символического представления действительности и аллегорической экзегезы. Начало такого подхода локализуется в Александрии, что естественно для развитой там традиции, которой отдавали дань и языческие авторы (как филологи – толкователи Гомера, так и философы – комментаторы Платона, мифографы и др.). В христианских текстах основную органологическую оппозицию образуют два струнных инструмента, значимых для интерпретаторов Септуагинты, – кифара и псалтерий. При этом при формировании этой оппозиции определяющим оказалось знакомство александрийцев с верхнерезонаторными арфами.

ГРАНИЦЫ ТОМИСТСКОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ: ФОМА АКВИНСКИЙ О БОГОПОЗНАНИИ

(в Приложении к данной статье)

В.П. Гайденко, Г.А. Смирнов

Публикация перевода фрагментов из двух трактатов Фомы Аквинского дает повод еще раз обратиться к томистской концепции познания, казалось бы исчерпывающим образом описанной и проанализированной в историко-философской литературе[1], чтобы уточнить систему координат, в рамках которой Фома ставит и решает проблемы, относящиеся как к познанию чувственно воспринимаемых вещей, так и к Богопознанию. Эпистемология Фомы базируется, как известно, на аристотелевской модели знания. Фома воспроизводит ключевые моменты аристотелевской доктрины: во-первых, учение о форме как концептуально постижимой основе вещи, обусловливающей возможность познания, поскольку форма – единственное, что может стать предметом знания, полностью прозрачным для ума (о "непрозрачных" предметах человек может составить некоторое мнение, но о них по

[1] См., например: *Жильсон Э.* Томизм: введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб., 2000; *Коплстон Ф.Ч.* Аквинат: введение в философию великого средневекового мыслителя. Долгопрудный, 1999; *Klubertanz G.P.* The Discursive Power Sources and Doctrine of Vis Cogitativa According to St. Thomas Aquinas. St. Louis, 1952; *Van Riet C.* L'épistémologie thomist. Louvain, 1946; *Bobik J.* Veritas divina: Aquinas on Divine Truth: Some Philosophy of Religion. St. Augustine's Press, South Bend, 2001.

определению нельзя ничего знать с достоверностью), во-вторых, представление о соотношении интеллекта и органов чувств в акте познания и о способе осуществления последнего. Аквинат, однако, обращается к этой модели не только для обоснования возможности достижения знания о реальности, открывающейся в актах чувственного восприятия, но и с целью объяснить, каким образом в акте религиозной веры достигается знание о Предмете, трансцендентном тому "реальному" миру, который либо непосредственно доступен чувственному восприятию, либо постижим на основе (или с помощью) данных, поставляемых органами чувств. Предпринятая Фомой попытка рационального осмысления реалий духовного опыта и религиозного знания в терминах аристотелевской эпистемологии заставляет более внимательно присмотреться как к возможностям, так и к внутренним ограничениям аристотелевско-томистской модели знания.

Фома четко формулирует предпосылки, лежащие в основании данной модели. Одна из них такова: "сотворенный интеллект, поскольку он относится ко всему умопостигаемому безразлично, не может познавать нечто определенно, если не определяется посредством своего объекта" (*Quodlibet* VII, q. 1, a. 1, arg. 1); "чтобы интеллект познавал нечто, ему надлежит стать актуальным: ведь все оперирует не поскольку оно в потенции, но поскольку оно в акте. Интеллект же становится актуальным лишь потому, что информируется умопостигаемым (т.е. воспринимает форму умопостигаемого объекта. – *Авт.*)" (Ibid., arg. 2). Очевидно, что интеллект трактуется Фомой как способность, обеспечивающая знание не о началах, определяющих существование человека, но о внешних объектах, к которым интеллект (составляющий ядро человеческой личности) может относиться "безразлично". Именно это безразличие позволяет человеку в процессе познания переключать внимание с одного объекта на другой; его ум не привязан к раз и навсегда выбранному объекту рассмотрения, но сам выбирает, где и когда остановиться, какой именно предмет из множества возможных предметов знания должен предстоять ему в акте познания, осуществляемом в данный момент. Непривязанность познающего субъекта к какой-то одной форме является, согласно Фоме, главным признаком, отличающим его как существо разумное от неразумных существ. «Способные к познанию, – указывает он в *Сумме теологии*, – отличаются от неспособных тем, что последние обладают только своей собственной формой; познающему же по природе свойственно обладать также формой другой вещи[2], ибо вид познавае-

мого находится в познающем. Отсюда очевидно, что природа вещи, неспособной к познанию, в большей степени сужена (coarctata) и ограничена; а природа вещей познающих имеет большую широту и протяженность. Потому Философ говорит в книге 3 *О душе* (гл. 8; 431 b21), что "душа некоторым образом[3] есть всё"» (ST, I, 14, 1 c).

Переключение внимания с объекта на объект означает, что среди них нет ни одного, который требовал бы, ввиду его исключительной значимости для существования человека, постоянной направленности сознания на него. Ни сам интеллект, ни предпосылки его существования и функционирования не являются предметом его непосредственного знания. Первый объект человеческого интеллекта – "не сама его сущность, а нечто внешнее, т.е. природа материальной вещи... И во вторую очередь познается сам акт, посредством которого познается объект; и посредством акта познается сам интеллект..." (Ibid., 87, 3 c). Пока интеллект не приводится в актуальное состояние формой вещи, отличной от самого интеллекта, он ничего не познает, пребывая в пассивном состоянии. Чтобы начать действовать, он должен быть "информирован" умопостигаемой формой материальной вещи, способной воздействовать на органы чувств познающего субъекта. Даже когда под действием благодати человеческий ум приобретает способность непосредственно созерцать умопостигаемое, не абстрагируя, как он это обычно делает, формы чувственно воспринимаемых вещей от материи, в которую они заключены, то и в этом случае ум, до тех пор, пока он остается умом человеческим, не может перейти в актуальное состояние, если он не информирован извне. Человеческий интеллект, следовательно, никогда не соприкасается с тем, что непосредственно осознавалось бы им не как бытие, воздействующее на него, обладающего бытием независимо от того, воздействует ли на него что-нибудь или нет, но в качестве предпосылки или источника его собственного существования. Поэтому проблема Богопознания формулируется Фомой как проблема познания божественной *сущности*. "Может

---

[2] Познающее воспринимает формы вещей не так, как материя принимает форму или потенция – акт; ведь материя при этом соединяется только с одной, *своей* формой, становясь *этой* вещью; познающая способность может принимать различные формы, причем познающий соединяется с формами познаваемых объектов, не становясь *реально* этими вещами, а принимая их формы иным способом, *объективно*.

[3] А именно, объективно. Соединение души познающего с познаваемым объектом теснее, чем соединение между материей и формой: ведь материя не становится формой, тогда как душа *становится* познаваемым объектом.

ли какой-либо сотворенный интеллект непосредственно видеть божественную сущность?" (*Quodlibet* VII, q. 1, a. 1). Но созерцание любой сущности, будь то сущность материальных вещей, бестелесных Умов (ангелов) или же сущности самого Бога, возможно при условии, что интеллект определяется своим объектом, т.е. извне. Не только сущности конечных вещей, но и "божественная сущность, – утверждает Фома, – есть умопостигаемое, которое может определять интеллект" (Ibid. a. 1, ad 1), сообщая ему свою собственную форму в дополнение к форме, присущей самому человеку (функцию формы выполняет душа, одной из способностей которой является интеллект). Для рационального описания акта Богопознания Фома использует ту же самую схему, на основе которой им описывается познание внешних объектов; и в том, и в другом случае деятельность интеллекта сводится к восприятию готовой формы от сущего, противостоящего в акте познания человеку, его уму. Но трактовка Богопознания как акта, обеспечивающего "информирование" интеллекта Сущим, *противостоящим* (*в акте познания его сущности*) человеку, очевидным образом противоречит описаниям взаимоотношения человеческой души с Богом, резюмирующим личный духовный опыт христианских писателей. Как подчеркивает Августин, нет ничего ближе человеческой душе, чем Бог: "Ты же более глубоко во мне, чем моя собственная глубина, и превыше самого высокого во мне" (*Исповедь*, III, 6, 11); "Меня не было бы, Боже мой! Меня не было бы вовсе, если бы Ты не был во мне" (Там же, т. 2, 2). Христианские подвижники не устают повторять, что нет большего препятствия на пути Богопознания, чем ощущение своей собственной самодостаточности. Такое ощущение появляется у человека в ситуациях, когда он противопоставляет себя другим сущим, целиком погружаясь в сферу взаимодействия с объектами, внутри которой он выступает в роли самостоятельной единицы взаимодействия, агента, действующего и принимающего решения на свой страх и риск. Если человеку остаются недоступными иные измерения реальности, и способ поведения, присущий ему как агенту взаимодействия, осознается в качестве нормы, то конститутивные моменты акта веры (чувство зависимости от Бога, отказ от самоутверждения в бытии посредством своих действий, отвержение своего я и всецелое полагание на волю Божью) будут восприниматься им как противоречащие его собственному жизненному опыту, поскольку они несовместимы с установками, которыми люди обычно руководствуются в сфере взаимодействия. Взаимодействовать друг с другом могут субстанции, уже обладающие бытием, причем для осуществления акта воз-

действия не имеет никакого значения, каким образом воздействующее приобщилось бытию, получило ли оно его от каких-то других объектов или же от Творца. Воздействуя на окружающие объекты, нечто манифестирует факт своего бытия – путем установления внешних связей с другими субстанциями, также уже обладающими бытием. Мир взаимодействия – это такое измерение реальности, которое может быть зафиксировано при условии, что всякое сущее рассматривается в его отношении к другому сущему, т.е. либо как само сообщающее другому какие-то характеристики, либо как получающее что-то извне. И обращение к модели познания, основным понятием которой является понятие информированности (восприятия формы сущего, извне воздействующего на интеллект познающего субъекта) для описания акта, позволяющего дистанцироваться от внешнего мира (мира взаимодействия) и осознать "внутренняя своя", представляется не очень удачным. В христианской литературе мы найдем множество описаний акта Богопознания, основанных на противопоставлении двух типов знания: внешнего и внутреннего; сам Фома в других разделах своей доктрины фактически указывает на возможность альтернативного, по сравнению с концепцией информирования, подхода к истолкованию главного момента религиозного опыта – непосредственного переживания божественного присутствия, переходящего, на высших ступенях духовного опыта, в знание Бога ("Увидим Его, как Он есть") (1 Иоан 3, 2). Но прежде чем обратиться к анализу альтернативной трактовки акта Богопознания, попробуем более внимательно рассмотреть предпосылки и основные понятия концепции информирования, чтобы оценить границы ее применимости.

КОНЦЕПЦИЯ ИНФОРМИРОВАНИЯ

Большинство понятий, используемых Фомой, имеют два измерения: они фиксируют одновременно и характеристики вещей, и характеристики предмета знания. Причем именно второе измерение, как будет показано ниже, является первичным, так как нельзя, например, определить, что такое форма и что такое бытие, не рассмотрев взаимоотношения "предмет знания – сознание" Но сначала опишем смысл этих понятий в их двойной функции.

Исходное различение задается оппозицией "потенция – акт" Понятие энтелехии (в латинской транскрипции – акт) было введено Аристотелем с целью объяснить факт изменения; энтелехия – это состояние, достигаемое вещью в ходе последовательного приобретения ею всех характеристик, которые должны быть

ей присущи, и прежде всего тех, которыми она должна обладать, чтобы ее можно было обозначить общим понятием, т.е. отнести к определенному роду и виду. Большинство вещей, существующих в природе, не сразу приобретают свойства, которыми они обладают в "совершенном" состоянии, 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, актуализированной) форме, присутствуют потенциально, в свернутом, неактуализированном виде. Переход от потенции к акту (энтелехии) – это переход от вещи, обладающей всеми признаками, которые позволят (после завершения перехода) подвести вещь под определенное понятие, но которые, пока вещь находится в потенциальном состоянии, существуют только в возможности, к вещи, действительно обладающей всеми этими признаками.

Аристотелевское различение потенции и акта (энтелехии) было тесно связано с другим важнейшим противопоставлением аристотелевской метафизики, а именно противопоставлением материи и формы. Собственно говоря, материя и потенция – это два различных термина, применяемых Аристотелем для обозначения одного и того же. В материи (в первоматерии) нет ничего актуального, в ней заключена только возможность приобретения актуальных характеристик, и рассматриваемая в этом плане, она точно так же противостоит акту (энтелехии), как и потенция. Но сопоставление с формой придает материи-потенции новый смысловой оттенок, который невозможно схватить, оставаясь в рамках противопоставления "потенция – акт". Материя противостоит форме как не имеющая никакой формы; но "быть неоформленным", очевидно не то же самое, что "не иметь актуального существования" Смысл понятия материи станет понятен, если мы уясним, что имел в виду Аристотель, вводя термин "форма" Это понятие аристотелевской метафизики, как и большинство других аристотелевских терминов, с одной стороны, имеет простой и наглядный смысл, но, с другой, – содержит моменты, которые с трудом поддаются интерпретации. Легко уловимый смысловой оттенок понятия формы выявляется в том случае, если под формой имеется в виду *геометрическая* форма, определяющая пространственные границы вещи. Благодаря наличию пространственных границ "эту" вещь можно отделить от любой другой: чувственно воспринимаемые объекты приобретают определенность именно благодаря наличию у них устойчивой пространственной формы.

Неоформленное – не имеющее четких пространственных границ – не может быть предметом знания; на него нельзя указать, его нельзя обозначить, поскольку не имеющее границ, по определению, невозможно отграничить от того, с чем оно соприкасается. Ввиду фундаментальной роли, которую играют пространственно-геометрические границы в структуризации реальности, в процессе выделения отдельных "вещей" (исходных единиц онтологии), некоторые исследователи склонны даже отождествить общее понятие формы, введенное Аристотелем, с понятием "пространственная форма"[4]. Однако нетрудно убедиться в том, что Аристотель употребляет понятие формы в более широком смысле. Скажем, душа, по Аристотелю, есть не что иное, как форма живого тела; очевидно, что душа является формой тела не потому, что как-то ограничивает последнее в пространственном отношении. Формой, по отношению к материи, является всё то, что ограничивает (в смысле – "придает определенность"), наделяя вещь характеристикой, позволяющей отличить ее от вещей, обладающих другими "формальными" характеристиками. Любое четко выделенное качество может выполнять функцию формы; например, форма простых элементов (огня, воды, земли, воздуха), из которых состоят все тела подлунного мира, определяется двумя парами качеств: сухое – влажное, горячее – холодное.

Но даже включив в понятие формы, наряду с пространственно-геометрическими, также и физические характеристики-качества, мы все еще будем далеки от постижения истинного смысла этого понятия. Форма – это не только пространственная или физическая, но в первую очередь *эпистемологическая* характеристика вещи. Именно благодаря форме вещь оказывается доступной сознанию познающего субъекта, т.е. может превратиться в предмет знания последнего. Знание (в отличие от мнения) имеет дело с предметом, обладающим такими характеристиками, которые не позволяют спутать "этот" предмет с какими-то другими. Нельзя достичь знания о том, что нетождественно самому себе, поскольку его невозможно зафиксировать как "вот это", ибо в момент фиксации оно уже обратилось в нечто иное. Предмет знания – это особый предмет: он наделен свойством *определенности*, позволяющим идентифицировать данный предмет и отличить его от любого другого. Наличие определенности, поддающейся однозначной фиксации в языке, является *априорной* характеристикой предмета рационального знания.

---

[4] См., например: *Свежавски С.* Святой Фома, прочитанный заново // Символ. (Париж) 1995. № 33. С. 78–79.

Обнаружение того факта, что в предмете знания обязательно должна быть характеристика, соотносящая этот предмет с сознанием человека, обусловливающая возможность осознания этого предмета, возможность концентрации на нем внимания, – одно из главных открытий античной философии. В частности, в понятии "формы", хотя оно было введено Аристотелем для обозначения, казалось бы, чисто "объективной" характеристики вещей, существующих независимо от познавательной деятельности человека, фиксируется в первую очередь указанная эпистемологическая характеристика. Форма – это совокупность концептуально постижимых признаков вещи, позволяющих подвести ее под то или иное понятие; поэтому Фома Аквинский констатирует: "... всякое познание происходит через форму" (*ST*, I, 12, 1, ad 2).

Форма умопостижима, поскольку она присуща вещам, находящимся в акте (актуальном состоянии). Акт – одно из наиболее сложных и многозначных понятий томистской философии. 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" (Ibid. 3, 1 c). Акт предшествует потенции потому, что находящееся в потенции не имеет собственных характеристик, отличных от тех, которыми обладает актуально существующая вещь. Бронза может быть названа потенциальной статуей только в том случае, если известно, что такое статуя; человек не имеет знания о вещи, называемой статуей, до тех пор, пока не увидит какую-либо статую в готовом виде. Только созерцание предмета в завершенном (актуальном) состоянии превращает этот предмет в предмет знания; и только проекция образа готового предмета на материал, из которого он был сформирован, позволяет описать этот материал не на основании тех характеристик, которыми он сам в данный момент обладает, а как потенциально содержащий в себе характеристики той вещи, которая в будущем может возникнуть на его основе. Это утверждение справедливо в отношении как знания, отображающего свойства уже существую-

щей вещи, так и знания Бога или знания ремесленника, создающего новую вещь. Предмет знания, в соответствии с которым создается вещь, должен предстоять 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 как в порядке знания, так 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" (Ibid. 4 c). 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 девятой книге *Метафизики*" (Ibid. 5, 2 c). 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.

Очевидно, что 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; с другой стороны, 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, что́ 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 актом[5], а акт – формой[6].

Таким образом, мы можем констатировать, что два основных понятия томистской философии, а именно форма и акт, описывают прежде всего характеристики предмета рационального знания. Предмет рационального знания должен быть актуально *дан* сознанию субъекта, т.е. существовать для его сознания, и притом должен быть полностью доступен обозрению; в нем не должно быть не выявленных (не актуализированных) моментов.

Но актуальная данность – это не что иное, как данность предмета в акте созерцания. Осуществление акта созерцания является предпосылкой и условием формирования предмета рационального знания. Почему знание предмета А предполагает не просто осознание, но и созерцание А? Нельзя, очевидно, утверждать, что я имею знание о предмете А, если я не имею возможности убедиться в том, что А имеет именно те характеристики, которые я ему приписываю; иными словами, только о предмете, доступном непосредственному созерцанию, возможно знание в подлинном смысле слова. Назовем такое знание знанием-созерцанием. Пред-

---

[5] "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).

[6] "Акты же – двоякого рода: а именно первый, который есть форма; и второй, который есть действие (operatio)" (Q.D. de pot., 1 c).

мет вербального знания, или знания-описания, существующий лишь в качестве значения некоторого языкового выражения, будет предметом рационального знания лишь в том случае, если он опосредованно, через другие предметы, может быть соотнесен с явленными в актах созерцания сущностями.

Поскольку предмет рационального знания, по определению, является устойчивым предметом, на котором может многократно концентрировать внимание как субъект, выполняющий в данный момент акт созерцания, так и другой человек, то он не должен быть подвержен изменению, в отличие от предмета чувственного созерцания. В то же время он схож с последним в следующем отношении: тот и другой как бы навязываются сознанию извне, а не возникают по воле самого субъекта подобно образам воображения или чисто мысленным конструкциям. Именно это сходство побудило Платона назвать акт постижения предмета рационального знания актом созерцания. Ввиду радикального отличия рационального акта знания-созерцания от акта чувственного восприятия Платон отрицал наличие у человека способности, не выходя за границы сферы чувственного восприятия, созерцать неизменные предметы (идеи). Чтобы соприкоснуться с абсолютно прозрачными для человеческого ума предметами, полагал Платон, необходимо выполнить совершенно особую познавательную операцию – акт *умосозерцания*. Этот акт обеспечивает и усмотрение предмета, который с полным основанием может быть назван предметом знания, поскольку его характеристики с максимально возможной полнотой явлены в акте созерцания, и одновременно непосредственный контакт с бытием.

Фома Аквинский отвергает возможность умосозерцания идей, но в то же время вся онтология и теория познания томизма (как и философия Аристотеля) строятся исходя из допущения, что человек способен осуществить бытийный акт знания-созерцания, в результате которого он увидит перед собой предмет, во-первых, наделенный столь четкими, определенными характеристиками, что его легко и безошибочно можно отличить от других предметов и однозначно зафиксировать в языке, во-вторых, не только соотнесенный с сознанием, т.е. актуально *данный*, явленный в акте знания-созерцания, обладающий вследствие этого бытием для сознания, но соотнесенный и с тем, что в силу недоступности знанию-созерцанию может быть названо (используя термин Канта) ноуменальным бытием. Только в отличие от Платона Аристотель и Фома полагали, что бытийный акт знания-созерцания может быть реализован человеком в момент выполнения акта чувственного восприятия.

Предположение о возможности выполнения бытийного акта знания одновременно с актом чувственного восприятия фактически является центральным (хотя и не сформулированным в эксплицитной форме) постулатом эпистемологии Фомы Аквинского. Чтобы в этом убедиться, проанализируем, как в ней описывается формирование образов и понятий, т.е. предметов, доступных знанию субъекта.

Чтобы познать какую-либо вещь, ум, согласно Аквинату, должен уподобиться этой вещи, должен совпасть с нею по виду. Первый шаг к познанию вещи состоит в том, что ум, не имеющий сам по себе никакой актуально наличной формы, воспринимает форму вещи, которую он познает, – умопостигаемая форма вещи абстрагируется умом от материи (абстрагирование возможно, поскольку умопостигаемая форма вещи сосуществует с материей, не смешиваясь с ней) и, продолжая быть формой вещи, становится одновременно и формой интеллекта, так что вещь, познаваемая умом, и ум, познающий эту вещь, имеют *одну* форму, которую можно толковать двояко: либо как форму вещи, либо как форму ума. В последнем случае она предстает, как умопостигаемый *образ* вещи, – "то, посредством чего ум мыслит" вещь[7]. Этот образ находится в уме и является началом мышления; именно этот образ приводит ум в действие и он начинает мыслить: человек сознает в своем уме наличие предмета, являющегося *предметом мысли*. Благодаря образу формируется интенциональная сущность (понятие), замещающая вещь и не существующая за пределами мышления. Понятие – это осознаваемый двойник умопостигаемой формы, которая сама по себе не является предметом мысли, но при этом обладает характеристиками, которые после того как в акте познания будет сформировано понятие, станут доступны мысли.

Ум, согласно Фоме, не просто уподобляется вещи – он отождествляется с нею. Познать какую-либо вещь для ума означает не что иное, как стать этой вещью, стать тождественным вещи, конечно, не в отношении материи, а в смысле обладания той же самой формой. Ум не пассивно воспринимает форму, запечатленную в познаваемой вещи, но он ее именно *воспринимает*, получает от вещи в результате операции абстрагирования, производимой действующим умом. Сначала он получает ту же самую форму, что и у вещи; затем он создает понятие – дубликат этой формы, с которым в дальнейшем он оперирует при осуществлении мыслительных операций.

---

[7] *In lib. de Anima*, III, lect. 8, éd. Pirotta, n. 718; цит. по: *Жильсон Э.* Указ. соч. С. 311, прим. 252.

Предмет, обладающий концептуально постижимой формой, дан, явлен в акте созерцания, который выполняется одновременно с актом чувственного восприятия. Согласно Фоме, источником всякого знания для человека является чувственное восприятие: "Все наше познание берет начало от чувства" (*ST*, I, 1, 9 c). В том числе, как уже упоминалось, и познание такой характеристики реальности как бытие. Именно восприятие удостоверяет нас в существовании тех или иных телесных вещей. Познание любой вещи начинается с констатации факта ее существования: "первое, что нам следует знать о чем-либо, это – существует ли оно" (Ibid. 2, 2, sed contra). Когда вещь воспринимается как наделенная одной-единственной характеристикой – актуальным существованием, она предстает как просто сущее. Как в случае выделения "сущего", так и при констатации иных признаков, предполагает Фома, человек видит перед собой вещь, обладающую определенной характеристикой, в точности соответствующей некоторому понятию. Иными словами, он предполагает возможность осуществления такого акта восприятия, который Гуссерль впоследствии назовет категориальным актом созерцания: усматриваемое в этом акте предстает в виде рационально постижимой вещи (предмета знания) – наглядным воплощением некоторого понятия. Не обладай человек способностью созерцать форму вещи, как она явлена в образе или дубликате образа – понятии, оставляя в стороне все случайные признаки, неизбежно фиксируемые у вещи в момент чувственного восприятия, равно как и все неопределенные, не поддающиеся рациональному осмыслению характеристики, присущие предмету чувственного восприятия, он никогда не смог бы подвести конкретную вещь под понятие, выражающее ее сущность.

ГРАНИЦЫ КОНЦЕПЦИИ ИНФОРМИРОВАНИЯ

Чтобы субъект, созерцая нечто, видел перед собой не продукт собственного воображения или ментальной активности, но фрагмент реальности, он должен, очевидно, непосредственно соприкасаться с последней. Не всякое соприкосновение с реальностью ведет к знанию; несомненно, однако, что знание о реальности недостижимо, если субъект не способен однозначно выделить в реальности фрагмент, являющийся объектом познания, с помощью метки (признака), доступной непосредственному созерцанию и позволяющей многократно выделять именно "этот" фрагмент при осуществлении актов созерцания. Чисто мыслительные, в том числе и теоретические, операции, производимые над идеаль-

ными сущностями, не "привязанными" к фрагментам ноуменальной реальности, будут способствовать формированию знания о реальных объектах только в том случае, если они помогут уточнить уже имеющуюся или выработать новую систему меток, обеспечивающую выделение соответствующих фрагментов.

Поэтому знание о реальных объектах предполагает данность в акте непосредственного знания двумерного образования, в рамках которого ноуменальный фрагмент и его идеальная метка связаны воедино. Человек способен достичь знания о реальности лишь в том случае, если он может осуществить познавательный акт, в момент выполнения которого его сознанию будет предстоять фрагмент *осознаваемой реальности,* с одной стороны, доступный постижению, с другой – остающийся внеположным уму, т.е. продолжающим существовать в качестве фрагмента *реальности.* Постулат о данности в акте созерцания двумерного объекта – ключевой момент томистской эпистемологии. Следует оговориться, что этот постулат вводится неявно; чтобы сформулировать его в явном виде, необходимо начать построение модели знания с констатации того, чтó осознает человек в момент выполнения первичных познавательных актов. Фома, вслед за Аристотелем, избирает иной путь: он ищет основание определенности, которая присуща предметам знания, усматриваемым в рамках познавательных актов, за пределами этих актов, в реально существующих вещах. Исходный пункт концепции Фомы задается противопоставлением "реально существующая вещь – ее образ в уме познающего субъекта" Познание трактуется как отображение реальности: понятия способны адекватно отобразить характеристики вещей, поскольку каждый понятийный образ связан со своим прообразом отношением *подобия.* Главное возражение против этой концепции, которое было выдвинуто в ходе философских дискуссий, продолжающихся со времен Аристотеля вплоть до настоящего времени, состоит в том, что невозможно установить соответствие между структурами знания и ноуменальной реальностью, поскольку человек не имеет доступа к тому, что находится за пределами познавательных актов; он в принципе неспособен непосредственно, не прибегая к введению идеальных сущностей, оперировать с фрагментами ноуменальной реальности. Поэтому аристотелевско-томистская модель знания была отвергнута в процессе развития философии. Представляется, однако, что трактовка понятий как образов реальных вещей, а познания как отображения реальности является, по сути дела, неадекватной формой обоснования тезиса, который невозможно оспорить, не отвергнув саму возможность достижения знания о реальности, –

об осуществлении познавательного акта, в рамках которого сознанию (уму) человека предстоит не образ вещи, но сама вещь. Фома прямо формулирует этот тезис, утверждая, что в результате выполнения акта познания субъект созерцает форму реальной вещи: «Надлежит знать, что всякое познание совершается в силу того, что подобие познаваемой вещи присутствует в познающем. Как совершенство познаваемой вещи состоит в том, что она обладает формой, определяющей ее существование в качестве именно такой вещи, так совершенство познания состоит в обладании подобием указанной формы"[8]. Как поясняет Э. Жильсон, комментируя данный отрывок, "обладание "подобием" формы равнозначно обладанием самой формой»[9]. Но это как раз и означает, что в момент осуществления акта сознанию субъекта предстоит двумерное образование, объединяющее идеальную характеристику, благодаря которой познаваемое оказывается включенным в сферу знания, с ноуменальной, недосягаемой для ума, остающейся всегда внеположной последнему, т.е. *реальной* (в смысле – не ментальной) составляющей.

Связь ноуменальной и идеальной составляющих в составе осознаваемой реальности в принципе может мыслиться двояким образом: либо они изначально, до осуществления любого познавательного акта, сосуществуют друг с другом, либо привязка идеальной метки к фрагменту ноуменальной реальности происходит в момент выполнения познавательного акта. Фома, вслед за Аристотелем, исходит из первого предположения; каждая вещь, помимо того, что она существует вне ума, обладает концептуально постижимой формой, гарантирующей самотождественность этой вещи.

Но если предположить, что определенность предметов знания предзадана соответствующими объектами в себе, то неизбежен вывод о том, что каждый предмет знания характеризуется своей собственной определенностью, независимой от определенностей других предметов. Ведь перенесение тех особенностей объекта в себе, которые гарантируют его постижимость при осуществлении познавательного акта, на предмет знания не должно сопровождаться трансформацией определенности, изначально присущей этому объекту. Очевидно, что трансформации не избежать, если субъект в момент выполнения акта будет производить операции, добавляющие к первоначальному облику объекта какие-то дополнительные черты – например, сопоставлять объекты друг с

---

[8] *In Metaph.*, l. VI, lect. 4. Цит. по: *Жильсон Э.* Указ. соч. С. 310, прим. 250.
[9] Там же.

другом, включая при этом признаки, сформированные в результате сопоставления, в число моментов, конституирующих саму определенность предметов знания. Поэтому преобразование объекта в себе в предмет знания предполагает, что активность субъекта сводится к освобождению определенности (формы) объекта от связи с материей; интеллект в акте познания лишь воспринимает форму вещи (подобно тому, как воск принимает форму печати), воздерживаясь от осуществления любых операций, вносящих изменения. Но отказ от активной деятельности субъекта в момент выполнения познавательного акта, как заметил Кант, равносилен отказу от констатации связи (соотношения) между отдельными единицами знания.

В концепции, утверждающей, что знание о реальности возможно, поскольку интеллект способен созерцать сущности вещей, т.е. в концепции, апеллирующей к непосредственному знанию как к критерию, позволяющему отделить постигаемое в реальности от продуктов воображения и чисто субъективных мыслительных конструкций, произвольно создаваемых интеллектом, статусом реально существующего обладает лишь то, что может быть удостоверено интеллектом в момент, когда он информируется формой вещи. Однако очевидно, что в момент выполнения таких актов реальность предстает состоящей из атомарных, абсолютно обособленных онтологических единиц (отдельных субстанций). Именно этим определяются границы концепции информирования: постулируя в качестве первичного акта интеллекта акт усмотрения одного, она тем самым отказала интеллекту в способности непосредственного усмотрения соотношений.

Очевидно, что интеллект не способен, созерцая элемент, осознавать его как часть целого, – учитывая не только факт данности элемента в конкретном, выполняемом в настоящий момент акте созерцания, но и возможную данность других элементов в последующих актах созерцания, – если постижение интеллекта сводится к усвоению содержания, схватываемого в одном акте. Но именно так трактует операцию интеллекта Фома Аквинский, обосновывая тезис о том, что интеллект постигает только одно. "Интеллект как акт есть всецело, т.е. совершенно, вещь понятая (res intellecta), как говорится в книге III сочинения *О душе*[10]. Это надо понимать не так, что сущность интеллекта стала понятой вещью, или ее видом, но так, что он полностью информируется посредством вида понятой вещи, [т.е. получает от него форму],

---

[10] *Аристотель*. О душе. Кн. 3, гл. 7; 431 в 16–17: "Вообще ум в действии есть то, что он мыслит" (Соч. Т. 1. С. 439).

пока актуально мыслит ее. Поэтому для интеллекта первично актуально мыслить одновременно многое – то же самое, как если бы одна вещь была бы одновременно многими" (*Quodlibet* VII, q.1, a. 2 c.). Интеллект, утверждает Фома, следуя Аристотелю, целиком, без остатка отождествляется с постигаемой вещью; в нем не остается ничего, что принадлежало бы ему самому, нет никаких "частей", не заполненных формой понятой вещи. Но если бы это действительно было так, вещь, постигаемая в одном акте созерцания, оказалась бы несопоставимой с вещью, осознаваемой с помощью другого акта.

Чтобы выделяемый в актах непосредственного знания предмет предстал как элемент соотношения, он должен выделяться как *отличающийся* от других предметов. А и В оказываются изначально соотнесенными друг с другом, если они фиксируются в качестве носителей взаимоотличающихся признаков (белое-черное, предшествующее-последующее и т.п.). Отличительные признаки позволяют как идентифицировать "этот" предмет, так и отличить его от каких-то других предметов, в то время как идентифицирующие признаки-формы способны обеспечить лишь выделение обособленных единиц. Но для того чтобы зафиксировать отличительные признаки, субъект должен произвести процедуру различения, которую невозможно осуществить, не налагая "субъективного" отпечатка на определенность предмета. Очевидно, что "отличие" не является характеристикой, которую предмет знания мог бы позаимствовать от объекта в себе: отличительный признак должен быть выделен, сформирован самим субъектом в процессе осуществления операций сопоставления и различения. Поэтому осознаваемая в актах непосредственного знания-созерцания реальность, если она предстает состоящей из предметов, каким-то образом соотносящихся друг с другом, неизбежно должна отличаться от ноуменальной реальности. Только в том случае, если интеллект, вопреки мнению Аристотеля и Фомы, не пассивно воспринимает уже наличную определенность, но выступает в качестве творца того или иного фрагмента осознаваемой реальности, соучаствуя с органами чувств в осуществлении процедуры различения, т.е. в процессе выделения предметов посредством констатации их отличительных признаков, субъект будет созерцать не многообразие отдельных атомов, но целостный мир, состоящий из взаимоотличающихся и взаимосвязанных частей.

Если бы вещи были изначально наделены формой, сообщающей каждой из них определенность, делающей вещь доступной сознанию, то, очевидно, существовал бы единственный способ

структуризации реальности: тогда ведь каждый объект обладал бы меткой, позволяющей однозначно выделить и идентифицировать его. Но весь опыт научного познания свидетельствует о том, что не существует единственно возможного способа структуризации реальности; в зависимости от цели исследования или практических задач реальность может быть по-разному разделена на непересекающиеся фрагменты, причем границы фрагментов, выделенные при одном способе структуризации, не совпадают с границами объектов знания, фиксируемых при применении иных познавательных процедур. С помощью датчиков воздействий, регистрирующих одно измерение реальности, например тепловое, мы выделим совокупность фрагментов, отличающихся и по величине, и по местоположению от фрагментов, выделенных с помощью датчиков воздействий иного типа, позволяющих, например, выделить и классифицировать фрагменты в зависимости от плотности вещества. Отсутствие единственного, "правильного" способа структуризации реальности – существенный аргумент против концепции информирования, опровергающий предположение о том, что двумерные объекты, обладающие идеальной формой, существуют уже на уровне неконцептуализированной реальности.

Другой аргумент частично уже был сформулирован выше; он касается способа выделения предметов в актах непосредственного знания. Чтобы выделить предмет (рационального) знания, необходимо зафиксировать признак, на основе которого этот предмет можно опознать повторно. Какой из двух видов признаков, идентифицирующий или отличительный, выполняет функцию "предметообразующего"? Использование идентифицирующих признаков, как мы убедились, исключает возможность непосредственного усмотрения каких-либо соотношений; но без усмотрения последних, очевидно, нельзя достичь знания о реальности. Более того, никакой предмет в принципе не может быть выделен с помощью идентифицирующего признака, если под "идентификацией" понимать операцию выделения *одного*, не сопровождающуюся отграничением от чего-то другого: ведь тот же самый признак, с помощью которого в акте созерцания фиксируется "вот это", позволяет отделить носителя данного признака от носителей других признаков. Исходя из этих соображений мы можем сделать вывод: предметообразующий признак предназначен для выделения предмета *в ряду* других предметов. Первичной процедурой, обеспечивающей усмотрение предметов, является не акт созерцания *одного*, но констатация многообразия элементов – носителей взаимоотличающихся признаков.

Данность предметов в акте различения свидетельствует о том, что сознание не привязано ни к "одному", ни к "другому", но свободно переходит от предмета к предмета. Рациональное знание о реальности не может быть достигнуто, если в процессе выделения предметов какому-либо из них будет отдано предпочтение; вместо предмета знания сознанию субъекта будет в этом случае предстоять объект воли. При переходе из сферы знания в сферу стремления, целеполагания и действия субъект может, конечно, воспользоваться *результатами* рационального познания; но, находясь в сфере знания, он должен ограничиться видением реальности исключительно сквозь призму признаков, обеспечивающих выделение фрагментов и их идентификацию. Предметная установка сознания не может быть реализована, если субъект в процессе структуризации реальности оценивает предметы по их значимости и руководствуется при выделении экзистенциально-личностными мотивами. Чтобы с максимальной отчетливостью зафиксировать признак, конституирующий определенность предмета, отличающий этот предмет от других предметов, выделяемых в рамках данной процедуры различения, человек должен в момент осуществления последней превратиться в "малого субъекта", способного выполнять лишь операции идентификации и констатации отличия, должен абстрагироваться от других измерений своей жизнедеятельности, забыть о том, что он способен выступать также в качестве субъекта волеизъявления, действия, целеполагания, обладать эмоциями и руководствоваться ценностными предпочтениями. Иначе говоря, предмет знания *по определению* должен осознаваться субъектом как нечто внешнее по отношению к его собственному Я. Точнее, поскольку его я при созерцании предметов сводится к единственной функции, а именно, к усмотрению последних, в сфере знания, как таковой, отсутствует вообще представление о своем я, и пока человек пребывает внутри этой сферы, для него не существует никаких экзистенциальных проблем, касающихся взаимоотношения я (внутреннего человека) к чему-то иному. Предмет, по определению, отличен от сознания; устремляясь к предметам, сознание как бы убегает от самого себя. Всецелая направленность сознания вовне, предполагаемая предметной установкой, исключает переключение внимания на непредметную сферу самого сознания.

Предпринятый нами столь подробный анализ познавательных актов и процедур, без выполнения которых человек не в состоянии созерцать какой-либо предмет, необходим для того, чтобы оценить способ постановки проблемы Богопознания в доктри-

не Фомы Аквинского. Утверждаемая св. Писанием возможность непосредственного постижения (ви́дения) Бога интерпретируется Фомой как возможность созерцания божественной сущности. Аристотелевский термин *сущность* обозначает концептуально постижимую основу вещи, превращающую вещь в предмет знания; благодаря наличию формы, входящей в состав сущности и "отвечающей" за ее постижимость, вещь может быть идентифицирована и отличена от других вещей. Поэтому утверждение, что в акте познания интеллекту человека непосредственно предстоит некая сущность, равносильно утверждению, что познаваемое постигается интеллектом как предмет. Но может ли акт Богопознания состоять в акте созерцания Предмета, пусть и бесконечно более совершенного, чем предметы рационального знания, но подпадающего, как и они, под категорию предмета? Разве цель Богопознания – констатация характеристики, отличающей совершенный Предмет от других предметов? Но на необходимости именно такой констатации настаивает Фома. Он доказывает, что божественная сущность может определять (информировать) интеллект, так что последний, созерцая ее, будет "познавать нечто определенно", поскольку божественная сущность обладает определенностью, отличающей ее от других предметов. "Говорят, что нечто бывает определено двумя способами: первым – на основании ограничения, другим способом – на основании различения. Божественная сущность не есть то, что определено первым способом, но вторым, ибо форма ограничивается только по причине того, что воспринимается в ином, которому соразмерна материя. В божественной же сущности нет ничего воспринятого в ином, ввиду того, что бытие ее есть сама божественная природа, пребывающая сама по себе. Это не присуще никакой другой вещи: ведь всякая другая вещь имеет бытие полученное [воспринятое] и таким образом ограниченное. Потому-то божественная сущность отличается от всего этой самой невоспринятостью в ином" (*Quodlibet* VII, q. 1, a. 1, ad 1).

У божественной сущности может быть характеристика, отличающая ее от сущностей сотворенных вещей, только в том случае, если она осознается как Предмет, выделяемый в сопоставлении с другими предметами. "Быть предметом", как мы выяснили, означает: "быть результатом различающего акта". Производя процедуру различения, интеллект, как отмечалось, создает фрагмент новой, осознаваемой реальности, – малый мир, состоящий из взаимоотличающихся предметов. Чтобы стать творцом предметного мира, доступного непосредственному знанию, интеллект, с одной стороны, должен *действовать*, с другой – выступать в

качестве неизменного начала, сохраняющего тождество с самим собой при выполнении любых операций. Начало самотождественности (сокровенное Я), будучи предпосылкой осуществления операций, само должно находиться за пределами той сферы, где они осуществляются, пребывая вне мира наличного бытия, вне сферы изменения и взаимодействия; благодаря наличию такого начала субъект, осуществляя познавательные операции, акты воления и действия, сохраняет тождество с самим собой.

Как уже отмечалось, *знание о реальности* в собственном смысле слова достигается в момент непосредственного контакта интеллекта с объектом познания; концепция информирования фактически отказывает интеллекту в свойстве самотождественности. Отождествляться с познаваемыми вещами интеллект может лишь потому, что у него фактически отсутствует такая характеристика как тождество с самим собой до тех пор, пока его операции ограничиваются сферой непосредственного знания. Чтобы обрести самотождественность, он должен заимствовать ее извне.

Либо интеллект способен познавать "объекты в себе", просто воспринимая характеристики вещей, не трансформируя, не преобразуя их в характеристики предметов знания, формирующихся в момент выполнения познавательных актов, либо он вместо прямого постижения ноуменальной реальности сначала творит новую реальность, доступную непосредственному постижению и из нее извлекает (опосредованное) знание о реальных объектах. В первом случае человек, идентифицирующий себя с субъектом знания, чтобы обрести внутреннюю устойчивость, должен искать точку опоры вне сознания, т.е. в предметах, доступных его созерцанию, поскольку он лишен внутреннего стержня, который давал бы ему возможность сохранить устойчивость своего собственного бытия в непрерывном потоке внешних воздействий. Во втором – искать ее в интеллекте, являющемся одним из начал (наряду с неконцептуализированной реальностью) формирования "третьего мира" – контактной реальности, возникающей в рамках познавательных актов на границе соприкосновения субъекта в себе с объектами в себе.

Принцип самотождественности – это принцип отграничения малого мира: чтобы сохранить тождество с самим собой, нечто должно быть обособлено от своего окружения. Если носителями принципа самотождественности являются отдельные субстанции, обладающие идентифицирующими признаками, малый мир, непосредственно созерцаемый субъектом, будет состоять из изолированных объектов-атомов. Чтобы малый мир предстал

состоящим из элементов-в-соотношении, отдельные элементы должны выделяться с помощью отличительных признаков. Рассматриваемые сами по себе, такие элементы лишены свойства "сохранять тождество с собою", поскольку их невозможно выделить поодиночке, следовательно, в этом случае просто отсутствует нечто, которому надлежит быть самотождественным. Самотождественно соотношение в целом; но возникает вопрос: где, в какой составляющей целого заключено основание самотождественности последнего? Если не в отдельных элементах, то, быть может, в их совокупности? Но совокупность соотносящихся элементов существует только для интеллекта; отличительные признаки, в противоположность идентифицирующим, не могут рассматриваться как принадлежащие элементам как таковым, вне их отношения к интеллекту. Чтобы констатировать наличие отличительных признаков, необходимо произвести процедуру различения; отличие существует для производящего различения. Сами по себе отличаемые элементы (части целого) не соотнесены между собой; именно потому, что между ними нет никаких связей, каждый из них наделен границей, отграничивающей "вот это" от всего остального. Предположим, что элемент А, обладающий определенностью, т.е. заключенный в границы, однозначно отделяющие находящееся "внутри" от находящегося "вне" элемента, связан каким-то образом с другими элементами. Тогда А тотчас утратит определенность, свойственную предмету знания, ибо его нельзя обособить ни от связи, соотносящей А с другими элементами, ни от элементов, с которыми он связан. Не горизонтальное соотнесение друг с другом, но вертикальная соотнесенность через интеллект конституирует доступный непосредственному созерцанию феномен соотношения элементов, каждый из которых обладает определенностью предмета знания. Целостная структура, части которой соотнесены между собой, не может быть воспринята; она создается, *творится* при участии интеллекта, выполняющего функцию *самотождественного начала различения*.

Задача *постигающего интеллекта* (т.е. способности производить операции, обеспечивающие усмотрение предметов) – структурировать внешнюю реальность; чтобы ее выполнить, необходимо преобразовать реальность, существующую независимо от человека, в реальность, доступную рациональному знанию, единицы членения которой не должны быть связанными по горизонтали, чтобы не утратить своей определенности. Человеческий интеллект действительно способен создавать такую реальность, формируя малые миры – целостные образования, состоящие из

частей, выделяемых с помощью отличительных признаков, благодаря чему они (не сами по себе, но через интеллект) оказываются изначально соотнесенными. Но это означает, что форма предметов, созерцаемых при выполнении познавательных актов, которая фиксируется в момент констатации их отличительных признаков, одновременно и открывает сознанию фрагмент неконцептуализированной реальности, и скрывает его, поскольку этот фрагмент становится видимым (распознаваемым) благодаря присоединению к ноуменальной составляющей идеальной характеристики, привносимой самим интеллектом (отличительного признака). Осознаваемая реальность – это вторичная, контактная реальность, обладающая вторичным бытием, производным от бытия "объекта в себе" и "субъекта в себе"; двумерные образования (объекты знания), с которыми субъект имеет дело в сфере осознаваемой реальности, сами по себе лишены важнейших моментов присущих тому, что обладает реальным бытием: внутренней устойчивости, самотождественности. Поэтому невозможно приобщиться к началу бытия, устремляясь к некоторому объекту знания. Но именно такой способ приобщения и предлагает Фома Аквинский, анализируя проблему Богопознания.

ПОЗНАНИЕ БОГА: СОЗЕРЦАНИЕ СУЩНОСТИ ИЛИ УТВЕРЖДЕНИЕ В БЫТИИ?

Христианское вероучение утверждает, что человек гораздо теснее связан с Творцом, чем с сотворенными субстанциями; источник жизни, основание своего личностного бытия христианин ищет не в мире, доступном чувственному восприятию и рациональному постижению, а за его пределами. Сознание, ощущение божественного присутствия не зависит от внешних обстоятельств, поскольку человек связан с Богом напрямую, а не через объекты, о существовании которых он может судить только на основании воздействий, оказываемых на него. Действовать, получать воздействие извне и самому оказывать воздействие на что-то иное, очевидно, может лишь нечто, уже обладающее бытием. Никакое конечное существо, согласно христианским представлениям, не является причиной собственного бытия и не получает бытие от объектов, являющихся объектами взаимодействия. Поэтому отношение сущего к началу, сообщающему бытие, не может базироваться на принципе "воздействия на", определяющем взаимоотношения объектов, обладающих бытием.

В акте творения начало, сообщающее бытие, не может ни на что воздействовать, поскольку нет никакого *что*, которое способно воспринять воздействие. Но это означает, что непосредственное знание о Боге как начале бытия достижимо, если человек сумеет покинуть сферу взаимодействия и войти внутрь акта творения. С помощью операции, позволяющей интеллекту осознать то или иное воздействие, человеку невозможно приобщиться к источнику устойчивого, самотождественного бытия. Если бы ви́дение Бога, о котором говорит св. Писание и свидетельствует духовный опыт христианских подвижников, предполагало со стороны интеллекта осуществление операций, аналогичных тем, которые необходимы для созерцания объектов, человек смог бы удостовериться в существовании Бога, как Совершенного Объекта, но не в существовании Бога, как источника его собственного бытия.

Согласно Аквинату, непосредственное постижение божественной сущности отличается от усмотрения сущности сотворенных вещей в двух отношениях. Во-первых, пишет Фома в главе 51 книги III *Суммы против язычников*, "божественная субстанция не может быть созерцаема интеллектом посредством какого-либо сотворенного вида" (*SCG*, III, с. 51), поскольку ничто сотворенное не может репрезентировать полноту божественной сущности. "Поэтому, если бы божественная сущность была созерцаема, то надлежит, чтобы при посредстве самой божественной сущности интеллект видел ее: чтобы в таком видении божественная сущность была и тем, что созерцаемо, и тем, посредством чего она созерцаема" (Ibid). Итак, делает вывод Фома, "видеть субстанцию Бога невозможно, если сама божественная сущность не будет формой интеллекта, посредством которой он постигает... чтобы сотворенный интеллект видел субстанцию Бога, сама божественная сущность должна присоединиться к интеллекту в качестве умопостигаемой формы" (Ibid., с. 52). Во-вторых, "никакая сотворенная субстанция не может посредством своей естественной способности достичь видения Бога через [Его] сущность" (Ibid.). Способность интеллекта должна увеличиться, он должен стать предрасположением к созерцанию божественной субстанции. Расположение к такому созерцанию он приобретает благодаря излиянию божественного света – света славы, который при познании сущности Бога выполняет ту же функцию, что естественный свет разума (акт, производимый деятельным интеллектом) в момент познания сущности конечных вещей. Уяснить сходство и отличие сверхъестественного света славы от естественного света разума позволяет следующий отрывок из *Суммы против язычников*:

"Поскольку же мы приходим к познанию умопостигаемых вещей от чувственных, то также и именования с познания чувственных вещей переносим на интеллектуальное познание; и главным образом именования, относящиеся к зрению, которое благороднее прочих чувств и более духовно, а благодаря этому родственнее интеллекту. Вот почему само интеллектуальное познание именуется *ви́дением*. Поскольку же телесное ви́дение совершается только благодаря свету, то те [вещи], посредством которых осуществляется умосозерцание, перенимают имя *света*. Поэтому и Аристотель в книге III сочинения *О душе*[11] уподобляет деятельный интеллект свету в силу того, что деятельный интеллект производит умопостигаемые [вещи] в акте, подобно тому, как свет некоторым образом производит актуально видимое. Следовательно, то расположение, которым сотворенный интеллект возвышается до умосозерцания божественной субстанции, надлежащим образом называется светом славы: не потому, что он производит умопостигаемое в акте, как свет деятельного интеллекта; но тем, что делает интеллект [достаточно] могущественным, чтобы актуально постигать" (Ibid., с. 53).

Свет славы, совершенствующий интеллект, не есть нечто иное, чем божественная сущность; последняя сама "всецело есть умопостигаемый свет" (*Quodlibet* VII, q. 1, a. 1 c). Свет славы – это именно тот свет, о котором сказано в *Псалме* (35, 10): "В свете Твоем узрим свет".

В созерцании божественной сущности состоит последняя цель человека; созерцая Бога, он обретает подлинное счастье, достигает максимального блаженства, которое доступно разумному существу. Но что именно осознается в акте созерцания, какого рода знание приобретает интеллект в момент выполнения этого акта? Утверждая, что ви́дение Бога заключается в созерцании его сущности, Фома Аквинский истолковывает акт Богопознания как акт, направленный вовне, имеющий целью постижение Предмета, который отличен от интеллекта, продолжающего оставаться человеческим интеллектом и после его благодатного просвещения светом славы. Только в отношении возможного предмета знания может возникнуть вопрос, обсуждаемый Аквинатом в главах 55 и 56 книги III *Суммы против язычников*: созерцает ли сотворенный интеллект божественную сущность столь же совершенно, как ее видит божественный интеллект? Как утверждает Фома, "сотворенный интеллект, хотя бы и видел божественную субстанцию, тем не менее не познал бы всего, что может быть

---

[11] Там же. Гл. 5: 430a 15–17; Expos. lect (730).

познано через божественную субстанцию." (*SCG*, III, с. 56). Божественный ум познает, во-первых, божественную субстанцию, как таковую, во-вторых сущности вещей, содержащиеся в Начале бытия в качестве следствий; человеческий же ум, созерцая божественную сущность, не способен усмотреть ее следствия. Поэтому, делает вывод Фома, сотворенный интеллект, созерцая сущность Бога, не постигает ее, ибо не познает ее совершенным образом.

Значит, обладай человеческий интеллект высшим совершенством, он смог бы, если исходить из логики рассуждения Фомы, созерцать одновременно и Предмет (божественную сущность) и всю совокупность предметов сотворенного мира (сущности вещей), смог бы непосредственно постигать отношение, связывающее Творца с каждой тварью. Но это отношение предстало бы перед ним как сугубо предметное отношение, как отношение Предмета-Начала к предметам-следствиям. В акте такого постижения отсутствовал бы самый важный для сознания христианина момент: констатация личной связи с Богом. В рамках предметной установки Бог в принципе не может предстать перед человеком как начало, конституирующее его собственное Я, поскольку для того, чей взор устремлен вовне, не существует сокровенного Я, несводимого к реалиям предметно осознаваемого мира.

Идентифицируя себя с предметно-ориентированным Я, человек пытается найти и отстоять свое место в предметной реальности. Но чтобы стремиться завоевать свое место среди предметов, необходимо осознавать себя одним из них. Когда человек меряет достоинство не только своего малого Я, отвечающего за определенный вид деятельности, мерою успехов и неудач, но и переживает эти успехи и неудачи как затрагивающие основу его личностного существования, он, зачастую не отдавая себе в этом отчета, исходит из предпосылки, что он всецело существует в той же плоскости, что и объекты, т.е. сущности, осознаваемые исключительно по их внешним воздействиям. Человек смотрит на себя как на объект, когда главный смысл своей жизнедеятельности видит в том, чтобы приобрести *объективно* удостоверяемые (доступные взгляду внешнего наблюдателя) преимущества и характеристики. Он субстантивирует свое Я в тот момент, когда соотносит себя с другими людьми, стремясь сам удостовериться в своей значимости и доказать свою значимость другим, сравнивая свое положение и свой достаток с положением и достатком окружающих. Субстантивированное Я крайне неустойчиво: оно завистливо, тщеславно, властолюбиво,

подвержено страхам, возникающим большей частью не из-за реальных угроз существованию, а из опасения утраты социального статуса. Человек, смотрящий на себя как бы со стороны, утрачивает главное достоинство личности – внутреннюю устойчивость и внутреннюю свободу.

Чтобы осознать сокровенное Я (самотождественную основу своей личности), необходимо уйти из предметного мира, т.е. перестать отождествлять себя с малыми (предметно-ориентированными) Я, и обратиться к трансцендентному, находящемуся за границами сферы наличного бытия основанию самотождественности любого сущего, "образом и подобием" которого является самотождественное ядро человеческого сознания. "Без удаления от мира (без устранения от мирских дел) никто не может приблизиться к Богу", – указывает Исаак Сирин[12]. Человек, живущий в миру, является человеком-творцом: концептуализируя воздействия, он творит и преобразует предметно-осознаваемую реальность. Если есть начало, сообщающее бытие, то по отношению к нему человек, очевидно, должен находиться не в позиции творца, но в позиции полного и безусловного приятия дара бытия. Живущий в предметной реальности и руководствующийся в своих действиях постигающим интеллектом не может ничего принимать, не оценив последствий такого приятия: акт безусловного приятия в сфере взаимодействия недопустим, поскольку он привел бы к неизбежной гибели производящего этот акт. Для его осуществления человек должен покинуть сферу наличного бытия, "сделаться нечим, как говорит Исаак Сирин, как бы не существующим, не пришедшим еще в бытие"[13] (Добр., т. 2, с. 681), т.е. как бы находящимся еще в акте творения. Субъектом, принимающим этот дар, и является сокровенное Я; в акте абсолютного приятия – акте любви к Богу – человек и осознает существование начала бытия, а также и Я, неразрывно связанного с ним, и непосредственно удостоверяется в этом. Человек, осуществляющий акт безусловного приятия дара бытия, не способен ни видеть что-то, ни производить какие-либо действия; но именно в этот момент он осознает наличие сокровенного Я, не сводимого ни к каким проявлениям жизнедеятельности: ни к познанию, ни к действию. Это Я, составляющее сердцевину человеческой личности и основу ее самотождественности, присутствует и при осуществлении действий, но осознается лишь в акте Богопознания.

---

[12] *Св. Исаак Сириамин.* Подвижнические наставления, наст. 4 // Добротолюбие. Свято-Троицкая Сергеева лавра, 1992. Т. 2. С. 645.

[13] Там же. Наст. 112. С. 681.

Начало самотождественности (сокровенное Я) – предпосылка бытия человеческой личности, предпосылка ее творческой активности; человек сохраняет тождество с самим собой, поскольку это начало располагается не на уровне наличного бытия, где происходит обмен воздействиями между уже сформировавшимися целостностями, а за пределами сферы взаимодействия, на уровне предпосылок формирования целостных образований. В акте Богопознания устанавливается связь двух недетерминированных начал – сокровенного я, конституирующего единство и целостность конкретной человеческой личности, и абсолютного начала самотождественности. Именно потому, что этот акт реализуется не в сфере наличного бытия, а на уровне начал, познание Бога предполагает состояние "духовной нищеты", т.е. отказа от творческой активности и ее главного результата – многокрасочного мира осознаваемой реальности предстоящего субъекту-творцу в актах созерцания. Вместо многообразия мира ему открывается "единое на потребу": он приобщается к началу бытия. Человек осознает присутствие Бога не потому, что он видит Бога, но потому, что Бог "видит" его. "Познание Бога, по словам христианского подвижника XI в. Никиты Стифата, означает, что, наздавшийся в нем через смиренномудрие и молитву[14], познан Богом..."[15]. В момент Богопознания душа освещается и просветляется; человек осознает, что его сокровенное Я жаждет одного – приобщения к началу бытия, осознает божественную любовь, т.е. силу, исходящую из начала и утверждающую его в бытии. Результатом приобщения к началу бытия является обретение духовных даров. "Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание" (Гал. 5, 22–23). Знание о Боге, достигаемое в акте Богопознания, не есть "знание о", но знание-состояние, главными составляющими которого являются чувства мира, радости, покоя, т.е. чувства, с несомненностью свидетельствующие об укорененности сокровенного Я в бытии – благодаря его непосредственной связи с началом бытия.

Чтобы достичь знания-состояния, необходим иной интеллект, отличный от постигающего. В аскетической литературе для обозначения интеллектуальной способности, позволяющей непосредственно соприкоснуться с началом бытия, часто ис-

---

[14] То есть достигший этого познания через смиренномудрие и молитву и тем самым преобразовавшийся.

[15] *Прп. Никита Стифат.* Третья умозрительных глав сотница, 80 // Добротолюбие. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992. Т. 5. С. 159.

пользуется термин "око души". Мы попытались в данной статье обрисовать в самых общих чертах модель познания, исходя из предположения, что наряду с постигающим интеллектом человек наделен сознанием принципиально иного тина, посредством которого он может приобрести знание не о том, что уже есть, а о началах (предпосылках) бытия всего сущего и своего собственного существования. Мы попытались показать, с какими трудностями и противоречиями сталкивается томистская трактовка Богопознания как акта созерцания сущности Бога. Конечно, учение Фомы Аквинского о Богопознании не сводится к тем немногим пунктам, которые были проанализированы нами; можно даже сказать, что самый главный момент акта Богопознания, а именно любовь, уподобляющая человека Богу, практически полностью выпал из рассмотрения. Но ограничение в выборе обсуждаемых тем было продиктовано самой постановкой задачи исследования. Мы попытались продумать и выявить с возможной полнотой следствия, вытекающие из основополагающего тезиса Фомы: чтобы обратиться к Богу, человек должен воспользоваться в принципе теми же самыми способностями (хотя и усовершенствованными благодатью), с помощью которых он познает конечные вещи и действует в "мире сем" Если человек, помимо интеллекта и воли (любовь у Фомы трактуется как одна из операций воли), присущих ему как субъекту-творцу, обладает сознанием, которое само не действует и не познает, но является началом (предпосылкой) познания и действия, то такое сознание в равной степени отличается и от постигающего интеллекта, и от воли-любви. На уровне сознания-начала в принципе невозможно провести различие между интеллектом и любовью; как нам представляется, христианское учение о Богопознании в том виде, как оно описывается подвижниками на основании их собственного духовного опыта, удостоверяет в факте существования сознания-любви, в котором отсутствует различие между знанием и любовью. Собственно, и сам Фома не устает повторять, что познание Бога невозможно без любви к Богу. Но томистская концепция познания, как мы убедились, исключает апелляцию к такому типу сознания, для которого "знать" служит синонимом "любить"