ТРАНСФОРМАЦИЯ ПРИНЦИПОВ АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ ОНТОЛОГИИ В ТОМИЗМЕ*

В.П. Гайденко, Г.А. Смирнов

Анализируя философско-теологическую доктрину Фомы Аквинского, невозможно обойтись без сопоставления понятий этой доктрины с понятиями аристотелевской философии, так как большинство терминов, используемых Фомой, заимствовано из системы Аристотеля. В связи с этим неизбежно встает вопрос: следует ли рассматривать Фому как создателя новой, оригинальной философской системы, или же он просто приспособил понятийные конструкции, введенные Аристотелем и другими античными философами, для изложения богословских проблем, обсуждение которых не входит в компетенцию философии. Как, в частности, следует толковать томистскую интерпретацию основных понятий аристотелевской онтологии, таких как акт, потенция, форма, субстанция, причина и т.п.: обусловлено ли появление в содержании этих понятий новых смысловых оттенков чисто внешними обстоятельствами, – необходимостью согласовать аристотелевское представление о структуре бытия с христианской доктриной творения мира из ничего, что приводит к ломке, искажению, в лучшем случае – к модификации интуиций, из которых исходил Аристотель при создании своей системы, или же вербальное сходство томистских терминов с аристотелевскими не должно вводить нас в заблуждение, потому что с их помощью в рамках томистской доктрины фиксируется существенно иное видение бытия, чем в "Метафизике" и "Физике" Аристотеля.

В историко-философской литературе были высказаны разные, порой противоположные суждения о глубине и масштабе той трансформации, которую претерпела аристотелевская философия в томизме[1]. Не следует удивляться различию выводов, к которому приходят исследователи в результате сопоставления томистского и аристотелевского учений о бытии; вывод, извлекаемый из сопоставления, зависит не только от содержания сопоставляемых доктрин, но и от позиции самого исследователя, от его трактовки отдельно взятых понятий онтологии, а главное – от смысла, вкладываемого им в понятие "онтология". В данной работе предполагается, во-первых, показать, что постановка вопроса о структуре бытия радикально меняется в зависимости от того, с позиции какой установки сознания она формулируется; во-вторых, описать априорные установки сознания, задающие тот или иной ракурс рассмотрения онтологической проб-

* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного фонда (проект № 02-03-18323).

лематики; в-третьих, продемонстрировать, что онтология Фомы Аквинского базируется на совсем иной системе априорных допущений, чем онтология Аристотеля.

О ПОНЯТИИ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ УСТАНОВКИ СОЗНАНИЯ

Чтобы рассуждать о реальном мире, о бытии, человек должен исходить из того, что он знает, что доступно его сознанию в данный момент, т.е. он должен находиться в мире знания. При этом ему, как свидетельствует опыт развития философии в XIX–XX вв., совсем не обязательно сначала *рационально* осмыслить тот мир, который он осознает; философствование о бытии может начаться с констатации событий, состояний, переживаний, для осмысления которых он не хочет по тем или иным причинам применять методы концептуализации, используемые при построении систем рационального знания. В отличие от предпринимавшихся на протяжении последних двух столетий попыток вырваться за пределы мира знания (внутри которого протекает *сознательная* жизнь людей) и соприкоснуться с реальным бытием, опираясь на различные виды нерационального знания, античные и средневековые мыслители были убеждены, что реальный мир в своей основе рационален и потому именно рациональное знание – кратчайший, более того, единственно возможный путь к бытию.

Переход от мира знания к миру бытия может осуществляться двояким способом; выбор того или иного способа зависит от того, какое содержание вкладывается в понятия знания и реальности, как мыслится их соотношение. С одной стороны, можно исходить из допущения, что субъект, созерцая концептуально постижимые сущности, предстоящие его сознанию в момент выполнения акта восприятия, непосредственно постигает (с помощью осознаваемых сущностей – предметов знания) "реальность в себе", существующую независимо от субъекта, от его познавательной деятельности, а следовательно, и от сущностей – предметов знания, пребывающих в голове субъекта. Предположение о том, что человек изначально, в момент осуществления первичных познавательных актов, имеет дело с реальностью в том виде, как она существует сама по себе, независимо от познавательных операций, производимых человеком, нельзя ни доказать, ни опровергнуть, поскольку о "реальности в себе", находящейся, по определению, за границами сферы знания, нельзя ничего с уверенностью утверждать: всякое суждение о ней является не более, чем предположением. Но данное предположение может выполнять (и действительно выполняло) функцию априорной предпосылки, исходя из которой человек организует свою познавательную деятельность и создает онтологические и эпистемологические концепции, чтобы осмыслить то, что он делает. Следует подчеркнуть, что

эта предпосылка не сводится просто к допущению "реальности в себе", существующей независимо от человека; она постулирует наличие реальности, во-первых, не изменяющей своих характеристик в момент осуществления над ней познавательных операций, во-вторых, доступной знанию благодаря тому, что характеристики самой реальности, существующей независимо от человека, являются концептуально постижимыми. Ведь только реальность, обладающая характеристиками, не отличающимися от характеристик предметов знания, предстоящих взору познающего субъекта, может, не претерпевая никаких изменений в акте познания, стать доступной знанию последнего. Если человек, выполняющий познавательный акт, приобретает в этот момент знание о "реальности в себе", то это становится возможным лишь потому, что в предмете знания воспроизводятся характеристики, наличные в самой реальности, а акт познания заключается в отображении, копировании этих характеристик. При невыполнении хотя бы одного из этих условий, т.е. в случае: 1) отсутствия в "реальности в себе" характеристик, тождественных характеристикам предмета знания, или 2) несводимости акта познания к процессу копирования характеристик, наличных в самой реальности, – представление о том, что человек *в акте познания* имеет дело с реальностью, существующей независимо от него и в то же время доступной его знанию, оказывается внутренне противоречивым.

Детальный анализ следствий, вытекающих из априорного допущения *рационально постижимой* (в указанном смысле) "реальности в себе", будет дан ниже; будет показано, что именно такая реальность описывается в онтологии Аристотеля. Теперь же попытаемся ответить на вопрос: при каких условиях у человека, выполняющего те или иные познавательные акты, вообще может возникнуть представление о том, что он, во-первых, осознает в этот момент не только сущности и структуры, формирующиеся в его голове в процессе осуществления этих актов, но и реальность, существующую независимо от актов познания, во-вторых, что эта реальность, существующая за пределами актов познания, состоит из сущностей, аналогичных тем, которые он созерцает в момент выполнения соответствующих актов?

Чтобы при выполнении познавательных актов у субъекта возникло представление о рационально постижимой реальности, он должен определенным образом проинтерпретировать сущности, которые он непосредственно осознает. Например, производя акты восприятия, он видит перед собой тот или иной предмет знания: стол, дом, дерево и т.п. Эти предметы предстоят его сознанию в качестве сущностей, обладающих концептуально постижимыми характеристиками – пространственной формой, величиной, цветом и т.д. Ни в предмете знания в целом, ни в его характеристиках не содержится указания на то, где существует тот предмет, который субъект в данный момент созерцает – в реальности, в его голове или еще где-ни-

будь; выполняя познавательный акт, человек просто видит перед собой сущность, на которой он может сконцентрировать свое внимание, обладающую характеристиками, которые он может выделить и осознать. "Быть предметом знания" означает только одно – "быть сущностью, доступной сознанию"; никакой информации о том, что находится "за", "по ту сторону" сущности, на которой концентрируется внимание субъекта, из предмета знания как такового извлечь невозможно. Субъект может, опираясь *на* предмет знания, получить такую информацию; но для этого он должен иметь соответствующую установку сознания.

Термин "установка сознания" в контексте настоящего исследования обозначает, что субъект в тот момент, когда его сознанию предстоит некий предмет знания, рассматривает этот предмет с определенной позиции или под определенным углом зрения. Субъект, в частности, может ограничиться рассмотрением тех сущностей – предметов знания, которые предстоят его сознанию в момент выполнения познавательных актов. Установку на созерцание одних только предметов знания, исключающую поиск чего бы то ни было, находящегося по ту сторону этих предметов, мы будем называть *предметной* установкой сознания. Очевидно, что такая позиция субъекта не является единственно возможной: он может попытаться, выполняя познавательную операцию, заглянуть за предмет знания, чтобы "увидеть" реальность, стоящую за ним. Отталкиваясь от предметов знания, непосредственно предстоящих его сознанию, он стремится получить знание о реальности; если субъект, выполняющий познавательные операции, ставит перед собой целью достичь знания о реальности, стоящей за предметом знания, то о таком субъекте мы будем говорить, что он при выполнении познавательных операций руководствуется *онтологической* установкой сознания. Одной из разновидностей онтологической установки сознания является предметно-онтологическая установка; ею обладает субъект, стремящийся к достижению знания о реальности, если последняя мыслится состоящей из рационально постижимых сущностей – онтологических аналогов предметов знания; словосочетание "предметно-онтологическая" указывает, что реальность в рамках данной установки сознания предполагается состоящей из сущностей того же типа, что и предметы знания. Именно предметно-онтологическая установка сознания позволяет субъекту в тот момент, когда он концентрирует внимание на предметах знания, видеть перед собой *объекты* (вещи, субстанции), т.е. реальные сущности, обладающие концептуально постижимыми характеристиками. Из такого рода сущностей строится универсум аристотелевской онтологии; невозможно оценить значимость и своеобразие учения о бытии, созданного Аристотелем, не учитывая того обстоятельства, что оно является учением о бытии, рассматриваемом сквозь призму предметно-онтологической установки сознания.

Другой разновидностью онтологической установки сознания является ноуменально-онтологическая установка, которой руководствуется субъект, стремящийся к постижению реальности, которая, по его убеждению, принципиально отличается от любых предметов, доступных знанию-созерцанию. С позиции ноуменально-онтологической установки и реальность, и знание, и процесс познания предстают совсем иначе, чем в тех случаях, когда все существующее рассматривается с позиции предметно-онтологической установки. Одним из первооткрывателей ноуменально-онтологической установки и создателем картины реальности, принципиально отличающейся по своей структуре от реальности, описываемой в онтологии Аристотеля, был Фома Аквинский. Для того чтобы убедиться в разительном отличии онтологии томизма от онтологии Аристотеля, необходимо более подробно проанализировать два образа реального мира, которые открываются с позиций предметно-онтологической и ноуменально-онтологической установок сознания. Но сначала следует уточнить само понятие онтологической установки сознания, показав, каким образом субъект, руководствующийся определенной установкой сознания, структурирует реальность в процессе познавательной деятельности. Это даст нам возможность наглядно убедиться, что выбор установки сознания играет решающую роль в формировании онтологии.

После "Критики чистого разума" сама постановка задачи построения *рациональной* онтологии, т.е. системы рационального знания, описывающей реальное бытие, представляется внутренне противоречивой. Рациональное знание, в частности научные теории, как убедительно показал Кант, не описывает "реальность в себе", но формирует особый мир, состоящий из рационально-постижимых сущностей – предметов знания. Человек, утверждает Кант, не может, оставаясь в сфере рационального знания, заглянуть за предмет знания, не способен достичь знания о реальном бытии. Само стремление создать, пользуясь средствами рационального знания, онтологию – учение о структуре реального мира, которое несло бы в себе дополнительную информацию о познаваемой реальности, помимо содержащейся в научных теориях, теперь, после работ Канта, кажется непонятным. Однако возможна и такая интерпретация онтологических изысканий античных и средневековых мыслителей, при которой проблема построения системы онтологии предстанет перед нами как вызывающая не только чисто исторический интерес; необходимость постановки этой проблемы обусловлена природой рационального знания и целями, которыми руководствуется человек в процессе познания.

Для достижения рационального знания в его наиболее совершенной форме – очевидного, четкого, определенного – непременно нужно исключить из поля зрения субъекта все, что не относится к предмету, на котором в данный момент концентрируется его внима-

ние. Весь мир, о котором я знаю из других познавательных актов, должен исчезнуть в этот момент, равно как и я сам и мой внутренний мир, включая мои гипотезы и предположения относительно того, что есть и чего нет. Только в этом случае предмет знания будет ясно и отчетливо осознаваться мною; привнесение в него любых характеристик, почерпнутых извне, не позволит ответить на вопрос: что же именно я в данный момент вижу, т.е. достичь рационального знания об этом предмете. Но цель познания не состоит в получении знания о том предмете, который я вижу перед собой, осуществляя акт знания; выполняя этот акт, человек хочет составить представление о том, от чего он полностью (в идеале!) абстрагировался, чтобы как можно лучше выполнить акт. Иными словами, глядя на предмет знания, он стремится увидеть то, что скрыто за этим предметом.

Может ли он, выполняя, скажем, акт восприятия, иметь знание о реальности, скрывающейся от его взора по ту сторону предмета знания и детерминирующей характеристики предмета, непосредственно предстоящего его сознанию? Если под "знанием" иметь в виду то знание, которым обладает субъект, созерцающий предмет знания, то очевидно, что о реальности, стоящей за созерцаемым предметом (или соответствующей этому предмету), он не может иметь никакого знания. Но он может составить представление о познаваемой реальности (о реальном объекте), спроецировав на нее некоторые характеристики предмета, проинтерпретировав при этом другие характеристики предмета как обусловленные его собственной познавательной деятельностью. Знание-проекция, или онтологическое знание, будет отличаться от знания-созерцания предметов, с которыми человек имеет дело внутри сферы рационального знания, но оно, без сомнения, также является знанием, причем знанием рациональным.

Онтологическая установка сознания – это не только предположение о том, какие характеристики предмета знания, усматриваемые в момент выполнения познавательного акта, следует проецировать на объект, а какие приписать субъекту; под онтологической установкой сознания подразумевается набор конкретных действий, позволяющих субъекту *операционально* реализовать это предположение, т.е. сформировать в момент выполнения познавательного акта соответствующее представление о реальности. Рассмотрим, как создается представление о реальности в рамках предметно-онтологической установки сознания.

Попытку сформировать предметно-онтологическое знание человек предпринимает всякий раз, когда проецирует созерцаемый предмет знания на находящееся "за", "вне", "по ту сторону" созерцаемой сущности. Для того чтобы проецирование стало возможным, созерцаемый предмет должен интерпретироваться как образ реальной сущности; в момент проецирования происходит расщепление одной созерцаемой сущности на две – созерцаемый образ и его ре-

альный прообраз. Именно в этот момент вместо единого предмета, на котором до этого целиком было сконцентрировано внимание субъекта, так что для него не существовало ничего, что находится за предметом или вне предмета – ни он сам, ни познаваемый объект, рождается двуединое образование, состоящее из реального объекта и знания об объекте, запечатленное в сущности-образе. До расщепления созерцаемой сущности на объект и образ не было ни сущности-объекта, отделенного от знания (образа этого объекта), ни знания-образа, отделенного от познаваемого объекта. Предположим, что не только субъект, осуществляющий данный конкретный познавательный акт, но и любой человек, в том числе и наблюдающий за действиями упомянутого субъекта, не проецирует вовне созерцаемые сущности. В этих условиях в принципе невозможно провести границу между "знанием" и "реальностью"; самой потребности во введении указанных понятий тогда не возникло бы.

Приведенный пример показывает, что бессмысленно ставить вопрос, существует ли "на самом деле" реальность, независимая от субъекта и в то же время соответствующая знанию субъекта о ней, поскольку различение между *объектом* и *знанием об объекте* является операциональным и вводится субъектом, выполняющим познавательный акт, в тот момент, когда он расщепляет созерцаемую сущность на образ и его реально существующий прообраз. От самого субъекта, от способа осуществления им познавательного акта зависит, будет ли нечто осознаваться им как реальный прообраз образа, имеющегося в его голове, или нет.

Если субъект *сознательно* спроецирует предмет знания на фрагмент реальности, оказывающий воздействие на его органы чувств, отдавая себе отчет в том, что он, производя акт восприятия, сначала созерцает предмет знания, а затем проецирует характеристики этого предмета вовне, то он увидит перед собой реальную сущность, обладающую теми же самыми (не обязательно всеми) концептуально постижимыми характеристиками, что и предмет знания, но эта сущность не будет восприниматься им как объект, изначально, независимо от каких-либо познавательных операций наделенный такого рода характеристиками. Чтобы увидеть объект, который по самой своей природе обладает рационально постижимыми свойствами, субъект должен забыть о том, что он сам спроецировал на фрагмент "реальности в себе" характеристики, присущие предмету знания, или же производить акт проецирования бессознательно, не отдавая себе в этом отчета. Вследствие того, что человек в процессе познания как бы автоматически расщепляет предмет знания на две составляющие – объект, обладающий рациональной структурой, и образ этого объекта, – он, как правило, не осознает, что как образ, так и объект являются сущностями, производными от сущности другого типа (предмета знания), в которой нет подобного расщепления. Чтобы реализовать предметно-онтологическую установ-

ку сознания, субъект в принципе не должен сознавать присутствие в процессе познания такого феномена, как предмет знания; в тот момент, как он заметит, что формирование любых рационально постижимых сущностей начинается с констатации предметов знания, непосредственно предстоящих его сознанию, он уже не сможет заставить себя смотреть на реальный мир как на мир объектов, изначально обладающих концептуально постижимой структурой. Если субъект будет отдавать себе отчет, что единицы онтологии формируются *исходя* из предметов знания, если он будет осознавать акт проецирования характеристик предметов знания на реальность, то для него станет очевиден тот факт, что концептуально постижимые характеристики не извлекаются из реальных объектов, но, напротив, приписываются им при рассмотрении соответствующих фрагментов реальности сквозь призму предметов знания.

Таким образом, чтобы перед взором человека реальность предстала состоящей из объектов, или вещей – основных единиц античной и средневековой онтологии, – не предмет знания, а вещь или образ вещи должны рассматриваться в качестве первичных агентов познавательного процесса[2]. Античные философы были убеждены, что в предметах знания, отождествляемых ими с образами вещей, воспроизводятся структуры *ноуменальной* реальности, существующей независимо от человека, от его познавательной деятельности. Не проводя различия между *осознаваемой* реальностью и "реальностью в себе"[3], они считали чем-то само собой разумеющимся, что, осуществляя акт знания, созерцая, например, предмет, обладающий концептуально постижимыми характеристиками, человек видит перед собой саму вещь, которая через посредство образа явлена его взору в том же самом виде, в каком она существует и в тот момент, когда человек на нее не смотрит. Хотя образ (предмет знания) – это единственная сущность, которую человек сознает, осуществляя акт познания (о вещи человек может судить лишь постольку, поскольку ее свойства запечатлены в сущности-образе), предметно-онтологическая установка сознания принуждает субъекта признать, что именно объект, а не предмет знания (образ) является исходным вместилищем концептуально-постижимых характеристик, образ же вторичен по отношению к объекту – он служит лишь средством воспроизведения характеристик, уже наличных в готовом виде у познаваемой вещи.

Благодаря (бессознательному) проецированию рациональных сущностей – предметов знания на "реальность в себе" последняя действительно оказывается доступной знанию субъекта, причем доступна *изначально*: в ней в готовом виде содержатся все характеристики, которые видит субъект, созерцая предмет знания. Изначальная доступность реальности знанию – это совсем особый вид доступности; когда о реальности, существующей независимо от субъекта, говорят, что она доступна знанию, то обычно подразумевают, что

необходимо совершить над этой реальностью какие-то операции, которые позволят трансформировать свойства реальности, недоступные сами по себе сознанию субъекта, в концептуально постижимые свойства. Античные же мыслители считали, что реальное бытие доступно знанию потому, что оно в своей основе рационально, т.е. что бытие само по себе обладает концептуально постижимыми характеристиками. "Доступность знанию" понималась в античной философии как "изначальная доступность знанию". Предполагая, что человек в процессе познания имеет дело с "реальностью в себе", античные мыслители, прежде всего Платон и Аристотель, попытались ответить на вопрос: каким должно быть реальное бытие, чтобы оно изначально было доступным рациональному знанию.

АРИСТОТЕЛЕВСКАЯ ОНТОЛОГИЯ НЕИЗМЕННЫХ СУЩНОСТЕЙ: БАЗИСНЫЕ ИНТУИЦИИ И ПРЕДПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ

Выводы, к которым пришли Платон и Аристотель, если их изложить, используя терминологию более позднего времени, таковы.

Ноуменальная реальность, чтобы быть познаваемой, должна состоять из единиц бытия, не отличающихся по своим характеристикам от единиц знания. Реальные вещи (единицы ноуменальной реальности) должны, следовательно, иметь имматериальную основу, должны быть идеальными умопостигаемыми сущностями в той мере, в какой они обладают четкими, хорошо различимыми характеристиками, которые поддаются фиксации в языке и которые могут быть воспроизведены в предмете знания. Ноуменальная реальность должна состоять из двойников, онтологических аналогов тех идеальных сущностей, с которыми человек оперирует в сфере рационального знания. Если бы ноуменальная реальность не была изначально рациональной реальностью, если бы за материальной оболочкой каждой вещи не был скрыт бытийный аналог, двойник того понятия или концептуального образа, с помощью которого человек осознает присутствие вещи, ноуменальная реальность была бы недоступной для знания.

Фактически мы здесь сталкиваемся с дилеммой, значимость которой не ограничивается рамками античной и средневековой философии. Аргументы, приведенные выше, имеют силу для любой системы рационального знания: если эта система претендует на описание свойств ноуменальной реальности, если предполагается, что предмет знания, фиксируемый с помощью языковых средств системы, является образом реальной вещи, взятой в том виде, как она существует за границами знания и познавательной деятельности человека, то тем самым предполагается, что "реальность в себе" и осознаваемый человеком образ этой реальности схожи по своей приро-

де и по своей структуре, т.е. реальность подобно предмету знания состоит из умопостигаемых идеальных сущностей. При таком взгляде на соотношение ноуменальной реальности и предметно-понятийных конструкций, которыми человек пользуется в сфере знания, по сути дела, не имеет значения, что́ будет рассматриваться в качестве исходной сущности, а что́ – в качестве производной от нее: образ вещи или сама вещь, поскольку сущность-вещь и сущность-образ невозможно описать по отдельности. Вещь как структурная единица реальности и образ как структурная единица знания вводятся фактически одновременно в рамках предметной онтологии, которая не может быть сформулирована без отсылки к сущностям, непосредственно созерцаемым человеком в процессе выполнения познавательных актов. Почему сущности-вещи и сущности-образы – это два нераздельно связанных друг с другом момента определенной трактовки понятий реальности и знания, мы постарались показать, анализируя формирование двух видов сущностей в рамках предметно-онтологической установки сознания. Дилемма, о которой говорилось выше, заключается в следующем. Либо и "мир в себе", и предмет знания состоят из структурных единиц одного типа, либо – если ноуменальная реальность имеет иной принцип членения, чем предметы знания, если она состоит не из рациональных (идеальных, умопостигаемых) сущностей, – ноуменальная реальность не будет изначально доступной знанию.

Доминировавшее в эпоху античности и средневековья убеждение, что в предметно-понятийных структурах знания воспроизводятся характеристики реальности, существующей независимо от человека, в новое время было признано большинством философов и ученых ошибочным; никто уже не пытается, исследуя реальное явление сквозь призму каких-то понятий, обнаружить в самом явлении эти понятия (точнее – их онтологические аналоги), истолковывая их в качестве причин, обусловливающих образование и существование данного явления. В настоящее время общепризнано, что ментальные сущности (образы, представления, понятия), с которыми оперирует человек в процессе познавательной деятельности, отнюдь не являются копиями реально существующих вещей; обладая совсем другими характеристиками, чем познаваемые с их помощью объекты, они не отображают свойств последних, но репрезентируют их – путем замещения реальных, физических характеристик сущностями и характеристиками принципиально иного типа, которые возникают и существуют лишь в рамках познавательной деятельности. Отрицая, что между рациональными сущностями, формирующимися в сфере знания, и реальными вещами, существующими независимо от человека, имеет место отношение *подобия* (термин "подобие" был одним из ключевых терминов античной и средневековой философии), философия науки XX в., исследуя взаимоотношение знания и реальности, тем не менее не подвергает сомнению сам способ разли-

чения понятий "знание" и "реальность", предзаданный античной философией. Знание мыслится состоящим из идеальных сущностей, которые, наподобие образов, возникающих в голове субъекта в момент восприятия, отделены от реальности. Такая трактовка знания предполагает, что все сущее расщеплено на две части: субъекту, предметам знания, которые он непосредственно сознает, противостоит мир объектов. Для субъекта, выполняющего познавательный акт, смотрящего на мир *изнутри* акта, это расщепление выражается в противопоставлении образа его реальному прообразу. Если научная теория состоит из идеальных сущностей, отделенных от реальности, то при сопоставлении теории с реальностью идеальные сущности, подлежащие верификации, могут быть сопоставлены с фрагментами реальности только при условии, что они, во-первых, будут использоваться в функции сущностей-образов, а во-вторых, этим образам будут сопоставлены соответствующие реальные прообразы. Поскольку в "реальности в себе" отсутствуют прообразы образов, т.е. в ней нет структурных единиц, характеристики которых совпадали бы с характеристиками идеальных сущностей, описываемых в теории, то проблема соотнесения знания с реальностью оказывается неразрешимой. Основная причина трудностей, с которыми столкнулась философия науки в XX в., пытаясь ответить на вопрос, каким образом научные теории соотносятся с реальностью, заключается, как нам представляется, в стремлении совместить несовместимое: сохранить восходящую к античности трактовку знания как царства идеальных сущностей, обособленных от реальности, которые могут быть соотнесены с последней только как образы находящихся в самой реальности их прообразов, и одновременно отказаться от трактовки идеальных сущностей как образов (копий) реальных вещей.

Традиционная, идущая от античной философии постановка проблемы взаимоотношения знания и реальности предполагает, что сфера знания изначально отделена от "реальности в себе" и противостоит последней в качестве мира идеальных – выразимых в слове – сущностей, самодостаточных в том смысле, что с ними человек может иметь дело независимо от того, в каком отношении они находятся к объектам, существующим за рамками познавательных актов, которые он в данный момент производит. Мир знания и "реальность в себе" – это разные миры, структуры которых могут соответствовать или не соответствовать друг другу.

Учение Аристотеля о бытии, а также его учение о познании строятся, исходя из указанных предпосылок: 1) структурные единицы реального бытия (вещи) наделены концептуально постижимой формой, так что в момент познания вещи человеку достаточно извлечь характеристики, уже наличные в самой вещи; 2) образы вещей способны существовать и вне познавательных актов, обеспечивающих непосредственный контакт субъекта с реальностью; умопо-

стигаемые образы, абстрагированные от реальных вещей, служат фундаментом автономного мира знания – понятийно-смысловых конструкций, не извлекаемых из внешнего мира, но создаваемых самим человеком в соответствии с законами логики.

Теперь, завершив анализ основополагающего принципа аристотелевской онтологии, состоящего в совпадении характеристик сущностей – предметов знания и умопостигаемой основы реальных вещей, следует попытаться ответить на вопрос: каковы эти характеристики? Какими характеристиками должен обладать предмет, предстоящий сознанию субъекта, чтобы быть абсолютно прозрачным для ума, адекватно выразимым в языке, короче, чтобы его с полным основанием можно было назвать предметом рационального знания? При ответе на этот вопрос нам опять-таки придется двигаться в двух плоскостях, чтобы, во-первых, проанализировать проблему по существу – так, как она видится в настоящий момент и, во-вторых, оценить вклад, внесенный Аристотелем и другими античными мыслителями в решение данной проблемы. Начнем с анализа проблемы.

Рациональное знание – это знание о предметах, чьи характеристики, в отличие от характеристик "объектов в себе", доступны сознанию субъекта. *Предмет знания* обладает концептуально постижимой структурой, состоящей из особого рода сущностей-элементов. Под "элементом" здесь имеется в виду любая характеристика, которую субъект может выделить и зафиксировать отдельно от других составляющих предмета знания; очевидно, что разбиение на составляющие, каждая из которых может быть отграничена от других, благодаря чему на нее можно указать, обозначив соответствующим термином, – необходимая предпосылка формирования любого предмета знания. Не менее очевидно, однако, что никакой объект, находящийся за пределами сферы знания, не состоит из *элементов* – структурных единиц, обладающих четкой границей, однозначно отделяющей находящееся *внутри* элемента от находящегося вне его. Никакое реально существующее образование не может состоять из частей, отграниченных посредством границ, абсолютно изолирующих их друг от друга.

Рациональное знание о каком-либо предмете предполагает возможность не только выделения в нем элементов, но и возможность повторного их выделения. Повторное выделение того же самого элемента A возможно, однако, лишь в том случае, если все характеристики элемента A не выходят за границы A, но полностью содержатся внутри границ, изолирующих A от других элементов. Чтобы элемент A мог быть выделен повторно, он должен быть сущностью, не имеющей ничего общего с другими сущностями, должен быть отделен от всего, что его окружает. A будет такой абсолютно обособленной единицей, если все характеристики A размещаются внутри границ A, так что A не имеет характеристик, связывающих A с элементом B или другими элементами.

"Между" элементами – структурными единицами рационального знания – нет и не может быть никаких связей. Связь – это то, что объединяет элементы, скажем элементы *A* и *B*. Наличие связи между *A* и *B* означает, что у *A* и *B* нет границ, абсолютно изолирующих элементы *A* и *B*, отделяющих характеристики, присущие этим элементам, друг от друга. Нельзя повторно выделить *A*, если *A* связано с *B*. Ведь если *A* связано с *B*, если границы *A* не являются изолирующими, то единицей знания будет не *A*, но *A* вместе с *B*, поскольку между *A* и "связью", объединяющей *A* с *B*, по определению, нет границы, которая позволила бы отделить *A* от *B*.

Таким образом, формирование рационального знания предполагает прежде всего введение таких структурных единиц, которых нет в реальности, существующей независимо от познавательной деятельности человека. Сущности-элементы, из которых строится *осознаваемая* реальность, – это неизменные атомы, четко отграниченные друг от друга, обладающие либо какой-то одной характеристикой, либо строго определенным набором характеристик. Констатация того факта, что любой предмет, чтобы быть предметом знания, должен состоять из такого рода сущностей-элементов, – несомненное достижение античной философии. Античные мыслители, прежде всего Платон и Аристотель, открыли для себя и для последующих поколений мир рационального знания; они обнаружили, что рационально постижимые сущности, с которыми оперируют в сфере знания, должны обладать совершенно особыми свойствами. В аристотелевском понятии формы, равно как и в платоновской идее, запечатлены указанные выше особенности структурных единиц знания: неизменность, определенность, выразимость в слове.

Но в отличие от современных исследователей античные философы считали, что рациональные сущности-элементы имеют место не только в сфере знания, но и в "реальности в себе". При этом они не просто высказали предположение, что в реальном мире есть такие сущности, но и описали, каким должен быть мир, состоящий из вещей, в основании которых лежат рациональные сущности. Поскольку само наличие устойчивых, определенных единиц бытия (вещей) обусловлено присутствием абсолютно неизменных форм – онтологических аналогов элементов знания, в каждой из которых запечатлена определенная концептуально постижимая характеристика, то и образование вещей, и их взаимодействие обусловлено (в конечном счете) неизменными первоэлементами онтологической структуры. Неизменные, отграниченные друг от друга элементы, как было выяснено выше, не могут вступать во взаимодействие между собой, между ними нет и не может быть никаких связей. Как же из отдельных, абсолютно обособленных первоэлементов бытия могут возникнуть вещи, обладающие многими характеристиками, как из них могло образоваться столь сложное многообразие – мир в целом? Античные философы нашли единственно возможный ответ на

этот вопрос: взаимоотношение рационально постижимых единиц бытия определяется теми же принципами, в соответствии с которыми функционируют человеческий интеллект и человеческая воля. Подобно тому, как человек в своей познавательной деятельности и при осуществлении действий, направленных на достижение целей, которые он ставит перед собой, оперирует с сущностями – предметами знания[4], которые остаются неизменными единицами знания, не утрачивают, не меняют своих характеристик, так и все события, происходящие в реальном мире, определяются стремлением к реализации целевой причины – к обретению формы, предзаданной для каждой вещи в соответствии с общим порядком вещей. Ни по типу сущностей, ни по структуре "силовых полей", в которых размещены эти сущности и которые определяют их поведение и взаимоотношение, реальность и интеллектуально-волевая сфера человеческой жизнедеятельности практически не отличаются друг от друга. Пожалуй, единственное значимое отличие состоит в том, что в реальности, наряду с имматериальными сущностями и факторами, налична еще и материя. Но материя – этот вывод вытекает из учения Аристотеля – налична лишь там, где отсутствует актуальность; в той мере, в какой вещь существует актуально (или, если выразить это по-другому, в той мере, в какой характеристики вещи, а следовательно, и вещь в целом актуализованы, т.е. *реально есть*), в ней нет ничего потенциального, нет материи. И хотя сам Аристотель под реально существующей вещью понимает образование, объединяющее в себе имматериальные формы с материей, однако определяющие моменты его учения: фундаментальное различение акта и потенции, отождествление знания со знанием имматериальных форм, трактовка материи как непознаваемого, т.е. находящегося за пределами сферы знания начала, в сочетании с постулатом, утверждающим, что знание возможно только о существующем, – все это свидетельствует: если ограничить понятие реальности тем аспектом, который интересует нас в данном исследовании, а именно реальностью, стоящей за предметом знания, то материя, безусловно, окажется исключенной из *такой* реальности. Аристотель и средневековые схоласты апеллируют к материи в случаях, когда необходимо указать причину, почему те или иные имматериальные начала *еще* не актуализованы или почему в материальной вещи отсутствует подлинное единство, вследствие чего в ней присутствуют случайные признаки, которых у нее могло бы и не быть.

Когда античные философы утверждали, что первоэлементами онтологической структуры являются имматериальные (идеальные) сущности, которые в реальном мире выполняют те же функции, что понятия (предметы знания) – в сфере знания, а цели – в сфере деятельности, они фактически формулировали основное требование, которому должна удовлетворять "реальность в себе", если предположить, что ее структурными единицами являются сущности того

же типа, что и элементы знания. Заключение, к которому они пришли, не ограничено временны́ми рамками античной философии; оно применимо к любым системам знания, в том числе и к научным теориям. Когда в современной философской литературе обсуждается вопрос о критериях истинности научных теорий, о соответствии теоретических построений реальности, то в большинстве случаев, как наглядно продемонстрировали дискуссии, развернувшиеся в последней трети XX в., "соответствие" понимается как соответствие между верифицируемыми понятиями научных теорий и фрагментами реальности, которые соответствовали бы значению того или иного понятия. Невозможность установления такого соответствия, т.е. отсутствие в реальности сущностей того же типа, что и сущности-предметы, фиксируемые в качестве значений слов естественного языка или терминов научной теории, заставила усомниться в правомерности самой постановки проблемы соотношения знания и реальности, привела к доминированию релятивистских тенденций в современной философии науки. Кризисная ситуация, сложившаяся в результате этого в философии и методологии науки, не в последнюю очередь обусловлена забвением важнейшего заключения, к которому пришли античные философы, анализируя природу знания: если мы хотим иметь предметное знание о реальности, т.е. если мы исходим из допущения, что реальность состоит из сущностей – аналогов предметов, обозначаемым терминами языка, то мы должны рассматривать реальность как состоящую из идеальных сущностей, управляемых теми же законами, что и интеллектуально-волевая деятельность человека.

Итак, в рамках предметной онтологии универсум реального бытия и универсум знания складывается из сущностей одного типа, имеющих одинаковые характеристики. Наиболее примечательная черта предметной онтологии – и предметы знания, и их онтологические аналоги представляют собой готовые, сформированные сущности; предметная установка сознания исключает возможность создания представления о единицах бытия и единицах знания как о возникающих в результате некоторого процесса формирования. Приведем сначала аргументы, обосновывающие справедливость этого утверждения в отношении предметов знания. Предположим, что акт познания трактуется нами как акт формирования сущности – предмета знания. Сможем ли мы, созерцая эту сущность, интерпретировать ее как *образ* реальной вещи, существующей независимо от нашей познавательной деятельности? Очевидно, нет; сущность, рассматриваемая как результат действий, производимых субъектом, будет обладать структурой, характеристики которой полностью или частично обусловлены чисто субъективными (т.е. относящимися к деятельности самого субъекта) факторами. Такая сущность, по определению, обладает свойствами, отличными от свойств ноуменальной реальности. Вся "Критика чистого разума" Канта представляет

собой, по существу, развернутое доказательство несовместимости представления о том, что сущности – предметы знания формируются в результате познавательной деятельности субъекта, с трактовкой предмета знания как образа существующей за пределами познавательных актов реальности. Если в акте познания, например, в момент созерцания "вещи в себе", последняя замещается другой вещью (предметом знания, формирующимся в уме познающего субъекта), обладающей иной структурой, чем интересующий нас "объект в себе", то формирование в сфере знания таких "вещей", априори отличающихся по своей структуре от реальных прообразов, не имеет ничего общего с актом познания, позволяющим субъекту обрести образ реальной вещи.

Каким должен быть акт познания, чтобы в результате его выполнения в уме познающего субъекта возник образ реальной вещи? Субъект сможет созерцать характеристики сущности *А*, существующей независимо от него, не деформируя их, сможет созерцать *А*, не привнося в облик этой сущности черт, которые были бы обусловлены его собственной деятельностью, только в том случае, если все действия, которые он производит, будут сводиться к дублированию, копированию характеристик *А*. Активность субъекта в процессе познания должна проявляться в операциях, обеспечивающих в идеале перемещение *А* из внешнего мира в голову субъекта. Но поскольку само *А* не может переместиться (*А*, по исходному допущению, существует до начала акта познания и продолжает существовать после его окончания), то в голову субъекта перемещается копия, воспроизводящая характеристики *А*. Активность субъекта в процессе познания сводится поэтому к действиям, необходимым для создания копии, дубликата сущности *А*, над которым будут производиться последующие познавательные операции. Что же касается характеристик сущности А, как существенных, образующих "форму" последней, так и акцидентальных, то субъект не предпринимает никаких действий, которые могли бы привести к их изменению; по отношению к ним субъект не выполняет функцию активного начала – он находится в сугубо пассивной позиции, его задача состоит в восприятии того, что уже есть.

Но не только предмет знания должен рассматриваться в рамках предметной онтологии как образ реальной вещи, предстоящий в готовом виде сознанию субъекта, но и концептуально постижимый облик самой вещи (форма, сущность вещи, в терминах аристотелевской метафизики) также не может интерпретироваться как возникший в результате процесса формирования, протекающего где-то в глубине и скрытого от взора познающего субъекта. Ведь если образ вещи адекватно, как это и предполагается, отображает характеристики, присущие реальности, т.е. самой вещи, то он, по определению, не должен фиксировать те черты, которые свойственны не вещи, но лишь тем проявлениям вещи, которые доступны человече-

скому познанию. Но именно таким образом, через внешние проявления, и фиксируется вещь, когда ее видимый облик воспринимается как не совпадающий с тем, что есть вещь на самом деле, т.е. как явление (проявление) действия сил или начал, находящихся внутри или по ту сторону видимой оболочки "объекта в себе". Поэтому концепция познания, утверждающая, что предмет знания, созерцаемый субъектом, является образом реальной вещи, несовместима с представлением о реальности, состоящей из двухмерных объектов, концептуально постижимый облик которых не тождествен объекту в целом, но формируется под действием невидимых начал, входящих в другое, ноуменальное (неконцептуализируемое), измерение познаваемого объекта. Предметная онтология, наиболее полное и точное описание которой принадлежит Аристотелю, задает систему координат, которая, будучи наложенной на реальность, позволяет вычленить в ней только один тип структурных единиц – вещи, имеющие только одно, видимое (доступное знанию-созерцанию) измерение. С принципиально иным типом онтологических единиц мы сталкиваемся в онтологии Фомы Аквинского.

ТОМИСТСКАЯ ОНТОЛОГИЯ ТВОРЕНИЯ КАК АЛЬТЕРНАТИВА ОНТОЛОГИИ НЕИЗМЕННЫХ СУЩНОСТЕЙ

Вещь в онтологии Фомы трактуется как результат акта творения. Безусловно, сам факт привнесения в аристотелевскую онтологию, из которой Фома заимствует большинство понятийных схем и терминологических различений, нового момента, совершенно чуждого букве и духу учения Аристотеля, а именно понятия творения, нельзя объяснить, апеллируя к внутренней логике развития философской системы Аристотеля, к интуициям, пусть даже в имплицитной форме содержащихся в посылках этой системы. Представление об акте творения приходит в философию извне, из христианского вероучения, но в учении Фомы Аквинского оно не просто присоединяется к онтологическим и гносеологическим схемам античной, прежде всего аристотелевской философии, но как бы взрывает их изнутри, приводя фактически к радикальному пересмотру этих схем.

Чтобы оценить, насколько глубокую трансформацию претерпевает онтология Аристотеля в составе томизма, попытаемся сформулировать в общем виде онтологическую проблему, с которой столкнулся Фома, стремясь вписать понятие акта творения в контекст философской системы. Попробуем ответить на вопрос: какие изменения необходимо внести в структуру предметной онтологии, чтобы она превратилась в онтологию вещей, имеющих два измерения, видимое и невидимое. Одно из фундаментальных различений предметной онтологии – различение между миром знания и реальностью. Образ вещи подобен вещи; но он не является частью вещи, не вхо-

дит в состав последней. Вещь, в смысле, которым наделяет ее Аристотель, остается вещью, доступной познанию, независимо от образа, поскольку сама вещь обладает рационально постижимыми характеристиками. Образ вещи, ее умопостигаемый вид, в котором запечатлены свойства вещи, наличные у нее независимо от того, познает ли в настоящий момент субъект данную вещь или нет, отделен от вещи, и не только потому, что он существует в голове субъекта, но и по другой причине. Образ вещи столь же имматериален, как и форма самой вещи; для рациональной структуры, выполняющей двоякую функцию – формы вещи и ее двойника-образа, контакт с рационально непостижимым началом (а таковым в системе Аристотеля является материя) совершенно необязателен для того, чтобы рациональная структура не распалась, не перестала существовать в качестве устойчивого образования – формы или образа. Напротив, именно в форме без материи, в умопостигаемом имматериальном образе при отсутствии каких-либо следов чувственного восприятия устойчивые, концептуально постижимые характеристики запечатлены в чистом виде. Материя (нерациональное начало), присутствующая в уже существующей вещи, лишь размывает четкие, определенные характеристики, свойственные рациональной структуре, взятой в чистом виде, т.е. форме; точно так же следы чувственного восприятия лишь затрудняют постижение рациональной структуры, которая непосредственно доступна человеческому уму, т.е. образа. Правда, материя выполняет в системе Аристотеля не только негативную (по отношению к рациональным структурам) функцию; материя, по Аристотелю, предрасположена к форме, стремится к обретению формы, выполняя роль начала, *из которого* возникают, образуются материальные вещи, обладающие формой. Но и в этом случае понятие материи используется Аристотелем для объяснения факта изменчивости материальных вещей. Каким образом вещи, обладая формой, т.е. неизменной структурой, оказываются подверженными изменению? Трактуя образование материальной вещи как переход от неоформленного состояния материи к обретению ею формы, Аристотель не рассматривает материю в качестве причины формы – материя необходима не для образования рациональной структуры (формы неизменны и существуют *в качестве форм*, т.е. в качестве фиксированного набора концептуально постижимых характеристик, независимо от материи), а для образования вещей, совмещающих в себе два независимых друг от друга начала: начало устойчивости, постижимости для ума и рационально непостижимое начало изменения.

Совсем по-иному выглядит взаимоотношение рациональных структур, соразмерных человеческому интеллекту, являющихся предметом знания-созерцания, и ноуменальных (рационально непостижимых) факторов в том случае, если представляемая реальность рассматривается сквозь призму ноуменально-онтологической уста-

новки сознания. Поскольку в вещи присутствуют два измерения, и созерцаемый, рациональный облик вещи отсылает к тому, что находится за пределами рационального знания (в томизме – к непостижимому акту бытия), то ни рациональная структура не может существовать сама по себе, без ноуменальной причины бытия субстанций, наделенных формой, ни ноуменальная причина не может стать объектом рационального знания, будучи отделена от рационально постижимой формы субстанций.

Базисной интуицией рациональной онтологии является представление не о реальности как таковой, о структуре реального бытия, но о реальности, рассматриваемой в ее отношении к предмету знания. Мы попытались показать, как в рамках предметно-онтологической установки возникает представление о реальности, *соответствующей* предмету знания. Соответствие между предметом знания и реальностью – это первичный постулат предметной онтологии, как было показано выше в ходе анализа аристотелевского учения о бытии. Если человек, осуществляющий акты познания, будет предполагать, что соотношение знания и реальности определяется не принципом соответствия, но каким-то иным принципом, то привычный мир вещей, объектов, *соответствующих* тем образам, которые присутствуют в его голове, исчезнет. Предположим, субъект, выполняя акт восприятия, исходит из допущения, что реальность не соответствует предмету знания, в ней нет концептуально постижимых свойств (о соответствии A и A' можно говорить лишь в тех случаях, когда A и A' обладают признаками, которые поддаются фиксации), но в то же время она детерминирует, какими характеристиками будет обладать этот предмет. О реальности, понятие которой – "быть детерминирующим началом предмета знания", невозможно рассуждать отдельно от рационально постижимого предмета (или предметов) знания. И не только рассуждать; выполняя познавательный акт, невозможно отделить *такую* реальность от образа, предстоящего сознанию субъекта. Точнее, в рамках ноуменально-онтологической установки сознания предмет знания не может интерпретироваться как образ некоего реального прообраза (вещи), поскольку "соответствующая" предмету знания реальность на самом деле не соответствует ему, но формирует, детерминирует те характеристики, что явлены в созерцаемом предмете. Если реальность, стоящая за предметом знания, не имеет концептуально постижимых характеристик, ее невозможно *отобразить* с помощью образа (т.е. посредством четко отграниченной сущности, которая рационально постижима благодаря тому, что все ее характеристики втянуты внутрь, располагаются внутри границ, обособляющих "вот эту" рациональную сущность от других сущностей, с которыми оперируют в сфере рационального знания); такая реальность не состоит из вещей, или объектов – онтологических аналогов рациональных сущностей-образов[5].

В случае, когда о реальности судят исключительно по ее проявлениям, – а это означает, что ей самой не приписывается никаких иных свойств, кроме "быть причиной наличия [части] характеристик предмета знания", – одна и та же реальность, вернее, один и тот же фрагмент реальности, рассматриваемый сквозь призму разных предметов знания, "выглядит" по-разному, т.е. оказывается началом, детерминирующим разные характеристики. В реальности, взятой безотносительно к тому или иному предмету знания, отсутствует какой-либо определенный, присущий ей самой способ членения на части или объекты, в ней нет готового набора характеристик; поэтому такая реальность непостижима средствами рационального знания. Рациональная непостижимость такой реальности означает: человек, находящийся в сфере рационального знания, смотрящий на мир сквозь призму сущностей – предметов знания, никогда не сможет соприкоснуться с такой реальностью. Всякий раз, когда его взор устремлен на определенный предмет знания, он "увидит" реальность, детерминирующую именно этот предмет, но отнюдь не безотносительную к любому предмету знания реальность. Такого рода ситуация совершенно исключена в сфере предметной онтологии: универсум предметной онтологии состоит из субстанций, которые могут быть неизвестны в данный момент человеку, не постигнуты им, но каждая субстанция, каждая единица реального бытия постижима – она, по определению, может быть адекватно отображена с помощью некоторого образа, она изначально соответствует какому-то предмету знания. "Реальность в себе", описываемая в рамках предметной онтологии, в той мере, в какой она актуализирована, т.е. реально *есть*, а не находится в потенции к бытию, абсолютно прозрачна для ума, для рационального постижения и рационального знания. С "реальностью в себе", отделенной от предмета знания, субъект, имеющий ноуменально-онтологическую установку, не соприкасается и соприкоснуться не может; ее нет в *рационально осознаваемой реальности*, в мире, рассматриваемом сквозь призму рациональных сущностей – предметов знания.

Онтология любого типа – это система знания; реальность, о которой идет речь в онтологии, – это концептуализированная реальность, рассматриваемая в соотношении с концептуально постижимыми структурами знания. Как мы попытались показать, концептуализация реальности может осуществляться двояким способом: путем проецирования предметов знания и присущих им характеристик (в этом случае реальность предстает состоящей из сущностей, аналогичных образам – предметам знания, существующих независимо от познавательной деятельности) либо путем ее "привязки" к предмету знания – в качестве начала, детерминирующего характеристики предмета, созерцаемого в момент выполнения данного познавательного акта. Второй способ концептуализации реальности не приводит к превращению ноуменальной, не имеющей рациональной

структуры реальности в сущность того же типа, что и предмет знания; будучи причиной формирования определенных характеристик предмета знания, реальность, "привязанная" к данному предмету, сама не приобретает концептуально постижимых свойств. Она становится концептуализированной не за счет приписывания ей рациональной структуры, не за счет превращения ее в реальность, состоящую из сущностей – бытийных аналогов предметов знания, но благодаря тому, что она, оставаясь сама по себе неконцептуализированной реальностью, детерминирует образование структуры, находящейся на другом, рационально постижимом, уровне *осознаваемой реальности*, чем ноуменальное, детерминирующее начало. И реальность, постигаемая в качестве причины формирования рациональной сущности – предмета знания, и предмет знания, возникающий в результате действия начала, детерминирующего и его существование, и его характеристики, составляют неотделимые друг от друга моменты двухуровневой реальности, возникающей перед сознанием субъекта во время выполнения им познавательного акта. Достаточно субъекту, созерцающему предмет знания, интерпретировать его не как образ, отделенный от реальности, существующий в особом мире (мире знания) или же в голове субъекта, но "привязать" его к реальности-причине, он тотчас увидит перед собой двуединое образование, в котором ноуменальное и постижимое посредством знания-созерцания измерения объединены друг с другом. Именно такой способ ви́дения реальности, который человек может обрести, не выходя за границы рационального знания, собственно, и был открыт Фомой Аквинским. Это ви́дение реальности дает возможность людям сознавать себя находящимися в мире, который, с одной стороны, доступен рациональному (но не предметному) знанию, а с другой, не состоит из тех сущностей, которые человек видит перед собой, – ноуменальное измерение осознаваемой реальности остается непостижимым по своей внутренней структуре.

Разграничение видимого и невидимого измерений реальности – одно из основных различений патристической философии; в философию это различение было привнесено извне, из христианского вероучения. До Фомы оно достаточно внешним образом объединялось при построении философско-теологических концепций с предметно-онтологическими схемами Платона, Аристотеля и других античных мыслителей, хотя, как было показано выше, предметная онтология базируется на интуициях, исключающих апелляцию к непостижимой причине всего, что обладает рациональной структурой и доступно знанию. У Фомы указанное различение становится исходным принципом самой онтологии; реальная вещь изначально предстает в онтологии Фомы как наделенная умопостигаемыми характеристиками (формой), которые получают актуальное существование от непостижимого акта бытия[6]. Акт бытия – это акт творения вещи в целом, всех без исключения аспектов и черт вещи, которые могут

быть зафиксированы в ее созерцаемом облике. В акте бытия существование не привходит к чему-то уже существующему; формы вещи, сущности вещи в том доступном созерцанию человека виде, как они присутствуют в актуально существующей вещи, до акта творения нет[7]. Акт бытия, как подчеркивает Фома, является одновременно актом формы, т.е. сами рационально постижимые характеристики возникают благодаря акту бытия и сохраняются до тех пор, пока производится акт, посредством которого они (и вещь в целом) вызваны к бытию. Именно благодаря тому, что любая вещь в онтологии Фомы Аквинского рассматривается как двухмерное образование, переход от чувственно созерцаемого, рационально постижимого облика вещи к несозерцаемому началу ее бытия оказывается столь очевидным, непосредственно вытекающим из созерцаемых характеристик самих вещей, что Фома, описав этот переход, с полным основанием мог сказать, что он дал доказательство существования невидимой причины вещей[8].

Онтология Фомы Аквинского теснейшим образом связана с его теологией. Анализ онтологических проблем не является для Фомы самоцелью; он перестраивает аристотелевскую онтологию, чтобы обеспечить надежный фундамент для построения теологической доктрины. Причем даже в тех случаях, когда Аквинат решает задачи, относящиеся к компетенции философии, и при формулировке задач, и в терминологии, которая используется для их решения, как правило, присутствует теологический подтекст – если соответствующая философская проблема с самого начала не формулируется Фомой в терминах теологии. Поэтому создается впечатление, что новые моменты, безусловно содержащиеся в доктрине томизма, не могут быть выражены в чисто философских понятиях, без апелляции к представлениям, почерпнутым из религиозной сферы, главное из которых представление о всемогущем Боге-Творце. Чтобы убедиться, что Фоме действительно удалось построить новую онтологию, отличную от аристотелевской, которая может быть использована для различных целей, в том числе и для формулировки теологической доктрины, которая, однако, рассматриваемая сама по себе, является рациональной онтологией, т.е. учением о бытии, постигаемом сквозь призму предметов рационального знания, попробуем, исходя из принципов ноуменальной онтологии Фомы Аквинского, дать онтологическую интерпретацию одной из исходных понятийных схем науки нового времени – схемы изменения.

Изменение в естественных науках нового времени, использующих аппарат математики, фиксируется путем указания двух неизменных сущностей-элементов, начального и конечного пункта изменения. В античности и в средние века, в частности в концепциях движения, сформировавшихся в русле аристотелианской физики, движение перемещения и качественное изменение фиксировались точно таким же образом, т.е. путем указания начала и конца. Но если

античные и средневековые натурфилософы трактовали всякое изменение как *изменение* некоторой *вещи*, то ученых нового времени интересует изменение как таковое. Возникновение математического естествознания ознаменовалось рождением нового объекта рационального знания. Наука не спрашивает, что́ собой представляет вещь, сущность, предстоящая сознанию субъекта в одном, отдельно взятом акте созерцания; сущности, фиксируемые в отдельных актах знания-созерцания, интерпретируются в науке как внешнее, доступное созерцанию проявление сущности, принадлежащей к другому типу сущностей, чем предметы знания-созерцания, – процесса изменения, скрытого от взора познающего субъекта. Но что такое "процесс изменения"? Математика занимается разработкой операциональных средств, позволяющих зафиксировать изменения разных видов, конструировать схемы сложных изменений на основе более простых, но она не отвечает на вопрос, какая именно сущность скрывается "за", располагается "между" созерцаемыми сущностями, при помощи которых производится операциональное выделение изменения.

Обычно, когда пытаются ответить на этот вопрос, апеллируют к механизмам или причинам изменения, которые действуют на уровнях, не регистрируемых теми органами чувств субъекта (или приборами, их заменяющими), с помощью которых фиксируется данное изменение. В результате макроизменение, описываемое в терминах одной науки, объясняется в терминах изменений, происходящих на микроуровне, т.е. путем обращения к концептуальным схемам изменений, применяемых в других науках. Но в отношении любой концептуальной схемы изменения, независимо от того, для описания какого уровня она предназначена, может быть поставлен тот же вопрос, что был сформулирован выше: что собой представляет сущность, стоящая "за" или расположенная "между" созерцаемыми сущностями-элементами, с помощью которых она выделяется, становится сущностью, доступной знанию? Очевидно, что следуя указанным путем, невозможно получить ответ на данный вопрос.

Такой ответ в принципе нельзя получить, не покидая пределов научной теории, оставаясь в замкнутом пространстве концептуальных схем и идеальных сущностей. Вырваться из замкнутого пространства теоретических построений, не выходя при этом за границы сферы рационального знания, можно только одним способом – изменив соответствующим образом установку сознания. Онтологическая установка сознания предполагает, что субъект соотносит концептуальную схему (точнее, предмет знания, зафиксированный в этой схеме) не с другими концептуальными схемами, но непосредственно с "реальностью в себе". Предметно-онтологическая установка сознания оказалась отброшенной, когда на смену средневековой аристотелианской физике пришла физика Галилея и Ньютона. Конкретное решение проблемы соотнесения знания и реально-

сти, предложенное мыслителями, руководствующимися предметно-онтологической установкой сознания, – представление о реальности как состоящей из идеальных сущностей (бытийных аналогов значений слов языка), скрытых под телесной оболочкой, наделенных стремлением к предзаданной цели, подчиняющихся тем же законам формальной логики, в соответствии с которыми действует человеческий интеллект, – перестало удовлетворять философов и ученых нового времени. Онтологическая интерпретация предметов знания, вводимых в рамках научных теорий, рассматривалась как внешнее, необязательное дополнение к собственно научной деятельности, заключающейся в создании операциональных систем знания. Но без онтологической установки сознания объекты, изучаемые наукой, оказываются операционально фиксируемыми, но рационально не постижимыми, как было показано выше, когда мы попытались сопоставить концептуальной схеме изменения объект, описываемый этой схемой.

Ноуменально-онтологическая интерпретация этой схемы предполагает, что изменение – это двухмерное образование, состоящее из невидимой части (собственно процесса изменения) и сущностей *A* и *B*, созерцаемых субъектом. Чтобы зафиксировать изменение, используя неизменные сущности – предметы знания, субъект должен прежде всего сконструировать процедуру восприятия таким образом, чтобы она обеспечивала усмотрение именно изменения, а не чего-то другого. Если бы субъект фиксировал сущности *A* и *B* по отдельности, иными словами, если бы *A* и *B* были предметами, созерцаемыми в рамках актов восприятия, осуществляемых независимо друг от друга, то в этом случае субъект увидел бы перед собой только две неизменные сущности; никакой сущности, которую можно было бы назвать "изменением", для него не существовало бы в момент, когда он выполняет такие акты. Представление об изменении возникнет у субъекта при условии, если акты восприятия, в которых фиксируются *A* и *B*, выполняются в составе единой процедуры: субъект, восприняв *A*, должен перейти к восприятию *B*, причем он должен сознавать необходимость осуществления такого перехода уже в момент созерцания *A*, воспринимая *A* не просто как отдельно взятую сущность, но как наделенное относительным (по отношению к *B*) признаком "предшествующее". Аналогичным образом, и *B* должно осознаваться субъектом в акте созерцания как обладающее относительным (по отношению к *A*) признаком "последующее". Иными словами, если субъект будет воспринимать *A* и *B* не как готовые, сформированные сущности, но как неотделимые от акта (скрытого начала), посредством которого они формируются, благодаря которому они получают актуальное существование в качестве сущностей, обладающих соотносительными признаками. Этот акт с полным основанием может быть назван актом творения соотносительных сущностей *A* и *B*.

Основная трудность, связанная с рациональным осмыслением любых явлений, в которых есть и многообразие, и единство, будь то процессы изменения или сохраняющие в течение длительного времени стабильное существование сложные объекты, в которых можно выделить составляющие разных уровней, заключается в следующем. Чтобы быть *рационально* осмысленным, явление должно быть структурировано в акте познания таким образом, чтобы субъект видел перед собой четко отграниченные друг от друга сущности, все характеристики которых располагаются внутри границ, обособляющих каждую из этих сущностей от всех остальных. Только при этом условии субъект может выполнить основную операцию, позволяющую ему войти в сферу рационального знания: он будет иметь дело с рационально постижимыми, поддающимися фиксации предметами знания; лишь на такого рода сущностях субъект может сконцентрировать свое внимание – сущности другого типа для него неуловимы, знание о них невозможно, поскольку их для него нет. "Между" сущностями – предметами знания, фиксируемыми в отдельных актах созерцания, как уже отмечалось выше, нет и не может быть никаких связей, поскольку установление любых связей привело бы к размыванию их границ, т.е. привело бы к исчезновению рационально постижимых сущностей. По этой же причине сами сущности не могут изменяться; следовательно, изменение (или связь) созерцаемых сущностей не может быть зафиксировано на том же уровне, где фиксируются рационально постижимые сущности, т.е. на уровне созерцания. Предметами знания-созерцания могут быть только неизменные, обособленные сущности; субъект не может – на уровне созерцания – иметь дело с сущностями другого типа до тех пор, пока он не выйдет за границы рационального знания. Каким образом, созерцая только неизменные, обособленные сущности, он может – опираясь исключительно на эти сущности – "увидеть" то, что их объединяет, обусловливает их единство? Существует единственный способ, не выходя за пределы рационального знания, соприкоснуться с тем, что недоступно созерцанию, – путем интерпретации созерцаемых сущностей как различных проявлений одного скрытого начала, обусловливающего как существование этих сущностей, так и их соотносительные характеристики.

Насколько продуктивной может оказаться подобного рода интерпретация концептуальных схем современной науки – вопрос, выходящий за рамки данного исследования. Но сама возможность применения принципов ноуменальной онтологии, или (если воспользоваться другим, более подходящим термином) онтологии творения, созданной Фомой Аквинским, для анализа понятийных структур научного знания, показывает, что томистское представление о реальных вещах как двухуровневых образованиях возникло отнюдь не в результате присоединения к онтологии Аристотеля дополнительных моментов, заимствованных из теологии, из христианского учения о Боге-Творце, так что само учение Аристотеля о чувственно

воспринимаемом мире, состоящем из вещей, обладающих умопостигаемыми сущностями (формами), осталось как бы в неприкосновенности. Томизм трансформирует аристотелевское учение о бытии не только благодаря введению представления о Боге, бытие которого трансцендентно по отношению к миру конечных вещей; он вводит новый принцип структуризации реальности, позволяющий строить онтологию неаристотелевского типа.

* * *

Формулируя принципы новой неаристотелевской онтологии, Фома в то же время сохраняет в неприкосновенности все основные положения метафизики Аристотеля; его задача состоит не в том, чтобы противопоставить онтологию творения учению о неизменной сущности вещей, но, напротив, попытаться совместить две онтологические установки сознания, исходные предпосылки которых диаметрально противоположны. Предметно-онтологическая установка предполагает примат формы над бытием. Форма у Аристотеля или идея у Платона актуальны в том же смысле, в каком актуален образцовый предмет знания – они обладают только такими характеристиками, которые постижимы, абсолютно прозрачны для познающего разума. Утверждая, что форма является причиной вещи, Аристотель фактически утверждает, что бытие для знания (или бытие в качестве предметов знания), свойственное формам, предшествует реальному бытию вещей. Сами формы реально не существуют, но вещи существуют лишь постольку, поскольку в них присутствуют формы, точнее, *подобия* (дубликаты, копии) чистых форм. Отношение подобия, или причастности, связывающее образ с его прообразом, являющееся стержнем платоновской онтологии и теории познания, играет ключевую роль и в структуре аристотелевской метафизики; именно оно (хотя Аристотель и избегает употребления этого термина, ассоциирующегося с признанием особого мира идей, существующего наряду с чувственно воспринимаемыми вещами) дает возможность рассматривать форму, выполняющую функцию вида или рода, как *одну* форму и выделять *многие* вещи, в которых запечатлена *одна и та же* форма, выделяя тем самым множество форм-дубликатов одной формы, присутствующих в разных индивидах. Вследствие этого каждая вещь в рамках предметной онтологии представляет собой, по сути дела, образ формы, определяющей сущность данной вещи и предшествующей вещи в качестве прообраза – предпосылки (причины) образования вещи, наделенной бытием. Чувственно воспринимаемая вещь, в той мере, в какой она доступна рациональному знанию, является образом предмета знания, но существующего не в голове человека, а являющегося прообразом образов-вещей и образов, возникающих в человеческом уме. Благодаря тому, что у Платона и Аристотеля *предметы знания* (идеи и формы) являются прообразами вещей, христианские

мыслители смогли так естественно и легко интерпретировать их как *предметы божественного знания* – образцы, в соответствии с которыми Бог творит вещи.

Ноуменальная онтологии, напротив, предполагает примат бытия, находящегося за пределами знания, по отношению к любому предмету знания. Главной причиной вещи, согласно Фоме Аквинскому, является производящая причина, создающая вещь в целом, в том числе рационально постижимую форму вещи. Эта причина, сообщающая вещи бытие, является по существу и причиной формы, или, как формулирует сам Фома, "бытие есть акт по отношению к форме"[9]. Непостижимое Бытие предшествует всему, что доступно знанию человека.

Своеобразие концепции Фомы Аквинского во многом определяется тем обстоятельством, что два противоположных принципа онтологии и теории познания – принцип подобия (означающий примат формы над бытием) и принцип творения (предполагающий первичность неконцептуализированного бытия по отношению к любому предмету знания) принимаются одновременно. При обсуждении ключевых проблем Фома, как правило, апеллирует и к тому, и к другому принципу, – в частности, при обсуждении в "Сумме теологии" понятия творения (вопросы I, 44 и 45) и основания различия вещей (вопрос I, 47), переводы которых публикуются ниже (см. с. 276–303). В вопросе 44 отправным пунктом всех рассуждений является принцип подобия. В 44, 1 этот принцип распространяется даже на бытие: положение, что все сущее сотворено Богом, обосновывается путем указания на отношение причастности, которое должно быть между бытием отдельных вещей и единым бытием; в 44, 3 и 44, 4 Бог рассматривается как причина-образец и целевая причина сотворенных вещей, что также предполагает наличие отношения подобия между идеями, существующими в божественном уме, и вещами. Но в вопросе 45 при обсуждении акта творения акценты смещаются; подчеркивая, что творение – это создание целостной субстанции вещи из ничего (45, 1). Фома в качестве главного смыслового момента понятия творения указывает на отношение причины к действию – без каких-либо дополнительных характеристик, позволяющих уточнить, в чем состоит это отношение: "творение есть в твари только некое отношение к Творцу как к началу своего бытия" (45, 3). В вопросе 47 Бог рассматривается как причина различия вещей; но это возможно лишь при условии, что отношение Первопричины к результату ее действия не может быть сведено к отношению подобия.

[1] См., например: *Жильсон Э.* Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб., 1999; *Коплстон Ф.Ч.* Аквинат. Введение в философию великого средневекового мыслителя. Долгопрудный, 1999; *Matthias Lu.* Critical Theoretical Inquiry on the Notion of Act in the Metaphysics of Aristotle and Saint Thomas Aquinas.1990; *Little A.* The Platonic Heritage of Tomism, Dublin, 1951.

[2] Поскольку античные и средневековые мыслители не проводили различия между образом и предметом знания, то в дальнейшем изложении мы будем употреблять термин "предмет знания" и в тех случаях, когда речь будет идти о сущности-образе; это не приведет к путанице, поскольку образ, как было выяснено выше, – это дубликат предмета знания, коррелятивный дубликату-объекту.

[3] Мысль о том, что мир, осознаваемый человеком, – это отнюдь не копия "мира в себе", а особая реальность, внутри которой, собственно, и живет человек, впервые была четко сформулирована лишь в философии XX в. Своеобразие осознаваемой реальности как реальности особого типа – предмет анализа многих классических философских произведений XX в. Очень ярко это своеобразие выразил, в частности, Х. Ортега-и-Гассет в своей работе "Что такое философия?".

[4] Формулировка любой цели предполагает обращение к сущностям, с которыми оперируют в сфере знания.

[5] Представление об объектах-единицах членения реального мира, существующего независимо от познавательной деятельности человека, базируется на двух предпосылках. Предполагается, во-первых, что реальный объект, как и рационально постижимые сущности, обладает границей, отделяющей характеристики объекта от всего находящегося за его пределами; если бы у реальных объектов не предполагалось наличия границ, обособляющих их друг от друга, их нельзя было бы рассматривать в качестве *единиц* членения реальности, на каждую из которых субъект может указать по отдельности. Во-вторых, что объект не только подобен сущности – предмету знания по своей конструкции (все свойства объекта локализованы внутри границ этого объекта), но и наделен характеристиками, совпадающими с характеристиками предмета знания. Реальный прообраз лишь постольку мыслится существующим отдельно и независимо от рационального образа, поскольку субъект способен соотнести образ, отделенный от объекта-прообраза, с этим объектом. Соотнести две самостоятельно существующие сущности, все характеристики которых содержатся внутри этих сущностей, возможно только в одном случае: если они обладают одинаковыми свойствами. Если же между образом и реальным прообразом отсутствует отношение подобия, например, если фрагмент реальности, сам по себе не обладающий концептуально постижимыми характеристиками, детерминирует образование таких характеристик у предмета знания, предмет знания уже не может трактоваться как образ этого фрагмента, но составляет с ним одно целое: предмет знания сразу же исчезнет, если его отделить от детерминирующего начала, а сам фрагмент не сможет быть зафиксирован без помощи сущности – предмета знания, поскольку у него нет границ, которые отделяли бы его от остальной части "реальности в себе".

[6] Тезис о том, что именно понятие акта бытия является ключевым понятием онтологии Фомы Аквинского, впервые сформулирован и обоснован в работах Ж. Маритена и Э. Жильсона (см., например: *Жильсон Э.* Указ. соч.; *Maritain J.* Court traité de l'existence et de l'existant. P., 1947). В трудах Маритена и Жильсона представлена экзистенциальная интерпретация учения Фомы Аквинского.

[7] "Существование играет роль акта по отношению к собственной потенции, к сущности, и *тем самым* имеет абсолютную первичность в вещи." (*Owens J.* St. Thomas and the Future of Metaphysics. (The Aquinas Lecture, 1957.) Milwaukee, 1957. P. 35).

[8] Фома Аквинский "был убежден, что, если человек обращает внимание (чего он может, конечно, не делать) на структуру вещей как таковых, их экзистен-

циальная зависимость от чего-то, находящегося за пределами области вещей, становится очевидной... Для Аквината предложение, содержащее утверждение существования Бога, – это не столько ответ на вопрос "Существует ли Бог?", сколько ответ на вопрос "Что такое вещи, взятые просто как сущие?" (*Коплстон Ф.Ч.* Указ. соч. С. 42).

[9] Cont. Gent., II, 54.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Фома Аквинский

СУММА ТЕОЛОГИИ. Ч. I ВОПРОСЫ 44, 45, 47*

*Вопрос 44***

О ПРОИСТЕЧЕНИИ [ЭМАНАЦИИ] ТВОРЕНИЙ ОТ БОГА И О ПЕРВОЙ ПРИЧИНЕ ВСЕХ СУЩИХ

После рассмотрения Божественных Лиц остается рассмотреть проистечение творений от Бога. Это рассмотрение делится на три части: во-первых, о произведении творений; во-вторых, об их различии (47); в-третьих, о сохранении и управлении (103). Относительно первого следует обсудить три пункта: во-первых, какова первая причина сущих; во-вторых, способ проистечения творений из первой причины (45); в-третьих, начало длительности вещей (46).

По первому пункту ставятся четыре вопроса:

Во-первых: является ли Бог производящей (efficiens) причиной всего сущего.

Во-вторых: сотворена ли первая материя Богом или она есть равнопорядковое Ему начало.

В-третьих: является ли Бог причиной-образцом (causa exemplaris) вещей, или есть иные образцы, помимо Него.

В-четвертых: является ли Он целевой причиной вещей.

---

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект 02-03-18323).

** Перевод вопросов 44, 45 и 47 из первой части "Суммы теологии" выполнен В.П. Гайденко по изданию: S. Thomae Aquinatis *Summa Theologiae*, cura et studio Sac. Petri Caramello, cum textu ex recensione Leonina. Prima pars. Roma: Marietti, 1952.