомахова этика, I, 10: 1099 в 28: “Счастье – это определенного качества деятельность души сообразно добродетели. Что же касается прочих [благ], то одни даны как необходимое [условие счастья], а другие по своей природе являются подсобными и полезными орудиями” (Соч. Т. 4. С. 69); S. Th. Expos., lect. 14 (173).
- ³⁰ См. прим. 28.

ПОНЯТИЕ “НАДЛЕЖАЩЕЕ” В “ТЕОРИИ НРАВСТВЕННЫХ ЧУВСТВ” АДАМА СМИТА

Р.Г. Апресян

Зато читал Адама Смита...

А.С. Пушкин

За изучение “Теории нравственных чувств”¹ Адама Смита я принимался неоднократно. Сначала, работая над кандидатской диссертацией, посвященной теориям морального чувства, потом, чуть позже, трансформируя диссертацию в книжечку, затем по выходе нового русского издания этого произведения. Редко, когда мне доставало терпения углубиться в текст дальше второй главы. Классик политэкономии в качестве теоретика морали казался скучным и даже банальным, и отделаться от этого впечатления или побороть его не помогал мой, вроде бы, настойчивый интерес к этическому сентиментализму, возбужденный диссертационным исследованием

¹ Далее – ТНЧ.

и систематическим чтением Шефтсбери и Хатчесона. Смит оставался для меня загадкой, и разгадка ждала своего часа. Конечно, он наступил, – после данного согласия писать раздел по этике нового времени в “Истории этических учений”². Приняв на себя такое обязательство, обойти Смита я уже не мог; да, впрочем, и не пытался. Уж не знаю, каким *affection* меня к нему влекло. Работая над своим разделом в “Истории”, я, по мере возможности, довольно ограниченной, просматривал англоязычных писателей на языке оригинала. В самых разных, казалось бы устоявшихся и апробированных поколениях исследователей и комментаторов, переводах то и дело встречались места, с которыми можно было бы поспорить. В большинстве переводов, сделанных на основе старых, столетней давности изданий, чувствовалась доминирующая для XIX – первой половины XX в. ориентация русских интеллектуалов на немецкую философскую традицию. Особенно это сказывалось в переводах английских авторов.

Однако впечатления от ТНЧ в этом отношении оказались совершенно особенными. Проверочные просматривания русского и английского текстов сразу насторожили многообразными по характеру смысловыми несоответствиями. А их последовательное сопоставление подсказало определяющее обстоятельство неосуществленности моих предшествующих попыток чтения этого трактата: русский перевод³ предстал не только искажающим, но и тривиализирующим этико-философскую мысль Смита. Главным образом это проявилось в неточном (если не сказать, ошибочном) переводе словом “приличие” основного понятия смитовской этики, выражаемого чаще всего термином “propriety” и некоторыми другими, близкими по значению словами, а также очевидными референциями Смита, непосредственно связанными с упоминаниями propriety и более широким контекстом его рассуждения. В результате такой подмены по-другому представляли как содержание смитовской концепции морали, так и его место в истории моральной философии. Вчитывание в оригинал вело к обнаружению все новых и новых спорных мест в переводе, а заодно и уяснению причины невосприимчивости Смита русскоязычным читателем и непроясненности его места в истории моральной философии.

² История этических учений / Под общ. ред. А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2003.

³ См.: Смит А. Теория нравственных чувств / Вступ.ст. Б.В. Мееровского; подгот. текста, коммент. А.Ф. Грязнова. М.: Республика, 1997. Данное издание осуществлено на основе перевода П.А. Бибикова, изданного в 1868 г. Во вступительном замечании к комментариям А.Ф. Грязнов отмечает, что при подготовке нового издания “Теории нравственных чувств” в перевод П.А. Бибикова пришлось внести существенные терминологические и стилистические исправления. О необходимости правки перевода А.Ф. Грязнов говорил мне в свое время и лично, отмечая вместе с тем, что полномасштабное редактирование перевода было в то время по некоторым причинам невозможно.

Лексикон. Слово “propriety” неоднозначно. Но не больше, чем все более или менее общие слова. Неоднозначное по смыслам, обнаруживаемым в живой речи, оно было надделено Смитом в трактате достаточной терминологической определенностью. Она-то и утрачена в русском переводе, вследствие чего и подлинный смысл смитовской концепции морали стал трудно различимым.

Переводчик, как было сказано, передает слово “propriety” главным образом русским словом “приличие”. Одно из русских значений английского слова, в самом деле, таково. Наряду с другими: “пристойность”, “правильность” (поведения), “уместное”, “подобающее”, “надлежащее”. Как в английском, так и в русском слова “приличное”, “подобающее”, “уместное”, “надлежащее” довольно близки по значению. Однако в живой речи слово “приличие” употребляется во вполне очевидном значении вежливости и благопристойности в поведении, словах, манерах и т.п. (причем особенно по отношению к данному лицу, ради данного лица). Но Смит, когда нужно сказать об уместности поведения и манер употребляет соответствующее английское слово – “decency”, которое переводчик также переводит словом “приличие” (впрочем, в большинстве случаев соседства “propriety” и “decency” переводчик опускает неудобные слова и предложения, сокращая текст).

Некорректность перевода обнаруживается не столько в том, что “propriety” переводится как “приличие”⁴. Этот термин произвольно передается и другими словами: “естественность”⁵, “соответствие”, “достоинство”, “обоснованность”, “законность”, “удобство” и производными от них прилагательными, а также: “оправданное”, “одобряемое”⁶ и даже в одном случае... “прелесть”. Пере-

⁴ Интересный факт сообщил мне профессор Чилийского университета им. Адольфо Ибанеса Леонидас Монте (ниже я ссылаюсь на него). Хотя в испанском есть слово “propiedad”, смитовский термин переводится словом “correctitud” (корректность, точность, правильность).

⁵ Следует заметить, что переводчик нередко вставляет слово “естественность” в дополнение к слову “приличие” там, где в оригинале содержится только “propriety”. Смит неоднократно апеллирует к Природе в своих этических рассуждениях, он широко использует слово “естественный”, причем не только в значении очевидности, но и как характеристику человеческих действий, в том числе относящихся к сфере нравственности. *Естественность*, по Смицу, является одной из характеристик нравственности как propriety, но он редко соединяет эти определения в перечислении. У русского же читателя сложится на этот счет прямо обратное впечатление.

⁶ При этом переводчик, изменяя текст, пытается остаться в концептуальных рамках самого Смита. Например, слова, открывающие главу IV отдела I части I: “Мы можем судить о надлежащем или ненадлежащем характере чувств другого человека...” (“We may judge of the propriety or impropriety of the sentiments of another person...”) в русском издании звучат так: “Мы можем одобрять или осуждать чувства другого человека...” (ТНЧ. С. 40). Перевод сверен по изданию: *The Theory of Moral Sentiments / Ed. D.D. Raphael and A.L. Macfie // Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Indianapolis: Liberty Fund, 1982. Vol. I. P. 19* (Далее: TMS).

водчику очень неуютно с этим термином, и нередко части предложения, в котором он содержится, и где не получается подставить никакого слова наподобие перечисленных, он сокращает. Очевидно, что при таком подходе трудно обеспечить последовательность и корректность перевода.

Следует признать, что употребление Смитом термина “propriety”, как и синонимично или сопряженно используемых терминов “suitable” и “fitness”, в общем нестрого. Однако то, что они проходят через весь трактат, а термин “propriety” содержится во многих заголовках глав и параграфов, указывает на то, что при их переводе следовало принять определенный историко-философски контекстуализированный и концептуально адекватный принцип. Можно было бы использовать и термин “приличие” (обеспечив его семантическим комментарием), имеющий в русском языке недружественные этическое контексту коннотации; но он должен был бы тогда использоваться с последовательностью, сопоставимой с употреблением термина “propriety” Смитом.

Анализ текста ТНЧ *методом лексической статистики* (нынче легко применимом благодаря инструментам развитых текстовых редакторов) подтверждает исключительную приоритетность термина “propriety” в трактате. По частоте употребления он занимает четвертое место (257 раз, не считая неспецифических употреблений) после “естественный” (“natural”, 371), “добродетель” (“virtue”, 343), “чувство” (“sentiment”, 335) и превышая частотность терминов “справедливость” (“justice”, 218), “добро/благо” (“good”, 203), “правило” (“rule”, 203), “симпатия” (“sympathy”, 182; – основополагающее нормативное понятие в этике Смита), “моральный” (“moral”, 122), “мораль” (“morality”, 22).

Термин “propriety”, как термины “suitable” и “fitness”, несомненно, имеет принципиальное значение; с их помощью Смит выстраивает свое понимание морали, точнее “морали”⁷, т.е. того, что, говоря общими словами, относится к сфере оцениваемого поведения (к добродетели и пороку), побуждений к нему и переживаний его (т.е. того, что Смит называет нравственными чувствами – *moral sentiments*), как того, что положительно проявляется

⁷ Смит ученик Юма, у которого понятие “мораль” приближается к знакомым нам очертаниям, но современное понятие “мораль” складывается несколько позднее, по-видимому, окончательно оформляясь в моральной философии Дж. Бенета и Дж.С. Милля. Смит, несомненно, внес в этот процесс свой вклад; у него этим термином уже обозначаются “общие правила” поведения. Однако современное понятие “мораль” как обобщающее для широкой области явлений (в их отношении к высшим ценностям и императивам, а также способам их вменения, субъективации и реализации в индивидуальном поведении, межлических и социальных отношениях) – относительно поздний продукт Нового времени, и именно Нового времени (в смысле более распространенного ныне, но не переводимого на русский язык, *modernity*).

в соответствии поступков, переживаний и оценок человека действительной сути наблюдаемых и/или переживаемых событий. Эти характеристики Смит отражает в качествах *suitableness* (соответствия) и *fitness* (уместности, подходящего характера) поступков, переживаний и оценок. Но гораздо чаще он говорит об их *propriety*.

Смит отнюдь не сводит мораль к вежливости и благопристойности, как это может показаться поначалу русскому читателю. Именно вследствие перевода “*propriety*” как “приличие” этический трактат Смита легко может быть принят за моралистический; ведь для признания его в качестве философского у читателя, в общем, не остается никаких значимых оснований⁸. Также моралистическими предстают вследствие такого перевода присутствующие в ТНЧ моральные учения Платона, Аристотеля и Зенона; для русского читателя они оказываются в смитовской интерпретации основанными на понятии приличия. Совершенно плоским оказывается при таком переводе и учение С. Кларка⁹.

Дело здесь не только в непонимании сути этической теории Смита и ближнего и дальнего историко-философского контекста смитовских взглядов на мораль – но и в неряшливости в обращении переводчика с текстом. Вот одно из ее проявлений: встречающиеся у Смита текстуальные повторы оказались переведенными различно¹⁰, один и тот же термин, употребляемый в оригинале в одном предложении или в контекстуально близких местах текста, переводится различными русскими словами. В первую очередь это касается, как было сказано, термина “*propriety*”. Но эта участь постигла и термин “*sentiment*” (с одним из наиболее высоких частотных рейтингов). Любой англо-русский словарь приведет для него значения и “мнение”, и “чувство”; но семантика русского языка не позволяет в одном абзаце, а то и предложении переводить этот термин то как “мнение”, то как “чувство”¹¹. При этом и часто встречающееся у Смита понятие *affection* также

⁸ Ср.: *Мееровский Б.В.* Адам Смит как философ-моралист // Смит А. Теория нравственных чувств. С. 5–28. Рассматривая Смита как “философа-моралиста” Б.В. Мееровский, думаю, хотел всего лишь отделить его этическое учение от экономического.

⁹ Сэмюэль Кларк (Samuel Clarke, 1675–1729) – английский философ-картезианец, критик эмпиризма и материализма с позиций рационализма.

¹⁰ Ср., например: *Смит А.* Указ. соч. С. 262, 283.

¹¹ Английские слова “*sense*” и “*sentiment*” имеют значение “чувство” не только в русском переводе; нередко они и в английской речи используются синонимично. Определенно можно сказать, что иногда и для Смита они оказываются синонимами. И то, и другое слово могут обозначать *мнение*. Но есть и свои нюансы: слово “*sense*” означает также *значение, понятие, смысл*; а слово “*sentiment*” – *отношение, настроение*. Понятна поэтому смена терминов, происшедшая у Смита: в ней отразилось смещение акцента в рассмотрении морали от эпистемологической проблематики к психологической, наметившаяся уже у Юма.

переводится как “чувство”, а наряду с этим и как “стремление”¹². В силу тех же причин и понятие “самообладание” (self-command), выделяемое некоторыми исследователями как обозначающее одну из значимых добродетелей у Смита, лишается в русском переводе своего значения¹³. Также утрачивается для внимания русского читателя важное для Смита понятие “заслуга” (merit), вынесенное Смитом в заголовок первого отдела второй части (в русском переводе оно оказалось подмененным понятием “одобрение”, которое (“approbation”) само по себе весьма важно для Смита).

Надо сказать, что и отдельный перевод Ф.Ф. Вермель одной из частей трактата¹⁴, несомненно, более качественный, содержит неблагоприятные для понимания Смита смысловые неточности.

Ситуация усугубляется тем, что, формально говоря, переводы Смита сделаны хорошим языком. Если не ожидать от ТНЧ большего, чем от “Максим” Ларошфуко, то чтение этой книги вполне может доставить некое удовольствие – благодаря свойственным Смигу тонким морально-психологическим наблюдениям и нормативно-ценностным дистинкциям.

Отсюда понятны встречающиеся порой среди современных читателей Смита замечания, что Смит-моралист многократно слабее Смита-экономиста. Подобные несправедливые оценки были возможны только на основе такого русского перевода ТНЧ, какой мы имеем. Так что нужно просто признать, что у нас нет достоверного русского перевода ТНЧ. А имеющийся – это своего рода культурная авария. В наше время литературного бума таких аварий немало, случаются и посильнее. Огорчает, что в растянутой более чем на столетие истории с русскими изданиями ТНЧ эта авария случилась дважды. Проект нового русского издания ТНЧ предоставлял возможность для исправления ошибок. Эта возможность не была реализована. Трудно представить, когда теперь какой-нибудь издатель заинтересуется переизданием этического сочинения Смита, притом, что по-хорошему оно потребует вложения дополнительных средств в кардинальную редакцию перевода. Особенность таких культурных аварий не в том, что они что-то разрушают, но в том, что они создают препятствия для распространения знания и выстраивания пони-

¹² Справедливости ради надо заметить, что Смит в употреблении этих слов следует каким-то интуициям, вполне возможно, понятным исконным носителям английского, в особенности его современникам, но философски не очевидным. К слову сказать, у Хатчесона разделение *sense* и *affection*, также специально не оговариваемое, было предметно и функционально дифференцированным в рамках принятой им концепции морали.

¹³ Статистический “рейтинг” термина “самообладание” – 65. Следует отметить, что третий отдел шестой части посвящен именно этой добродетели и называется “О самообладании”, что видно и из русского издания. Однако тема самообладания проходит через весь трактат, и вот это не получило отражения в русском переводе.

¹⁴ См.: Ф. Хатчесон, Д. Юм, А. Смит. Эстетика. М.: Искусство, 1973. С. 397–419.

мания. Но по-своему они и деструктивны: в данном случае *имитация* русского издания создала впечатление, что Смит как теоретик морали потенциально известен русскому читателю. По этому изданию ведутся занятия на философских факультетах; и множится историко-философская путаница в наших головах.

Систематическое чтение ТНЧ показывает, что среди наиболее пространно цитируемых и обсуждаемых Смитом авторов выделяются стоики – Эпиктет (по пространности), Цицерон (по частоте) и Зенон. В классифицирующем обзоре различных моральных теорий в седьмой части трактата более всего места уделено именно стоикам, а не Хатчесону (которого Смит ценил выше многих других современных ему моральных философов) и не Платону (который цитируется Смитом столь же часто, что и Цицерон). Смит не был новоевропейским последователем стоицизма, по ряду вопросов он высказывал в отношении стоицизма критические замечания. Однако общее влияние стоицизма на Смита как в философской, так и в моралистической частях его трактата чувствуется довольно сильно. Смит не мыслит последовательно стоицистски; но свои рассуждения во многом развивает на языке стоиков. Непосредственным выражением этого и стало избрание термина *propriety* как наиболее подходящего для характеристики морали. Принимая все это во внимание, я предлагаю переводить его так, как переводится на русский известный термин стоической философии – “катэкон” (“καθήκον”)¹⁵, а именно, как “надлежащее” и, уже четко понимая основное значение этого термина, для удобства изложения – как “уместное” или “подобное”. Однако, разумеется, *propriety* Смита – это не то же, что *катэкон* Зенона и Эпиктета. Обратный *propriety* термин – *impropriety* – в русском издании переведен словом “неуместное”, и оно используется довольно часто, что можно признать приемлемым, наряду с “недостойным” или “недопустимым”, ввиду отсутствия в русском прямого антонима слову “надлежащее”.

К трактовке *propriety* как надлежащего-катэкон склоняется в одной из недавних работ чилийский исследователь А. Смита Л. Монтес, указывая, что смитовское *propriety* ближе всего *officium* – латинскому эквиваленту греческого слова катэкон¹⁶. О соотносительности

¹⁵ См.: Фрагменты ранних стоиков. Т. I: Зенон и его ученики / Пер. и комм. А.А. Столярова. М.: “Греко-латинский кабинет” Ю.А. Шичалина, 1998. С. 93–96; Столяров А.А. Катэкон // Этика: Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 209–210; Гаджикурбанова П.А. Специфика стоической трактовки добродетели (понятие “надлежащего по обстоятельствам”) // Этическая мысль. М.: ИФРАН, 2004. Вып. 5. С. 128–142.

¹⁶ Л. Монтес делает это замечание в рецензии на книгу Глории Вивенца “Адам Смит и классика” (Oxford, 2001), которая ассоциирует *propriety* Смита с *середуной* Аристотеля. См.: Montes L. Review of Gloria Vivenza “Adam Smith and the Classics: The Classical Heritage in Adam Smith’s Thought” // Economic History Services, 2004, March 19 [http://www.eh.net/bookreviews/library/0751.shtml]. В развернутом виде аргументация Монтеса представлена: Montes L. Adam Smith in Context: A Critical

Смита со стоицизмом замечает в Комментариях к русскому изданию А.Ф. Грязнов: “Шотландский мыслитель продолжает традицию античного стоицизма... рассматривавшего симпатию в самом широком смысле, вплоть до понимания ее как космического принципа”¹⁷. Здесь говорится о примыкании Смита к стоицизму в связи с симпатией, но сама симпатия представляется как вселенское начало – в духе зеноновского понятия “катекон”.

Справедливости ради надо отметить, что в русском издании трактата, по крайней мере однажды, в заключительном разделе, слово “propriety” переводится именно как “надлежащее”¹⁸.

Этический сентиментализм. Можно предположить, что лексический выбор переводчика (там, где он имел логически-смысловые основания, а не вкусовые предпочтения, т.е. в случае с “приличием”) был задан стереотипом восприятия Смита как представителя школы (традиции) морального чувства, или этического сентиментализма, а может быть и сентиментализма вообще¹⁹.

Для такой атрибуции морально-философского учения Смита как будто есть достаточные основания. Главное – Смит основывал мораль на чувстве симпатии и связывал содержание морали с действием разного рода чувствований (sentiments). С обсуждения симпатии и начинается его трактат ТНЧ, изданный в 1759 г. на основе лекций, прочитанных в Эдинбургском университете. Смит, несомненно, находился в кругу тех морально-философских и этических идей, которые отличали этический сентиментализм. Смит сам был близок к теоретиками морального чувства. Он познакомился с Хатчесоном, будучи студентом Университета Глазго, где слушал лекции Хатчесона по юриспруденции и государственному управлению в рамках курса моральной философии. Позже Смит принял кафедру моральной философии в Университете Глазго от Томаса Крейджи, прежде возглавлявшуюся Хатчесоном. С Юмом Смита соединяли дружеские узы на протяжении всей жизни.

Что касается отношения Смита к моральной философии, развивавшейся этими мыслителями, то он, несомненно, воспринял идеи Хатчесона и Юма относительно природы морали и морального сознания: предметом морали являются различия между добром и злом,

Reassessment of Some Central Components of His Thought. London: Palgrave-Macmillan, 2004. P. 122–128. По этому вопросу см. также: *Waszek N.* Two Concepts of Morality: A Distinction of Adam Smith’s Ethics and Its Stoic Origins // *J. of the History of Ideas*. 1984. Vol. 45. № 4; *Heise P.A.* Stoicism in the EPS: The Foundation of Adam Smith’s Moral Philosophy // *The Classical Tradition in Economic Thought: Perspectives on the History of Economic Thought* / Ed by I.H. Rima. Aldershot: Edward Elgar, 1995. Vol. 11.

¹⁷ Комментарий // Смит А. Указ. соч. С. 332.

¹⁸ См.: Смит А. Указ. соч. [VII, IV]. С. 328.

¹⁹ Стереотипом тех, кто не вполне знаком именно с этическим сентиментализмом; но подготавливателя текста второго русского издания ТНЧ А.Ф. Грязнова никак нельзя отнести к таковым.

правильным и неправильным, возможности разума в постижении этих идей ограничены, моральность характера и поступков проявляется в симпатии. Однако в философии Смита понимание роли чувства (чувств, чувствований) претерпевает значительные изменения, что хорошо видно по ТНЧ.

Понятно, что не использование центрального для сентиментализма понятия – “моральное чувство” – делает учение сентименталистским. В сентиментализме, наиболее развитую версию которого находим у Хатчесона, моральное чувство представляло собой интуитивную (отличную от разума и противоположную разуму) познавательно-оценочную способность человека, выражающуюся в восприятии добра и зла и суждении о них. Благодаря моральному чувству человек, по Хатчесону, различает добро и зло и испытывает удовольствие от совершения или созерцания добрых деяний, также он испытывает страдание от совершения или созерцания зла. Это одна, когнитивная, сторона этического сентиментализма. Другая – мотивационная. Моральное чувство – это не просто познавательно-оценочная способность, это начало души, благодаря которому упорядочивается внутренний мир человека, а сам он направляется к общему счастью. Моральное чувство трансформируется в поступки посредством эмоций-мотивов – благожелательности (или симпатии) и себялюбия. В общеэтическом плане важно иметь в виду, что как моральное чувство, так и благожелательность описывались сентименталистами как способности, благодаря которым утверждались автономия (говоря поздним языком Канта) и универсальность морального субъекта – посредством противопоставления морального чувства не только разуму-рассудку, но и иным, переменчивым, факторам человеческих суждений и поступков.

В понимании этико-философской позиции и моральных воззрений Смита не следует поддаваться впечатлению от названия его этического трактата. Ведь Смит практически не оперирует в ТНЧ понятием “моральное чувство” (“moral sense”). Он лишь несколько раз упоминает его, обсуждая этическую концепцию Хатчесона²⁰. Самостоятельно слово “sense” он использует в выражениях “чувство надлежащего” (“the sense of propriety”) или “чувство заслуги” (“the sense of merit”) и подобных им, которые как-то сближают его с Шефтсбери²¹,

²⁰ По русскому изданию проследить упоминания этого понятия не представляется возможным, поскольку, как уже указывалось, переводчик словом “чувство” передает ряд смитовских понятий – *sentiment, sense, affection*.

²¹ Заслуга введения понятия морального чувства принадлежит именно Шефтсбери, но само оно прописано у Шефтсбери довольно невнятно, его место среди других способностей и “чувств” (тех же “the sense of propriety” и “the sense of merit”) неопределенно, и его отличие, в частности, от “чувства правого и неправого” (“sense of right and wrong”), которое упоминается значительно чаще морального чувства, концептуально непрояснено. Шефтсбери вводит это понятие в своем первом философском произведении – “Исследовании о добродетели, или заслуге”

но близость эта носит внешний характер. Во всех случаях с определением “моральный” (в указанном русском переводе – “нравственный”²²) употребляется термин “sentiment” (чувство, чувствование); причем, как правило, Смит говорит о чувствах (во множественном числе). Иными словами, Смит не принимает мнения, разделявшегося Хатчесоном и Юмом, а в косвенной форме и Дж. Батлером²³, согласно которому есть некая определенная моральная способность – моральное чувство; посредством ее воспринимаются моральные различия и на основе ее высказываются моральные суждения.

Отношение Смита к этике морального чувства вполне проявилось в седьмой части ТНЧ, где он разворачивает классифицирующее рассмотрение морально-философских учений. Здесь зримо обнаруживаются его теоретические предпочтения.

Смит рассматривает известные ему моральные теории по двум основаниям. Одним основанием Смит считает то, в чем усматривается добродетель, какое поведение считается достойным одобрения и какой характер совершенным. При анализе моральных учений по этому основанию по сути дела противопоставляется сентиментализм и интеллектуализм, а именно, учение Хатчесона, утверждавшего, что добродетель состоит в благожелательности, и С.Кларка, утверждавшего, что добродетель “состоит в поведении, соответствующем тем отношениям, в которые он включен”²⁴.

Разбирая различные теории, объясняющие добродетель, Смит выделяет: а) теории, в которых добродетель основывается на соответствии поведения определенным и извне заданным стандартам, б) теории, в которых добродетель основывается на благоразумии, в) теории, в которых добродетель основывается на благожелательности, г) теории, в которых по существу нивелируется различие добродетели и порока, а единственный мотив человеческих поступков усматривается в тщеславии.

Среди теорий первого рода Смит берет учения о добродетели Платона, Аристотеля и Зенона. Сюда же Смит относит и современные ему теории. В качестве таковых он выделяет три. Это – теория Кларка, согласно которой “добродетель состоит в образе действий, соответствующем отношению предметов между собой, в поведении, основанном на соответствии (fitness) или несоответствии (incon-

(“An Inquiry Concerning Virtue, or Merit”, 1699), а в последующих, более развитых и менее систематизированных произведениях (которые в основном и были переведены на русский язык: *Шефтсбери. Эстетические опыты / Сост., пер., коммент. Ал.В. Михайлова. М.: Искусство, 1975*) к нему более не обращается.

²² В упоминавшемся переводе части V трактата, выполненном Ф.Ф. Вермель для издания: Ф. Хатчесон, Д. Юм, А. Смит. Эстетика, используется слово “моральный”.

²³ Дж. Батлер (Joseph Butler, 1692–1752) говорил о совести как моральном чувстве. О Батлере как этическом сентименталисте см.: История этических учений / Под общ. ред. А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2003. С. 619–621.

²⁴ Смит А. Указ. соч. [VII, I]. С. 260 (перевод уточнен. TMS. P. 265).

gruity) между определенными поступками и определенными предметами или отношениями”²⁵. Затем, теория У. Уолластона²⁶, согласно которой добродетель “состоит в образе действий, соответствующем истине предметов, их природе и сущности, т.е. в отношении к ним подобно тому, каковы они есть на самом деле”²⁷. Наконец, как Смит говорит, “система лорда Шефтсбери”, согласно которой “добродетель заключается в известном равновесии между всеми страстями и в удержании каждой из них в свойственном ей сфере”²⁸. Включение Смитом в этот ряд Шефтсбери, который обычно рассматривается как представитель сентименталистской этики, не должно смущать. Шефтсбери, помимо того, что он считается зачинателем сентименталистской этики, был платоником, некоторыми его учение не без основания трактуется как пантеистическое²⁹. Представляемый Смитом взгляд Шефтсбери как раз соответствует его платоническим воззрениям.

Все эти теории не удовлетворяют Смита. Причина этого в том, что ни одна из них “не дает и не пытается дать точный и внятный критерий (measure), на основе которого можно было бы судить об уместности (fitness) или надлежащем характере (propriety) чувства. Этот точный и внятный критерий может быть обнаружен только в чувствах симпатии беспристрастного и хорошо информированного наблюдателя”³⁰. Так же несовершенны в этих теориях, по Смицу, определения добродетели и порока; они не доходят до понимания, что добродетель выражается не только в соответствии стандарту, а порок в несоответствии ему. Благодеяние не только заслуживает одобрения, но и должно быть вознаграждено, а порок не только вызывает негодование, но и должен быть наказан.

В качестве примера этики благоразумия, или пруденциальной этики Смит разбирает теорию Эпикура. Она в принципе схожа с предыдущими, поскольку Эпикур также сводит добродетель и порок к одному принципу, а именно, соответствию телесным удовольствиям и страданиям.

Третий тип этики, в которой добродетель связывается с благожелательностью, довольно распространен с древности, можно сказать, с Платона. Она получила развитие в философии кембриджских платоников. Однако наиболее полное воплощение она нашла,

²⁵ ТНЧ [VII, II, I]. С. 284 (*перевод уточнен*. TMS. P. 293).

²⁶ Уильям Уолластон (William Wollastone, 1659–1724) в “Очерке естественной религии” (1722) проводил взгляд, что добродетельность поступка или суждения определяется их соответствием истине, или природе вещей, заданной Божеством. Уолластон, как и Кларк, утверждал, что существуют вечные мерилы правильного (right) и неправильного (wrong), и они постигаются разумом.

²⁷ ТНЧ [VII, II, II]. С. 284.

²⁸ Там же.

²⁹ См.: Иррлитц Г. // Гусейнов А.А., Иррлитц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. С. 397–412.

³⁰ ТНЧ [VII, II, II]. С. 284 (*перевод исправлен*. TMS. P. 294).

считал Смит, у Хатчесона³¹. Особенность благожелательности как принципа добродетели заключается в том, что она не привязана к какому-либо стандарту; в благожелательности человек не думает об одобрении или осуждении. И в этом благожелательность отличается от других страстей, которые одобряются, если только отвечают определенному стандарту. Представляя эту теорию, Смит принимает точку зрения Хатчесона, полагавшего, что именно благожелательность есть единственное основание добродетельных поступков. В отличие от Шефтсбери и Батлера, он отказывается рассматривать себялюбие в качестве возможного основания добродетели. Пока себялюбие ориентирует человека на его собственное счастье, оно морально нейтрально, однако оно становится источником порока, как только начинает направлять человека к действиям, противоречащим общему благу³².

Подтверждая высокую роль благожелательности для добродетели, Смит разделяет и сформулированный Хатчесоном критерий оценки действий – так называемый утилитаристский принцип полезности, согласно которому они тем значимее морально, чем счастьем большего числа людей способствуют³³.

В целом высоко оценивая этику благожелательности, Смит тем не менее указывал, что и она оказалась неспособной дать объяснение моральной жизни человека во всей ее полноте. Этика благожелательности “не доходит” до так называемых малых добродетелей – благоразумия, заботливости, осмотрительности, воздержанности, постоянства, твердости, бережливости, трудолюбия, скромности, рассудительности и т.д. В действиях, обусловленных подобными мотивами, может быть примесь личного интереса. С точки зрения этики благожелательности это должно понижать их моральное значение. Однако они неизменно встречают наше одобрение, если оказываются надлежащими, т.е. адекватными общей ситуации и предмету поступка.

Четвертый тип этических теорий Смит назвал “легкомысленными”. В качестве примера таковых Смит приводит этическое учение Б. Мандевиля, слабость которого Смит усматривал в том, что в нем: а) все эмоции человека представлены порочными, б) все разнообразие мотивов человека оказалось сведенным к тщеславию, т.е. стремлению к похвале и обществу уважению, в) пороки людей рассматриваются как источник общественного блага, г) добродетель дезавуирована как иллюзия. Такая теория

³¹ Так же как и в случае с Шефтсбери, Смит ставит Хатчесона в ряд с мыслителями, с которыми в дальнейшей философской историографии он никогда не ассоциировался. Это свидетельствует о том малом значении, которое Смит придавал анти-тезе разум – чувство, которая в действительности расколола англо-шотландскую моральную философию на два лагеря.

³² См.: ТНЧ [VII, II, III]. С. 293.

³³ Там же. С. 292.

легкомысленна, поскольку в извращенном свете представляет нравы и характеры.

Другим основанием для разделения этических теорий является, по Смиуту, то, посредством какой способности производятся моральные различия, высказывается предпочтение и выносятся суждение. Смит выделяет три разновидности.

Во-первых, это теории, выводящие принцип одобрения человеком своих и чужих действий только из себялюбия, или исходя из того, способствуют ли они нашему счастью или приносят нам вред. Эти теории, а именно, теория Т. Гоббса и его последователей, С. Пуфендорфа и Б. Мандевилля, неоднородны и в них не все ясно. По сути дела в этих теориях человек рассматривается как человек социальный, добродетель трактуется как то, что способствует благу общества, а порок – как то, что противодействует ему. Однако далее эти авторы утверждают, что человек стремится к благу общества не из склонности к своим ближним, а из себялюбия, понимая, что другие люди и общество представляют собой неперменное условие его собственного благополучия. Эта теория не объясняет, на основе чего люди оценивают действия тех, кто в силу отстояния во времени или пространстве не может никак влиять на их собственное благополучие. Эта теория не способна признать, что многие оценочные суждения человек делает не из себялюбия, а на основе симпатии, т.е. бескорыстно.

Во-вторых, теории, основывающие критерий оценки на разуме. Теория Гоббса, утверждавшая, что добродетельность и порочность действий определяются через их соотнесение с установленными правителем законами, вызвала резкую критику с разных сторон. Один из критических аргументов был предложен Р. Кадвортом³⁴, согласно которому сущность добродетели и порока поступков состоит в их согласии или противоречии с разумом как первоначальным источником и принципом одобрения и неодобрения. Смит признает роль разума в морали как познавательной способности, благодаря которой, посредством индукции, обобщаются различные события на предмет их соответствия или несоответствия моральным способностям (*moral faculties*) человека и формулируются общие правила. Поскольку человек постигает эти правила благодаря разуму, создается впечатление, что именно разум является источником этих правил. Однако правила формулируются разумом на основе первичных представлений о правильном (*right*) и неправильном (*wrong*), которые постигаются не разумом, а “непосредственным чувством и переживанием”³⁵, которое в каждом конкретном случае влечет нас к добродетели и отвращает от порока. Приоритет установления дейст-

³⁴ Ральф Кадворт (Ralf Cudworth, 1617–1688) – один из основателей кембриджской школы платонизма. Видел основу морали во врожденных абсолютных идеях.

³⁵ ТНЧ [VII, III, II]. С. 309 (перевод уточнен. TMS. P. 320).

вительной роли разума и морального чувства в деле проведения моральных различий Смит отводил Хатчесону.

В-третьих, теории, основывающие критерий оценки на чувстве, Смит разделяет на два класса. Одни авторы выводят нравственную оценку из особого морального чувства как способности восприятия, такова теория Хатчесона. Другие авторы не видят надобности в выделении особой моральной способности, а связывают способность нравственных различий с симпатией, такова теория Юма (которая, как специально оговаривает Смит, отлична от его теории симпатии). Это – теории, которые Смит ставит выше всех остальных. Но и они не совершенны. В первом случае, в моральном учении Хатчесона, не было на самом деле необходимости в гипостазировании особой способности восприятия – морального чувства, по сути аналогичной, как считал Смит, внешним чувствам. В отличие от внешних чувств, у морального чувства нет особого предмета восприятия, функции которого на самом деле адекватно описываются естественным чувством симпатии. Говорить о моральной способности есть смысл при условии, что признается наличие неких обобщенных стандартов человеческого поведения. Но таковых нет. Моральность человека выражается в его способности воспринимать и оценивать возникающие ситуации надлежащим образом и соответствующим образом поступать. Во втором случае, в моральном учении Юма, неоправданно излишнее значение приписывается принципу пользы в моральной мотивации.

Таким образом, в этико-классификационном рассмотрении Смита проясняются его морально-философские предпочтения. Выше других ценя учения Хатчесона и Юма по сути за их методологические позиции, Смит определенно не разделяет их видение морали как основанной на моральном чувстве, противоположном разуму и не признает их обоснование морали. Но значит ли это, что Смита следует вывести из круга сентименталистской этики? Ответить на этот вопрос можно будет, разобравшись в сути смитовской концепции морали.

Теоретический контекст. Смит вводит понятие “надлежащее” с самого начала ТНЧ, первая часть которой называется “О надлежащем действии” и открывается главой “О чувстве надлежащего”. Правильной точкой рассуждения Смита о морали, как было сказано, является *симпатия* как способность человека посредством воображения представлять чувства других людей по поводу переживаемых ими событий. Смит расширяет значение понятия симпатии: это не только жалость и сострадание, но вообще любое со-чувствие (что, буквально и означает греческое слово сим-патия – *συμπαθία*). Благодаря симпатии люди постигают других, понимают их состояния и мотивы и на этом основании оказываются способными судить о других – соотнося переживания других со своими переживаниями или

стараясь, опять-таки благодаря воображению, представить возможную реакцию на подобное событие некоего беспристрастного наблюдателя, безотносительно к своим личным интересам или интересам других людей. Благодаря особому положению понятия “симпатия” в трактате Смита его этика нередко представляется как этика симпатии³⁶.

Мораль, по Смиуту, выражается через чувства (переживания, эмоции, мнения – Смит использует разные слова, когда просто синонимично, а когда для указания некоторых дополнительных нюансов) человека по поводу поступков или событий, имеющих отношение к частному и общему благу. Таковы одобрение и порицание, благожелательность и себялюбие, благодарность и негодование, любовь и ненависть и т.д. Среди чувств Смит упоминает и чувство справедливости, и угрызения совести. Благодаря этим чувствам человек соотносится с чувствами, переживаниями, позициями других людей, с ситуациями, в которых оказывается он или другие люди – другие, с которыми у него есть отношения, или которые предстают его восприятию со стороны. Он испытывает эти чувства, а) будучи объектом чьих-то действий, б) относясь как-то к другим, ставших объектом чьих-то действий, в) будучи “беспристрастным наблюдателем”³⁷.

Через это описание проявляется смысл смитовского *надлежащего*. В главе III первого отдела первой части, посвященном рассмотрению “способа суждения относительно надлежащего или ненадлежащего характера склонностей других людей в зависимости от их согласия или несогласия с нашими собственными”³⁸, в котором по существу вводится понятие надлежащего, Смит подчеркивает: “В соответствии и несоответствии, соразмерности и несообразности влечения (*affection*) причине или объекту, вызвавших его, заключается надлежащий и ненадлежащий характер обусловленного им действия, его изящество и грубость”³⁹. И далее следует абзац, опущенный в русском издании: “От того, являются ли результаты, на которые направлено влечение или которые оно стремится произвести, благотворными или пагубными, зависят достоинства и недостатки действий, т.е. те качества, на основании которых они становятся предметом награды или наказания”⁴⁰. В главе I части третьей, посвященном обратному, точнее зеркальному, вопросу: “О критерии (*principle*) одобрения и порицания самих себя”,

³⁶ См., например: *Иодль Ф.* История этики в Новой философии: В 2 т. / Пер. с нем. под ред. Вл. Соловьева. М.: Изд-е К.Т. Солдатенкова, 1896. Т. I. С. 188–198; *Философский словарь: Основан Г. Шмидтом. 22-е изд. под ред. Г. Шишкоффа / Пер. с нем. / Общ. ред. В.А. Малинина.* М.: Республика, 2003. С. 410.

³⁷ Речь идет об *impartial spectator* – понятии, принципиальном для Смита и воспринятом им от Юма. В русском издании оно, не будучи переведенным последовательно, к сожалению, затерялось.

³⁸ TMS, P. 16.

³⁹ ТНЧ [I, I, III]. С. 40 (*перевод изменен.* TMS, P. 18).

⁴⁰ TMS [I, I, III]. P. 18.

Смит развивает эту тему. Человек научается судить о себе, воспринимая и оценивая других, постигая, как другие могут воспринимать и оценивать его. Так люди воспринимают и оценивают свои физические достоинства и недостатки; но также они воспринимают и оценивают свои моральные качества. Человек оценивает других, но он понимает, что другие в свою очередь оценивают и его. Он стремится встать на точку зрения других, посмотреть на себя со стороны, чтобы объективно оценить себя. Надо посмотреть на себя в зеркало, т.е. увидеть себя глазами других людей, чтобы понять “уместность (*propriety*) наших собственных поступков”⁴¹.

Как видим, надлежащее у Смита – это далеко не стоицистский космический принцип. Надлежащее Смита выражает своего рода упорядоченность, взаимосогласованность, сбалансированность человеческих влечений и чувств, обеспечивающую стабильность человеческих отношений и общественных связей.

Описанное надлежащее состояние влечений, мотивов, суждений и человеческих отношений – это то, что выражает собой мораль. Как уже было сказано, у Смита мы находим близкое современному пониманию морали, связанное с идеей “общих правил” (*general rules*). Эти правила формируются на основе постоянного опыта, показывающего, что определенного рода поступки благодаря нашему естественному чувству заслуги и надлежащего (*natural sense of merit and propriety*)⁴² всегда одобряются, а противоположные им – осуждаются. Смит, таким образом, предлагает особое понимание моральных правил как естественных правил, и то, что он говорит об их сущности, противостоит как божественной, так и естественной теории происхождения морали. Говоря о непосредственном источнике моральных правил, Смит обходится без Бога и Природы. Правила устанавливаются на основе длительного опыта одобрения и осуждения на основе ощущения и понимания людьми того, в чем состоит надлежащее. Понимание этого обусловлено чувством симпатии, благодаря которому человек может соотносить свои влечения и желания с влечениями и желаниями других людей. Человек воспринимает и понимает надлежащее благодаря “разуму, закону (*principle*), совести, обитающей в его груди – верховному судье и арбитру его собственного поведения”⁴³. Однако после того

⁴¹ ТНЧ [III, I]. С. 124 (*перевод уточнен*. TMS. P. 111). Замечу, кстати, сколь характерно одно из замечаний Смита в этом рассуждении: “Нас волнует, насколько мы заслуживаем порицание и одобрение со стороны других и насколько приятными или неприятными мы предстаем в их глазах” (Там же; *перевод уточнен*). Смит использует здесь слово *agreeable* (и обратное ему – *disagreeable*), которое означает как “милый”, “приятный”, так и “согласный”, “соответствующий”, “приемлемый”. Такого рода семантические переключки уже вполне могут послужить оправданием представления *propriety* как *приличия*, другое дело, что для этого само приличие должно быть переосмыслено вне смысловых рамок этикетности, т.е. формально-символического поведения.

⁴² Это – то же самое “моральное чувство”, как его понимали Хатчесон и Юм.

⁴³ ТНЧ [III, III]. С. 142.

как правила установлены и сформулированы, люди начинают поступать и судить, уже опираясь на эти правила. И тогда те же способности человека, благодаря которым были сформулированы моральные правила, помогают ему определять степень соответствия влечений, мотивов, поступков событий не только своему чувству надлежащего и заслуги, но и правилам. Смит, таким образом, возвращается к той традиции в понимании закона (правила), которая идет от ап. Павла (закон познается грех).

Определив в главе IV части третьей действительный естественный источник моральных правил, Смит в следующей главе оговаривает, что в силу особого влияния и авторитета эти правила принимаются людьми за законы самого Бога, и это делает их предметом священного уважения, которое усиливается мнением, запечатленным в нас благодаря природе, а затем “подтверждаемым размышлением и философией” – мнением, согласно которому эти “важные моральные правила суть заповеди и законы, данные Божеством, которое в конце концов вознаградит исполнивших свой долг и накажет поправших его”⁴⁴. Однако сказав это, Смит тут же добавляет, что это – мнение, которое укрепляется больше за счет воспитания. Специальные же исследования как раз показывают, что внутри человека изначально имеются особые моральные способности, направляющие его поведение и являющиеся основой его суждений. Эти способности, говорит Смит, связываются разными мыслителями либо с разумом, либо с инстинктивным моральным чувством, либо с каким-то иным началом человеческой природы, но всегда подобающим, правильным и надлежащим признается то, что согласно с нашими моральными способностями, а несогласное с ними считается неправильным, негодным и неуместным (*improper*)⁴⁵.

Смита не следует понимать так, что уважение к правилам ассоциируется им с представлением о Божестве и обусловлено лишь воспитанием. Уважение к правилам вытекает из понимания того, что они выражают надлежащий порядок в отношениях между людьми и способствуют его поддержанию. “Уважение к общим правилам поведения, – говорит он, – и есть то, что, собственно, называется чувством долга – великий принцип человеческой жизни, единственно благодаря которому массы людей могут управлять своими поступками”⁴⁶.

Исследователи моральной философии Смита и комментаторы ТНЧ справедливо отмечают, что в обсуждении природы морали Смит предвосхищает ряд существенных положений метафизики нравственности Канта. Вообще говоря, англо-шотландская

⁴⁴ ТНЧ [III, V]. С. 165 (*перевод отредактирован*, TMS. P. 152). Важно отметить, что перевод этих двух глав, в которых место термина “propriety” минимально и несущественно, имеет вполне надлежащий вид.

⁴⁵ Там же. С. 167.

⁴⁶ Там же. С. 163 (*перевод изменен*, TMS. P. 150).

моральная философия в значительной своей части может рассматриваться как предтеча кантовской теории морали. В комментариях исследователей Смита его проективная связь с Кантом прослеживается в основном в связи с пониманием роли должностования в жизни человека. Однако Смит не просто высветил место долга в нравственности. Его трактовка этого феномена связана с подходом к проблеме оценки *мотивов* и *результатов* человеческих действий. Выше отмечалась особенное место понятия заслуги в этике Смита, а также то, что это понятие осталось во многом скрытым для русского читателя за расплывчатым словом “одобрение”. Дело не только в том, что “чувство заслуги” или “признание заслуги” не есть “одобрение” с лексической точки зрения. Недостаточно сказать, что признание заслуги есть одобрение, поскольку одобрение выражается не только в признании заслуги, его предметом могут быть и иные феномены. Смит вводит понятие заслуги во многом ради того, чтобы показать разницу между мотивами и результатами деяний. Заслуга признается на основании результатов поступка, но моральное значение последнего не исчерпывается его результатом, необходимо понимание его намерений и мотивов. В этом заслуга отличается от надлежащего. Это предметы не только различных оценочных суждений, но и различных видов симпатии: понимание надлежащего характера поступков вытекает из того, что Смит называет “прямой симпатией”, а понимание их заслуги – из “косвенной симпатии”. Надлежащее в поступках отлично от их заслуги, благодаря которой им причитаются награда, как наказание – за ненадлежащий характер поступков⁴⁷. Так, если говорить о благодеянии, мотивы поступков, направленных на благо других людей, должны быть надлежащими, т.е. благодеяния должны побуждаться благожелательностью, в противном случае они не вызовут ни симпатии, ни благодарности.

К этому рассуждению примыкает и другое, связанное с разделением благодеяния и справедливости. На благодеяние надлежит отвечать благодарностью, а ненадлежащий характер чувств и по-

⁴⁷ Эта фраза, стилистически, очевидно, не безукоризненная, выстроена мной так, чтобы передать терминологические особенности рассуждения Смита, отделяющего надлежащее от заслуги. Однако передать на русском английские рассуждения о заслуге оказывается не так просто. Дело не только в Смите. Так же неудобно чувствует себя русский читатель “Исследования о добродетели, или заслуге” Шефтсбери, в котором предполагалось отличие заслуги от достоинства. Русский переводчик ТНЧ, по сути, отказался от термина “заслуга”. Этому понятию посвящена часть II ТНЧ – “О заслуге (Merit) и незаслуге (Demerit), или О предмете награды и наказания”, название которой в русском издании звучит так: “О пороке и добродетели, или о поступках, заслуживающих награды и о поступках, заслуживающих наказания”. Правда, специально разведя надлежащее и заслугу во второй части, в других местах трактата Смит порой может касаться надлежащего и заслуги, не проводя различий между этими характеристиками поступков.

ведения, выражающийся в неблагодарности, естественно вызывает возмущение. В отличие от благодарения, которое желательно, но не обязательно, справедливость, говорит Смит, развивая мысли Юма, непременно, так что человек, замышляющий несправедливое, должен понимать, что может столкнуться с силой, которая будет применена в отношении его со всей надлежащей строгостью.

Это рассуждения Смита, проясняющие его понимание соотношения мотивов и результатов поступка и внутренней дифференцированности мотивов, показывают, насколько несправедливо представлять его этику как поворот от перфекционистской этики морального чувства Шефтсбери и Хатчесона к утилитаризму Бентама и Милля. Нельзя сказать, что Смит не давал для этого поводов. В частях четвертой и пятой ТНЧ, посвященных влиянию полезности, обычая и моды на чувства одобрения и неодобрения, или нравственную оценку, Смит, действительно, придавал этим факторам большее значение в нравственной практике, чем его сентименталистские предшественники. Однако более точное понимание моральной философии Смита предполагает именно адекватное восприятие концепции надлежащего и понимание места этой концепции в ней.

Заключительные замечания. Принимая во внимание сказанное чуть выше, можно вернуться к вопросу об этическом сентиментализме Смита. Трактат Смита развивается как аналитическое рассмотрение разных нравственных чувств, в которых отражаются и воплощаются различные формы человеческих отношений. Собственно говоря, в рассмотрении Смитом именно различных нравственных чувств и опосредованных ими иных моральных феноменов (суждения, долженствования, добродетелей) все более (*хотя отнюдь не до конца*) проясняется понятие надлежащего. Д.Д. Рафаэль в предисловии к академическому английскому изданию ТНЧ указывает, что теория моральных чувств и есть моральная философия Смита⁴⁸. Но мы видели, что Смит дистанцировался от теорий морального чувства как таковых. Например, он не ввязался в спор сентименталистов и интеллектуалистов о природе моральной способности. Однако при этом Смит основывал мораль на внутренней способности; она рассматривалась им как способность чувственного познания. Благодаря этой способности человек имел возможность постигать моральное. И благодаря ей изначально устанавливался тот порядок во взаимоотношениях между людьми, в их ожиданиях, чувствах и мнениях, который и составлял мораль. Таким образом, анализ концепции Смита под-

⁴⁸ Raphael D.D. Introduction // Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. P. 14.

сказывает необходимость расширения понятия этического сентиментализма, в котором было бы достаточным лишь признание эмоциональной основы морали. Но это потребует разотождествления этического сентиментализма и этики морального чувства, и далее – четких внутренних видовых делений внутри этического сентиментализма.

Концепция надлежащего и ее значение в моральной философии Смита не случайно то и дело утекают из-под аналитического внимания исследователей. Это связано не столько с невниманием исследователей, сколько с характером присутствия концепта “надлежащее” в ТНЧ. Надлежащему, как было сказано, посвящена первая часть ТНЧ, однако это понятие как будто бы спонтанно всплывает в рассмотрении морали, то тут, то там обнаруживаясь в ее различных характеристиках, то и дело сливаясь с семантически близкими понятиями, лексически обнаруживаясь в родственных и этимологически близких словах, – да так и не становится само по себе предметом авторской рефлексии хотя бы какого-то рода.

Можно предположить, что в случае с надлежащим мы имеем то же, что с иным понятием ранненовременной моральной философии – “rectitude”⁴⁹, которое было в каком-то смысле предтечей нового философского понятия “мораль” и которое переводится на русский язык (например, в сочинениях Дж. Локка) как “нравственное”, “честное”, “подобающее”. В *rectitude* отчетливо ощущается наследие предшествующей философии. Так же и *propriety* было “импортировано” в морально-философское рассуждение под влиянием давнишней философской традиции. И хотя оба термина потерялись в дальнейшем развитии философии, их понятийное содержание было воспринято. Думаю, не ошибусь, если скажу, что оно было ассимилировано в обобщенном понятии “мораль”. Надлежащее остается расплывчатым и у самого Смита, поскольку не ассоциировано ни с какими субстанциональными проявлениями морали. Его можно толковать как условие, рамку, фон, способ существования морали, еще той “морали”, о которой говорит Смит. Это то, что войдет в содержание известного нам благодаря Канту и Миллю понятия морали. Но для того чтобы так понимаемое надлежащее стало предметом специального обсуждения, нужно было начать мыслить по-другому о морали, перейти на иной уровень рассмотрения морали, а именно, уровень “метафизики морали”, что произошло на следующем этапе развития философии – у Канта.

⁴⁹ Я уже однажды касался кратко этого вопроса. См.: *Апресян Р.Г.* Идеиные истоки новоевропейского понятия “мораль” // Вестн. Моск. ун-та. Сер 7. Философия. 2001. № 1. С. 36–47.

КАНТ О БЫТИИ: ТРАНСФИГУРАЦИЯ ТЕМЫ

А.Л. Доброхотов

Трудно найти такую область философии, в которой Кант не совершил бы революцию. Категория бытия в этом отношении – не исключение. Но дать оценку этой революции – хотя бы в том общем виде, не вызывающем “с порога” желание спорить, в котором говорится о “коперниканском перевороте” – не тривиальная задача. Какую роль играет в этой революции кенигсбергский мудрец: Коперника, Лютера, Робеспьера? (С последней версией на удивление солидарно согласны и радикальный атеист и столп неотомизма.¹) Попробуем определить характер основных онтологических инноваций Канта, опираясь на ранние версии его понимания бытия² как на подсказки, высвечивающие смысл самой проблемы.

Ранний Кант – что хорошо известно и изучено – находится в сфере влияния двух своих великих предшественников: Лейбница и Юма. Именно оригинальная формула синтеза этих учений позволила Канту по-новому взглянуть на понятие бытия. Краткий очерк оппозиционных доктрин Лейбница и Юма может выглядеть следующим образом.

Лейбниц в своем учении о бытии уже предлагает некий синтез противоположностей. Дилемма, сложившаяся еще в средневековых спорах о сущности и существовании, выглядела так: необходимо было или доказать способность сущности к порождению из своей идеальности реального бытия, или объяснить, что добавляется к сущности, когда она становится существующей. Оба варианта влекли за собой следствия, меняющие в зависимости от их выбора весь строй последующей мысли. Лейбниц пытается совместить противоположности и указать на пути осуществления синтеза. С одной стороны, он признает выводимость существования из сущности. В тексте “Абсолютно первые истины” философ утверждает: “Все возможное требует существования... а потому существовало бы, если бы не препятствовало другое [возможное], которое также требует существования и несовместимо с первым. Отсюда следует, что в любом случае осуществляется такая комбинация вещей, в которой существует наибольшее их число”³. “Реальное определение

¹ «...в Канте есть нечто от “Робеспьера”, что подметил Гейне со своей обычной прощательностью». Жильсон Э. Бытие и сущность // Жильсон Э. Избранное: Христианская философия. М., 2004.

² В философской топике термин “бытие” часто обозначает некое предельное обобщение всей предметности мысли. В этом случае “бытие” по сути играет роль метафорического именованья универсума: такого же как “мир”, “единое”, “целое” и т.п. В данном случае речь идет о конкретном значении понятий “бытие” или “существование”, т.е. о том, что делает (если делает) осмысленными экзистенциальные суждения.

³ Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 3. С. 123.

существования состоит в том, что существует наиболее совершенное из всего, что может существовать, т.е. то, что содержит в себе больше сущности”⁴. (Стоит допустить, поясняет Лейбниц, что нечто существует, и тогда или все будет существовать, причем возможное, т.е. сущность, совпадет с существованием, или нечто будет существовать, а нечто – нет. В последнем случае надо будет указать основание различия, а поскольку существование одинаковым образом относится к сущностям, различие надо искать в сущностях, т. е. в их степенях. Если же допустить, что сущности не стремятся к существованию, то тогда вообще ничего не существовало бы.) С другой стороны, способ выведения существования из сущности через понятие стремления к существованию вводил новый мотив в проблему бытия. Сущность становилась живым центром активности, весьма непохожим на традиционную возможностно-идеальность. Существование же становилось положительной ценностью, отличающейся от формальной экзистенции единичного предмета. В результате у Лейбница складывается концепция существования как наилучшего мира, в котором только те сущности вступают в сферу бытия, которые в себе несут наибольшую меру сущности и совмещаются с наибольшим числом других сущностей.

Лейбниц не ограничивается гармонизацией сущности и существования. Остановись он только на этом, его онтология отличалась бы от спинозистской лишь деталями. Лейбниц считает необходимым ввести третий элемент реализации бытия – божественную волю. Само существование Бога уже является основанием преимущества бытия перед небытием. Воля же его оказывается источником существования, к которому сущность лишь стремится, не будучи в силах самостоятельно достичь бытия. Сила и благо, исходящие от Бога, не тождественны необходимости; Бог свободно творит и свободно сохраняет тварное бытие, но это не произвол, так как выбор творимой сущности основан на принципе наилучшего, который соответствует всеблагости Бога. Чтобы верно понять характер лейбницевского синтеза, надо учесть его отношение к онтологическому аргументу. На первый взгляд Лейбниц лишь вносит в него небольшую коррективу: прежде чем выводить из понятия Бога его бытие, необходимо доказать, возможность такого понятия. Но поскольку отказать понятию Бога в такой малости, как возможность, нельзя, то следует считать онтологический аргумент действенным, ибо из возможной сущности Бога с необходимостью следует существование. Однако оговорка делает по существу бесполезным онтологический аргумент, так как “возможность” в системе понятий Лейбница означает идеальную сущность, а чтобы доказать возможность понятия, надо знать, не допускает ли оно внутри себя противоречий. Другими словами, надо знать, что такое предмет, существование которого мы доказываем. Но знать бесконечно богатую сущность Бога

⁴ Там же. С. 124.

мы не можем, а потому “коль скоро такая возможность не доказана, не следует по крайней мере полагать, что такого рода аргументацией существование Бога доказано безупречно”⁵. Правда, из онтологического аргумента мы узнаем, что божественная природа существует уже в силу одной своей возможности, чего недостаточно для других вещей, и это весьма подтверждает существование Бога, по замечанию Лейбница⁶. Но подобные оговорки только подчеркивают дипломатично сформулированное отрицание онтологического аргумента. Формально возражения Лейбница частично совпадают с возражениями Фомы Аквинского, но в контексте всего учения Лейбница о бытии они имеют дополнительное значение: мы не можем сказать, что абсолютное бытие является содержательным обобщением ограниченных видов бытия, что осуществима дедукция многообразия сущностей из сущности Бога, так как между миром сущностей и абсолютном есть качественная граница, не позволяющая переносить метод мышления о сотворенном на творящее.

Кардинально иную версию смысла понятия “бытие” предлагает Юм. Углубляя локковскую модель эмпиризма, Юм полагает, что бытие – это фактичность данного момента: реальное и идеальное не просто лишены возможности совпасть, но и не должны этого делать по своей природе. Между ними лежит принципиальная граница, а потому даже понятия внешней объективности и “я” не могут быть сохранены. Юм подверг сомнению саму уверенность в наличии позитивного или негативного аналога субъективности в виде объективного мира, основываясь на том, что субъективность и объективность равно принадлежат к миру идеального, тогда как реальный мир будет всегда онтологически иным. Поскольку уму ничего не дано, кроме восприятий, порождающих в свою очередь идеи, Юм вполне последовательно указывает на то, что идея существования не происходит от какого-либо отдельного впечатления. “Идея существования тождественна идее того, что мы представляем как существующее. Просто думать о какой-нибудь вещи и думать о ней как о существующей совершенно одно и то же. Идея существования, присоединенная к идее какого-нибудь объекта, ничего к ней не прибавляет”⁷. Согласуется с этим и вывод: “слова *необходимое существование* не имеют никакого смысла”⁸. Юм, как и Лейбниц, обращает внимание на теологические импликации этого тезиса⁹. Идея Бога, говорит он, не увеличивается и не уменьшается, когда я верю в его существование, но поскольку есть большое различие между простым представлением существования объекта и верой в это существ-

⁵ Там же. С. 178.

⁶ Там же.

⁷ Юм Д. Соч.: В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 162.

⁸ Там же. М., 1966. Т. 2. С. 518.

⁹ Там же. Т. 1. С. 192 – 195.

вание, то оно заключается не в составе идеи, а в способе, которым мы представляем эту идею¹⁰. Именно в этом отношении Лейбниц, собственно, не является оппонентом Юма. Приписка к цитированному выше сочинению “Абсолютно первые истины” гласит: “Если бы существование было чем-то иным, нежели требованием сущности, то оно само имело бы некоторую сущность или же добавляло бы к вещам нечто новое, и об этом опять можно было бы спросить, существует ли эта сущность, и почему скорее эта, чем другая”¹¹. Радикальное различие между ними в том, что для Юма применение к какой бы-то ни было сущности такой характеристики, как “стремление” или “требование” (*exigentia*) совершенно нерелевантно.

Нелишним будет указать и на другие онтологические установки той эпохи: хотя бы для того чтобы представить “насыщенность творчества”. Так, Крузий – оппонент вольфианства, которого Кант всегда цитирует с форсированной почтительностью – строит своеобразную “онтологию воли”, сводя бытие (в том числе человеческое) к пространственно-временной реальности, через которую проявляет себя непознаваемая спонтанно активная субстанция. Крузий стремится минимизировать метафизический рационализм лейбнизианского чекана: в частности он существенно корректирует закон достаточного основания с тем, чтобы не допустить смешения реальных и логических оснований¹². Весьма любопытна концепция существования, предложенная Тюрго: своеобразная амальгама локковского психологизма, сенсуализма французского Просвещения и декартовского “когито”. Выстраивая своего рода феноменологию появления в человеческом сознании основных координат чувственного мира, Тюрго показывает, как “чувство я, перенесенное путем абстракции” на предметность в целом, придает чувственному материалу статус существования. «Понятие “существование”, – резюмирует Тюрго, – не содержит никакой другой частной идеи, кроме идеи о самом сознании я, идеи по необходимости простой, применимой, впрочем, ко всем существам без исключения, – это слово не может быть определено в собственном смысле, и достаточно показать, какими ступенями могло образоваться означаемое им понятие»¹³.

Представленные позиции для Канта 70-х годов являются тупиками догматической метафизики с одной стороны и скептического эмпиризма – с другой. Но уже ранний период его творчества обнаруживает поиск третьего пути¹⁴. В аспекте проблемы бытия для нас наиболее интересна ранняя версия онтологического доказательства

¹⁰ Там же. С. 193.

¹¹ Лейбниц Г.В. Соч. Т. 3. С. 123.

¹² См.: Жучков В.А. Из истории немецкой философии XVIII века. Предклассический период. От вольфовской школы до раннего Канта. М., 1996. С. 90–113.

¹³ Тюрго А.Р. Избр. философские произведения. М., 1937. С. 180.

¹⁴ О метафизических исканиях Канта в контексте его раннего творчества см.: Жучков В.А. Указ. соч. С. 181 – 221.

бытия Бога, представленная в работах “Новое освещение первых принципов метафизического познания” (1755) и “Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога” (1763)¹⁵. Возможности и границы онтологического аргумента привлекают внимание Канта, поскольку с этим связана ключевая тема его философии: соотношение бытия и мышления. С 1755 г. Кант вплоть до последнего значимого периода своего творчества постоянно возвращается к теме доказательства бытия Бога, превращая выдвижение его новых версий в своеобразную рекуррентную последовательность. В “Новом освещении” Кант критикует декартовскую версию онтологического аргумента (которая в рамках означенной темы и впредь останется основной мишенью). Декарт полагает, что Бог как сумма совершенств не может не содержать такого совершенства, как существование: значит существование Бога требуется уже самим его понятием. Кант возражает: если суммирование совершенств осуществлено в реальности, то и существование таковой суммы с необходимостью следует в реальности (realiter), если же речь о мысленном акте, то и существование необходимо лишь для продукта мысли (idealiter). Выдвигая свой вариант доказательства, Кант весьма существенно расходится не только с Декартом, но и с Лейбницем¹⁶. Его основной тезис: “Есть существо, существование которого предшествует самой возможности его самого и всех вообще вещей и о котором поэтому говорят, что его существование безусловно необходимо. Это существо называется Богом”¹⁷. Кант, в отличие от Лейбница и Вольфа, полагает, что всякая сущность требует некоего изначального существования, и без условия существования ни рядовая, ни высшая сущность не имели бы даже статуса возможности. Анализируя состав сущности, он обращает внимание на то, что полное определение сущности, без которого она не может существовать как нечто отдельное, требует как положительного определения (через то, что в ней есть), так и отрицательного (через то, чего в ней нет). Но, в отличие от отрицательных определений, положительные требуют своего источника: реального и необходимого существования. Иначе они не стали бы идеальной и случайной компонентой сущности. Иными словами, для того чтобы они могли быть раздроб-

¹⁵ Вдумчивый анализ онтологического аргумента в этих работах читатель найдет в статьях В.И. Коцюбы: Критика онтологического доказательства в ранних произведениях Канта // Вопр. философии. 1997. № 11; К вопросу об онтологическом доказательстве (С.Л. Франк – И. Кант) // Знание и традиция в истории мировой философии: Сб. статей. М., 2001.

¹⁶ Позиция Юма также в принципе могла быть известна Канту в этот период. Последняя, XII глава “Исследования о человеческом познании” (1748), с которым Кант мог успеть ознакомиться в 1755 г., содержит принципиальный тезис “То что существует, может и не существовать” (Юм Д. Соч. Т. 2. С. 167). О степени знакомства Канта с Юмом см.: Васильев В.В. Подвалы кантовской метафизики (дедукция категорий). М., 1998. С. 156–157.

¹⁷ Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1963. Т. 1. С. 278.

ленными в разных сущностях, и быть присущими одним и не присущими другим, где-то они должны быть собраны в целое, положительное необходимое единство. Отсюда следует бытие необходимого бесконечного существа, Бога¹⁸. Таким образом, отнюдь не существование необходимо включается в понятие Бога, делая его тем самым сущим (именно таков ход мысли традиционного онтологического аргумента), а сущность включается в необходимое существование (т.е. в Бога) как в основание своей возможности. В критический период Кант отходит от чисто логического понимания возможности как непротиворечивого идеального конструкта и называет возможным то, что совпадает с формальными условиями опыта (по созерцанию и по понятиям), но для данного хода рассуждений это не принципиально. “Из всех существ, – резюмирует Кант, – Бог есть единственное, в котором существование первичнее возможности, или, если угодно, тождественно с ней. И о возможности не останется никакого понятия, как только мы отвлечемся от существования Бога”¹⁹.

Присутствующее в этой фразе “если угодно” звучит несколько странно, поскольку “первичное” и “тождественное” совсем не одно и то же. Но как бы там ни было, задолго до экзистенциалистов Кант выдвигает (применительно к Богу, а не к человеку) тезис “существование предшествует сущности”, заметно дистанцируясь и от рационалистической онтологии Вольфа, и от волюнтаристической онтологии Крузия. В дальнейшем Кант основательно меняет свое отношение к онтологическому аргументу и отвергает его в качестве доказательства, сохраняя однако его трансформированный вариант в качестве основания для “веры разума”. Но и в таком изводе он сохраняет свою роль противовеса крайностям и ориентира для духа. Показательна статья “Что значит ориентироваться в мышлении?” (1786), в которой догматическому рационализму Мендельсона и мистическому интуитивизму Якоби противопоставляется “средний путь” богосозерцания без богопознания. Поскольку сущность отделима от существования и не детерминирует его, разум не только имеет право полагать свою, основанную на собственных критериях веру, но и обязан сверять с ней любые внешние “сообщения”, будучи “последним пробным камнем истины (*der letzte Proberstein der Wahrheit*)”: “Понятие Бога и даже убежденность (*Ueberzeugung*) в его

¹⁸ Предварительно Кант доказывает, что нельзя иметь основание своего существования в себе самом. Ведь быть причиной самого себя, значит одновременно существовать и раньше и позже самого себя. Поэтому, в частности, безусловно необходимое существо существует не благодаря какому-нибудь основанию – а потому, что противоположное ему немыслимо (Там же. С. 277.) Безосновное бытие, таким образом, противопоставляется принципу “*causa sui*”. Возможный теоретический мотив такого отторжения – нежелание внедрить в “безусловно необходимое существо” детерминацию через основание; в существование внедрить каузальность сущности.

¹⁹ Там же. С. 280.

наличном бытии (Dasein) могут быть найдены исключительно в разуме, лишь на основе его, и изначально она не может войти в нас ни благодаря интуиции, ни в качестве послания, исходящего от какого-либо еще более высокого авторитета”²⁰. Именно новое понимание бытия позволяет Канту заметить трудноразличимые границы между логической дедукцией и реальным генезисом (что не удалось Мендельсону); между гипотетическим воображением и постулатом разума (что не удалось Якоби). Значимость проложенной дороги трудно переоценить. Достаточно указать, что ветвью этого направления можно считать гегелевскую динамику превращения пустого Бытия в конкретное Понятие.

В “Единственно возможном основании” Кант более полно разворачивает свою трактовку понятия существования. Здесь он формулирует свою версию юмовского тезиса о том, что существование вообще не есть предикат, поскольку ничего не прибавляет к понятию вещи²¹. Чтобы избежать парадоксов, Кант рекомендует довольно эффективное средство: в суждении надо использовать “существование” не как предикат, а как субъект. “Не следует говорить: в природе существуют правильные шестиугольники; следует сказать: некоторым вещам в природе, как-то: пчелиным сотам или горному кристаллу – присущи предикаты, совокупность которых мыслится в шестиугольнике”²². В качестве содержательного учения о существовании Кант предлагает свою концепцию бытия как полагания (Setzung, Position). В отличие от относительного полагания, когда связываются вещь и признак²³, существование есть абсолютное полагание самой вещи. “Понятие это до такой степени просто, что для раскрытия его здесь нечего добавить...”, – замечает Кант²⁴.

Естественно, что картезианский онтологический аргумент теряет в этом случае свою силу, ибо из любого непротиворечивого набора предикатов может следовать как существование, так и несуществование. Однако Кант считает необходимым указать: в существовании содержаться нечто большее, чем в простой возможности. В отношении того, *что* положено, существование ничего не добавляет, но в отношении того, *как* это положено, прибавление несомненно. “В существующем полагается не больше, чем в чем-то только возможном (ибо в таком случае речь идет только о его предикатах), однако посредством существующего полагается больше, чем посредством только воз-

²⁰ Кант И. Соч. на немецком и русском языках. М., 1994. Т. 1. С. 223.

²¹ Там же. С. 491.

²² Там же. С. 402. Можно сказать, что Кант предложенной им инверсией субъекта и предиката инициирует традицию аналитического метода философствования. Любопытно, что далее следует пассаж в защиту естественного языка со всеми его стихийными неправильностями.

²³ “... и тогда бытие, т.е. полагание этого отношения, есть не что иное, как понятие связи в суждении.” Там же. С. 403.

²⁴ Там же.

можного, ибо существующее касается также и абсолютного полагания вещи”²⁵. Над этим высказыванием нависает тень тавтологии. Что же все-таки значит “больше”? Кант пока не хочет или не готов двигаться дальше этого “больше”. Но произведения критической эпохи, по сути сохранившие смысл кантовских рассуждений и лишь отказавшие им в статусе “единственно возможного онтологического доказательства”, раскроют их импликации достаточно явно.

О том, что Кант не абсолютно оригинален в таком онтологическом повороте написано много²⁶. Однако В.И. Коцюба справедливо замечает, что “в кантовском толковании существования появляются моменты, определенно отличающие его от предшествующей традиции”²⁷. Действительно, превращение бытия из предиката в субъект ставит под вопрос рационалистический оптимизм традиции – особенно в свете будущего разделения “сущности” на феномен и нумен. С другой же стороны, понятие “всереальнейшего сущего”, от которого Кант не откажется и в дальнейшем, бросает вызов тотальной власти “природы” и квазирелигиозному натуропоклонничеству Модернитета²⁸. Но стоит отметить не только отличие от традиции, но и переклички с ней. Здесь, может быть, интересен не столько прецедент онтологии Иоанна Дунса Скота, сколько близость Канта к некоторым идеям Аристотеля: то, что сущность (“усия”) может быть только подлежащим и не может быть сказуемым; то, что действительность (“энергейя”) предшествует возможности (“дьюнамис”); то, что божественный Ум есть всереальнейшее существо, – все это принадлежит к принципиальным установкам Стагирита. Следов прямого влияния Аристотеля на Канта мы не находим, но тем интереснее совпадение их интуиций в момент очередного великого поворота европейской истории и судьбы.

В “Критиках” Канта понятие бытия не входит в число системных категорий. Оно не фигурирует ни в числе идеальных задач разума, ни среди целей рассудка, ни в аналитике красоты. Это и понятно в свете представленного выше онтологического поворота: переоценка “существования” позволила Канту перейти от просвещенческого мифа о всеохватывающей природе к учению о гетерогенном универсуме, в котором нет Бытия вообще, но есть право на “полагание” бытия, которое на каждом уровне трансцендентальности приобретает иной характер. Канту удалось осуществить своего рода “декомпрессию” одномерного натуралистического мира и увидеть

²⁵ Там же. С. 405–406.

²⁶ См., например: Жильсон Э. Указ. соч. С. 444–451.

²⁷ Коцюба В.И. Критика онтологического доказательства в ранних произведениях Канта // Вопр. философии. 1997. № 11. С. 173.

²⁸ «В этом смысле техническая конструкция “Критики чистого разума” не кажется слишком дорогостоящей, если увидеть в ней тщательное исполнение первоначального кантовского замысла: освободиться от тирании так называемой “природы”...» Жильсон Э. Указ. соч. С. 454.

вместо этой унылой картины унитарной вселенной несколько онтологических измерений и соответствующих им познавательных способностей, вступающих в сложную креативную игру. На самом деле “бытие” встречается в трудах позднего Канта достаточно часто, но под разными “псевдонимами”. Оно появляется там, где нужно дать апофатическое указание на ту или иную действительность, избегая при этом ловушек объективирующего мышления. Одно неполное перечисление таких тем показывает масштаб присутствия “бытия”: статус вещи в себе; таблица категорий, где в классе модальностей второе место занимает “существование”; трансцендентальное воображение и схемы; Я как единство трансцендентальной апперцепции; “сто талеров” и бытие как абсолютное полагание; трансцендентальный идеал; свобода; символ; вера разума.

Если вернуться к онтологическому аргументу, то мы без труда заметим, что “Критика чистого разума” ничего кардинально не меняет в приведенной выше докритической трактовке существования, но теперь, в свете учения о ноуменальности и трансцендентальном идеале, бытие Бога вообще не нуждается в “доказательстве”. Кант пишет: «Бытие явно не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы присоединяться к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи (bloß die Position eines Dinges) или известных определений самих по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении. Положение “Бог есть всемогущее существо” содержит в себе два понятия, имеющие свои объекты: Бог и всемогущество; словечко “есть” не составляет здесь дополнительного предиката, а служит лишь для того, чтобы ставить предикат в отношении к субъекту»²⁹. Понятие высшего существа есть идея, а идея, утверждает Кант, не может расширять наше знание о бытии, у нее другие задачи. Мы не можем познать существование объектов чистого разума, поскольку для этого надо было бы познавать только априорно, но сознание существования целиком принадлежит к единству опыта, оно апостериорно. Нельзя утверждать, оговаривается Кант, что существование вне области опыта абсолютно невозможно, но у нас нет оснований его допускать.

Кант столь категоричен в отрицании онтологического аргумента, потому что в “Критике чистого разума” он уже располагает необходимым теоретическим базисом для объяснения статуса и целей трансцендентальных идей. Причем Кант указывает, что бытие не может быть одновременно приписано и эмпирическому, и трансцендентальному, и трансцендентному уровням универсума. Для области применимости категории бытия он выбирает именно эмпирический уровень, чтобы не идентифицировать свое учение со старыми версиями тождества бытия и мышления. Компенсируется это ограничение бытийной сферы особым онтологическим статусом “идеала ра-

²⁹ Кант И. Соч. Т. 3. М., 1964. С. 521.

зума”, который играет важнейшую роль в структуре теоретических способностей: он обосновывает необходимость высшего существа, пользуясь минимальными допущениями, т.е. требуя лишь признания какого-либо случайного бытия (ср. докритическое доказательство необходимого существа через любую возможность), и в то же время удовлетворительно решает априори все вопросы относительно внутренних определений вещи. Кант показывает, что в этом случае доказательство бытия еще недоступнее, чем в случае с онтологическим аргументом: идеал не только вне опыта, но даже не дан как мыслимый предмет, хотя разум в этом чрезвычайно нуждается. “Вся задача трансцендентального идеала сводится к тому, чтобы или подыскать к абсолютной необходимости понятие, или установить для понятия какой-либо вещи абсолютную необходимость ее. Если можно достигнуть первого, то и второе должно быть достижимым; в самом деле, как абсолютно необходимое разум познает лишь то, что обладает необходимостью согласно своему понятию. Но обе эти задачи противятся всем самым напряженным нашим усилиям удовлетворить в этом отношении рассудок, а также всем попыткам успокоить его по поводу этой его неспособности”³⁰.

“Диалектическая иллюзия”, которая, по Канту, лежит в основе априорного нахождения необходимого бытия, заключается в том, что формальный принцип, имеющий для разума регулятивный характер, представляют себе как конститутивный, его гипостазировать, опредмечивают. “Подобное явление замечается и в отношении к пространству. Так как пространство впервые делает возможными все фигуры, которые суть лишь различные ограничения его, то, хотя оно есть лишь принцип чувственности, тем не менее вследствие указанного свойства его оно принимается за нечто, безусловно необходимо существующее само по себе, и рассматривается как предмет, данный сам по себе априори. Точно то же совершенно естественно происходит и здесь...”³¹. Любопытная аналогия с пространством не просто взята Кантом для иллюстрации, но представляет собой указание на однотипное гносеологическое явление. Пространство расценивается как *сущее* среди других сущих геометрических предметов, тогда как оно в качестве принципа находится на другом онтологическом уровне. Кант, таким образом, не отрицает, что трансцендентальному идеалу, так же как и вообще продуктам мышления, основывающегося на идеях, присуща особого рода значимость, но решительно отказывается называть эту сферу бытием. Категория существования имеет для него только один смысл, и реализуется он лишь в сфере опыта. Метафизическая дистинкция *esse* и *essentia* для него, как мы уяснили выше на докритическом материале, отвергается в той мере, в какой она предполагает некоторую однородность бытия и наличного существо-

³⁰ Там же. С. 531.

³¹ Там же. С. 536.

вания, принадлежность к одному онтологическому плану: как раз эту мнимую плавность перехода от бытия к существованию и соответственно от мысли к вещи в себе Кант старается опровергнуть. Критика Канта открывает новый период истории онтологии именно потому, что теоретического обоснования границ трансцендентального, эмпирического и трансцендентного в отношении понятия бытия до Канта не было (если не считать платоновской онтологии, которая оставляет в этом отношении слишком много задач для интерпретатора).

Как показал Кант, расширительное толкование понятия “бытие” лишает специфики как эмпирический, так и ноуменальный слой трансцендентальной субъективности, что провоцирует и догматические и скептические крайности. Как ни странно это было бы для традиционной метафизики, сфера идей, понимаемая по-кантовски, лишь проиграет в своем значении, если ей приписать “существование”. Кант часто употребляет выражения типа “всего лишь”, когда пишет о роли трансцендентальных идей, поэтому у читателя возникает иллюзия некоторой неисполненности, неполноценности этой сферы, но так обстоит дело лишь в рамках теоретических способностей субъекта, а они отнюдь не расцениваются критической философией как основная способность человека.

В своем трансцендентальном учении о методе Кант конкретно указывает место утверждений об абсолютных уровнях бытия в структуре деятельности чистого разума. Поскольку чистое применение разума никогда не дает познания, для него остается гипотетическое применение. В каком-то смысле Кант сохраняет старую теорию единства чистого бытия и чистого мышления. В области трансцендентальных идей действуют мышление без познания и бытие без существования; как таковые они принадлежат к одному типу действительности. Но лишенность содержательного познания и наличного существования делает их как бы функцией эмпирической действительности. Эта функция необходима и важна, но она лишена самостоятельной основы и имеет значение лишь в составе совокупности опыта. Вторая и третья “Критики” покажут другие аспекты этой связи, но оценка гносеологической роли идей останется неизменной – они суть источники гипотетических мнений.

Гипотетическому мышлению, пишет Кант, позволительно творить посредством воображения и высказывать мнения, но именно творить под строгим надзором разума, а не мечтать³². Понятия разума – это, по выражению Канта, эвристические фикции, которые позволяют обосновать регулятивное применение рассудка. Но регулятивное на языке Канта – это не то, что просто руководит, в качестве самого общего правила среди других правил, эмпирической работой рассудка. Регулятивные принципы также ничего не объясняют. Их задача – удовлетворять сам разум, для чего и служат трансцен-

³² Там же. С. 537.

дентальные гипотезы. Кант подчеркивает строгость и закономерность гипотетического творчества. (Полный смысл и специфический характер этого творчества раскрывается лишь в “Критике способности суждения”, первая же “Критика” в силу своих задач подчеркивает негативную роль гипотез.) Обращаясь к своему любимому источнику метафор, к сфере государства и права, Кант говорит, что в области чистого разума гипотезы, подобно оружию, допустимы не для того, чтобы обосновывать свое право, но для того чтобы его защищать³³. Это только свинцовое оружие, замечает Кант, но и у противника – такое же. Не закаленное в огне опыта, оно имеет силу лишь против подобного. Кант дает пример трансцендентальной гипотезы: если ничтожество и зависимость эмпирического существования человека заставляют усомниться в идее вечного существа, то в противовес сомнениям можно утверждать, “что вся жизнь, собственно, имеет лишь умопостигаемый характер, что она вовсе не подвержена изменениям во времени и не начинается рождением, а также не заканчивается смертью; что земная жизнь есть, собственно, только явление, т.е. чувственное представление о чисто духовной жизни, и весь чувственный мир есть лишь образ, возникший в нашем теперешнем способе познания и, подобно сновидению, не имеющий сам по себе никакой объективной реальности; что если бы мы наглядно представляли вещи и самих себя так, как мы существуем, мы увидели бы, что находимся в мире духовных существ...”³⁴. В этом примере интересно употребление категории существования в абсолютном смысле. Поскольку здесь чистое бытие не допускается, а лишь предполагается, Кант не противоречит себе, но все же любопытно, что при формулировке гипотез происходит обращение к традиционному метафизическому противопоставлению бытия и видимости. К такому же роду высказываний, вероятно, принадлежит уже приведенная фраза о том, что нельзя считать существование вне области опыта абсолютно невозможным³⁵. Видимо, дело здесь не в лексической непоследовательности Канта, а в том, что строгое разделение феноменального и ноуменального делает несущественным обозначение тех сфер, к которым равно применимы предикаты и рассудочного и разумного. Вещь в себе с равным успехом можно назвать и существующей и несуществующей; все равно это будет условное, а не терминологически точное выражение. Или, например, интеллектуальная интуиция, которая с точки зрения организации трансцендентального субъекта является nonsensom, может быть названа Кантом способностью высшего существа, хотя строгое применение этих понятий, т.е. интуиции и интеллекта, возможно лишь в рамках субъективности.

³³ Там же. С. 642.

³⁴ Там же. С. 644.

³⁵ Там же. С. 523.

В то же время необходимо отметить, что тщательное искоренение следов метафизического мышления без должного внимания к историко-философским прецедентам самопреодоления метафизики, которые могут быть найдены во все эпохи расцвета онтологии, ставит иногда перед Кантом задачи столь же сложные, сколь и искусственные. Приведенные примеры абсолютного употребления категории существования говорят и о том, что Канту трудно было обойтись совсем без категории абсолютного бытия в таких случаях, как рассмотрение проблемы трансцендентального идеала. Кант не без основания постоянно возвращается к этой теме и корректирует ее изложение, не изменяя принципиальных оценок.

Итак, мы, по-видимому, имеем право сказать, что Кант осуществил – начиная с первых своих философских деяний – не просто очередную трансформацию классической темы бытия, но ее глубинную трансфигурацию. Преображение темы бытия открыло современный этап метафизики. По словам Хайдеггера, “тезис Канта о бытии как чистом полагании остается той вершиной, откуда открывается перспектива назад, вплоть до определения бытия как *hupokeisthai* [предданности], и вперед, в направлении спекулятивно-диалектического истолкования бытия как абсолютного понятия”³⁶. Э. Жильсон в книге “Бытие и сущность” озаглавил раздел о Канте “Нейтрализация существования”³⁷. Но в свете всего рассмотренного выше речь скорее должна идти о радикальной актуализации темы существования.

³⁶ Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // *Философия Канта и современность*: Сб. переводов. М., 1976. С. 58. Ч. 2.

³⁷ Жильсон Э. Указ. соч. С. 444–459.