

ЮЗЕФ БОРГОШ

ФОМА АКВИНСКИЙ



ИЗДАТЕЛЬСТВО
„МЫСЛЬ“
Москва—1966

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ

Юзеф Боргош (р. в 1928 г.) — польский ученый, адъюнкт кафедры диалектического и исторического материализма военно-политической академии им. Ф. Э. Дзержинского (Варшава). Специализируется в области истории философии, в частности истории различных религиозно-философских направлений.

Перевод с польского
М. Гуренко

1—5—1
62—66

СОЦИАЛЬНЫЕ И ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ
ПРЕДПОСЫЛКИ
ВОЗНИКНОВЕНИЯ ФИЛОСОФИИ
ФОМЫ АКВИНСКОГО

Забудем на минуту о нынешнем времени, перенесемся мысленно в средневековье, а точнее, в XIII век — век, когда жил Фома Аквинский, и попытаемся раскрыть те социально-идеологические предпосылки, которые обусловили возникновение философии, названной по его имени томизмом.

Характерная черта этого столетия — медленное, но неуклонное нарастание в лоне феодализма элементов его разложения, а следовательно, формирование зачатков нового, капиталистического строя. В результате экономических процессов производительные силы постепенно вступают в противоречие с феодальными производственными отношениями, которые все более явно сдерживают их дальнейший прогресс. Развитие товарно-денежного хозяйства в странах Западной Европы вызывает значительное экономическое оживление, которое приводит в свою очередь к усилению политической роли городов и возрастанию их экономического зна-

чения. В качестве фактора, ускоряющего этот процесс, выступает довольно интенсивное развитие торговых контактов с купеческими компаниями государств Ближнего Востока. Экономическое оживление в городах влечет за собой дальнейший рост слоев купцов и ремесленников, которые, осознавая собственную силу, начинают борьбу за завоевание политической автономии, за освобождение из-под власти феодальных князей и церкви. Для успешной защиты торговых караванов от нападений купечество организуется в союзы, называемые братствами или гильдиями, что увеличивает его силы в борьбе с феодалами. В этой борьбе оно не одиноко, ибо находит поддержку со стороны многочисленных цехов ремесленников. «Городской воздух, — гласила средневековая немецкая поговорка, — делает человека свободным». Эти слова, несомненно, очень хорошо передают атмосферу, которая начала складываться в западных странах в XII и XIII вв. Л. Курдыбаха пишет даже, что города Северной Италии уже во второй половине XI в. взбунтовались против власти епископов и установили республиканский строй, а в XII в. главные из этих городов стали в значительной степени независимыми от феодалов (33, стр. 54)*.

* Здесь и далее первая цифра в скобках означает порядковый номер в списке литературы, помещенном в конце книги. Затем приводятся номера книг, разделов и страниц (в некоторых случаях по канонизированным изданиям). — *Ред.*

Изменения в производственных отношениях, или в базисе, неизбежно вызывают определенные преобразования в идеологической надстройке и, следовательно, в сознании городского населения. Вследствие этого в конце XII и в первой половине XIII в. феодальные города начинают стремиться к созданию собственной интеллектуальной и культурной атмосферы. Не вдаваясь здесь в подробную характеристику этой тенденции, формирующейся, например, особенно динамично в Италии, несколько слабее во Франции и наиболее слабо в Германии, подчеркнем лишь, что в средневековых городах того периода можно проследить нарастающее стремление не только к завоеванию независимости от феодальных господ, но и к развитию городской культуры и муниципального образования.

Нужды торговли требуют умения читать и писать, знания арифметики, географии и элементов астрономии. Феодалы не проявляли особенно большой заинтересованности в этом отношении, ибо все средства к жизни получали от своих имений, управляемых специально назначенными людьми. В противоположность им население городов получало свои доходы главным образом от торговли и ремесленного производства и поэтому было заинтересовано в том, чтобы овладеть определенным минимумом положительных знаний.

Поэтому городская буржуазия стремилась к развитию городских муниципальных школ,

которые более широко могли бы быть использованы ею, а не только духовенством. Хотя тогда эти школы находились еще под явным влиянием монастырских и церковных школ, в них постепенно зарождался новый дух, выражавшийся прежде всего в интересе к рациональному знанию. Городское образование сыграло позже большую роль в возникновении университетов, которые организовывались главным образом на его основе. Городские власти проявляли живой интерес к университетским научным центрам, оказывавшим серьезное влияние на жизнь городов. Уже в XII в. широкую известность приобрели такие центры, как Салерно и Монпелье, в которых бурно развивалась медицина. Университет в Болонье славился достижениями правовой науки. Профессора этого учебного заведения, продолжая традиции римского права, очень часто защищали интересы горожан от посягательств церковной власти. В Оксфорде развивалась оптика. Около 1200 г. возникает Парижский университет. В XIII в. появляются университеты в Падуе, Кембридже, Неаполе, Тулузе, Саламанке и других городах.

Структура университетов в принципе была однородной; обычно они имели четыре факультета: права, медицины, теологии и свободных искусств (*artium*). Процесс обучения был строго определен и состоял в том, что факультет свободных искусств по своему характеру являлся подготовительным и его

окончание было условием поступления на другие факультеты. Поскольку основными предметами изучения на этом факультете были философия и диалектика, он обычно представлял собой главный источник идеологического брожения умов. Именно здесь зарождались различные новаторские течения, здесь шла борьба за автономию рационального мышления, за освобождение науки из-под влияния теологии, наконец, здесь начали формироваться некоторые новые общественно-политические и идеологические концепции, идущие вразрез с церковными догматами.

Усиление светских тенденций, носителями которых были выпускники факультета свободных искусств, приводило к тому, что папы неоднократно давали указания, направленные на то, чтобы ограничить автономию этого факультета и свести преподаваемые там предметы к преподаванию теологии. Церковь неоднократно выходила из этой борьбы победительницей, сосредоточивая в своих руках власть над университетами и осуществляя контроль над развитием знаний. Однако, несмотря на сопротивление со стороны церковных властей, университеты и городские школы все в большей степени становились центрами интеллектуальной жизни в Западной Европе.

Философским выражением пробуждения этой жизни и расширения научного познания был воспринятый буржуазными слоями

аристотелизм, неизвестный до тех пор — за исключением логики — в западных странах. Интерес к перипатетической доктрине был тесно связан с потребностями развивающегося буржуазного общества. В философии Аристотеля пытались отыскать в первую очередь не столько теоретические знания, сколько практические рекомендации, которые могли быть использованы в экономической и общественно-политической жизни. С другой стороны, эта философия явилась толчком для ученых того времени, вынужденных признать, что августинизм, разработкой которого они занимались, уже перестал соответствовать сложившейся интеллектуальной ситуации. Ведь августинизм, опирающийся на платоновские традиции, по своему характеру был направлен против естественнонаучных исследований. Исходя из того, что источником знаний, которыми обладает человеческая душа, является сверхъестественное просветление, Августин утверждал, что познание материального мира не приносит никакой пользы, ибо не только не приумножает человеческого счастья, но поглощает время, необходимое для созерцания гораздо более важных и возвышенных предметов. Более того, оно опасно, ибо, сводя всякое познание к миру природы, можно очень легко поддаться убеждению, что вне материи ничего не существует, а это уж — добавим мы — материализм. В довершение вред такого познания заключается в том, что оно укрепляет в чело-

веке высокомерие и нездоровое стремление стать господином мира, тогда как долг его — оставаться слугой церкви и созерцать мудрость бога. Прекрасной иллюстрацией такого понимания познания являются следующие слова Августина: «Люди восхищаются горами, огромными морскими волнами, широкими водопадами рек, просторами океана и звездными путями, а о самих себе забывают» (19, X, 8, 15). Но в сферу философии не входят проблемы строения вселенной, как и закономерности природы, ибо они не нужны для достижения счастья. Девиз философии Августина изложен в трех коротких, лапидарных суждениях: «Хочу понять бога и душу. И ничего более? Совершенно ничего» (21, 1, 2, 7). И поэтому предметом философии Августина, которой в те времена руководствовалась церковь, было познание бога и человеческой души, где, выражаясь словами Августина, пребывала истина. Проникновение в тайну души путем созерцания представляло собой как предел философских исследований, так и достижение наивысшего счастья человека на земле.

Возникает вопрос: могла ли понимаемая таким образом философия быть вдохновительницей новых духовных течений и стимулирующим началом развития рационального знания? Разумеется, нет. Интеллектуальные запросы зарождающейся буржуазии требовали новой философии, основанной на совершенно иных принципах, чем неоплатонизм в

августиновской трактовке. Буржуазия была носителем новой философии — философии не теоцентрического характера, а естественно-гуманистической ориентации. Именно таким был аристотелизм, который в арабском изложении привносил в Европу определенные эмпирические и вместе с тем практические знания в области ботаники, зоологии, астрономии и вообще естественной истории.

Здесь мы поставим другой вопрос: являлась ли философия Аристотеля главной причиной пробуждения духовной жизни в западных странах в рассматриваемый нами период? Конечно, нет. Ответить на этот вопрос утвердительно — значит стоять на той точке зрения, что внешние влияния являются основным источником новых духовных течений и любых процессов, происходящих в идеологической надстройке. На самом же деле основной причиной развития научного направления в то время были внутренние условия стран Западной Европы, точнее говоря, происходящие там социальные преобразования, и прежде всего рост элементов буржуазии, которые стремились к развитию интеллектуальной жизни. Поэтому интерес к аристотелизму в его арабско-испанском изложении не был ни чем-то случайным, ни обычной любознательностью ученых, желающих лишь обогатить свои историко-философские познания неизвестным до той поры Аристотелем. Обращение к Аристотелю было проявлением обычной исторической законо-

мерности, основанной на том, что новые социальные слои, зарождающиеся в недрах старого строя, возвращаются к определенным системам прошлого, отыскивая в них основу для формирования собственной интеллектуальной позиции. Обращение к античности, начавшееся в позднее средневековье, в дальнейшем ярко проявится в период Ренессанса.

Итак, главной причиной зарождения духовных течений и связанного с ними арабско-испанского восприятия аристотелевской философии в странах Западной Европы в то время были социальные, а вследствие этого идеологические потребности растущей буржуазии. Она находила в трудах Стагирита ответ на различные вопросы, которые возникли в умах людей под влиянием атмосферы городской жизни. Ведь речь шла прежде всего о выработке новой концепции жизни, новой идеологической ориентации. Для этого требовалась философия, которая не только не тормозила бы развивающейся в то время интеллектуальной жизни, но, наоборот, стала бы ее вдохновительницей и теоретической основой. Такой философией казался именно аристотелизм, и поэтому так относительно быстро и повсеместно произошло его восприятие. Если бы, следовательно, не существовало общественно-исторических предпосылок, необходимых для восприятия доктрины Стагирита, она бы не распространялась с такой быстротой в Европе. При

этом можно, конечно, говорить не о каком-то «возрождении» аристотелизма, а лишь о возврате к тем его элементам, которые выдержали испытание временем и сохранили свою ценность в новых исторических условиях.

Подчеркивая значение общественных потребностей, нельзя также забывать о роли арабских и испанских комментаторов Аристотеля в распространении его доктрины в странах Западной Европы. Контакты с арабами, отличавшимися тогда высоким уровнем духовной культуры, явились внешней причиной, ускорившей распространение аристотелизма в Европе в тот период. Арабские и испанские интерпретаторы Стагирита побуждали европейских ученых к изучению философии греческого мыслителя, ускорили ее восприятие в странах Западной Европы.

Как известно, изучение философии перипатетиков в оригинале было нелегким делом, поскольку на Западе относительно слабо знали греческий язык, и поэтому первый контакт с нею был установлен именно при посредстве арабов. Вначале Европа познакомилась с доктриной Стагирита в интерпретации Аверроэса и Авиценны, а также Александра Афродизийского. Арабские комментаторы, особенно Аверроэс, а затем Давид Динантский, развивавший взгляды Александра Афродизийского, являлись продолжателями материалистической традиции аристотелевского учения. Материалистическая ин-

терпретация, с одной стороны, повысила интерес к аристотелизму, с другой — была воспринята церковью как своего рода ересь.

Заметный поворот в знакомстве со взглядами этого величайшего мыслителя древности наступает в XII в., когда произведения Стагирита стали широко переводиться на латинский язык. На первое место в этом отношении выдвинулся университет в Толедо, который уже с XI в. был известен в Европе своим высоким научным уровнем. Вскоре переводом трудов Аристотеля на латинский язык начинают заниматься и в других научных центрах. Здесь особенно выделялись такие переводчики, как Иоанн Севильский, Доминик Гундисальви, Герхард Кремонский. В результате этой широкой переводческой деятельности уже в начале XIII столетия стали известны в латинском переводе основные естественнонаучные произведения Аристотеля — «Аналитики» и «Топика», входящие в «Органон», а затем «Политика».

Таким образом, благодаря арабским комментаторам, с одной стороны, и переводу большинства произведений на латинский язык — с другой, знакомство с Аристотелем среди ученых стран Западной Европы стало в большей или меньшей степени свершившимся фактом.

Хотя аристотелизм и не был таким последовательно материалистическим направлением, как атомизм Демокрита или эпику-

реизм, он явно противоречил церковной доктрине, которая исходила из традиций платоновской философии, приспособленной Августином к нуждам христианства. Аристотелевский умеренный реализм был попыткой примирения материализма с идеализмом, попыткой примирения, говоря словами Ленина, линии Демокрита с линией Платона. В системе Аристотеля материалистические элементы переплетались с идеалистическими. Именно первые привлекали внимание арабских комментаторов и некоторых европейских ученых, которые находили в трудах Аристотеля учение о вечности материи, отрицание того, что мир и история подчинены провидению, отрицание бессмертия человеческой души, утверждение автономной ценности земного мира, учение о том, что наивысшей целью и благом является счастье человека и общества.

Аверроэс, интерпретируя умеренный аристотелевский реализм, утверждал, что единичные предметы не творение бога, а косвенный продукт божественного интеллекта, а это практически было равнозначно отрицанию божественного провидения и его влияния на земной мир. Кроме того, вопреки принципу *creatio ex nihilo* он указывал на вечный процесс порождения форм материи, которые заключены в ней как бы потенциально и освобождаются из нее самопроизвольно. Более того, новые формы возникают также вследствие воздействия других форм,

и поэтому вмешательство какой-либо творческой силы, находящейся вне материи, здесь излишне. Итак, в материи как бы заключена реальная способность порождать новые формы, потенциальная сила, являющаяся источником всего богатства различных вещей и явлений, которые мы наблюдаем в природе. А Давид Динантский, кроме того, приписывал богу необходимый характер деятельности, тем самым лишая его свободы воли, которую отстаивал еще Августин в полемике с неоплатоновской концепцией эманации Плотина. Такое понимание в корне противоречило предпосылкам христианской доктрины, ибо оно означало отрицание зависимости судеб истории от произвольных побуждений творца.

Комментируя теорию пассивного разума, Аверроэс пришел к положению, что поскольку, согласно аристотелевской доктрине, материя является вечной и представляет собой основу различий единичных предметов, то пассивный человеческий разум (*intellectus patiens*), будучи элементом нематериальным, не может существовать как нечто единичное, ибо это противоречило бы перипатетическому учению о материи, а должен иметь всеобщую форму. Отсюда уже лишь шаг к отрицанию индивидуального бессмертия человеческой души. Ибо если существует только один, общий для всех людей пассивный разум, свойственный, следовательно, человеческому роду, как таковому, то не подлежит

сомнению, что только ему присущ атрибут бессмертия. Подобная точка зрения непосредственно противостояла христианской концепции посмертных кар и воздаяний, а тем самым, выражаясь эвфемистически, подвергала сомнению необходимость существования церкви как организации, ведущей человека к счастливой жизни.

Продолжая традиции перипатетиков, Аверроэс доказывал, что высшей ступенью познания является философия, которая пользуется логическими средствами познания. Низшей ступенью является теология, разъясняющая и комментирующая истины веры и откровения. Это была недвусмысленная попытка объявить рациональное познание выше познания теологического. Здесь в зачаточной форме заключена развитая позднее теория двойственной истины. Отнесение философии к высшей ступени иерархии познания явно противоречило церковной доктрине, которая оставляла эту ступень исключительно теологии.

Таким образом, распространяющийся аристотелизм стал угрожать не только официальной церковной философии, опиравшейся на платоновские традиции; он прежде всего путем рационалистической интерпретации приводил к подрыву основных догматов католицизма. Перед лицом подобной ситуации церковь не могла остаться равнодушной. Аристотель, особенно в толковании Аверроэса, был своего рода доктринальной

ересью, которая не только вызывала брожение человеческих умов, но нередко становилась теоретической основой плебейских движений, с особой силой распространившихся в XII и XIII вв. Ведь не секрет, что одним из идеологов секты амальрикан был именно Давид Динантский — последователь наиболее радикально материалистической, так называемой александрийской линии аристотелизма. О враждебном отношении к этому средневековому мыслителю лучше всего свидетельствует тот факт, что его труды были почти полностью уничтожены церковью. Давиду Динантскому секта амальрикан обязана особенно многим, ибо благодаря ему ее идеология приобрела отчетливо материалистический характер. Вслед за своим идеологом амальрикани провозглашали, что вся действительность является лишь единой протяженной материальной субстанцией, а бог и душа — формы ее проявления. Единственным бытием они считали материальное бытие, являвшееся первичным по отношению к вторичным формам материи. Исходя из пантеистической точки зрения, они отрицали трансцендентного бога.

Поэтому нет ничего удивительного, что церковь очень активно реагировала на распространение аристотелевской доктрины, применяя против ученых и научных центров, где она стала распространяться, определенные запреты и ограничения организационного характера. Уже в 1209 г. провинциальный

синод французских епископов в Париже накладывает запрет на изучение трудов Аристотеля. Этот запрет понимается очень широко, он касается как частного чтения, так и публичной пропаганды естественнонаучной доктрины перипатетиков. Едва лишь минуло шесть лет, как в 1215 г. появляется второй запрет аналогичного содержания, распространяющийся также на Парижский университет, в стенах которого начали преподавать аристотелизм. В отличие от предыдущего этот запрет касался также, вернее, даже главным образом основного произведения Стагирита — «Метафизики», содержание которого в данном случае рассматривалось в естественнонаучном аспекте. Этот акт преследовал цель оказать сдерживающее влияние на интерес к науке у светского духовенства. 1231 год с этой точки зрения представляет определенное попят. Римская курия, отдавая себе отчет в том, что, несмотря на предыдущее двукратное порицание, интерес к Аристотелю не уменьшается, а возрастает, повторяет запрет, одновременно допуская возможность изучения трудов Аристотеля при условии, что они будут подвергнуты исследованию и очищены от всякого намека на ошибки, т. е. лишены всех материалистических элементов. Эти запреты, хотя и не сдержали подлинного интереса к аристотелизму, все же в определенной степени ограничили и приглушили официальную и открытую пропаганду его принципов.

Однако церковь прекрасно понимала, что одни лишь административные методы не принесут желаемых результатов. Поэтому, не отказываясь от запретов, она, если можно так выразиться, теоретически подготавливается к новому доктринальному наступлению, собирая и сосредоточивая в своих руках науку того периода, поспешно актуализируя августинизм, готовя людей, способных использовать и приспособить философское наследие Стагирита для догматических целей религии. Безуспешность административных мер привела к тому, что появилась необходимость довольно радикально изменить стратегию, применявшуюся до сих пор церковью в борьбе с распространяющейся материалистической интерпретацией перипатетической доктрины. Эта новая стратегия основывалась уже не на запрещении читать естественнонаучные произведения Стагирита, не на осуждении его философии; она основывалась на усвоении этой философии, ее приспособлении к потребностям церкви, ее восприятию в духе теологии. Таким образом, речь шла о полном очищении аристотелизма от материалистических элементов, об интерпретации перипатетизма в христианском духе, о подчинении науки — теологии, о доказательстве на основе аристотелевской логики, физики и метафизики того, что наука и вера не противоположны, не противоречат друг другу.

С целью ревизии и исправления трудов Стагирита как главной основы зарожда-

шихся тогда духовных течений, направленных против христианской ортодоксии, Григорий IX создает специальную папскую комиссию, в состав которой на правах членов и организаторов вошли Симон Отийский, Стефан Прованский и Вильгельм Оксерский в качестве ее руководителя.

Комиссия функционировала с апреля 1231 по 1237 г. Несмотря на семилетнюю деятельность, она не оправдала возлагавшихся на нее надежд. Представляется, что ее неудача была обусловлена идеологическими и методологическими причинами. Лица, назначенные в комиссию, начали работу по истолковыванию аристотелизма, так сказать, с конца, т. е. с логики и этики, в то время как папство прежде всего стремилось притупить антицерковную направленность естественнонаучной доктрины Стагирита, которая все в большей мере становилась стимулом и философской основой новых интеллектуальных течений. Интерес к естественнонаучным проблемам имел прежде всего идеологическую подоплеку, в то время как сам руководитель комиссии Вильгельм Оксерский, находясь, впрочем, под влиянием Алануса из Лилля, видел свою задачу в том, чтобы дополнить теологию новыми, натуралистическими понятиями, а также согласовать правила логического мышления с принципами мышления теологического. Это шло вразрез с главной целью теологии, а именно с необходимостью трактовки в духе христи-

анства перипатетической доктрины, которая имела явно антицерковную направленность, особенно в толковании Аверроэса и в интерпретации Давида Динантского. Итак, комиссия не справилась с доверенным ей делом, и поэтому папство сочло дальнейшее ее существование бессмысленным. Так в 1237 г., после семилетней деятельности, она прекратила свое существование. История комиссии убедила римскую курию, что светское духовенство не в состоянии справиться с вышеуказанной задачей. В этой ситуации задачу приспособления аристотелизма к потребностям церкви было решено доверить ученым из ордена доминиканцев.

Доминиканцы сразу же энергично приступили к католической интерпретации философской доктрины античного мыслителя. Их задачу облегчил Вильгельм из Мёрбека, превосходный знаток греческого языка, доверенное лицо Урбана IV. Принято считать, что роль Вильгельма в указанном начинании сводилась исключительно к правильному переводу трудов Стагирита на латинский язык. Трудно согласиться с этой точкой зрения, представленной главным образом теологизирующими историками схоластической философии. Сторонники ее стремятся доказать, что лишь Фома Аквинский благодаря его гениальности оказался в состоянии приспособить аристотелизм к потребностям теологии. В сущности же дело выглядело несколько иначе. Вильгельм не только осуще-

свил латинский перевод греческих текстов, но и оказал большое влияние на формирование интеллектуальных основ идеологического сознания Фомы.

В чем это влияние выразилось? Во-первых, в латинизации некоторых аристотелевских понятий. Речь идет о том, что некоторые греческие понятия, имеющие у Аристотеля особое значение, Вильгельм выражает при помощи латинских терминов с совершенно иным содержанием. Достаточно назвать хотя бы термин *psyche*, который у Аристотеля имел если не совершенно иное, то во всяком случае другое значение, чем латинское *anima*. Хотя это и вопрос перевода, но он самым непосредственным образом связан с идеологическими проблемами, особенно с концепцией человека, его сущности, задач и целей.

Во-вторых, Вильгельм был человеком очень образованным, сотрудничал с учеными, хорошо знавшими греческий, арабский и древнееврейский языки, поддерживал оживленные контакты с философами естественнонаучной ориентации, особенно с Генрихом из Бата и Витело, что позволяло ему хорошо ориентироваться в духовной атмосфере той эпохи.

В-третьих, сотрудничая с Аквином в Орвинто и Витербо, т. е. под наблюдением римской курии, он глубоко разбирался в идеологической политике папства, о чем должен был информировать Фому. Учитывая

все это, следует признать, что его влияние на Фому в орденах доминиканцев было очень велико.

Не вдаваясь в подробности, следует отметить, что начатая папством идеологическая борьба против интереса интеллектуальных кругов к естественнонаучным проблемам, вызванного перипатетической философией, была поставлена на широкую ногу и хорошо продумана как с организационной, так и с научной стороны. Эта кампания подготавливалась в течение многих лет и принесла определенные плоды в виде ассимиляции аристотелизма и приспособления его к нуждам церковной доктрины. Этого добился орден доминиканцев в целом и Фома Аквинский в особенности.

В томистском толковании аристотелизм перестал — конечно, ненадолго — угрожать догматам веры, ибо он был «очищен» от материалистических элементов. С тех пор Стагирит объявляется уже не еретиком, а мыслителем, учение которого якобы не противоречит теологии, а, напротив, составляет философскую основу католической теологии.

Католические философы единодушно утверждают, что томизм является дальнейшим творческим развитием аристотелизма. Но на чем могло быть основано это творческое развитие? Конечно, на придании аристотелизму христианского характера, точнее, на теологизации философии Стагирита. Мы в

этом убедимся, когда перейдем к анализу основных проблем философии Фомы Аквинского, здесь же ограничимся упоминанием нескольких вопросов, на примере которых покажем, как выглядит это развитие аристотелизма в толковании Аквината.

Как известно, Аристотель стоял на точке зрения вечности материи, утверждал, что сущность детерминирует существование вещей, признавал принцип автономной ценности земного мира, считал, что наивысшей целью и благом является счастье человека и общества и т. д. В томистском толковании эти положения подверглись коренной переработке в теологическом духе. Принцип вечности материи заменен идеей креационизма, существование единичных вещей детерминирует сопричастность божественной сущности, земная история понимается как инструмент, как орудие реализации святой истории, высшей целью человека является не преходящее счастье, а достижение вечного спасения.

Из приведенного сравнения следует, что упоминавшееся развитие аристотелизма Фомой основано на стремлении теологизировать его и втиснуть в рамки католической ортодоксии. Следует также добавить, что Фома, воспринимая доктрину Стагирита, особое внимание обратил на ее слабые моменты, на элементы идеализма, как, например, принцип конечности мира и т. п. Это подчеркивал Ленин, говоря: «Схоластика и попов-

щина взяли мертвое у Аристотеля, а не живое...» (1, стр. 326), т. е., добавив от себя, живое в нем было лишено своего материалистического, естественнонаучного содержания.

Именно этой христианизации аристотелизма Фома посвятил большую часть своей жизни.

ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ

Родиной Фомы была Италия. Родился он в конце 1225 или в начале 1226 г. в замке Роккасекка, близ Аквино (отсюда — Аквинат), в королевстве Неаполитанском. Отец Фомы, граф Ландольф, находившийся в родстве с родом Гогенштауфенов, был феодалом в Аквино и в качестве рыцаря, принадлежавшего к близкому окружению Фридриха II, принимал участие в разрушении известного монастыря бенедиктинцев в Монте Кассино, в который он впоследствии пошлет учиться своего сына Фому. Его мать Теодора происходила из богатого неаполитанского рода.

На пятом году жизни Фому определяют учиться в монастырь бенедиктинцев в Монте Кассино, где он проводит около девяти лет, проходя классическую школу *trivium*, из которой выносит прекрасное знание латинского языка. В связи с изгнанием бенедиктинцев из Монте Кассино Фридрихом II Фома в

1239 г. возвращается в родной дом, сняв монашескую рясу. Осенью того же года он отправляется в Неаполь, где обучается в университете под руководством наставников Мартина и Петра Ирландского.

В 1244 г. Фома принимает решение вступить в орден доминиканцев, отказавшись тем самым от должности аббата Монте Кассино, что вызвало решительный протест семьи, которая, желая заставить сына отказаться от принятого решения, обращалась даже к папе, прося его о ходатайстве перед властями ордена. Просили также, чтобы Фоме было разрешено носить рясу доминиканца и одновременно занимать пост аббата в бенедиктинском монастыре в Монте Кассино. Но молодой Фома был непреклонен и не изменил однажды принятого решения. Совершив пострижение в монахи, он несколько месяцев пребывает в монастыре в Неаполе, откуда генерал ордена доминиканцев Иоанн Тевтонский забирает его с собой в Болонью, куда он отправился на капитул. Здесь было решено послать Фому с несколькими другими членами ордена в Парижский университет, являвшийся в то время центром католической мысли. Но намечавшаяся поездка не состоялась. В дело решительно вмешалась семья. Едва Фома успел покинуть Болонью и выехать за пределы Рима, как на пути к Парижу он был схвачен группой всадников — его братьями, которые служили в то время в императорской армии в Ломбардии.

Захваченный в плен, он был возвращен в отцовский замок в Роккасекка и здесь в профилактических целях заключен в башню, в которой находился свыше года. В дальнейшем семья, не пренебрегая никакими средствами, пытается заставить сына отказаться от принятого решения. Есть сведения о том, что братья Фома, желая совратить его с избранного пути, провели в принадлежавшую ему комнату красивую куртизанку, полагая, что он подвергнется искушению или будет скомпрометирован. Фома впал в неистовство, выхватил из камина тлеющее полено и стал им размахивать, угрожая поджечь замок. Перепуганная женщина убежала. Через минуту он успокоился, запер изнутри дверь и бросил горящее полено в огонь. Мать, видя, что сын не изменил решение, смирилась с судьбой, и Фома летом 1245 г. получил свободу, а осенью того же года отправился наконец в Париж.

Во время пребывания в Парижском университете (1245—1248) он слушал лекции своего учителя Альберта из Кёльна, позже прозванного Альбертом Великим, который оказал на него глубокое влияние. В 1248 г. Фома вместе с Альбертом отправляется в Кёльн с целью организации там *studium generale* — центра по изучению теологии. Здесь будущий создатель томистской философии обучается под руководством своего наставника в течение последующих четырех лет. Во время занятий Фома не проявлял

особой активности, редко принимал участие в диспутах, что явилось, между прочим, причиной того, что коллеги прозвали его Немым Быком. В довершение, отличаясь от всех других высоким ростом, чрезвычайной полнотой и неповоротливостью, он получил кличку Сицилийский Бык, хотя родился не в Сицилии, а под Неаполем.

После почти четырехлетнего пребывания в Кёльне Фома в 1252 г. возвращается в Парижский университет, где последовательно проходит все ступени, необходимые для получения степени магистра теологии и лиценциата, после чего преподает в Париже теологию вплоть до 1259 г. Здесь из-под его пера выходит ряд комментариев, трудов и так называемых *Questiones disputatae* (университетских диспутов), а среди них и комментарии к священному писанию (1254—1256), «*De principiis naturae*» (1255), «*De ente et essentia*» (1256), «*De veritate*, *In Boetium de Hebdomadibus*» и др. Здесь он также начинает работу над «Философской суммой» («*Summa contra gentiles*» [Против язычников]) *.

В 1259 г. папа Урбан IV вызвал его в Рим, пребывание в котором длилось вплоть до осени 1268 г. Появление Фомы на папском дворе не было случайным. Римская курия усмотрела в Аквинате человека, который

* Автор имеет в виду другое встречающееся иногда название данной работы — «*Summa philosophiae*». — *Ред.*

должен был совершить важный для церкви труд, а именно дать трактовку аристотелизма в духе католицизма. Здесь Фома завершает начатую еще в Париже «Философскую сумму» (1259—1264), пишет «Contra errores Graecorum» (1263), «De emptione et venditione» (1263) и др. Он приступает также к работе над главным трудом своей жизни — «Теологическая сумма» («Summa theologia»).

Осенью 1269 г. по указанию римской курии Фома второй раз отправляется в Париж. Здесь стоит напомнить мнение Жильсона о мотивах его решения. Он пишет следующее: «Парижский университет в то время вновь становится ареной борьбы, на этот раз уже не между корпорациями (т. е. между светским и монашеским духовенством.— Ю. Б.), а между сторонниками различных доктрин. Именно в этот период св. Фома, с одной стороны, одержал победу над Сигером Брабантским и латинскими аверористами, с другой же — над некоторыми французскими теологами, которые хотели сохранить в неизменном виде принципы августиновской теологии» (31, стр. 532).

Следует отметить, что это оценка более объективная, чем мнение Монденне, который утверждает, что вторичное прибытие Фомы в Парижский университет было продиктовано необходимостью замещения тамошнего — больного в то время — генерального доминиканского ректора Ферара Ревери. Соглашаясь в общем с объяснением Жильсона,

следует также добавить, что он не подчеркивает основного мотива, а именно того, что Сигер Брабантский и латинские аверолисты представляли для теологии главную опасность, тогда как августиновские традиционалисты отходили в этой борьбе на задний план. Поскольку Парижский университет был главным центром идеологической мысли католицизма, борьба против оппозиционной школы аверористов имела для римской курии принципиальное значение.

В этот период Аквинат пишет вторую часть «Теологической суммы» (1269—1272), «De unitate intellectus contra Averroistas» (1269—1272), комментарии к «Peri hermeneias», «Метеорологике», «De causis» Аристотеля и много других работ.

За время пребывания в Парижском университете Фома, поглощенный борьбой с аверористами и работой над своими произведениями, не принимал участия ни в каких приемах, которыми славился тогдашний Париж. Однако доминиканское руководство рекомендовало ему принять приглашение ко двору французского короля Людовика IX. Во время этого приема Фома, как обычно, сидел в задумчивости, почти ни на что не реагировал. Все участники встречи так были заняты собой, что почти забыли о погружившемся в созерцание Фоме. И вдруг, как рассказывает анекдот, приятная атмосфера приема была нарушена мочучим доминиканцем, который крикнул, ударив кулаком по

ТЕОЛОГИЯ И НАУКА

§ 1. ПОНИМАНИЕ ПРОБЛЕМЫ ВЕРЫ И РАЗУМА В ЭПОХУ ФОМЫ АКВИНСКОГО

Развивавшееся в конце XII и в XIII столетии в странах Западной Европы интеллектуальное движение, философским вдохновителем которого было аристотелевское учение, повлекло за собой рост тенденций к отделению науки от теологии, разума от веры. В этот период имеют место длительные, нередко драматичные споры, ведущиеся отдельными мыслителями с ортодоксальными взглядами церкви. В результате этих разногласий выкристаллизовалось несколько точек зрения на то, как решить проблему отношения веры и разума.

1. Рационалистическая точка зрения, представленная Абельяром (1079—1142) и его учениками. Странники ее требовали подвергнуть догматы веры оценке разума как высшего критерия истины или заблуждения. Хотя вера и разум не противоречат друг другу, тем не менее в случае конфликта между ними решающий голос должен принадлежать рациональному мышлению. Человек

столу: «Ха, мы приведем манихейцев в порядок!» (24, стр. 80).

В 1272 г. Фома был возвращен в Италию. Он преподает теологию в Неаполе, где продолжает работу над третьей частью «Теологической суммы», которую заканчивает в 1273 г. Здесь же появляются, в частности, комментарии «De coelo et mundo» и «De generatione et corruptione».

Спустя два года Фома покидает Неаполь, чтобы принять участие в созванном папой Григорием X соборе, происходившем в Лионе. Во время поездки он тяжело заболевает и умирает 7 марта 1274 г. в монастыре бернардинцев в Фоссануове.

После смерти ему был присвоен титул «ангельский доктор» («doctor angelicus»).

В 1323 г., во время понтификата папы Иоанна XXII, Фома был причислен к лику святых.

может принять из истин веры лишь то, что согласуется с критериями разума, все же остальное должно быть отброшено как ложное и противоречащее этим критериям. Эту точку зрения разделяли также Роджер Бэкон и Маймонид, которые отстаивали примат разума над верой, примат логических суждений над религиозным мышлением.

2. Точка зрения двойственной истины, выдвинутая латинскими аверроистами, сторонниками теории двух истин — теологической и научной. Они считали, что противоречия между теологией и наукой имеют под собой основания, ибо теолог опирается на истины откровения, а ученый — на данные науки. Аверроисты, развивая взгляды Аверроэса (1126—1198), стремились к автономизации науки по отношению к теологии. Они стремились доказать, что, хотя предмет, которым занимается наука, диаметрально противоположен предмету теологии, тем не менее каждая из них в собственной области, сохраняет ценность. Противоположность между ними не исключает истинности обеих. Философия черпает свои знания из разума, теология же — из истин откровения и потому является иррациональной. В силу этого они должны противоречить друг другу, и устранить это противоречие невозможно, ибо они исходят из различных предпосылок. Хотя взгляды латинских аверроистов на проблему отношения науки и теологии не являются полностью однозначными, тем не менее они

постулируют развитие научных исследований. Они стараются доказать, что философия, высказываясь против веры, не является ошибочной, напротив, на почве рационального познания она истинна. Очевидно, аверроисты прежде всего стремились к эмансипации науки от контроля и влияния теологии, к обеспечению себе свободы научных исследований, не нуждающихся в одобрении церкви.

3. Точка зрения предметного разграничения, которая, в частности, нашла свое выражение во взглядах Иоанна Салисберийского (1110—1180). Через его рассуждения красной нитью проходит тенденция разграничить теологию и науку по их предметам и целям. Существуют различные методы доказательства истины; к одним приходят путем рассуждений, к другим — при помощи чувств, к третьим — через веру. Представители этой точки зрения отнюдь не стремились упразднить теологию или устранить веру, а просто были сторонниками автономизации науки и освобождения ее от влияния теологии. Обе эти области не могут противоречить друг другу, ибо предметы, на которые направлены их интересы, совершенно различны, и потому они не должны высказываться по одному и тому же вопросу. Более того, если будет принят принцип предметного разграничения, то теология не вправе будет осуждать науку.

4. Точка зрения полного отрицания ценности науки, выраженная некогда в особенно

яркой форме Тертуллианом (160—240) и поддержанная в несколько ином понимании в средние века Петром Дамиани (1007—1072). Сторонники этой точки зрения в противоположность сторонникам трех предыдущих доказывали, что разум противоречит вере, что рациональное мышление представляет опасность для веры. И хотя Тертуллиан жил в эпоху патристики, а Дамиани — в средневековье, оба резко отрицательно решают вопрос о роли рационального познания. Тертуллиан, например, считал, что истины веры являются совершенно нелепыми с точки зрения разума, но именно поэтому в них надлежит верить. Наука не только не в состоянии углубить веру; она, наоборот, извращает, а не доказывает ее при помощи разума, ибо рациональное мышление обращается против веры. Согласно Дамиани, любая философская мысль опасна для веры и является основой ереси и греха. Поэтому единственным истинным руководством для верующего человека должно быть священное писание. Это последнее не требует никакой рационалистической интерпретации, ибо оно единственная истинная мудрость.

Как видно из сказанного, общей чертой трех первых точек зрения является подчеркивание иррационального характера веры и постулирование необходимости либо отделить науку от теологии, либо подвергнуть религиозные догмы суду разума.

Рационалистическая точка зрения находилась в явном противоречии с интересами церкви, ибо ставила под сомнение истинность догматов веры. Церковь не могла принять также точку зрения двойственной истины, ибо она приводила к независимости науки от теологии, отвлекала внимание от сверхъестественного и направляла его на дела земные, входящие в сферу интересов науки и философии. Не отвечала интересам церкви и точка зрения разграничения предмета и цели, ибо если наука и религия занимаются совершенно различными вещами, то нет оснований для вмешательства теологии в компетенцию рационального знания. Требование разграничения по цели, провозглашающее, что теология нужна для спасения души, а знание — для жизни человека на земле, будучи проведено последовательно, вело к автономизации земного от потустороннего.

В условиях, когда все более широко пробуждался интерес к науке и философии, нельзя было по-прежнему поддерживать точку зрения полного отрицания ценности рационального знания. Отрицание значения науки в том виде, как это имело место у Петра Дамиани, сделало бы невозможным, с одной стороны, влияние церкви на научную жизнь, с другой же — обесценило бы церковь интеллектуально.

В связи с распространением аристотелизма эта проблема стала особенно острой, и потому необходимо было искать других,

более тонких способов решения вопроса об отношении теологии и науки. Это было нелегким делом, ибо речь шла о выработке такого метода, который, не проповедуя полного пренебрежения к знанию, одновременно был бы в состоянии подчинить рациональное мышление догматам откровения, т. е. сохранить примат веры над разумом. Эту задачу осуществляет Фома, опираясь на католическое толкование аристотелевской концепции науки.

§ 2. ТОЛКОВАНИЕ АРИСТОТЕЛЕВСКОГО ПОНЯТИЯ НАУКИ ПРИМЕНИТЕЛЬНО К ПОТРЕБНОСТЯМ ТЕОЛОГИИ

Католические историки философии почти повсеместно убеждены, что Фома Аквинский автономизировал науку, превратив ее в область, совершенно независимую от теологии. Часто на Аквината указывают как на пионера развития науки в XIII в., приписывая ему титул ученого в сфере позитивного знания и философии. Его называют великим светочем науки или даже «освободителем человеческого разума» (24, стр. 23).

Чтобы показать необоснованность этих утверждений, напомним вкратце аристотелевскую концепцию науки, интерпретированную Фомой Аквинским под углом зрения теологии. В первой книге «Метафизики» Стагирит называет четыре понятия, являющиеся вместе с тем элементами, точнее, ступенями

науки, а именно: опыт, искусство, знание и мудрость.

Опыт (*empeiria*), как первая ступень науки, основан на сохранении в памяти отдельных единичных фактов и импульсов, получаемых из материальной действительности, которые создают «опытный» материал. Это возможно потому, что чувства являются как бы каналами, через которые к нам плывут импульсы материального мира. Поэтому же исходным пунктом человеческого познания являются чувственные данные, лучше сказать, впечатления, получаемые от материи. Хотя опыт, или совокупность удержанных в памяти чувственных данных, является основой всякого знания, но он недостаточен, ибо доставляет нам сведения лишь об единичных фактах и явлениях, что не представляет еще знания. Роль понимаемого таким образом опыта заключается в том, что он является основой дальнейших обобщений.

Следовательно, на нем нельзя останавливаться, необходимо подняться на следующую, более высокую ступень познания, к *techné* — искусству, или умению. В него включается прежде всего всякое ремесло, всякая имитация. *Techné*, или искусство (*ars*), — это результат определенных начальных обобщений, сделанных на основе наличия и повторения некоторых явлений в сходных ситуациях. Таким образом, Аристотель не отрывает *techné* от *empeiria*, но усматривает между ними отношения главенства и подчинения.

На *techné* основывается третий этап познания — *epistémé*, или подлинное знание, под которым Стагирит понимает способность обоснования того, почему нечто происходит так, а не иначе. *Epistémé* невозможно без предыдущего этапа, т. е. *techné*, а тем самым и без *empeiria*. Этот этап представляет более высокую ступень обобщения, более глубокий способ упорядочивания единичных явлений и фактов, чем это имело место на уровне искусства. Человек, обладающий *epistémé*, не только знает, почему что-то происходит так, а не иначе, но вместе с тем умеет передать это другим, а следовательно, способен обучать.

Высшим уровнем познания является *sophia*, т. е. мудрость, или «первая философия». Она обобщает знания трех предыдущих этапов — *empeiria*, *techné* и *epistémé* — и имеет своим предметом причины, высшие основы бытия, существования и деятельности. Она изучает проблемы движения, материи, субстанции, целесообразности, а также их проявления в единичных вещах. Эти основы или законы существования путем индукции выводятся из *empeiria*, *techné* и *epistémé*, т. е. не имеют априорного характера. Таким образом, аристотелевская *sophia* — мудрость — предстает как наука высшей ступени обобщения, наука, опирающаяся на три уровня естественного знания.

В толковании Фомы аристотелевская *sophia* как наука о первоосновах материального бытия утрачивает свой естественный,

светский характер, подвергнувшись полной теологизации. Аквинат со всей определенностью отрывает, изолирует ее от ее генеалогического древа, т. е. от *empeiria*, *techné* и *epistémé*, и сводит к иррациональной спекуляции. В его интерпретации она превращается в «мудрость (*sapientia*)» саму в себе, становится учением о «первой причине», независимым от всякого иного знания. Ее основной идеей является не познание действительности и управляющих ею законов, а познание абсолютного бытия, обнаружение в нем следов бога. В аристотелевское понятие *sophia* Фома вкладывает теологическое содержание, или, иначе говоря, практически отождествляет его с теологией. У Аристотеля объектом *sophia* были наиболее общие основы действительного бытия; у Фомы ее объект оказывается сведенным к абсолюту. В результате человеческое стремление к познанию оказывается перенесенным из земной, объективной реальности в сверхъестественный, иррациональный мир. Созерцание бога вместо познания главных основ объективной действительности — вот сущность толкования Фомой аристотелевского понятия науки применительно к нуждам церкви. Теологизированная подобным образом *sophia* Стагирита получает титул высшей мудрости — *maxime sapientia* (6, I, q. 1 ad 6), независимой от какой-либо иной научной дисциплины.

§ 3. ТЕОЛОГИЯ И ФИЛОСОФСКИЕ И ЧАСТНЫЕ ДИСЦИПЛИНЫ

В связи с тем что теология является высшей мудростью, конечный объект которой — исключительно бог как «первопричина» вселенной, мудростью, независимой от всех остальных знаний, возникает вопрос: отделяет ли Фома Аквинский науку от теологии, как это весьма часто утверждают католические историки философии? На этот вопрос следует ответить только отрицательно, ибо положительный ответ как теоретически, так и практически означал бы одобрение рационалистической точки зрения по вопросу о взаимоотношении теологии и науки, о которой упоминалось в первом параграфе настоящего раздела, в особенности признание аверроистской теории двух истин, а также принципа предметного разграничения. А ведь в сущности концепция науки Фомы представляла собой идеологическую реакцию на рационалистические тенденции, направленные на то, чтобы освободить науку от влияния теологии.

Можно, правда, сказать, что Аквинат обособляет теологию от науки в гносеологическом смысле, т. е. считает, что теология черпает свои истины не из философии, не из частных дисциплин, а исключительно из откровения. На этом Фома не мог остановиться, ибо не это требовалось теологии. Такая точка зрения лишь подчеркивала «пре-

восходство» теологии и ее независимость от других наук, но она не решала самой существенной для того времени задачи, стоявшей перед римской курией, а именно необходимости подчинить теологии развивающееся научное течение, особенно течение, имеющее естественнонаучную ориентацию. Таким образом, речь шла прежде всего о том, чтобы доказать неавтономность науки, превратить ее в «служанку» теологии, подчеркнуть, что любая деятельность человека, как теоретическая, так и практическая, исходит в конечном счете из теологии и сводится к ней.

В соответствии с этими требованиями Фома вырабатывает следующие теоретические принципы, до настоящего времени определяющие генеральную линию церкви по вопросу об отношении теологии и науки.

1. Философия и частные науки выполняют по отношению к теологии пропедевтические, служебные функции. Выражением этого принципа является известное положение Фомы о том, что теология «non accipit ab allis scientis tamquam a superioribus, sed utitur illis tamquam inferioribus et ancillis (не следует другим наукам как высшим по отношению к ней, но прибегает к ним как к подчиненным ей служанкам)» (6, I, q. 1, 5ad 2). Теология, правда, не черпает из философии и частных дисциплин никаких положений — они содержатся в откровении, — но использует их в целях лучшего понимания и более глубокого разъяснения истин откровения.

Использование их, по мнению Фомы, не является свидетельством несамодостаточности или слабости теологии, а, напротив, вытекает из убогости человеческого ума. Рациональное знание опосредованным и вторичным образом облегчает понимание известных догматов веры, приближает к познанию «первопричины» вселенной, т. е. бога.

2. Истины теологии имеют своим источником откровение, истины науки — чувственный опыт и разум. Фома утверждает, что с точки зрения способа получения истины знания можно разделить на два вида: знания, открытые естественным светом разума, например арифметика и геометрия, и знания, черпающие свои основы из откровения. В пределах опытного и рационального знания нужно в свою очередь различать низшие и высшие науки; например, теория перспектив основана на принципах, сформулированных геометрией, а теория музыки — на принципах, выработанных арифметикой. Подобно тому как музыка соблюдает правила арифметики, так и теология верит принципам, содержащимся в откровении.

3. Существует область некоторых объектов, общих для теологии и науки. Стоит отметить, что это утверждение направлено против принципа разграничения по предмету и цели, выдвинутого Иоанном Салисберийским. Аквинат считает, что одна и та же проблема может служить предметом изучения различных наук. К выводу о том, что

земля круглая, приходят как астроном, так и естествоиспытатель, но они достигают этого различными путями. Первый оперирует математическими абстракциями, другой пользуется материалом наблюдения. Следовательно, ничто не мешает тому, чтобы одними и теми же проблемами, поскольку они доступны познанию при помощи естественного света разума, занимались как философские науки, так и теология, хотя эта последняя черпает свои знания из откровения. Это, очевидно, не исключает того, что известные истины откровения могут быть доказаны рациональным путем. К ним относятся, в частности, истины о бессмертии человеческой души, о существовании бога, о сотворении мира и т. п.

Наряду с областью объектов, общих для этих двух дисциплин, существуют определенные истины, которые нельзя доказать при помощи разума, и потому они относятся исключительно к сфере теологии. Нужно сказать, что подобные утверждения уже имели прецедент в христианской философии; вспомним Ансельма Кентерберийского, который считал, что существуют некоторые догматы, доказуемые при помощи разума, например догмат о существовании бога. Как известно, он был автором так называемого онтологического доказательства бытия бога. В отличие от Ансельма Фома расширяет сферу истин, доказуемых при помощи разума, но исключает из компетенции разума те

догматы, которые нельзя обосновать, а следовательно, и защитить рациональным путем. Учитывая опыт средневекового спора об отношении веры и разума, Аквинат понимал, что лучше не подвергать суду разума те истины откровения, которые противоречат правилам человеческого мышления. К истинам, которые недоступны разуму, Фома относил следующие догматы веры: догмат воскрешения, историю воплощения, святую троицу, сотворение мира во времени, возможность ответить на вопрос, что такое бог, и т. д. Поэтому, если в данной области разум приходит к прямо противоположным положениям, то это является достаточным доказательством ложности последних.

Утверждение о существовании области некоторых объектов, общих для теологии и науки, являлось довольно тонкой попыткой поставить науку в зависимость от теологии, к чему особенно стремилась римская курия. Признание точки зрения разграничения по предмету и цели неизбежно привело бы к автономизации рационального знания.

4. Положения науки не могут противоречить догматам веры. Острие этого принципа непосредственно направлено против взглядов аверроистов, а косвенно — против взглядов Петра Дамиани. Аверроистская концепция двух истин — научной и теологической — предполагала наличие между ними определенного конфликта, что следовало из различия путей их доказательства. Необходимо

мириться с этим противоречием, поскольку оно не затрагивает интересов ни одной из этих истин. Точка зрения аверроистов требовала признания двух истин и, так же как и точка зрения Петра Дамиани, проповедовавшая полное осуждение науки, не могла быть принята папством. Первая из них была направлена на освобождение науки из-под контроля теологии, вторая же вела к компромиссу церкви, тем более что в XIII в. возрос интерес к науке. В противоположность этим точкам зрения Фома утверждает, что рациональные истины не могут противоречить догматам веры, что разум должен лишь подтверждать эти догматы. Таким образом, не отрицая ценность науки, Аквинат ограничивает ее роль интерпретацией догматов откровения, доказательством их соответствия данным разумного знания.

Философия и частные науки должны опосредованно служить теологии, должны убеждать людей в справедливости ее принципов. Разумное знание обладает ценностью постольку, поскольку служит познанию абсолюта. Стремление познать бога — это подлинная мудрость, sapientia. А знание — scientia — это лишь служанка (ancilla) теологии.

В соответствии с понимаемой таким образом функцией науки философия, например, опираясь на физику, должна конструировать доказательства существования бога, задача палеонтологии состоит в подтверждении

Книги бытия, историография должна показывать божественное руководство человеческими судьбами и т. д. В связи с этим Фома пишет: «Размышляю о теле, чтобы размышлять о душе, а о ней размышляю, чтобы размышлять над отдельной субстанцией, над нею же размышляю, чтобы думать о боге» (15, III, 2). Если рациональные знания не выполняют этой задачи, они становятся бесполезными, более того, перерождаются в опасные рассуждения. Полезно, чтобы разум занимался догматами веры, но «чтобы только не возомнил заносчиво, — пишет Фома, — что понял их или доказал» (15, I, VIII). Речь идет здесь о том (добавим со своей стороны), чтобы разум случайно не пришел к выводу, противоречащему догматам.

В случае конфликта решающим является критерий истин откровения, которые превосходят своей истинностью и ценностью любые рациональные доказательства. Они окончательно решают, является рассуждение истинным или ложным. Этот принцип, известный в настоящее время под названием «негативная норма», требует развивать научные знания в рамках их соответствия книгам откровения.

Заканчивая, подчеркнем еще раз то, с чего мы начинали настоящую главу, а именно что Фома вовсе не отделил науку от теологии, а, напротив, без остатка подчинил ее теологии. Если цели науки даны а priori, если она не может прийти к результатам,

противоречащим истинам откровения, если критерием истинного или ложного являются догматы веры и если объект науки в конечном счете трансцендентная, а не материальная действительность, то это в достаточной мере доказывает не автономность науки, а ее глубокое порабощение, доказывает, что она целиком втиснута в рамки христианской ортодоксии.

Насколько же безосновательны в свете сказанного утверждения тех католических ученых, которые называют Фому «пионером» развития науки XIII в. Буржуазия того периода была заинтересована в расширении рационального знания, в развитии науки, которая бы приносила обществу практическую пользу, т. е. знания об объективной действительности, в то время как Аквинат, выражая интересы церкви и феодальных слоев в целом, отводил науке пропедевтическую, служебную роль. Теологизируя аристотелевские понятия науки, имевшие в то время положительное значение, Фома полностью парализует современную ему интеллектуальную жизнь, притупляет научный интерес, возбуждает интеллектуальное беспокойство и таким образом автоматически обесценивает духовное движение того периода.

Отрицательное влияние томизма на развитие науки было очевидно уже в его эпоху, не говоря о более позднем времени. В связи с проникновением в стены Парижского уни-

верситета латинского аверроизма этот университет имел возможность превратиться в подлинный научный центр, однако под влиянием томизма он приобрел крайне ортодоксальный характер. Фома и группирующиеся вокруг него доминиканцы перешли в наступление по всему фронту против аверроистов, которые, интерпретируя аристотелевскую доктрину в явно материалистическом духе, пытались развить дальше некоторые проблемы из области философии природы и человека. Но так как на этом пути они прибегали не к теологии, а к рациональному анализу, то встречали острую критику со стороны Аквината и его сторонников, а их взгляды, как противоречащие вере, были осуждены и объявлены «ненаучными». В результате борьбы с аверроистами томизм окончательно победил в Парижском университете, которому с тех пор в течение довольно долгого времени суждено было выполнять функции доктринального центра церкви и феодализма.

В период Возрождения и в более позднее время теологическая концепция науки, созданная Фомой, становится доктринальным и идеологическим тормозом научного прогресса. Опираясь на нее, церковь в течение многих веков противодействовала свободному развитию научной мысли, угнетала человеческий ум, который стремился к познанию истины о мире и человеке. На ее принципах основывалась вся деятельность церковной инкви-

зиции, которая во имя «согласия» науки с теологией боролась с учеными, стремившимися мыслить самостоятельно. «Извращать религию, от которой зависит жизнь вечная, — пишет Фома, — гораздо более тяжкое преступление, чем подделывать монету, которая служит для удовлетворения потребностей временной жизни. Следовательно, если фальшивомонетчиков, как и других злодеев, светские государи справедливо наказывают смертью, еще справедливее казнить еретиков, коль скоро они уличены в ереси. Церковь вначале проявляет свое милосердие, чтобы обратить заблудших на путь истинный, ибо не осуждает их, ограничиваясь одним или двумя напоминаниями. Но если виновный упорствует, церковь, усомнившись в его обращении и заботясь о спасении других, отлучает его от своего лоно и передает светскому суду, чтобы виновный, осужденный на смерть, покинул этот мир. Ибо, как говорит св. Иероним, гниющие члены должны быть отсечены, а паршивая овца удалена из стада, чтобы весь дом, все тело и все стадо не подвергались заразе, порче, загниванию и гибели. Арий был в Александрии лишь искрой. Однако, не потушенная сразу, эта искра подожгла весь мир» (10, Па—Пае, г. 11, 3). Если выводы Джордано Бруно или Ванини противоречили теологии и если не удалось заставить их отказать от своих взглядов, то не оставалось ничего иного, как сжечь этих великих корифеев науки на

костре. Теологическая концепция науки Фомы, как и система томизма в целом, являясь идеологическим выражением интересов церкви, послужит также основой занесения в индекс запрещенных книг произведений Коперника, Декарта и Спинозы, Бэкона и Гоббса, Кондильяка и Ренана и всей плеяды ученых и мыслителей, которые стремились смотреть на мир собственными глазами, а не через призму теологии.

МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ БЫТИЯ

§ 1. РЕАЛИЗМ ИЛИ ОБЪЕКТИВНЫЙ ИДЕАЛИЗМ?

Прежде чем приступить к изложению метафизической теории бытия Аквината, мы должны определить характер и место томизма среди основных философских направлений. Этот исходный пункт имеет большое методологическое и содержательное значение, ибо характер философии определенным образом влияет не только на подход к исследованию объективной действительности, но также и прежде всего на ее интерпретацию. По отношению к томизму это методологическое требование особенно важно, поскольку он очень часто оперирует теми же понятиями, что, например, и материализм, и именуется реализмом как направление, якобы противоположное идеализму. Переводчик и комментатор «Трактата о человеке», входящего в состав «Теологической суммы» Фомы, Стефан Свежавский пишет в связи с этим, что «характерные пары противоположных

понятий представляют: материализм — спиритуализм и реализм — идеализм» (51, стр. 644).

Действительно ли томизм является реализмом? Ответ на этот вопрос может быть лишь один: философия Фомы Аквинского, как и его последователей, является не реализмом, а объективным идеализмом. Не вдаваясь здесь в обоснование нашей точки зрения — мы это сделаем позже, — изложим вначале краткую историю понятия «реализм». Необходимо обратиться к древнегреческой философии, точнее, к Платону и Аристотелю. Первый из них — создатель объективного идеализма — придерживался точки зрения, что реально существует лишь идеальный мир (*idee*), неполным отражением которого, как бы тенью, являются изменчивые, подверженные уничтожению чувственные предметы. Другими словами, на вопрос, что действительно существует, Платон отвечал: идеи, а все, что относится к чувствам, является недолговечным и преходящим. Ученик Платона, Аристотель, подверг критике взгляды своего учителя; он считал, что реально, действительно существуют лишь единичные вещи, или субстанции, состоящие из материи и формы. Это учение позже получило название гилеморфизма (от греч. *hile* — материя, *morfe* — форма). В схоластической трактовке точка зрения Платона была названа «крайним реализмом», а взгляды Аристотеля — «умеренным реализмом».

Интерпретируя аристотелевскую философию, Фома стоял на почве гилеморфизма и с его позиций дополнил августинизм, опиравшийся на традиции крайнего реализма Платона. В эпоху средневековья, когда между номиналистами и реалистами разгорелся спор о предмете общих имен (так называемый спор об универсалиях), Аквинат пытался соединить оба противоположных направления на перипатетической платформе. Он исходил из того, что общие понятия (универсалии) существуют в вещах как их сущность, в человеческом уме — как абстрагированная форма и до вещей — в божественном уме. Тем самым Фома дополнил Августина, согласно которому общие понятия как родовые прообразы вещей содержатся в разуме создателя, и выступил против номинализма, который считал универсалии лишь пустым звуком, обычными именами единичных вещей. Так в лапидарном изложении и несколько упрощенно может быть представлен генезис понятия томистского реализма.

После этих разъяснений перейдем к обоснованию точки зрения, о которой выше мы лишь упомянули, а именно что томизм является не реализмом, а объективным идеализмом. Утверждать это нам дает право основной критерий разграничения философских направлений, т. е. основной вопрос философии, сформулированный Энгельсом в его работе «Людвиг Фейербах и конец клас-

сической немецкой философии» (2, стр. 282—283). Он делит философов на два больших лагеря в зависимости от ответа на первую часть основного вопроса философии — вопроса об отношении мышления к бытию, духа к материи. Иначе говоря, речь идет о том, что является первичным — материя или дух. Те, кто утверждает, что материя первична, а мышление вторично, относятся к лагерю материалистов. Те же, кто первичным считает дух, образуют идеалистическое направление, в пределах которого в свою очередь различаются две разновидности: объективный идеализм, полагающий, что окружающая нас действительность существует независимо от нас, но является продуктом идеального начала (например, отражением идеи у Платона или порождением абсолютной идеи у Гегеля), и субъективный, согласно которому мир, материальные тела являются комплексом наших ощущений (Беркли, Юм). В поле притяжения объективного идеализма находятся также различные оттенки спиритуализма (от латин. *spiritus* — дух), утверждающего, что вещи и явления — это лишь проявления душ (например, монад у Лейбница).

Поскольку на первую часть основного вопроса философии, т. е. на вопрос о том, что является первичным, томизм отвечает, что первичен дух — бог, а материя как его творение является чем-то вторичным, производным, он относится к идеалистическому

лагерю. Признавая же, что материальный мир не является комплексом наших ощущений, зависимым от субъекта, как считали Беркли и Юм, а существует независимо от нас, томизм представляет собой идеализм объективного типа. Но, как уже упоминалось, в пределах этого последнего мы различаем также спиритуализм, исходящий из того, что кроме вещей и явлений материального мира существуют также души. Если говорить о философии Фомы, то она признает существование не только душ, но и целой иерархии чистых духов, или ангелов. Поэтому, конкретизируя наше рассуждение, мы можем сказать, что томизм имеет объективно-идеалистический, а точнее, спиритуалистический характер. Насколько в связи с этим понятна борьба, которую томисты ведут с субъективным идеализмом типа идеализма Беркли, — ведь если мир является комплексом наших ощущений, то отрицается его объективное существование, а следовательно, божественное происхождение, — настолько чем-то совершенно поразительным является их отмежевание от объективного идеализма. Просто непонятно, почему последователи Фомы называют философию Гегеля идеализмом, а философию своего учителя — реализмом. Ведь Гегель тоже признавал реальное существование материального мира, однако не созданного богом, но отчужденного в качестве инобытия из абсолютной идеи. В обеих системах, несмотря на большие различия, пер-

вичен дух, а материя нечто вторичное и производное.

Действительно, томистскую философию можно назвать реализмом в строго определенном смысле, а именно как противостоящую субъективному идеализму в его онтологической трактовке, ибо в противоположность последнему томизм признает существование материального мира независимо от субъекта. Но признание объективности материальной действительности еще ничего не доказывает. Ведь здесь речь идет об ответе на вопрос, каков генезис материального мира, является ли материя вечной, или же она творение какого-то идеального начала. Томизм, не отрицая существования объективной действительности, признает также существование нематериального мира, который является первичным по отношению к миру материальному. Таким образом, идеалистический характер философии Фомы Аквинского слишком очевиден, не нуждается в особом доказательстве, ибо он недвусмысленно вытекает из самой идеи креационизма — сотворения мира из ничего.

Но томистские философы, последователи Фомы Аквинского, отказываются признавать себя идеалистами. Правда, эти философы не оспаривают некоторую связь с объективным идеализмом, но она, по их мнению, так ничтожна, что не дает ни малейшего основания называть томизм идеализмом. В связи с этим стоит напомнить, что говорит о «родстве»

томистского реализма и идеализма известный томист Сертийанж. «Истинным в идеализме, — пишет он, — является то, что никакое существование не может быть понято без постоянного вмешательства неиссякаемой духовной деятельности, которая поддерживает одновременно предметы и личности, объекты мысли и самое мысль» (49, т. 2, стр. 463).

Именно об этом и идет речь. Сертийанж, желая указать лишь на некоторую частичную связь томизма с идеализмом, помимо своей воли раскрыл карты и изложил всю правду об идеалистическом характере философии Аквината и его последователей. Ничто не существовало и не может существовать без постоянного вмешательства неиссякаемой духовной деятельности, или наивысшего бытия — бога. Следовательно, перед нами все-таки идеализм, а не реализм.

Современные томисты, не желая давать повода называть их идеалистами, создают различные понятия вроде: «первичность бытия по отношению к сознанию» или «безотносительный примат бытия» (36, стр. 263). Эти формулировки имеют целью подчеркнуть реалистическое содержание философии Фомы Аквинского. Говоря о «первичности бытия по отношению к сознанию», некоторые сторонники томизма стараются подчеркнуть, что прежде всего должно наличествовать деятельное существование, а уж затем мышление. Легко заметить, что это противо-

речит категориям сущности и существования Фомы, которые предполагают, что человеческий субъект не имплицитно предполагает собственного существования, а предопределен богом и тем самым по отношению к сознанию является не первичным, а вторичным.

Все это объясняет, почему так называемый томистский реализм имеет принципиально идеалистический характер и почему его основу неизбежно составляет фидеистический иррационализм.

§ 2. ОСНОВНЫЕ КАТЕГОРИИ ТОМИСТСКОЙ МЕТАФИЗИКИ

Сущность и существование

Фома считал, что реально существуют лишь единичные вещи, или субстанции, состоящие из сущности (*essentia*) и существования (*existentia*). Эти понятия, как и все основные категории томистской метафизики, заимствованы из «первой философии» Аристотеля, по мнению которого, прежде чем анализировать сущность вещи, следует обстоятельно доказать ее существование. Эта мысль не была чем-то случайным для аристотелизма, напротив, она последовательно вытекала из его эмпиризма. Она возникла под влиянием потребностей борьбы с платоновским априоризмом, согласно которому предмет подлинного знания не земная действи-

тельность, а мир идей. Основатель перипатетической философии отвергал платоновские прототипы как иллюзорные, не существующие реально. Принятие идей не только не облегчает познания, но затрудняет его, сбивает на ложный путь. Отсюда требование: прежде чем исследовать сущность вещи, необходимо доказать, существует ли эта вещь, не является ли она чем-то иллюзорным вроде платоновских идей.

Греческий мыслитель, разграничивая, правда не вполне четко, сущность и существование, хотел подчеркнуть, что общие понятия возникают путем абстрагирования от единичных вещей существенных, видовых, общих признаков. По Аристотелю, сущность и существование внутренне присущи вещам, неотделимы друг от друга и, что самое главное, обусловлены не некой неземной силой, а причинами материального мира.

Фома, интерпретируя аристотелевские понятия сущности и существования, использует их для обоснования теологической концепции мира, т. е. вкладывает в них христианское содержание. Он считает, что различие между сущностью и существованием не есть нечто только мысленное, зависящее от наших актов сознания, а является чем-то фактическим, реально существующим. Исходя из этой предпосылки, Аквинат утверждает, что вещам присуща сущность, но сущность не имплицитно предполагает их существования. Это происходит потому, что все существующее в мире

создано богом, а следовательно, зависит от него. В боге же как в простом, несоставном бытии сущность и существование тождественны. Поэтому сущность бога имплицитно его существование, в то время как сущность сотворенных вещей не имплицитно существования. Человек или животное существует не благодаря своей сущности, а благодаря сопричастности божественному акту творения. Следовательно, согласно Фоме, мир материальных вещей существует не в силу собственной природы, а является чем-то совершенно случайным, зависимым от создателя или существовать не должен. В противоположность этому миру бог — бытие абсолютно необходимое, а следовательно, должен существовать безусловно, ибо это заключено в его природе.

Как видно, от естественного характера аристотелевских категорий сущности и существования у Фомы совсем ничего не осталось. Они, как и другие категории, были использованы для нужд теологии, насыщены католическим содержанием. Существенные, общие, видовые свойства, присущие, по Стагириту, единичным вещам, утратили свой материальный характер, были отождествлены с духовными, божественными. Отрыв сущности от существования имел своей целью доказать неавтономность мира, его безусловную зависимость от творца, вызвавшего его существование.

Материя и форма

Категории материи (*materia*) и формы (*forma*) Фома также заимствует из аристотелевской метафизики. Как уже упоминалось выше, Стагирит, полемизируя с крайним реализмом Платона, утверждавшего, что кроме чувственных вещей существуют их прототипы — идеи, считал, что объективно существуют лишь единичные субстанции, состоящие из материи и формы. Различая в субстанциях два компонента — материю и форму, Аристотель стремился создать философскую основу для процессов обобщения и классификации в естественных науках, стремился решить трудную философскую проблему об отношении общего к единичному и наоборот. Для Платона этим общим были идеи, или онтологизированные, существующие самостоятельно, независимо от чувственного мира общие понятия. Стагирит, хотя и высоко ценил своего учителя, подверг острой критике эту точку зрения, считая ее не соответствующей истине, поскольку непонятно, каким образом одна идея, например человек, может присутствовать во всех личностях, живущих на земле в различные эпохи и в различных местах.

Он считает, что на самом деле существуют лишь конкретные единичные предметы, состоящие из материи (*hyle*) и формы (*morfé*), причем под формой им понимается все то, что относится к определению (дефиниции),

все же, что не входит в его объем, называется материей. Проще говоря, форма — это то, что в вещах является общим, видовым (например, что человек — существо разумное); материя же — все то, что в них несущественно, случайно, специфично (например, что один человек имеет светлые волосы, а другой — темные). Таким образом, можно сказать, что форма для него была тем же, чем для Платона идея, но не оторванная от вещей, а имеющая в них свою объективную основу. Здесь следует подчеркнуть, что Стагирит вместо прежде существовавшего понятия пространственной формы вводит понятие функциональной формы. Например, формой кресла является не его образ (вид), а его функция, т. е. то, что оно служит для сидения. Понимаемая таким образом сущность обуславливает то, что вещь относится к определенному виду, отличается от материи и вместе с тем неотделима от нее. Благодаря форме, или сущности, материя подвергается спецификации, индивидуализации, т. е. принимает образ единичного бытия. Но форма для Аристотеля являлась не обычной совокупностью признаков, составляющих субстанцию, а совокупностью существенных признаков, позволяющих производить классификацию вещей по определенным видам, что имело первостепенное значение с точки зрения естествознания.

По мнению античного мыслителя, необходимость разграничения материи и формы

вытекает также из познавательных целей. Чувственное познание дает нам знание лишь о том, что в единичных вещах является случайным, специфичным. Но человеческое познание не может этим ограничиться, оно должно проникать в то, что в субстанциях существенное, общее, видовое и чего не могут открыть наши органы чувств. В связи с этим Аристотель выделяет в единичном бытии то, что является общим, интеллигибельным, познаваемым только умом, рационально, т. е. форму. Она не оторвана от материи, существует не вне ее, как платоновские идеи — прообразы вещей, а в ней, как существенная составная часть. В процессе познания пассивный ум (*nus pathetikos*) абстрагирует ее, вычленяет из единичных вещей и создает общие понятия, которые имеют свои объективные предпосылки в виде существенных признаков, содержащихся в единичных вещах, принадлежащих к определенному виду. Таким образом, можно сказать, что у Стагири-та общие понятия имеют по своему содержанию объективный характер, ибо включают в себя то, что в субстанциях является общим, по форме же они субъективны, ибо существуют лишь в нашем уме.

Материя неиндивидуализированная, недифференцированная, т. е. лишенная формы, по мнению Аристотеля, существовать не может, поскольку способность существования присуща лишь вещи, состоящей из материи и формы. Благодаря форме материя

дифференцируется, принимает определенный вид, становится конкретным особенным бытием, или субстанцией. Форма является источником любых изменений, которые происходят в природе и обществе.

В толковании Фомы Аквинского аристотелевский гилеморфизм подвергается полной теологизации. Правда, он повторяет вслед за Стагиритом, что реально существуют лишь единичные вещи, состоящие из материи и формы, что материя представляет *principium individuationis* — основу индивидуации, что материя, лишенная формы, пассивна, недифференцирована и не может без нее существовать, что форма является активным элементом, конституирующим единичное бытие, которое благодаря форме приобретает способность к изменениям; однако идентичность понятий еще не означает тождества содержания.

Аристотелевский гилеморфизм, признававший существование единичных вещей, был, как мы уже говорили, попыткой примирения греческого материализма с идеализмом. По сути дела, Аристотель должен был на почве своей системы объединить материалистические и идеалистические элементы. Аквинат «очистил» аристотелизм именно от материалистических элементов, которые нельзя было примирить ни с истинами откровения, ни с церковной философией того периода, основанной на платоновских традициях. Одним из недвусмысленно материалистических утвер-

ждений мудреца из Стагиры был тезис о вечности материи, что, конечно, явно противоречило принципу «*creatio ex nihilo* (творение из ничего)». Бог, как простое, несоставное бытие, творит материю из ничего, и с этой поры она становится основой индивидуации. Таким образом, аристотелизм был «очищен» от того, что представляло в нем наибольшую опасность, а именно от онтологического принципа вечности материи. Материя, сотворенная богом, обладает теми же чертами, что и несотворенная, вечная материя Аристотеля, т. е. является пассивной, недифференцированной и не может существовать без формы, благодаря которой материя актуализируется как основа индивидуации.

Однако форма в толковании Фомы приобретает совершенно иной смысл, чем у греческого мыслителя. В понимании последнего она была совокупностью общих существенных признаков, присущих вещам определенного вида, и не существовала вне или до них. Правда, Аквинат также считал, что общее, или форма, содержится в единичных вещах, но на этом он не останавливался. Он различает в субстанциях три рода форм, или универсалий: 1) универсалия, содержащаяся в вещи в качестве ее сущности (*universale in re*), определяемая им также как непосредственная универсалия (*universale directum*); 2) универсалия, абстрагированная от субстанции, т. е. существующая в человеческом

уме (post rem). В этом виде реально (formaliter) она существует только в уме, а в вещи имеет лишь свою основу. Эту универсалию Фома называет рефлексивной (reflexivum). Поэтому форма, т. е. общее, существует в вещи как сущность еще не абстрагированная, в уме же — как извлеченная активным умом (intellectus agens). Как видно, это совершенно новый элемент в теологической метафизике, основанной на платоновских традициях. Однако наряду с этим различием выступает и сходство, точнее, объединение платонизма в августиновском варианте с аристотелизмом в толковании Фомы. Это ясно видно в выделении Аквином 3) третьего вида универсалии — независимой от вещи универсалии в божественном уме (universale ante rem).

Что из себя представляет эта универсалия? Платоновский прообраз чувственных вещей, существующий в потустороннем мире? Действительно, можно сказать, что это — платоновская идея, которую Августин поместил в божественном уме и в соответствии с которой бог создал материальный мир. Универсалии в уме творца (universales ante res) — это неизменные, постоянные, вечные формы, или основы, вещей, или, говоря иначе, образцовые экземпляры, являющиеся моделью, целью творения из ничего единичных вещей, принадлежащих к определенному виду. Таким путем Аквиат объединил августиновский экземпляризм — или, лучше сказать, хри-

стианизированный платонизм — с христианизированным аристотелизмом.

Произведя философскую операцию подобного рода, Фома выхолостил из аристотелевской науки о материи и форме естественное содержание, превратил ее в мертвую метафизическую спекуляцию, служащую не только объяснению разновидности явлений материального мира и подчинению его произвольным намерениям творца, но также и обоснованию иерархической структуры бытия, а следовательно, оправданию социального неравенства. Единичным вещам понятие бытия присуще потому, что их интеллигибельный элемент — форма сопричастна божественным идеям. В томистском изложении аристотелевская форма утратила уже свой естественный видовой характер и превратилась в божественный компонент мира, что, конечно, определенным образом отражается на объекте чувственного познания. И хотя Аквиат повторит вслед за Аристотелем, что этим объектом является общее в вещах, означать это будет нечто совершенно иное, чем у греческого мыслителя. Согласно Фоме, в процессе рационального познания ум извлекает из вещей не что иное, как божественную идею, определяющую их объективное существование.

Вводя градацию форм, Фома дает философское обоснование иерархичности не только мира природы, но и общественного порядка. Критерием, отличающим одну вещь от

другой, выступают не их естественные особенности, а различия в совершенстве форм, являющихся «не чем иным, как подобием бога, которому вещи сопричастны» (15, III, 97).

Потенция и акт

Единичные вещи как самостоятельные бытия состоят также из возможности (*potentia*) и акта (*actus*). Эти категории имеют несколько более общий характер, чем понятия материи и формы. Под возможностью, или потенцией, Фома понимает возможное бытие, под актом же — бытие действительное, абсолютно существующее.

Прежде чем перейти к более подробному рассмотрению этой пары категорий у Фомы, припомним вкратце основные идеи Аристотеля, которыми последний руководствовался, вводя понятия потенциального и актуального бытия.

Различая потенцию и акт, Стагирит стремился ответить на вопрос о наиболее общих источниках и принципах становления и развития в природе. Будучи естествоиспытателем, он прекрасно знал, что всеобщим явлением, имеющим место как в природе, так и в обществе, является движение. Он, например, видел, что из семян или саженцев вырастают растения, что из бесформенной каменной глыбы скульптор создает великолепную статую и т. д. Эти наблюдения при-

вели натуралистически настроенного философа к мысли, что некоторые вещи суть лишь в возможности, т. е. могут возникнуть, приобрести определенную форму, другие же существуют актуально, являются действительными. Другими словами, одни существуют в возможности, другие актуализировались, перешли в действительность. Движение и развитие во вселенной основаны именно на переходе возможности в акт.

Но что же такое эта возможность? Это попросту очень обще понимаемая материя, в которой заключена потенциальная способность к возникновению определенных единичных вещей. При этом Аристотель различает два понятия материи: «первая материя» — как неопределенный субстрат явлений и материя определенная, например камень, бронза или мрамор. Необработанный камень, вырубленный из скалы, является неоформленным и представляет собой, собственно, возможность, которая может стать действительностью в ряде предметов, или субстанций. Из неоформленной каменной глыбы можно изваять памятник, отшлифовать облицовочную плиту, выдолбить сосуд, изготовить крест, ступень для лестницы или, наконец, брусчатку. Таким образом, в этой определенной материи — камне — заключена специфическая потенция, которая благодаря форме переходит в действительность. Следовательно, форма является активным фактором, актуализирующим потенцию. В резуль-

тате соединения с формой, которая находилась в уме скульптора или каменщика, неопределенная материя превратилась в определенную и с этих пор стала элементом субстанции, состоящей из материи и формы. С того момента, когда субстанция подвергнется уничтожению (например, когда памятник расколется), материя будет продолжать существовать, а форма исчезнет.

Аристотель в соответствии со своим финалистическим образом мышления утверждал, что мир, с одной стороны, вечен, с другой же — пространственно ограничен. Ставя таким образом эту кардинальную философскую проблему, греческий мыслитель, несомненно, впал в идеализм.

Считая, что каждая вещь имеет свою причину, которая в свою очередь имеет другую причину, он поставил вопрос, является ли эта причинная цепь бесконечной. Ответ мог быть только один: нет, поскольку он считал мир пространственно конечным. Цепь движений должна иметь какой-то порядок, поскольку всякое движение предполагает две вещи: то, что движет — двигатель, и то, что движется. Как уже говорилось выше, тем, что движет, является форма, а тем, что приводится в движение, — материя. В таком случае должна существовать причина, являющаяся не движимой, а движущей. Этой причиной может быть только чистая форма, чистый акт — перводвигатель. Он является недвижимым и простым, нема-

териальным и конечным, совершенным и разумным.

Таким образом, отделив материю от формы и признав первую пассивной, Аристотель внес в учение о природе телеологический элемент, целевое начало. Ища источники движения вне развивающихся систем и рядов явлений, а не в них самих, он вынужден был, рассуждая логически, дойти до первопричины. Несмотря на идеалистический характер этого принципа, аристотелевское учение о возможности и акте характеризовалось естественнонаучным содержанием. Оно подчеркивало движение и развитие в природе и обществе, указывало, что в потенциальных состояниях заключены еще не ставшие действительными будущие состояния и т. д.

Фома, интерпретируя аристотелевскую доктрину о возможности и акте, подвергает ее основательной переработке в теологическом духе. На основе томизма она утрачивает свой естественнонаучный характер, перестает быть орудием философского анализа действительности. Разумеется, категории остались теми же самыми, однако изменилось их содержание. Материя как потенция уже не существует извечно, как у Стагирита, а оказывается созданной богом из ничего, а потому из первичной становится вторичной, производной. Возможность присуща ей не в силу ее природы, а вложена в нее творцом и только благодаря ему осуществляется и переходит в действительность. Этому не противоречит

утверждение Фомы, что форма актуализирует потенцию, поскольку первая является следом, подобием бога в единичных вещах. Легко заметить, что идея вечности мира заменяется идеей креационизма. «Перводвигатель» Стагирита, не имеющий ничего общего с трансцендентной сущностью, Фома отождествляет с христианским богом и превращает его в «чистый акт», который является источником всякого осуществления, актуализации потенции, заключенной в сотворенной материи. А поэтому любое изменение в природе и в обществе как переход из возможности в акт имеет свой конечный источник в творческой божественной силе. Бог является перводвигателем потому, что в нем ничто не находится в состоянии возможности, а он весь — абсолютный акт. Поэтому и все причинно-следственные связи, имеющие место в мире, выводятся в результате из действующей и целевой причины.

Однако Фома не мог остановиться на этой стадии рассуждения, из которого явно следует, что актуализация потенции происходит в конечном счете благодаря непосредственному божественному вмешательству. Если бы он остановился на этом, он бы встал на позиции августинизма, утверждавшего, что провидение правит миром без каких-либо посредствующих причин. Достаточно напомнить, например, что, согласно Августину, войны были созданы непосредственным вмешательством бога. Не только даты их раз-

вязывания, но и их окончание и ход зависели от его воли и планов. В эпоху Фомы подобная точка зрения, разделявшаяся некогда Августином и большинством раннехристианских писателей, требовала известной модификации, точнее, дополнений. В период, когда развивающаяся буржуазия подчеркивала ценность земной жизни, когда ширилось антифеодалное, а следовательно, и антицерковное движение, призывы пренебречь бренной жизнью были не в интересах церкви. Речь шла о том, чтобы, с одной стороны, доказать безусловную зависимость мира от творца, с другой же — показать, что сверхъестественные цели реализуются через цели реальные, земные. Поэтому Аквинат вводит понятие естественных причин, посредством которых бог правит миром. Отсюда следует, что нельзя пассивно ожидать божьего приговора, а нужно активно заниматься земными делами в пределах тех целей, которые преследует провидение. Принимая существование естественных, инструментальных причин, Аквинат пытался преодолеть раннехристианское отрицание ценности материального мира и доказать, что бог не вмешивается в любое единичное событие, а делает это при помощи посредствующих, инструментальных причин.

Заканчивая, подчеркнем, что во все категории аристотелевской метафизики, о которых шла речь выше, Фома вкладывает теологическое содержание, лишая их этим естественнонаучного характера. Укажем так-

же, что он не останавливается на анализе этих категорий, а использует их при философской интерпретации почти всех проблем, входящих в рамки его системы. Исходя из категорий сущности и существования, возможности и акта, Аквинат рассматривает проблемы познания, этики, политического и правового учения, естественной теологии, сердцевинной которой являются так называемые «доказательства» бытия бога.

§ 3. «ДОКАЗАТЕЛЬСТВА» БЫТИЯ БОГА — ПОПЫТКА РАЦИОНАЛИЗАЦИИ РЕЛИГИИ

Фома Аквинский подразделяет истины откровения на два рода: истины, доступные разуму, и истины, выходящие за пределы его познавательных возможностей. Рациональным доказательством догматов веры, которые способен охватить разум, занимается естественная теология, выполняющая по отношению к теологии пропедевтическую функцию. Центральной проблемой естественной теологии являются так называемые томистские «доказательства» бытия бога, которые в том же виде пропагандирует церковь и в наше время.

Прежде чем приступить к их рассмотрению, укажем наиболее характерные точки зрения по этому вопросу, которые существовали в эпоху Фомы.

1. Точка зрения очевидной истины, согласно которой бытие бога очевидно само собой. Иоанн Дамасский — наиболее видный представитель этой точки зрения — считал, что знание о боге «естественным образом вложено во всех» (32, I, 3) и поэтому нет необходимости доказывать его существование рациональными средствами.

Фома, полемизируя с этой точкой зрения, утверждает, что высказывание *бог существует*, с одной стороны, является очевидным, ибо содержание субъекта таково же, как и содержание предиката; с другой же стороны, не зная, что такое бог, мы не можем принять его существование за что-то совершенно очевидное. Поэтому, а также для усиления веры необходимо разумно обосновать существование творца при помощи того, что является более очевидным, чем он сам, а именно при помощи результатов его творения. Исходя из этой предпосылки, Аквинат отвергал точку зрения об очевидности существования бога, поскольку она вела к размышлениям о самом творце, а не подчеркивала зависимость мира и человека от его воли.

2. Фома полемизировал также с другой точкой зрения, с так называемым онтологическим доказательством бытия бога, которое выдвинул Ансельм Кентерберийский, считавший, что если понять, например, что такое часть и что такое целое, то вместе с тем станет ясно, что целое больше части. Подобно этому если мы осознали понятие бога,

то тем самым убедимся в его бытии. Это происходит потому, что выражение бог означает нечто, выше и совершеннее чего нельзя ничего представить. Другими словами, онтологическое доказательство основывалось на утверждении, что из самого понятия бог с очевидностью следует бытие бога.

Аквинат считал это рассуждение убеждательным, ибо «понятие бога неясным образом заключено в нашей природе». По его мнению, такое понимание справедливо постольку, поскольку касается стремления к счастью, ибо, желая его достичь, человек должен познавать. Однако это познание не является подлинным, так как счастье понимается по-разному. Одни видят счастье в обладании богатством, другие — в наслаждении и т. д. Отсюда также следует, что бытие бога нужно доказывать рациональным способом.

3. Бытие бога недоказуемо при помощи разума. Сторонники этой точки зрения рассуждали следующим образом: все, что относится к области веры, превышает познавательные возможности разума. Бытие бога — это истина откровения. Поэтому бытие бога невозможно доказать рационально, и все усилия в этом направлении заранее обречены на неудачу.

4. Доказательство бытия бога — это познание его сущности. Однако ее познание невозможно, во-первых, вследствие слабости разума, во-вторых, потому, что мы не знаем,

чем является бог. Мы можем лишь сказать, чем он не является, и ничего более.

5. Рациональное доказательство бытия бога можно осуществлять лишь исходя из результатов творения. Однако они не пропорциональны величию бога, ибо последний бесконечен, а результаты конечны. Поэтому результаты творения не могут служить основой доказательства бытия бога.

В противоположность трем последним точкам зрения Фома утверждает, что доказать существование творца можно двумя способами: через причину (*propter quid*) и через следствие (*quia*). Переводя эту схоластическую терминологию на современный язык, можно сказать, что в первом случае речь идет о доказательстве априорном, т. е. от причины к следствию, во втором же — об апостериорном, т. е. от следствия к причине. Фома, принимая этот второй способ, доказывает, что поскольку следствия существуют и зависят от причины, то существование последней не подлежит сомнению. Отсюда следует, что, поскольку существование бога не является для нас непосредственно очевидным, постольку оно может быть доказано при помощи известных нам следствий.

В соответствии с этим рассуждением Аквинат формулирует пять «доказательств-путей» бытия бога.

1. Доказательство от движения (*ex motu*), называемое в настоящее время кинетическим доказательством, исходит из того, что вещи

находятся в движении, а все движущееся приводится в движение чем-то другим, ибо движение это не что иное, как соединение материи с формой, переход возможности в акт. То, что актуализирует потенцию, есть форма, некое бытие в акте. Следовательно, в понятие движения входит то, что движется, и то, что движет. Нечто движущееся должно быть приведено в движение чем-то другим. Поэтому, если бы какое-то бытие, приводящее нечто в движение, само было приведено в движение, то это было бы совершено чем-то другим, а это другое в свою очередь приводилось в движение третьим и т. д. Однако цепь двигателей не может быть бесконечной, ибо в таком случае не было бы первого «двигателя», а следовательно, и второго, и последующих, и вообще не было бы движения. Поэтому, делает вывод Фома, мы должны прийти до первой причины движения, которая никем не движется и которая все движет. Такой причиной должна быть чистая форма, чистый акт, которым является бог.

Как видно, кинетическое «доказательство» основано на двух предпосылках: 1. Всякое бытие, находящееся в движении, должно быть приведено в движение посредством другого бытия, являющегося его двигателем. 2. Цепь двигателей не может быть бесконечной. Ни одна из этих предпосылок не выдерживает критики с точки зрения физики и механики нового времени. Закон

инерции Галилея — Ньютона неопровержимо доказывает, что движение по прямой совершается без воздействия каких-либо других сил. Этому отнюдь не противоречит тот факт, что любое криволинейное и ускоренное движение, как и прямолинейное и равномерное, при условии противодействия других тел, совершается с участием силы. Это можно наблюдать хотя бы на примере движения Солнца и эллиптического движения планет. Последнее возможно потому, что в силу закона всемирного тяготения Солнце притягивает планеты, входящие в его систему. Однако Солнце как сила, приводящая в движение планеты, уже не требует существования какой-то иной силы, которая бы его приводила в движение. Воспользуемся здесь также примером из атомистики, которая доказывает, что в ядрах атомов заключена громадная энергия, являющаяся внутренним источником движения материи. В кинетическом «доказательстве» явно спутан абсолютно первый двигатель с первым двигателем, действующим в отдельно взятой цепи движущих причин. Эту аргументацию можно было бы упрекнуть в некоторой неисторичности, т. е. сказать, что Фоме не были известны основы механики и физики Галилея — Ньютона. Этот упрек был бы справедлив в том случае, если бы кинетическое «доказательство» со смертью Фомы прекратило свое существование. Но ведь оно поддерживается и ревностно «защищается» со-

временными томистами, которым прекрасно известны положения упомянутых наук.

Если же говорить о второй кинетической предпосылке «доказательства» бытия бога, т. е. о том, что ряд двигателей не является бесконечным, то она также основана на ложной послылке, отождествляющей самое раннее движение в данном ряду движений с неким абсолютно первым движением.

Кинетическое доказательство Фомы по форме напоминает выводы Аристотеля о «первом двигателе». Если же иметь в виду содержание рассуждений Стагирита и Аквината, то они принципиально отличаются друг от друга. Хотя рассуждения греческого мыслителя и несут на себе метафизический отпечаток — форма отрывается от материи, движение не рассматривается как необходимый атрибут материи, — тем не менее его «первый двигатель» не имеет ничего общего с богом, сотворяющим мир из ничего. Аристотель доказывает существование «первого двигателя», столь же вечного, как и сама материя, тогда как Фома теологизирует это понятие, превращая его в личного бога, находящегося за пределами мира.

2. Доказательство от производящей причины (*ex ratione efficientis*) гласит, что в материальном мире существует определенный причинный порядок, берущий свое начало от первой причины, т. е. бога. Невозможно, рассуждает Фома, чтобы нечто было собственной производящей причиной, поскольку

оно существовало бы раньше себя, а это нелепо. Следовательно, подобно тому как не может быть бесконечной цепь движений, не может быть бесконечной и цепь действующих причин, ибо во всей последовательности причин первый член является причиной среднего, а он в свою очередь является причиной последнего. Ведь если мы отбросим причину, продолжает далее Аквинат, то мы отбросим также и следствие. Если в цепи производящих причин не признавать абсолютно первую причину, то тогда не появятся и средние и последние причины, и, наоборот, если в поисках причин мы уйдем в бесконечность, то не обнаружим первой производящей причины. «Следовательно, — читаем мы в «Теологической сумме», — необходимо положить некоторую первичную производящую причину, каковую все именуют богом» (6, I, гл. 2, 3 с). Здесь, как и в кинетическом доказательстве, Фома смешивает понятия абсолютно первой причины и первой причины в определенной причинной цепи.

3. Доказательство от необходимости и случайности (*ex contingente et necessario*) исходит из того, что в природе и обществе существуют единичные вещи, которые возникают и уничтожаются или могут существовать либо не существовать. Другими словами, эти вещи не являются чем-то необходимым, а, следовательно, имеют случайный характер. Невозможно представить, по мнению Фомы, чтобы подобного рода вещи существовали

всегда, ибо то, что может существовать, временами реально не существует. Отсюда также следует, что если любые вещи могут не существовать, то некогда они не существовали в природе, а если так, то невозможно, чтобы они возникли сами собой. Как явления случайные, они требуют наличия необходимой причины, существование которой вытекает из ее сущности. «Поэтому необходимо положить некую необходимую сущность, — пишет Фома, — необходимую самое по себе, не имеющую внешней причины своей необходимости, но самое составляющую причину необходимости всех иных; по общему мнению, это есть бог»¹ (6, I, гл. 2, 3с).

Это доказательство находится в явном противоречии с основными положениями науки, прежде всего с законом сохранения материи. Единичные вещи как конкретные формы материи исчезают, подвергаются взаимной трансформации, но материя не исчезает. Существование материального мира основано на вечном превращении одних форм материи в другие, на постоянном преобразовании того, что существовало, в то, что существует. Будущие вещи в настоящий момент не существуют, но существует материя, являющаяся их потенциальным носителем.

4. Доказательство от степени совершенства (*ex gradibus perfectionis*) исходит из предпосылки, что в вещах проявляются различные степени совершенства в форме бытия

и благородства, добра и красоты. По мнению Аквината, о различных степенях совершенства можно говорить лишь по сравнению с чем-то наиболее совершенным. Иначе говоря, например, градации красоты, проявляющейся в отдельных вещах или существах, можно выявить лишь в сравнении с чем-то самым прекрасным, прекраснее чего не существует. Следовательно, должно существовать нечто самое истинное и самое благородное, самое лучшее и самое высокое, или нечто обладающее наивысшей степенью бытия. «Отсюда следует, — пишет Фома, — что есть некоторая сущность, являющаяся для всех сущностей причиной блага и всяческого совершенства; и ее мы именуем богом» (6, I, гл. 2, 3с).

Нетрудно заметить, что приведенный выше ход рассуждений Фомы полностью лишен логики. Ведь не подлежит сомнению, что если определенной группе предметов присуща какая-либо специфика, то по крайней мере один из этих предметов обладает этой спецификой в наибольшей степени, превосходит с этой точки зрения все остальные предметы, относящиеся к той же группе. Но из этого отнюдь не следует, что предметы, обладающие этой спецификой в меньшей степени, чем все остальные, обладают ею в силу сопричастности тем предметам, которым имманентно присуще наивысшее совершенство. Ведь известно, что наивысшей горной вершиной на земном шаре является Эверест, а все остальные в той или иной степени

ниже его. Но было бы нелепостью считать, что остальные вершины обладают своей высотой в силу сопричастности высоте Эвереста.

5. Доказательство от божественного руководства миром (*ex gubernatione regum*) исходит из того, что в мире как разумных, так и неразумных существ, а также в вещах и явлениях наблюдается целесообразность деятельности и поведения. Эта целесообразность, или гармония, особенно заметна в сходстве целей, которые преследуют живые существа, а именно: все стремятся достичь чего-то наилучшего, хотя одни делают это сознательно, а другие — инстинктивно. Фома считает, что это происходит не случайно и кто-то должен целенаправленно руководить миром. «Следовательно, есть разумное существо, полагающее цель для всего, что происходит в природе, и его мы именуем богом» (6, I, q. 2, 3с).

Из этих слов и всего вышеприведенного хода рассуждения следует, что Фома идентифицирует целесообразность и закономерность, точнее, принижает закономерность и сводит ее к целесообразности. Если в мире наблюдается определенная упорядоченность вещей и явлений, то это свидетельствует лишь о том, что природой управляют объективные законы, а отнюдь не целесообразность, имеющая своим источником сверхъестественные силы. Наконец, эта цель, к которой якобы стремится все находящееся

под солнцем, не возникает, согласно Фоме, индуктивным путем, а predeterminedена заранее, априорным способом, которому он стремится подчинить любой процесс в природе и обществе.

Как видно, все приведенные выше «доказательства» бытия бога имеют космологический характер, т. е. исходят из определенных явлений материального мира. Их содержание принципиально отлично от перечисленных в начале параграфа точек зрения по вопросу о путях доказательства бога. Они представляют своего рода реакцию на позицию представителей средневековой ереси, считавших, что доказать бытие бога можно путем «внутреннего опыта», без обращения к философии или к помощи церкви. Они утверждали, что человек способен непосредственно общаться с богом, что, конечно, было направлено против основ существования мистического тела Христова — церкви. «Доказательства» Фомы являются также реакцией на точку зрения «очевидной истины» и онтологическое доказательство, которые, с одной стороны, претендовали на познание сущности бога, с другой же — не подчеркивали зависимость мира от творца.

Нетрудно заметить, что томистские «доказательства» бытия бога представляют собой пять вариантов одного и того же способа обоснования. В них речь идет не столько о боге, сколько о некоторых явлениях материального мира, в которых отыски-

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

ваются следы «первой причины». Они представляют собой попытку рационализации религии, попытку разумного обоснования главного догмата веры — догмата сотворения мира из ничего (*creatio ex nihilo*). В соответствии со своим финалистическим образом мышления, присущим вообще всей христианской философии, Фома пытается, опираясь на явления материального мира, доказать существование «первого двигателя», т. е. бога. Однако здесь Аквинат смешивает понятия абсолютной первой причины и первой причины в произвольно взятой цепи движений и причин. Если выйти из замкнутой системы и а priori принять принцип конечности мира, то в этом случае придется прийти к выводу о том, что при отсутствии первой причины не будет причин средних и последних; но, поскольку один конечный с пространственной точки зрения мир является началом бесконечности следующего мира, постольку абсурдно допущение какой бы то ни было первой причины, в которую в соответствии с истинами откровения можно лишь верить.

§ 1. СУЩНОСТЬ И ПРЕДМЕТ ПОЗНАНИЯ

В ряде популярных работ, посвященных схоластической теории познания, можно встретить утверждение, что средневековая философия отрицала ценность опыта и вообще чувственного познания, что она преклонялась лишь перед принципами априорного, спекулятивного познания. Считается, что философия эпохи Возрождения и нового времени совершила в этой области коренной переворот, вернув эмпирии и чувствам присущее им гносеологическое значение. В свете этих утверждений трудно на первый взгляд объяснить точку зрения Фомы Аквинского, который в своих сочинениях очень часто отмечает большую роль эмпирии и чувственного познания. Это же усиленно подчеркивают и современные томисты, следующие философским основам своего учителя. Почти во всех трудах Аквината часто используются понятия «опыт», «чувства», «чувственное познание», «*sensibilia*» и т. д. Фома неоднократно

но подчеркивает, что «всякое естественное знание происходит из чувств» (7, I, гл. 84, 7; 15, II, II, 74, 76; IV, 1), что предметом познания является действительность вне чувств, независимая от субъекта, или от человеческого сознания.

Действительно ли Фома, признавая принцип: в уме нет ничего, чего не было бы до этого в чувствах, исходил из эмпирической точки зрения? Положительный ответ на этот вопрос был бы, разумеется, совершенно ложным. Вспомним здесь старое, но всегда актуальное латинское правило, которое учит: «*Duo cum faciunt idem, non est idem*». Используя этот мудрейший девиз применительно к нашему предмету, следует сказать, что, хотя Фома употребляет те же понятия, что и эмпирики, это еще отнюдь не означает, что они идентичны по содержанию. Понятия подобны сосудам, в которые можно вливать различное содержимое. Следует всегда помнить об этом методологическом указании, особенно когда речь заходит об оценке различных философских направлений. Хотелось бы поспорить с Вл. Краевским, который утверждает, что томизм и марксизм «выдвигают некоторые (и даже очень существенные) общие положения в теории познания» (50, стр. 106). Действительно, такие гносеологические проблемы, как объект, пути и источники познания, критерий истины, исследуются не только марксизмом, но и томизмом. Ведь трудно представить себе филосо-

фию без традиционных гносеологических проблем, хотя здесь тоже могут быть исключения, как, например, экзистенциалистическая философия, ограничивающаяся по существу философской антропологией и этикой. Однако речь идет не об этом. Идентичность понятий или формулировок еще не означает идентичности содержания и решения тех или иных философских проблем, исследованием которых занимаются два противоположных философских течения.

Хотя Фома Аквинский на каждом шагу оперирует теми же понятиями, что и эмпирики, однако содержание этих понятий по существу своему противоположно. Утверждение Аквината, что всякое «естественное» знание берет начало из чувств, на первый взгляд означает, что предметом чувственного познания являются вещи, воспринимаемые при помощи чувств (*sensibilia*), т. е., как можно было бы думать, тела, материальные вещи. Однако здесь возникает проблема, которой следует уделить несколько больше внимания.

Начнем с рассмотрения некоторых понятий, употребляемых в гносеологии как Фомы, так и современных томистов. Речь идет прежде всего о различении в познании материального и формального объекта. Материальный объект — это просто конкретное бытие, любая чувственная вещь, независимая от сознания и наблюдаемая или воспринимаемая при помощи чувств, например стол. Объект же формальный — это определенный

элемент, какая-то сторона познаваемой вещи, например цвет стола. Поэтому можно сказать, что материальный объект — более широкое понятие, а формальный объект — более узкое. С этим различием связано и другое, а именно различие собственного и адекватного объекта. Собственным объектом для органов зрения являются вообще цветные пятна, для человеческого же глаза этот объект лишь цвета, имеющие световую волну определенной длины; они для человеческого зрения и есть адекватный объект.

В процессе познания интеллект в определенном отношении отождествляется с объектом, точнее, с формой, но не материальной, а духовной. Следовательно, сущность познания, по Фоме, заключается в том, что познающий становится познаваемым (*cognoscens fit cognitum*). Это происходит потому, что ум нетелесен и не может подвергаться воздействию чувственных вещей. Рациональное познание всегда является общим, и потому отдельные, единичные вещи не могут быть его объектом. «*Intellectus est universalium et non singularium*», — пишет Фома в «Сумме против язычников» (15, I, 44). В этой формулировке содержится очень существенное методологическое указание, облегчающее понимание объекта томистской гносеологии. Если в единичных вещах индивидуальным является материя, то общим должно быть нечто нематериальное. Этот вывод следует из того факта, что интеллект как познающий

орган души не может подвергаться воздействию материальных предметов. Как уже указывалось, в ходе познания субъект в известном смысле уподобляется объекту, но не материальной его форме, а духовной, идеальной. Проще говоря, интеллект, желая в каком-то отношении отождествиться с познаваемым объектом, должен последовательно отбрасывать индивидуальное, материальное и извлекать из вещей интеллигибельное, т. е. так или иначе нематериальное. Отсюда уже лишь один шаг до вывода, что объектом познания для Фомы является отнюдь не материя, а нематериальная действительность, содержащаяся в единичных вещах. Однако возникает вопрос: что же из себя представляет эта нематериальная действительность? Правда, достаточно ясный ответ на этот вопрос не вытекает из фрагментарно описанного выше процесса познания, однако его можно вывести дедуктивным путем из метафизики и гносеологии Фомы вообще. По его мнению, познание основано на способности воспринимать от единичных вещей духовные познавательные формы и является способностью сопричастствовать нематериальному божественному существованию. А по этому *mutatis mutandis* (упомянутая нематериальная действительность) — это следы бога в естественных предметах, «открытие» их зависимости от творца.

В свете этого опыт, как и весь так называемый эмпиризм Фомы в целом, имеет

объективно-идеалистический характер. Утверждение, что всякое «естественное» знание происходит из опыта, еще ничего не объясняет. Основная проблема здесь заключается в ответе на следующий вопрос: что является предметом познания — материя или дух? Принять первую возможность — значит последовательно занимать позиции материалистического эмпиризма, принять же вторую возможность — значит занимать позиции объективно-идеалистического эмпиризма.

Реализм и эмпиризм Фомы представляет собой христианскую переработку умеренного реализма и эмпиризма Аристотеля. Аристотелизм, будучи попыткой примирения материализма и идеализма, считал существующими лишь единичные вещи, правда обусловленные первой причиной, но причиной столь же вечной, как и сама материя. Как естествоиспытатель Аристотель исходил из того, что источником человеческих знаний является чувственный опыт, возникающий в результате воздействия материальных предметов на наши чувства. Чувственное познание было для него основой понятийного, абстрактного знания, предметом которого была не нематериальная действительность или некие божественные следы, а высшие законы, управляющие единичным бытием. Формально Фома принимает лозунг аристотелевского эмпиризма о том, что всякое знание происходит из чувств, противостоя тем самым традиционному учению о врож-

денных идеях как в платоновском, так и в августиновском вариантах. Но в его трактовке эмпиризм Стагирита утрачивает свой материалистический смысл, поскольку предметом познания становится не материя, как у греческого мыслителя, а просто нематериальная действительность. У Аристотеля познание общего означало проникновение в глубь извечно существующей материи, открытие законов, управляющих единичным бытием, у Фомы же речь шла об открытии в вещах конечной, божественной причины. Этой цели в последнем счете подчинен весь процесс познания у Фомы.

§ 2. ЧУВСТВЕННОЕ ПОЗНАНИЕ. SPECIES SENSIBILES

Фома начинает анализ процесса познания с объяснения подразделения, иерархии и функций чувственных познавательных органов. Он дихотомически подразделяет их на внешние (*senses exteriores*) и внутренние чувства (*senses interiores*).

В иерархии пяти внешних чувств самое низкое положение занимает осязание, потому что оно наиболее материально, т. е. более всего связано с телом. Однако, будучи самым низким, оно выполняет основную роль, поскольку от него зависит не только темперамент человека, но и правильное функционирование как чувственных, так и умствен-

ных познавательных органов. К разряду низших чувств Фома относит кроме осязания более высокий, чем оно, вкус и более совершенное, чем последний, обоняние. Среди внешних чувств выше всего стоят слух и зрение, которые считаются чувствами наиболее познающими (*maxime cognoscivi*) и оказывающими наибольшие услуги разуму.

Внешние чувства, связывающие человека со средой, подвергаются воздействию материальных тел, которые отпечатывают на них чувственные образы (*species sensibiles*) единичных предметов. Что на самом деле представляют собой эти «*species*», сказать трудно, поскольку Фома, как и современные томисты, гораздо больше говорит о них в отрицательном смысле — чем они не являются, чем в положительном смысле — что же они собой представляют. Можно было бы предположить, что если при помощи познавательной формы — *species* — познается познаваемый предмет, то она является чем-то средним, каким-то третьим элементом, стоящим между познающим субъектом и познаваемым объектом, чем-то наподобие изображений — миниатюр Демокрита или идей Локка. Однако все томисты возражают против такой интерпретации. Чем же в таком случае являются *species*? Желая ответить на этот вопрос, еще раз подчеркнем, что, по мнению Аквината, познание является переходом возможности в акт, своеобразным отождествлением познающего субъекта с познаваемым объектом. Од-

нако познаваемая вещь — материальный объект — никогда не может быть познана исчерпывающим образом. Отсюда следует, что познающий объект должен отождествляться не с вещью как материальным объектом, а лишь с определенной ее стороной, т. е. формальным объектом. Другими словами, эта идентификация носит не реальный, а чисто потенциальный характер. Чтобы это могло произойти, из единичной вещи должен попасть в чувства познающего ее отпечаток — образ, или изображение. Именно эти образы материальных объектов во внешних чувствах Фома Аквинский называет чувственными познавательными формами — *species sensibiles*. И хотя они не являются чем-то промежуточным между субъектом и познаваемым объектом, тем не менее, по мнению Фомы, они являются чем-то действительным, хотя и чисто интенциональным (*in esse intentionali*). Обычно говорят, что познавательная форма является не объектом познания (*obiectum quod*), а лишь объектом, при помощи которого познается единичная вещь как формальный объект (*obiectum quo*), т. е. определенная сторона материального объекта. Именно на эти познавательные формы, а не на вещи направлено человеческое познание.

Так мы подошли к некоторому определенному этапу познания, а именно к утверждению, что во внешних чувствах заключены чувственные познавательные формы — отпе-

чатки единичных вещей. Однако здесь возникает очень важный вопрос: подвергались ли в чувствах эти отпечатки какому-нибудь изменению, конкретнее, являются ли они чисто материальными? Фома утверждает, что всякое чувственное познание является просто отождествлением в определенном отношении субъекта с познаваемой вещью, которое происходит при посредстве формы. Поэтому получение чувствами ощущений не может иметь чисто материального характера. В ходе чувственного познания, по мнению Фомы, происходит два изменения. Первое из них носит материальный характер (*immutatio naturalis*), второе — нематериальный (*immutatio spiritualis*). Фома иллюстрирует эти изменения примерами из области осязательных ощущений. «Естественное изменение, — читаем мы в «Теологической сумме», — основано на том, что субъект, подвергающийся изменениям, принимает форму субъекта, производящего изменение в его естественном существовании; так в нагретом предмете находится тепло. Нематериальное же изменение возникает тогда, когда форму субъекта, вызывающего изменение, принимает субъект, подвергающийся этому изменению в его нематериальном существовании». Проще говоря, если опустить палец в горячую воду, то он воспринимает от нее тепло, подвергаясь тем самым естественному изменению (*immutatio naturalis*). Одновременно мы осознаем нематериальное изменение (*immutatio spiritualis*),

происходящее в пальце, опущенном в воду. В первом случае субъект, подвергнутый изменению, получает от объекта некоторые его свойства, в другом же мы переживаем их психически, т. е. осознаем их. Фома считает, что для правильного функционирования чувств необходимо нематериальное изменение, поскольку благодаря ему познавательная форма начинает существовать в определенном познавательном органе чувств. В противном случае, т. е. если бы для получения ощущений было вполне достаточно лишь материального изменения, все естественные тела чувственно ощущали бы все изменения, каким они подвергались бы.

Характер этих изменений в разных внешних чувствах различен. В зрении, например, происходят лишь нематериальные изменения. В остальных же мы видим как то, так и другое изменение. Это зависит, очевидно, от степени телесности отдельных чувств.

Резюмируя, можно сказать, что определенный этап чувственного познания мы уже прошли: во внешних чувствах содержатся познавательные формы (*species sensibiles*). Каким же образом совершается дальнейший ход познания, что происходит дальше со *species*, посредством которых субъект познает объект?

Здесь на арене познания появляется общее чувство (*sensus communis*), которое вместе с воображением, памятью и органом мышления относится к группе внутренних чувств

(senses interiores). Необходимость существования чувства подобного рода вытекает из того, что ощущения, получаемые при помощи отдельных внешних чувств, отличаются хаотичностью, они не скоординированы, полностью разобщены, не связаны друг с другом. Задачей общего чувства является именно группировка, сопоставление, можно было бы сказать, опредмечивание этих неупорядоченных впечатлений, доставленных внешними чувствами. Оно играет роль координатора, синхронизатора материальных возбудителей, проводит различие качеств и их воплощение, является причиной воображения.

Скоординированные в общем чувстве разрозненные чувственные впечатления воспринимаются воображением (*imaginatio*), которое, выражаясь словами Фомы, представляет собой как бы некую сокровищницу, куда складываются воспринятые через чувство формы (7, I, гл. 78, 4 с). Оно обеспечивает непрерывность чувственной жизни, закрепляет накопленные общим чувством представления о ранее наблюдавшихся предметах, не дает потерять установленный с ними контакт. Благодаря ему возникают воссозданные и произведенные представления.

Понимание отдельных вещей, воплощенное в общем чувстве и сохраненное в воображении, перенимает следующий по очереди орган внутренних чувств — память (*memoria*). Она является общим свойством человека и животных. Различие между памятью

человека и животного, по мнению Аквината, основано на том, что первый обладает способностью активно вспоминать то, что сохранено в памяти, второе же этой способностью не обладает.

И наконец, заключительным аккордом чувственного познания является деятельность органа суждения (*vis aestimativa*). Этот орган, присущий животным, позволяет им вследствие невозможности пользоваться понятиями правильно оценить, что для них хорошо, а что плохо, чего нужно избегать, а чего не нужно. Если же речь идет о человеке, то Фома говорит не о *vis aestimativa*, а о *vis cogitativa* — об органе мышления. Это различие вытекает из того, что человек обладает интеллектом, который воздействует на чувственные органы познания. Желая в свою очередь подчеркнуть сходство между интеллектом и внутренним чувством человека — органом мышления, Аквинат называет этот последний особым разумом — *ratio particularis*, который вводит нас как бы в преддверие второго уровня познания — интеллектуально-го познания.

Фома в противоположность Августину не отрицает ценность чувственного познания, даже наоборот, неоднократно подчеркивает, что всякое «естественное» знание берет начало из чувств, из опыта. Этим самым он противопоставляет себя всей платоновской традиции как в ортодоксальном, так и в августиновском варианте, утверждающем

априоризм человеческого знания. По Августину, истина «живет» в человеке и достаточно проникнуть в его внутренний мир, чтобы познать ее. По Аквинату же, хотя цель познания заранее предопределена, процесс познания начинается с чувств. Вся концепция чувственного познания Фома основана на аристотелевском эмпиризме, интерпретированном в христианском духе. Это новый элемент, неизвестный до тех пор, лучше сказать, отрицавшийся всей прежней христианской теорией познания, основанной на платоновско-августинских традициях.

К отходу от полного отрицания ценности чувственного познания теологию вынуждал все более широко распространявшийся аристотелизм в арабско-испанском толковании. Перед лицом этой ситуации нужно было отойти от августиновского априоризма в сфере чувственного познания и дополнить его христианской интерпретацией аристотелизма в области интеллектуального, рационального познания, к которому мы сейчас и перейдем.

§ 3. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ ПОЗНАНИЕ. SPECIES INTELLIGIBILES

Фома, исходя из предпосылки, что в интеллекте нет ничего, чего до этого не было бы в чувствах («*nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu*»), утверждает, что всякое интеллектуальное познание, которое находит-

ся в пределах возможностей человека, черпает свое содержимое из материала, полученного от чувств. Подобного рода обоснование связи интеллектуального познания с познанием чувственным можно было бы назвать гносеологическим. Этот принцип имеет очень давнюю историческую традицию, его выдвинул еще Аристотель и другие мыслители эмпирической ориентации. Однако Фома выдвигает и другое обоснование единства чувственного и интеллектуального познания, а именно онтологическое. Это — принцип сопричастности (*participatio*). Указанное понятие, несомненно, ведет свое происхождение от Платона. Создатель Академии, принимая существование двух миров — мира чувственного и мира идей, предполагал, что последний участвует (*methezeis*) в первом, как бы обуславливая его существование во времени. Говоря проще, Платон допускал существование каких-то образцов, отражением, тенью которых являются чувственные вещи. Аквинат ставит проблему участия по-иному: не отражения чувственных вещей сопричастны идеям, а результаты — своим причинам. Поскольку результаты актуализированы причинами, значит, все, о чем можно сказать, что оно существует, в конечном счете сопричастно не только посредствующим причинам, но прежде всего богу. Следовательно, ум сопричастен как интеллектам чистых духов, так и самому совершенному божественному интеллекту.

Применительно к гносеологии Фомы это означает, что если низшее сопричастно высшему, то внешние чувства участвуют в более совершенных, чем они, внутренних чувствах, а эти в свою очередь в интеллекте. Выражаясь более обще, можно сказать, что сфера чувственного познания принимает участие в интеллектуальном познании. Это участие, по мнению Фомы, не стирает различий между тем и другим уровнем познания, а лишь подчеркивает их связь, взаимозависимость. Преимущество интеллектуального познания над чувственным проявляется не только в различной степени совершенства органов, которые принимают участие в познании, но и в самом объекте познания.

Как известно, объектом познания, по мнению Фомы, являются чувственные познавательные формы (*species sensibiles*) — отпечатки единичных вещей, при помощи которых субъект познает конкретное и особенное в вещах и познающий в определенном отношении отождествляется с познаваемой вещью.

Подобно всякому органу чувственного познания интеллект обладает адекватным себе, т. е. приспособленным к своим возможностям, объектом познания, которым является сущность телесных вещей, или то, что в них общее, духовное. Из такого понимания объекта интеллектуального познания Фома делает вывод, что интеллект не может иметь материального, телесного характера, а дол-

жен быть нематериальным, духовным. Поэтому в процессе познания он уподобляется не материальной, а интеллигибельной форме предмета, ибо духовное не может подвергаться воздействию материального. Фома считает, что материя в противоположность форме, облегчающей познание, затрудняет его и делает менее совершенным. Если бы она существовала без формы, что, конечно, невозможно для томизма, то была бы вообще непознаваемой. Поэтому ум в процессе познания должен последовательно отбрасывать материальное и извлекать общее, духовное. Точнее говоря, в каждом познавательном акте происходит своеобразная дематериализация познаваемого предмета. Это «преодоление» материи совершается при участии как объекта, так и формального элемента, содержащегося в уме. Для томистской гносеологии это необходимо, ибо в ходе познания происходит отождествление, уподобление интеллигибельной формы предмета с формальным, или духовным, элементом, помещающимся в интеллекте. Следовательно, материя в соответствующей степени должна быть преодолена, поскольку она является помехой для познания, носящего нематериальный характер. Более того, познание является тем более совершенным, чем менее в наличии возможности, т. е. материи.

Каким образом происходит «обдирание» материальных вещей и какой познавательный орган это выполняет?

• Эту функцию, согласно Фоме, выполняет особый орган души — активный интеллект (*intellectus agens*), который из чувственных образов (*species sensibiles*), хранящихся в чувствах, извлекает, вылушивает общее, духовное содержание и создает интеллектуальные познавательные формы (*species intelligibiles*).

Прежде чем перейти к рассмотрению дальнейшего хода интеллектуального познания, как его представляет себе Аквинат, следует в целях уточнения некоторых терминологических и содержательных моментов весьма кратко изложить аристотелевское учение о двух интеллектах.

Полемизируя с платоновским априоризмом в теории познания, Аристотель стоял на той точке зрения, что всякие органы познания, как чувственные, так и интеллектуальные, должны быть рецептивными [воспринимающими], поскольку никаких знаний из самих себя они не могут получить. Однако здесь античный мыслитель встретился с затруднением, ибо чисто рецептивный ум должен был бы быть органом, движимым извне, с чем, конечно, нельзя было согласиться, оставаясь на почве эмпиризма. Ум не может приводиться в движение чем-то, что находится за его пределами, он должен быть самостоятельным, самопроизвольным. Затруднение, заключающееся в том, что ум, с одной стороны, является рецептивным, а с другой — самостоятельным, Аристотель преодолел, приняв существование двух разумов:

активного (*nus poietikos*) и пассивного (*nus pathetikos*). Пассивный разум, будучи рецептивным, оперирует материалом, доставленным чувствами, а его функция заключается в том, чтобы на основе чувственных данных абстрагировать существенное, видовое, содержащееся в единичных вещах и создавать общие понятия. Активный же разум не является рецептивным, его функцией является не познание, а приведение в действие пассивного разума, по отношению к которому он выступает в качестве двигателя.

Аристотель утверждал, что активный разум является «чем-то в душе» и вместе с тем он способен быть отвлеченным, относительно отделенным. Эта недостаточно ясно выраженная мысль явилась основой различных интерпретаций активного разума более поздними комментариями произведений Аристотеля. Здесь, конечно, нет места для подробного изложения истории взглядов на учение Стагирита о двух разумах. Эта история могла бы быть предметом многотомного исследования, и поэтому мы в силу необходимости ограничимся упоминанием тех точек зрения, с которыми полемизировал Фома, разрабатывая собственную теорию интеллектуального познания. По мнению Александра Афродизийского, интерпретировавшего учение Аристотеля в материалистическом духе, активный разум является вечнолическим божеством, пассивный же существует в нас и является смертным, уничтожимым. Темис-

тиуш же — выразитель спиритуалистического варианта аристотелизма — считал, что активный разум — это общий всем людям духовный свет, существующий в уме. Согласно аввероистам, оба названных Аристотелем разума — это индивидуальные субстанции, делающие возможным интеллектуальное познание.

Фома боролся с приведенными толкованиями, поскольку, с одной стороны, они отрицали бессмертие души, с другой же — стирали различие между человеком и чистыми духами. В противоположность им Аквинат утверждает, что оба разума — это особые органы души, а не внеиндивидуальные интеллекты. Упомянувшееся же мнение Стагирита, что активный разум способен быть отвлеченным, относительно отделенным, он объясняет таким образом, что интеллект как орган души является чем-то духовным и потому не нуждается для своего функционирования ни в каком телесном органе. Это относится также к «возможностному» интеллекту. Этот термин опять-таки нуждается в разъяснении. Как мы уже говорили, Аристотель пользуется определением «пассивный разум (*pus pathetikos*)», Фома же употребляет понятие «возможностный интеллект» (*intellectus possibilis*). Обосновывая это терминологическое изменение, «ангельский доктор» считает, что аристотелевское утверждение о том, что познание — это своего рода пассивность, надлежит понимать в строго определенном

смысле, а именно как переход возможности в акт. По его мнению, интеллект всегда находится в возможности по отношению к вещи, которую он познает, и поэтому более справедливо употреблять вместо термина «пассивный разум» понятие «возможностного интеллекта». Фома пользуется также определением «пассивный интеллект (*intellectus passivus*)», но в этом случае он обозначает не интеллектуальный познавательный орган, а испорченный чувственный орган.

После этого несколько затянувшегося терминологического отступления рассмотрим дальнейший ход интеллектуального познания, как его представлял себе Фома. Как уже указывалось, активный интеллект (*intellectus agens*) вылуццивает из чувственных познавательных образов общее, духовное содержание и создает интеллектуальные познавательные формы (*species intelligibiles*). Необходимость допущения познавательного органа такого рода следует, по мнению Аквината, из самой природы познания как перехода возможности в акт. Формы предметов окружающего нас мира не существуют самостоятельно, без материи, а заключены в ней и поэтому не являются актуально познаваемыми умом. Следовательно, должен существовать особый орган души — активный интеллект, который актуализировал бы объекты познания, находящиеся по отношению к нему лишь в возможности. Однако здесь возникает вопрос: в каком познавательном отношении находит-

ся активный интеллект как орган души к душе? Оказывается, душа, наделенная умом, получает способность к интеллектуальному познанию от интеллекта, который выше ее. Это, по мнению Аквината, согласуется с онтологическим принципом участия результатов в причинах, поскольку то, что подлежит движению, т. е. является несовершенным, всегда должно быть сопричастно чему-то ранее существующему, чему-то по своей сущности неподвижному и совершенному. Человеческая душа наделена умом именно потому, что сопричастна более высокому, чем она, интеллектуальному органу, т. е. активному интеллекту, который, выражаясь словами Фомы, оказывает ей помощь в интеллектуальном познании.

Абстрагированные из чувственных образов интеллектуальные познавательные формы (*species intelligibiles*) помещаются в следующий орган души — возможностный интеллект (*intellectus possibilis*). «Подобно тому как познавательные формы цветов заключены в зрении, — пишет Фома, — так и познавательные формы воображений находятся в возможностном интеллекте» (7, I, гл. 76, 1 с). Необходимость существования подобного познавательного органа вытекает, по мнению Фомы, из того, что интеллект как основа интеллектуальной деятельности является не телом, а формой человеческого тела и потому не может соединиться с ним непосредственно. Поэтому возможностный

интеллект может входить в контакт с телом лишь посредством интеллектуальной познавательной формы (*species intelligibiles*), которая является его формой. Как *intellectus agens*, так и *intellectus possibilis* принадлежат душе в качестве ее разумных познавательных органов. Следовательно, можно сказать, что природа обоих интеллектов одна и та же, но тем не менее между ними имеются функциональные различия. Первый извлекает, абстрагирует из чувственных образов интеллектуальные познавательные формы и образует понятия, второй же воспринимает и сохраняет их. Как тот, так и другой, будучи органами души, являются отделенными, т. е. не являются актом тела. Воспринимающая познавательные формы объектов, возможностный интеллект как бы отождествляется с вещами, вернее, с их интеллигибельной формой. Благодаря этому данный интеллект актуализируется, становится способным действовать сам по себе. Однако в возможностном интеллекте интеллектуальные познавательные формы могут находиться в различных состояниях, а именно: иногда интеллект остается по отношению к ним лишь в возможности, т. е. не является актуализированным; иногда же они полностью актуализируются, и наконец, познавательные формы находятся в промежуточном состоянии между возможностью и актом, и тогда, как утверждает Фома, интеллект «подготовлен к познанию» (7, I, гл. 79, 6 ad 3).

Сохраненные в возможностном интеллекте интеллектуальные познавательные формы подвергаются в свою очередь дальнейшей обработке. Благодаря ей возникают разумные выраженные формы (*species expressae*), или понятия (*verba mentis*) (15, I, 46, 53). Тут снова необходимо небольшое терминологическое отступление. Речь идет о том, что Фома очень часто пользуется тремя понятиями, которые в схоластической терминологии имеют различное значение. Это августиновский *mens* (ум), обозначающий совокупность разумно-познавательных органов и волю; латинский *intellectus* (интеллект), понимаемый как интеллектуальный познавательный орган, не включающий волю; и наконец, термин *ratio* — разум. Интеллект выполняет в процессе интеллектуального познания три основные операции (*tres operationes*): 1) созидание понятий (*simplex apprehensio* — непосредственные, простые понятия вещей); 2) соединение и разъединение (*compositio et divisio* — различение отрицательных и утвердительных суждений); 3) рассуждение (*ratio-cinatio*). Разум выполняет именно эту третью функцию — *tertia operatio*, т. е. связывает суждения в определенный ход рассуждений.

Так, по мнению Фомы, происходит процесс абстрактного познания. Легко заметить, что он чересчур сложный и запутанный. И это, конечно, не случайно. Речь идет ведь о том, чтобы доказать, что человеческое познание является несовершенным, что чело-

век — существо неполноценное, что его интеллект нечто низшее в сравнении с чистыми духами, а тем более с богом.

В противоположность усложненному человеческому познанию ангельское и божественное познание, согласно Фоме, является простым, несложным и, следовательно, более высоким и совершенным. Правда, Фома говорит, что среди существ, состоящих из материи и формы, человеческое познание — самое совершенное, однако по сравнению с познанием чистых духов оно отмечено знаком несовершенства. Человек ничего, в том числе и самого себя, не познает посредством своей сущности; он познает все лишь при помощи чувственных и интеллектуальных познавательных форм. Совершенно иначе обстоит дело у ангела, который самого себя познает посредством своей сущности, а все остальное — при помощи *species intelligibiles*, заложенных в него богом. В отличие от человека чистые духи не оперируют абстракциями, не рассуждают, а в простом, непосредственном интуитивном понимании (*simplex apprehensio*) схватывают свой объект познания. Заметим, что здесь уже начинается августинизм. Как известно, характерной чертой теории познания Августина был «ангелизм», стирающий различия между ангельским и человеческим познанием. Фома, с одной стороны, принимал чувственное познание, но только потому, что считал его более низким источником знаний, с другой

же — ради сохранения непрерывной иерархии земного и небесного бытия признавал некоторую точку соприкосновения между человеческим и ангельским познанием. Согласно Фоме, лишь первая функция интеллекта — *prima operatio* в зачаточной ступени уподобляет наше познание познанию чистых духов. Если же речь идет о боге, то его познание выше не только человеческого, но и ангельского познания. Он видит все в себе посредством своей сущности и не обращается ни к вещам, ни к абстракциям.

§ 4. ТЕОРИЯ ИСТИНЫ

Теория истины Фомы тесно связана как с его метафизикой, так и с теорией познания в целом. Поэтому концепцию истины Аквината нельзя понять в отрыве, изолированно от онтологии и гносеологии как целого, ибо от их характера зависит само понятие истины.

Принято считать, что Фома придерживается аристотелевского определения истины как соответствия мысли действительности. «Прав тот, — пишет Стагирит, — кто считает разделенное — разделенным и соединенное — соединенным, и заблуждается тот, чье мнение противоположно действительным обстоятельствам» (17, X, 10). Проще говоря, истина основана на адекватности суждения познаваемой вещи, на правильном отражении

в уме того, что является объектом нашего познания. Из содержания приведенной выше формулировки недвусмысленно следует, что аристотелевская концепция истины имеет материалистический характер.

Аквинат принимает это определение и очень часто повторяет его в своих трудах, особенно в «*De veritate*» и «Философской сумме», в которой мы читаем, что «истина разума есть соответствие разума и вещи» (15, I, 59, 62). Как видно, сходство формулировок у обоих мыслителей почти полное. Но действительно ли Фома придерживался классической концепции истины? Прежде чем ответить на этот довольно существенный вопрос, приведем еще одно высказывание Аквината, которое сделает очевидным различие между аристотелевской и томистской теориями истины. «Каждая вещь, — утверждает Фома, — постольку называется истинной, поскольку приближается к сходству с богом... Подобно тому как души и другие вещи называются истинными по своей природе, поскольку им присуще сходство с этой высшей природой, которая, являясь своим понятием бытием, есть сама истина, так и то, что познается душой, есть истина, поскольку в ней существует сходство с той божественной истиной, которую познает бог» (15, III, 47). Эта мысль сразу же раскрывает нам сущность дела. Томистская истина — это соответствие разума действительности, но не той, которая естественно существует, а дей-

ствительности, созданной богом. Таким образом, мы имеем здесь дело с истиной в онтологическом и логическом смысле. Логическая истинность присуща нашим суждениям, онтологическая же — вещам.

Разграничение двух истин вытекает у Фомы из креационизма. Познающий субъект не может быть мерой вещей, а должен приспосабливаться к ним, в противном случае он был бы их создателем, что, конечно, вело бы к субъективизму. В этой ситуации не остается ничего другого, как допустить наличие истины другого рода — онтологической, понимаемой как дополнение логической, человеческой. Таким образом, логическая истина является низшим видом истины, подчиненным истине онтологической, божественной. Разумеется, иначе и быть не может, если преследуется цель спасти всеведущую божественную мудрость как конечную причину всех вещей. Человеческие знания истинны потому, что согласуются с вещами, созданными богом.

Из сказанного ясно вытекает, что Фома лишь на словах придерживается классического определения истины. В томистском истолковании она подверглась существенной переработке в теологическом духе, была подчинена, как и все познание, доказательству существования «первой причины». Для Аристотеля истина была соответствием мысли объективной, никем не созданной действительности. В понимании Стагирита она име-

ла материалистический характер, в то время как у Аквината она полностью лишилась своего естественного содержания и была целиком подчинена целям теологии.

§ 5. КРИТЕРИЙ ИСТИНЫ

В тесной связи с томистской концепцией истины находится критерий истинности «естественного» знания. Этот критерий, по мнению Фомы, содержится в *prima intelligibilium principia* — первых принципах (15, II, 75, III, 47), которые потенциально существуют в любом познающем субъекте. Аквинат понимает под ними так называемые высшие законы мышления, а именно принцип тождества, противоречия, исключенного третьего и достаточного основания. Однако здесь возникает вопрос: если эти принципы были заложены в человека богом, то это явно противоречит эмпиризму, который проповедовал Фома. Эту трудность он решает таким образом, что на самом деле они существуют в разуме как врожденные знания, но мы их осознаем под влиянием опыта. Как видно, и в области истины «ангельский доктор» также пытается примирить платоновско-августиновский априоризм с аристотелевским эмпиризмом, а скорее, дополнить августинизм соответственно понятым аристотелизмом. Согласно Августину, истина «живет» внутри человека, а познающий субъект осознает ее под влия-

нием озарения, просветления, излучаемого богом. По мнению Аквината, высшие принципы мышления, которые выступают в качестве критерия знания, не являющегося открытием, также врождены, с той только разницей, что человек осознает их благодаря опыту.

Таким образом, томистский критерий истины также подчинен теологическим целям и служит доказательству зависимости человека, его несовершенства по сравнению с творцом. Критерий человеческого знания заключен не в познающем субъекте, не в его практической и общественной деятельности, а во врожденных истинах, в конечном же счете — в божественной мудрости. «Божественная истина, — пишет Фома, — есть мера всякой истины» (15, I, 63). И далее: «Поскольку бог — это первый ум и первый объект понимания, всякая разумная истина должна измеряться его истиной» (15, I, 63). Так на почве томизма совершается соединение логической и онтологической истин и вместе с тем критериев их проверки. Надежность человеческого знания, происходящая из «первых принципов», в конечном итоге гарантируется «высшей истиной».

Заканчивая, следует добавить, что современные продолжатели томизма XIII в. очень часто оперируют в качестве критерия истины понятием очевидности, под которой понимают какой-то необыкновенный свет, излучаемый объектом познания и вынуждающий наш ум принять именно данное суж-

дение, а не иное (см. 25, стр. 115). Из приведенного выше высказывания следует, что правильными признаются знания, выраженные в аналитических суждениях, что противоречит так называемому томистскому эмпиризму. Это говорит о том, что последователи философии Фомы, желая сделать теоретико-познавательную терминологию более современной и придать представленной ими гносеологии видимость реальности, прибегают к различным терминам вроде «очевидности», что, однако, не согласуется с остальными элементами их философии.

КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА

Томистская концепция человека опирается на метафизику Аквината вообще и на категории возможности и акта, материи и формы в частности. Они составляют как бы теоретический фундамент, на котором возвышается все здание антропологии — философской теории человека.

Поскольку основные категории томистской метафизики уже рассмотрены, можно ограничиться напоминанием, что, согласно Аквинату, в каждом реальном бытии заключена реальная возможность, потенция становления тем или иным, т. е. перехода в акт. Но потенция не способна к самоосуществлению, она требует воздействия внешней силы. Переход возможности в акт, ее актуализация осуществляется благодаря форме. Здесь совершается изменение, движение, которое представляет собой не что иное, как переход возможности в акт, а источником, двигателем

этого процесса является форма. Но, как известно, согласно Фоме, цепь двигателей не может уходить в бесконечность, должен существовать «первый двигатель», а им является чистый акт, или бог.

Применяя эти общие метафизические принципы к философской антропологии и поясняя их примерами, Фома исходит из того, что человек подобно вселенной, по отношению к которой он является как бы маленьким миром, так сказать микрокосмом, также нуждается в своем «двигателе». Это — человеческая душа. Она не только выполняет функцию двигателя тела, но является его формой, актом, который «актуализирует человека».

Таким образом, в свете доктрины Фомы человек предстает в качестве психофизического бытия, соединения материи и формы, точнее, *compositum* души и тела.

Человеческая душа как «двигатель» и акт тела не является абсолютно неизменной и по своей сущности не движется. В первом случае она бы уподоблялась богу, ибо лишь он неизменен; во втором же она была бы телом. Однако здесь возникает проблема: если душа по своей сущности, сама по себе (*per se*) не движется, то каким же образом она может быть двигателем тела? С этой трудностью Фома справляется при помощи различения причин существенных (*quantum ad esse*) и случайных (*quantum ad fieri*). Первые определяют, обуславливают существ-

вание чего-либо, и на их основе нельзя идти в бесконечность, ибо, двигаясь как бы вспять, мы находим причины все более совершенные и в конце концов дойдем до первой причины, т. е. чистого акта. Вторые — случайные — обосновывают появление чего-то. И человеческая душа движется именно благодаря случайной причине. Это обусловлено тем фактом, что душа, как утверждает Фома, является не телом, а актом тела — «*non est corpus, sed corporis actus*», т. е. не тождественна телу, а находится в нем. И именно в этом смысле благодаря случайной причине она является двигателем тела, выступая источником его движения.

С одной стороны, мы здесь коснулись основ философской антропологии Фомы, с другой же — различия между нею и августиновской концепцией человека. По мнению Августина, продолжавшего в христианском духе платоновские традиции, душа представляет собой независимую от тела духовную субстанцию. Это означает, что человек полностью тождественен с душой. Фома, дополняя августинизм переделанным на христианский лад аристотелизмом, считает, что человек является единством, *compositum* тела и души. Тело выполняет функцию возможности, душа же есть его форма, акт. Однако, защищая самостоятельность и бессмертие души, Аквинат вводит понятие полных и неполных субстанций. Полной субстанцией является человек как *compositum* тела и души,

относящийся к человеческому роду, душа же, взятая отдельно, представляет собой неполную субстанцию. Таким образом, Фома, с одной стороны, преодолевает крайность августиновско-платоновской антропологии, с другой же — сохраняет самый важный ее элемент, а именно убеждение в том, что душа составляет сущность человека.

С точки зрения томистской антропологии тело не является оковами души, напротив, их соединение (*commensuratio*) — благо для души (*ad melius animae*). Бог, создав душу и вдохнув ее в человеческий эмбрион, как бы приспосабливает ее к тому телу, которое должно составлять основу ее индивидуальности и бессмертия. В иерархии видов земного бытия она является самой совершенной формой, самостоятельной, способной существовать без материи, но она ниже чистых духов. Таким образом, человек оказался помещенным по середине — между животным миром и ангелами.

Итак, томистская концепция человека в XIII в. была более реальной, чем августиновская теория, отождествляющая человечность с душой. Из августиновской концепции недвусмысленно вытекало презрение к телесным и земным делам, к светским наукам. Подобная точка зрения не помогала в борьбе с зарождающимися новыми духовными течениями и антифеодальным движением того периода. Значит, необходимо было подчеркнуть некоторое значение земных целей,

подчинив их целям сверхъестественным, необходимо было доказать, что история мира реализуется посредством земной истории.

Именно такой доктриной и была концепция человека Фомы Аквинского, ставшая метафизической базой современного томистского персонализма.

ЭТИКА

§ 1. ПРОБЛЕМА ЗЛА. ТЕОДИЦЕЯ

Традиционная тема христианской философии — защита совершенства бога и того, что им сотворено, перед лицом существующего в мире зла — занимает много места в работах Аквината. Обращение его к этой проблеме и широкое ее рассмотрение диктовались историческими и доктринальными потребностями церкви.

Как известно, в средневековье, а особенно в XII и XIII вв., действовали различные еретические секты, учения которых имели ярко выраженный антифеодальный и, следовательно, антицерковный характер. Пользуясь методом аналогии, можно сказать, что подобно тому, как августиновская теодицея представляла собой философскую реакцию на манихейскую и эпикурейскую концепцию зла, так и томистская теодицея была прежде всего направлена против идеологии катаров и других еретических сект.

Но чтобы сделать один важный вывод, необходимо напомнить провозглашавшееся ка-

тарами положение, что материальный мир по своей природе есть зло, продукт злого духа, а поскольку человеческое тело является его составной частью, следовательно, оно по своему происхождению есть зло и достойно презрения. Соединение тела и души для последней не благодеяние, а, напротив, наказание, оковы. А если так, то Христос не мог воплотиться в человека. Из этих принципов следовало недвусмысленное отрицание необходимости церкви, осуждение ее как собственника материальных богатств, отрицание литургии и всяких таинств как необходимого условия искупления.

Легко заметить, что идеология катаров была в сущности несколько модифицированным манихейством, против которого некогда боролся Августин, а в средневековье — в чем и состоит упомянутый нами выше вывод — косвенным образом боролся Фома. Как известно, сначала эпикуреизм, а затем манихейство поставили перед христианской философией важную дилемму: если бог — творец всего и он добр, то откуда же берет начало зло? Из необходимости ответить на этот вопрос, а также из тех следствий, которые вытекали отсюда для церкви, возникла особая область христианской философии, называемая теодицеей и занимающаяся защитой совершенства бога и того, что сотворено им, перед лицом существующего в мире зла.

Исходным пунктом и вместе с тем первым тезисом теодицеи Фомы, направленной на

выяснение указанной дилеммы, была предпосылка, что зло не является позитивным явлением и не существует само по себе, как добро, а представляет собой просто обычное небытие, ущербность добра (*privatio*) (6, I, гл. 48, 1 с). Это определение, кстати говоря, до сего времени являющееся *mutatis mutandis* — повсеместно принятым в томистской этике определением зла, Аквинат берет у Августина, а этот последний в свою очередь у Плотина, который понимал зло как «несуществование добра» (48, I, 8, 11).

Понятие зла Фома выводит из понятия добра, исходя из теоретико-познавательной предпосылки о том, что одна противоположность познается через другую, как, например, темнота через свет. Это относится также к добру и злу. Под добром он понимает «то, чего все желают» (6, I, гл. 5, 1 е). Тем, что достойно желания, может быть любая вещь, поскольку ей свойственно совершенство. И иначе быть не может, так как всякая природа стремится к достижению его. Однако совершенной является не каждая вещь, а лишь та, которая находится в акте. Поэтому если природа каждой находящейся в акте вещи совершенна, то, значит, она включает в себя понятие добра и, следовательно, зло ни в коем случае не может быть реальным бытием, но есть лишь ущербность добра. Именно так, по мнению Фомы, следует понимать слова Дионисия, что «зло не является ни бытием, ни добром». Ибо если бытие —

это добро, то его исчезновение автоматически влечет за собой уничтожение зла, которое не имеет самостоятельного и субстанционального существования, как добро.

Второй тезис томистской теодицеи выражается в утверждении, что «добро является субъектом зла» (6, I, гл. 49, 1 с). Этот взгляд не нов, мы встречались с ним, как и в вышеизложенном случае, у Августина, по мнению которого «не существовало ничего иного, из чего могло родиться зло, кроме добра» (20, I, IX). Эта мысль была подробно развита Фомой в полемике с точками зрения тех, кто, вообще говоря, считал, что добро не может быть причиной зла или что зло вообще не имеет причины, как думал, например, Дионисий. Выступая против подобных точек зрения и обосновывая собственную, Фома утверждает, что все, а следовательно, и зло, имеет свою причину. Как обычная ущербность добра, оно является отступлением от своего естественного характера, а это не может произойти само по себе, а имеет место лишь вследствие действия определенной причины. Как тяжелый предмет движется вверх благодаря силе, приводящей его в движение, так и ослабление этой силы происходит в результате противодействия определенного препятствия. Причиной же может быть лишь то, чему присуще понятие бытия, а следовательно, и добра. Зло же, будучи полным небытием, не может выступать в роли какой бы то ни было причины. В таком случае остается

принять лишь единственно возможное решение, а именно что субъектом или источником зла является добро.

По мнению Фомы, такое понимание не противоречит известному высказыванию евангелиста: «Не может хорошее дерево принести плохие плоды». Объясняя это затруднение, он ссылается на Августина, согласно которому «плохим деревом Вы называете злую волю, а хорошим деревом — добрую волю» (20, I, IX). Поэтому не добрая, а злая воля является источником морально плохого поступка. Однако, поскольку к такому поступку ее склоняет человек — разумное бытие, которому присуще понятие добра, то, следовательно, он и есть причина зла.

Однако из финалистического образа мышления Фомы вытекает, что цепь причин не может тянуться в бесконечность, что в метафизическом рассуждении мы всегда должны прийти до первой причины, которой является бог. Если же добро есть субъект зла, а бог — высшее бытие и добро, то это означает, что все зло происходит от него. Этот вывод, логически вытекающий из учения Фомы о бытии, был для него, как и для всей христианской философии, вообще неприемлем. Признание его противоречило бы одному из основных положений теологии, а именно о высшей божественной доброте.

В 49-м вопросе «Теологической суммы» Фома пытается доказать, что вышеприведенное умозаключение ложно, не согласуется с

природой творца. Исходной точкой в преодолении этого затруднения служат для него слова Августина: «Бог не является создателем зла, ибо не он причина стремления к небытию». Развивая эту мысль далее, Аквинат напоминает, что в области морали зло основано на несовершенстве поведения, которое в свою очередь следует из несовершенства морального субъекта. А если бог — это абсолютное совершенство, то он не может быть причиной морального зла.

Несколько иначе обстоит дело с естественными вещами. Здесь зло основано просто на их порче и распаде, на отступлении от естественного порядка или на потере формы. В замыслах же творца каждая форма была задумана как благо мироздания, как его совершенство, которое требует, чтобы «в вещах существовала определенная неровность, чтобы осуществлялись все степени добра» (6, I, гл. 49, 2 с). Чтобы в мире была гармония, необходимы различные степени добра, вещи различного совершенства. Как красота делается более очевидной на фоне уродства, так добро более заметно при сравнении со злом, и наоборот. Именно поэтому мы встречаем во вселенной несовершенные предметы. Таким образом, перед нами вырисовался третий тезис томистской теодицеи: некоторое зло не портит гармонии вселенной, напротив, оно необходимо для этой гармонии. Несмотря на это, бог создает зло в вещах не намеренно, а лишь случайно.

Для обеспечения порядка во вселенной необходим также порядок справедливости, который требует существования как грешников, так и хороших людей. В противном случае — дополнением мы недостающее в этом рассуждении звено — не было бы гармонии истории. Здесь «бог является творцом зла как наказания, а не как вины» (6, I, гл. 49, 2 с). Это четвертый тезис теодицеи Фома, острей которой направлено главным образом против средневековых сект, и особенно против катаров, придерживающихся манихейской концепции зла.

Манихейцы исходили из того, что поскольку бог не может быть источником зла, то должен существовать другой источник бытия — высшее зло, от которого происходит все несовершенное. Фома, как и Августин, боролся с этим взглядом, утверждая, что существует лишь один источник добра. Это вытекает, во-первых, из того факта, что зло не позитивное явление, а обыкновенное небытие, ущербность добра (*privatio*). Во-вторых, божественный источник добр по своей сущности и потому не может быть злым. В-третьих, высший источник добра содержит понятие абсолютного совершенства, и потому зло вытекает из него не прямо, а в силу случайной причины, которая является всегда более поздней, чем первая причина. А следовательно, наряду с источником добра не может существовать высший источник зла.

§ 2. СВОБОДНАЯ ВОЛЯ ЧЕЛОВЕКА И МИЛОСТЬ БОЖЬЯ

Фома помещает человека на границе между миром животных и миром чистых духов, между животным, с одной стороны, и ангелом — с другой. В сравнении с последним человеческая личность является чем-то несравненно более низким и несовершенным. Единственное элементарное сходство человека с чистым духом — первая функция (*prima operatio*) человеческого интеллекта — *simplex apprehensio*. Однако эта аналогия понимается как в высшей степени отдаленная.

В свою очередь в иерархии телесных созданий человек находится на самом высоком месте как совершенное животное (*animal perfectum*). Он является *compositum* материи и формы, психическим бытием. С животным миром его роднит то, что он существует, живет, чувствует; отличается же он от этого мира, по мнению Фомы, нематериальной разумной душой и свободной волей. Благодаря последней человек ответствен за свои поступки, ибо, обладая свободной волей, он в состоянии выбирать между добром и злом. В противном же случае, если бы человек не обладал ею, его судьба неизбежно подчинялась бы законам слепой необходимости и тогда нельзя было бы говорить о какой-либо морали. Чтобы могли существовать грех или добродетель, наказание или награда, им должно предшествовать наличие свободной воли.

Фома выступает в защиту свободной воли, полемизируя с теми, кто отрицал ее, и пытается доказать, что характерной особенностью человека является свобода. Он также предпринимает попытку переосмыслить некоторые высказывания евангелистов, которые, как ему казалось, могли быть истолкованы как отрицание свободной воли человека. Так, он приводит высказывание Иеремии, согласно которому «дорога человека — не его, и не дело мужа направлять свои шаги», и интерпретирует его таким образом, что выбор зависит от нас, но с учетом божьей помощи.

По мнению Аквината, свободная воля человека и связанные с нею произвольные решения выбора имеют свой источник в интеллектуально-познавательных органах, точнее, корнем всякой свободы является разум («*radix totius libertatis est in ratione posita*»). В своей практической деятельности человеческая личность руководствуется вытекающими из интеллекта суждениями, благодаря которым она может производить выбор и стремиться к различным случайным объектам. Поскольку Фома провозглашает примат интеллекта над волей, его позиция в вопросе о свободе человека получила название этического интеллектуализма. Она основана на том, что достаточно иметь подлинное знание о добре и зле, чтобы поступать морально. Этот взгляд несколько напоминает точку зрения Сократа, несмотря на довольно существенные разли-

чия между интеллектуализмом последнего и интеллектуализмом Фомы. Здесь следует подчеркнуть, что несколько иначе выглядела проблема взаимоотношения интеллекта и воли у Августина, который в противоположность Аквинату провозглашал приоритет воли и чувств над интеллектом. Однако Фома не ограничивается утверждением примата интеллекта над волей, а стремится более широко рассмотреть само понятие первенства. По его мнению, существуют по крайней мере два понятия первенства: во временном смысле и относительно порядка природы. В первом случае речь идет просто о том, что данное явление, имеющее место в определенный момент, опережает другое на какую-то единицу времени. Такого рода первенство он считает несовершенным, ибо в одном и том же предмете возможность по времени опережает акт, а известно, говорит Фома, что «несовершенство выступает ранее того, что совершенно» (15, I, q. 83, 3 ad 2). Иначе обстоит дело с первенством по природе (*in ordine naturae*). Здесь оно означает, что акт имеет место ранее возможности. «И именно в этом смысле, — читаем мы у Аквината, — интеллект опережает волю так, как причина движения предшествует предмету, находящемуся в движении, или как активное первенствует перед пассивным, ибо добро, познанное интеллектом, движет волю» (15, I, q. 83, 3 ad 2). Так мы подошли к девизу этического интеллектуализма Фомы, гласящему, что нельзя

желать того, что до этого не было познано («*nihil volitum quod non praecognitum*»).

В тесной связи с приматом интеллекта перед волей находится обратная проблема, а именно: какую роль играет воля по отношению к интеллекту? Применительно к философии человека Фома признает, что воля иногда может выполнять по отношению к интеллекту функцию производящей причины, как бы побуждая его к познанию, и в этом смысле она более совершенна, чем интеллект.

Поскольку речь идет об интеллекте в сфере этики, нужно сказать, что Фома вслед за Аристотелем различает два рода интеллекта: спекулятивный (теоретический) и практический. Первый из них познает бытие и добро и на основании этого управляет волей, которая благодаря ему становится разумной. Интеллект, управляющий волей, становится практическим в отличие от теоретического, выполняющего познавательные функции. В результате этого возникают добродетели, которые Аквинат подразделяет на интеллектуальные и моральные. К основным добродетелям, являющимся продуктом спекулятивного интеллекта, относятся: мудрость (*sapientia*), знание (*scientia*) и познание первых принципов (*intellectus principiorum*), в то время как рассудительность (*prudentia*), относящаяся к поведению (*agere*), искусство (*ars*), включающее производство (*facere*), и *syndereza*, или прасовость, познание первых практических принципов, являются результа-

том практического интеллекта. И наконец, созданием свободной воли являются такие основные добродетели, как справедливость, мужество и умеренность.

Свобода воли, коренящаяся в интеллекте, позволяет человеку поступать в соответствии с моральными добродетелями, поскольку он обладает способностью выбирать между хорошим и плохим, недостойным. Из сказанного, следовательно, как будто вытекает, что свобода человека для томизма бесспорна. Этот вывод можно было бы признать справедливым при условии, что он ограничивается именно интеллектом как источником свободной воли. Однако для томистской моральной доктрины это столь же невозможно, как возврат к средневековым замкам или античным катапультам. Такая точка зрения означала бы независимость человека от творца, приводила бы его к убеждению в том, что он сам себе господин. В сущности речь идет ведь о том, чтобы доказать несамостоятельность человека, сделать его поступки зависимыми от замыслов бога. Но предоставим слово Фоме. Желая согласовать утверждение, что человек посредством свободной воли сам себя побуждает к деятельности, с утверждением о зависимости человека от бога, он пишет: «Бог... есть первая причина, приводящая в движение как естественные причины, так и причины доброй воли. Подобно тому как, приводя в движение естественные причины, он не вызывает того, чтобы их акты утра-

тили естественный характер, точно так же, сообщая движение причинам доброй воли, он не ликвидирует добровольности вызываемых ими действий, а скорее вызывает в них эту добровольность, ибо бог в каждой вещи действует в соответствии с ее особенностью» (7, I, гл. 83, 1, ad 3). Вот именно! Мы дошли до сути дела. Свобода воли существует лишь тогда, когда ее поддерживает бог, ибо он является первым источником как естественных причин, так и свободных человеческих решений. Итак, вопреки утверждению Фомы оказывается, что не сам человек побуждает себя к деятельности, а творец «вызывает» в нем стремление поступить так, а не иначе. В этом смысле показателен ответ Аквината на другое затруднение в первой статье 83-го вопроса «Теологической суммы». А именно: апостол в «Письме к римлянам» утверждает, что «не является (делом) того, кто хочет, — именно хотеть либо того, кто бежит, — именно бежать». Фома, интерпретируя это высказывание, утверждает, что «свободное решение об этом (т. е. хотеть и бежать. — Ю. Б.) не достаточно, если его не приводит в движение и не поддерживает бог» (7, I, гл. 83, 1, ad 2). Оказывается, таким образом, что в томистской моральной доктрине нет места свободной воле. Однако Фома упорно повторяет, что человеку присуща воля, ибо в противном случае напрасны были бы советы и напоминания, повеления и запреты, наказания и поощрения. Здесь обна-

руживается противоречие, причем противоречие весьма существенное. Чтобы подчеркнуть его, воспользуемся силлогизмом. Свободные человеческие решения носят либо хороший, либо плохой характер. Бог приводит в движение как естественные причины, так и причины доброй воли. А поэтому бог — творец и хорошего и плохого поведения человека. И второй вопрос, с этим связанный. Согласно Аквинату и всей католической этике, человек заслуживает осуждения за неморальный поступок. Но плохой поступок также основывается на свободном решении и не может быть совершен без поддержки бога. Поэтому бог в первую очередь и заслуживает адских мук.

ПРАВОВАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДОКТРИНА

§ 1. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ФУНКЦИИ ГОСУДАРСТВА

Существенным элементом политической и правовой доктрины Фомы Аквинского является теория государства, содержащаяся главным образом в «*De regimine principum*» («О правлении властителей»). В связи с этой проблемой Аквинат, как он делает и во всех областях своей философии, обращается к аристотелевской политической доктрине и приспособливает ее к потребностям христианства. Фома, а за ним и все католические философы переняли от Стагирита прежде всего концепцию человека — политического животного (*zoon politikon*) и учение о государстве как бытии, логически более раннем, чем его граждане. Аристотель, обосновывая рабство, утверждал, что человек рождается «политическим животным». «Кто живет в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств вне государства, — пишет он, — или сверхчеловек, или существо, недоразвитое в нравственном отношении» (18, стр. 7).

А если это так, то отсюда уже только один шаг до вывода, что государство как необходимая организация, без которой люди не могут жить, логически предшествует составляющим его индивидам. Не вдаваясь в оценку этой концепции, отметим лишь, что ошибка Аристотеля заключалась в том, что он выводил «политичность» человека из его природы, а не природу человека из его общественной и политической активности.

Фома повторяет утверждение Стагирита, что человек — это *animal sociale et politicum*, и считает, что государство необходимо в жизни общества и является бытием, генетически более ранним, чем организующие его граждане. Но это не просто дословное, формальное повторение формулы античного мыслителя, в ней появилось новое содержание, заключающееся в том, что государство, как бытие логически более раннее, берет свое начало от бога, о чем у Стагирита речи не было. Однако, обосновывая генезис государства, Фома не ограничивается теологическими аргументами (все, что существует, а следовательно, и государство, происходит от творца), а обращается к рациональным посылкам. Жизнь в социальной общности естественна для людей, считает Аквинат. Однако всякое сообщество выполняет определенные функции, ставит перед собой определенные цели, при реализации которых не может обойтись без гегемона. Поэтому возникает необходимость в том, чтобы кто-нибудь руководил этим обществом и

вел его к цели кратчайшими, а не круглыми путями. Таким именно руководителем и является государство. Аквинат, сравнивая это последнее с рулевым, а человеческое сообщество с кораблем, пишет: «Так же и корабль, гонимый разными ветрами, плыл бы в самых различных направлениях и никогда не пришел бы в нужный порт, если бы не направлялся единой волей рулевого» (16, I, 1). При этом сущность государства состоит в том, чтобы вести сообщество людей к начертанной им цели — цели, соответствующей, добавим от себя, стремлениям церкви и феодальных слоев, защитником которых был Фома.

Аквинат вслед за Аристотелем утверждает, что существуют различные формы власти, однако не все они в одинаковой степени реализуют счастье и благо общества. Он различает олигархию, монархию, тиранию и ее разновидность — демократию. «Если же, — читаем в «*De regimine principum*», — несправедливое правление осуществляется многими лицами, то это называется демократией; господство народа имеет место именно тогда, когда широкие массы благодаря своей силе и численному превосходству подавляют богатых. Тогда весь народ выступает как один единый тиран» (16, I, 1). Наилучшую форму власти представляет государство, в котором сочетаются элементы монархические, аристократические и демократические. Говоря об этих последних, следует помнить, что у Фомы

речь шла не о каких-то широких правах народа, проявляющихся в его влиянии на состав правящих, а о точно определенных церковных целях. Ибо церковь опасалась, что в период теократических стремлений утверждение о том, что всякая власть происходит от бога, может быть интерпретировано в чисто абсолютистском духе, т. е. что правление должно быть привилегией лишь светской власти. Поэтому проблема заключалась не только в том, чтобы противостоять тенденциям подобного рода, но и в том, чтобы обосновать превосходство церковной власти над светской и доказать, что вмешательство церкви в политические дела государства, в том числе и свержение монархов, вполне оправданно. Для этого необходимо было доказать, что народ имеет право выступить против тирана, лучше сказать, против того правителя, который был неугоден церковной власти. И в этом сущность демократизма в толковании Фомы.

Заявив, что можно лишить «тирана» власти, Фома встал перед трудной проблемой: как согласовать это положение с высказыванием апостола Павла из Тарса, что «*omnis potestas a Deo* (всякая власть от бога)»? И далее: «*Non bonis tantum et modestis, rerum etiam discolis dominis reverenter subditos esse* (все должны быть покорны как хорошим, так и плохим господам)».

Эту трудность Фома преодолевает, вводя различие сущности власти от ее формы.

Первая происходит от бога, а это значит, что должна существовать какая-то организация, обеспечивающая порядок и ведущая сообщество людей к определенной цели. Другими словами, речь идет о самом институте государства, который необходим, ибо без него не может существовать общество. Под формой же подразумевается способ правления, структура власти. В комментарии к «Посланию римлянам» апостола Павла Фома приводит очень туманную формулу, что «всякая власть (и в смысле формы. — Ю. Б.) также происходит от бога, хотя в действительности не происходит от бога (*et sicut quandoque potestas est a Deo, quandoque vero non est a Deo*)». Именно эта формула касается способа и цели использования формы власти.

Следовательно, хотя всякая власть происходит от бога, она может также не происходить от него. Последний случай имеет место тогда, когда: а) правитель пришел к власти при помощи несправедливых средств; б) когда он правит несправедливо, т. е. вопреки интересам церкви. Фома не оспаривал того, что и несправедливая власть может корениться в воле божьей. Это случается, когда бог устанавливает в соответствии со своими планами плохую власть в целях наказания подданных. В этом отношении Фома целиком разделял позиции Августина, который также допускал возможность существования несправедливой власти по воле провидения (например, Сулла).

Касаясь несправедливой власти, которую бог не устанавливал, Фома называет два характерных случая. Первый заключается в том, что к власти приходит кто-то, кто получил ее легальным путем, но недостойн ее. Такая форма правления божественного происхождения, и подданные обязаны ей подчиняться; другой же случай имеет место тогда, когда данная личность узурпирует титул властителя силой. По мнению Аквината, подданные имеют право свергнуть такую власть, если у них хватит на это силы. Правда, такая власть может быть легализована, но Фома не говорит о том, что это мог бы сделать народ; здесь имеется в виду некий высший авторитет, т. е., несомненно, церковь.

Аквинат говорит также о праве восстать против государственной власти. Он даже перечисляет несколько ситуаций, когда восстание может осуществиться, а именно: а) если власть выступает против законов бога и элементарных моральных принципов, в этом случае подданные должны отказаться повиноваться ей; б) в случае превышения властью ее компетенции, например установления чрезмерных налогов (это защита экономических интересов церкви), и в) случай очень специфический, когда правитель, избранный легально, начинает поступать несправедливо. В последнем случае правитель может быть свергнут с престола, лишь если будет установлено, что его господство не входило в планы провидения, поскольку оно вручает

власть и недостойным людям. Если будет доказано, что появление такого правителя не входило в намерения бога, то можно лишить его власти, но следует принять во внимание и такие обстоятельства, как степень зла, причиненного его правлением, условия времени, когда принимается это решение, а также возможность применения других средств, которые бы устранили существующее зло, не свергая правителя. Окончательное решение этого вопроса зависит от церкви, конкретнее, от папства.

Так в лапидарном изложении выглядит учение Фомы о государстве; оно содержит лишь видимость демократических элементов, а в сущности выражает интересы церкви, стремящейся к верховенству церковной власти над светской. Эта доктрина в настоящее время представляет собой теоретическое оружие в борьбе с социалистическими государствами, строй которых не согласуется с теократическими стремлениями церкви.

§ 2. ПРАВО И ЕГО ВИДЫ

а) Вечное право. Право как совокупность правил и норм составляет разумное распоряжение правящего подданными. Его задача — вести людей ко всеобщему благу. Оно, как и государство, должно существовать в каждом обществе и, как институт, происходит от бога. Среди различных видов права Фома счи-

тает высшим вечное право, под которым понимает совокупность общих божественных принципов правления миром. Вечное право, существующее само по себе (per se), вытекает из того факта, что бог вечен и существует сам по своей сущности. Оно является источником всех других производных форм права; различие же между этими последними и вечным правом состоит в том, что вечное право заключено в самом боге и по существу тождественно с ним, в то время как все остальные виды права являются результатом деятельности бога и находятся в его созданиях.

б) Естественное право. Вечное право является источником естественного права, существующего благодаря сопричастности (per participationem) богу. Оно представляет собой совокупность правил вечного права, привнесенного в человеческих умах, отраженного в них. Оно вневременное, вечное, неизменное и имеет разумный характер, т. е. доступно лишь разумным созданиям, которые познают его при помощи собственного интеллекта. Уясняя его себе, люди сопричастуют вечному праву, а через него — божественному плану правления миром, в реализации которого человек может участвовать пассивно или активно.

в) Человеческое, или позитивное, право. К видам права, существующим благодаря сопричастности, относится также человеческое право, под которым Фома понимает применение принципов естественного права к обще-

ственной жизни. Оно выводится из вечного права не непосредственно, а опосредованно и является изменяемым, хотя и имеет некоторые постоянные элементы.

§ 3. ТЕОРИЯ МАТЕРИИ И ФОРМЫ — ФИЛОСОФСКАЯ ОСНОВА ИЕРАРХИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВЕННОГО ПОРЯДКА

Из различия форм, являющихся подобием бога в вещах, Фома выводит систему порядка материального мира. Формы вещей независимо от степени их совершенства сопричастны творцу, благодаря чему занимают определенное место в универсальной иерархии бытия. Это касается всех областей материального мира и общества. Иерархия имеет место в мире чистых духов, или ангелов, разбитых на девять хоров, в видах животных, в небесных телах, в органах чувств и в духовных органах человека, в чудесах и телах. Из мира природы и духовного мира Фома переносит иерархичность бытия на общественный порядок, обосновывая существование классов и социальное неравенство. По мнению Фомы, необходимо, чтобы одни занимались сельским хозяйством, другие были пастухами, а третьи — строителями. Для божественной гармонии социального мира необходимо также, чтобы существовали люди, занимающиеся духовным трудом и работающие физиче-

СУДЬБЫ ФИЛОСОФИИ ФОМЫ АКВИНСКОГО

ски. Каждый человек выполняет определенную функцию в жизни общества в целом, и все творят определенное благо. Однако, согласно принципу, что целое больше части, а общее благо важнее, чем благо частное, все ведет к совершенству мира и общества. «Благо рода, — утверждает Фома, — превышает то, что материально. Следовательно, множество родов вносит больше в благо вселенной, чем множество особей одного рода. Поэтому совершенство вселенной состоит не только в том, чтобы существовало много особей, но и в том, чтобы существовали вещи разного рода, а следовательно, различные степени в самих вещах (15, II, 45).

Таким образом, согласно учению Фомы, различия в функциях, выполняемых людьми, являются результатом не общественного разделения труда, а целевой деятельности бога. Социальное и классовое неравенство — это не следствие антагонистических производственных отношений, а отражение иерархии форм в вещах. Все это по существу служило Аквинату для оправдания феодальной социальной лестницы.

Философия Фомы Аквинского не сразу получила всеобщее признание среди схоластических течений средневековья. Противники томизма вербовались вначале главным образом среди францисканцев, верных августинской традиции. Несмотря на то что томизм содержал ряд положений, согласных с августинизмом, они различались между собой во многих пунктах, вытекающих из двух различных философских направлений — перипатетизма и платонизма. Августинисты XIII в. «атаковали» Фому прежде всего за отказ от теории просветления как условия познания, за единство формы, за трактовку материи как потенции и основы индивидуации, а также за концепцию опосредованного познания души.

Наиболее известными противниками томизма были три францисканца, ученики Бонавентуры: Иоанн Пекхем (Pechham), англичанин, архиепископ кентерберийский (1240—

1292), который официально высказывался против доктрины Аквината; Вильям из ла Маре, англичанин, профессор Оксфордского университета (ум. в 1298 г.), автор труда «Correctorium fratris Thomas», в котором он подверг острой критике 117 положений Фомы Аквинского; наконец, Ричард из Мидлтауна, который выступал против понимания материи как основы индивидуации. В XIII в. центром оппозиции томизму, господствовавшему в Париже, был Оксфорд.

Фома Аквинский имел противников и в ордене доминиканцев. Принадлежавший к этому ордену архиепископ кентерберийский Роберт Килуордли официально осудил в 1277 г. некоторые взгляды Аквината.

Оппозиция против Фомы разделялась и некоторыми представителями духовенства, не принадлежавшими к монашеским орденам. Для примера упомянем парижского епископа Стефана Темпье, который в том же году, что и Килуордли, выступил против томизма, нападая главным образом на его понимание материи как основы индивидуации.

Однако расхождения с августинизмом XIII столетия — это только одно из направлений борьбы Фомы Аквинского. Существовало и другое направление, значительно более важное, а именно спор с латинскими аверроистами, которые интерпретировали перипатетическое учение в явно материалистическом духе. О том, какую опасность представляло их учение, может свидетельствовать

тот факт, что по повелению папы Фома был отозван в 1269 г. в Италию и направлен в Париж, где в борьбе против аверроистов отстаивал ортодоксальную позицию церкви.

Борясь с августинистами и аверроистами, томизм с течением времени начал приобретать и приверженцев, главным образом среди доминиканцев. Одним из них был Птолемей из Лукки, известный тем, что он завершил работу Фомы «De regimine principum», содержащую основы его политической доктрины. На позиции томизма встал и доминиканец Эгидий Лессинский, выступивший против архиепископа кентерберийского Килуордли, в защиту учения Аквината о единстве формы. Другой доминиканец, Гервей из Неделлец (ум. в 1323 г.), написал специальный труд под названием «Defensa doctrinae divi Thomae», направленный против противников томизма.

Томизм проник через посредство профессора Парижского университета Эгидия Римлянина (1247—1316) также в орден августинцев. Не остался в стороне от его влияния и орден кармелитов, в чем особую роль сыграл Жерар из Болоньи (ум. в 1317 г.). В скором времени доктрина томизма нашла своих последователей среди профессоров Парижского университета и светского духовенства. Достаточно упомянуть здесь Петра Овернского, который не только защищал ее основы, но и закончил комментарии Фомы к некоторым сочинениям Аристотеля. В XIV в. главным центром доктрины томизма стано-

вится Париж; однако с течением времени этот центр перемещается в Германию, в Кёльн. Здешние ученые не столько развивали томизм, сколько формировали новых его последователей, а также защищали это учение, нападая на его противников. Таким образом, Фома, несмотря на первоначальные нападки, с XIV в. становится высшим авторитетом церкви, признавшей его доктрину в качестве своей официальной философии. Среди христианских философов исчезли всякие сомнения в правоверности учения Фомы Аквинского, а его осуждение, имевшее место в 1277 г., в 1325 г. было полностью отменено. С этого времени церковь использует это учение в борьбе со всякими движениями, направленными против ее интересов. Стоит напомнить, что на соборе в Констанце (1414—1418) представители церкви искали в трудах Фомы аргументы против взглядов Гуса. На Тридентском соборе труды Фомы лежали рядом с Библией и были источником вдохновения в борьбе с движением реформации. В скором времени Фома получает звание «всеобщий доктор» («*doctor communis*»). В XVI в., точнее, в 1567 г. папа Пий V провозглашает его пятым доктором церкви. Мало того, папство, начиная с Иоанна XXII и до Бенедикта XV, неоднократно объявляло и напоминало, что томизм является официальной доктриной церкви.

В укреплении традиций Фомы особую роль сыграл орден доминиканцев, который в

1278—1313 гг. ввел его учение в генеральные капитулы, одновременно присвоив ему звание «*doctor ordinis*».

Орден иезуитов с XVI в. объявил томизм своим учением и применял его не только в педагогической деятельности, но и в миссионерской практике. Несмотря на поддержку традиций томизма этими орденами, влияние его постепенно начало падать, причиной чего явился прежде всего бурный расцвет в эпоху Ренессанса философии природы, требовавшей развития экспериментальных исследований. Не удивительно поэтому, что появляются известные попытки задержать процесс упадка схоластики. Эту задачу поставил, в частности, Франц Суарец (1548—1617), иезуит, профессор известных в то время университетов в Коимбре и Саламанке. В своих главных трудах, комментариях к «*Summe*» Фомы и «*Disputationes methaphysicae*», он предпринимает попытку актуализации томизма для борьбы с Реформацией и другими идеологическими тенденциями того периода. Он считал, например, что томистские доказательства бытия бога недостаточны, что материя не является основой индивидуации, что между категориями сущности и существования нет реального различия. Он также утверждал, что индивидуальные вещи могут быть познаваемы непосредственно, а не через посредство интеллектуальных познавательных форм (*species intelligibiles*). Движение, направленное на возрождение томизма, которое воз-

никло по инициативе Суареца и было поддержано орденом иезуитов с центром в Испании, не привело к ожидаемым результатам. Испанские иезуиты не смогли возбудить в других странах широкого интереса к доктрине Аквината, и в XVII в. это движение практически угасло.

С этого времени на протяжении нескольких столетий философия Фомы Аквинского культивировалась исключительно в монастырских и церковных центрах, а также в духовных семинариях, не оказывая почти никакого влияния на общественную жизнь городских слоев. Этот факт открыто подтверждают даже католические философы. Достаточно вспомнить ксендза Михальского, который в предисловии к польскому изданию книги Маритена «Три реформатора» писал: «До недавних пор философия томизма укрывалась в духовных семинариях и в орденских школах, не выходя на широкие пути современной мысли» (47, стр. 5). Ее затмил пышный блеск эмпирической и рационалистической философии, имеющей определенно антисхоластический и антифеодальный характер, и она не смогла преодолеть упадок, начавшийся еще в эпоху Возрождения. Это явление не было случайным. Оно логически вытекало из объективных закономерностей, управляющих общественным развитием. Философия в конечном счете всегда есть дитя своей эпохи, выражение общественных потребностей. Набирающая силу молодая буржуазия западных

стран все настойчивее вступала в борьбу с обветшалыми феодальными производственными отношениями, сдерживающими ее свободное развитие. Схоластическая философия, входящая в состав феодальной надстройки, не только защищала феодализм и его иерархическую структуру, но и не приносила никакой пользы городским слоям. Они нуждались в философии, предметом исследований которой была бы прежде всего природа и законы, управляющие ею, а не потусторонний мир. Идеал понимаемой таким образом философии сформулировали в своих трудах Френсис Бэкон (1561—1626) и Декарт (1596—1650). Несмотря на то что первый из них был эмпириком, а второй рационалистом, оба считали, что философия должна иметь практический, утилитарный характер. Кредо понимаемой таким образом философской дисциплины содержится у Бэкона в следующем утверждении: знание есть сила, сила есть знание, у Декарта же в известном высказывании, что мы должны стать господами и владельцами природы.

Этот идеал находился в резком противоречии с основами схоластической философии, которая даже в томистском варианте подчиняла науку теологии, а в развитии позитивных и философских знаний видела смысл лишь постольку, поскольку они подтверждали существование и следы бога в мире. Поэтому не удивительно, что рационалистическая философия XVII в. имела прежде всего

антисхоластическую и антииррационалистическую направленность, что находило свое выражение главным образом в подчеркивании огромной роли человека и мощи его разума, в течение долгих веков испытывавшего гнет церковной доктрины.

Буржуазия этого периода нуждалась также в такой философии, которая подготовила бы в умах людей своего рода интеллектуальный переворот, выражавшийся, с одной стороны, в критике феодальной идеологии, а с другой — в теоретической подготовке социальной революции. Таким теоретическим оружием не могла быть схоластическая философия, которая, исходя из точки зрения божественного происхождения власти, защищала старые феодальные порядки, подавляя всякую мысль об изменении существующего общественного строя. Провозглашая неравенство людей в земных отношениях, она выступала против лозунгов свободы, равенства и братства, выдвинутых французскими идеологами эпохи Просвещения. В этих условиях схоластическая философия логикой вещей была вынуждена находиться вне главного интеллектуального направления эпохи. Механистический материализм XVII и особенно XVIII в., представляющий собой идеологическое выражение интересов молодой буржуазии, почти целиком вытеснил схоластическую философию из интеллектуальной жизни городского общества. Эта философия вышла из-за стен монастырей и духовных семинарий

лишь в конце XIX в. Непосредственным толчком к ее возрождению явилась изданная в 1879 г. папой Львом XIII энциклика «Aeterni Patris», которая рекомендовала философию Фомы как доктрину, наиболее соответствующую потребностям общественной ситуации и в наилучшей степени выражающую дух католицизма. Упомянутая энциклика отнюдь не представляла основной причины восстановления доктрины томизма, до этого прозябавшей на окраинах интеллектуальной жизни. В основе этого формального акта лежали прежде всего социальные причины, состоявшие в том, что некогда прогрессивная буржуазия перед лицом развивающегося рабочего движения становится все более консервативной, видя в Парижской коммуне опасные для нее *memento*. Стремясь обезопасить свои позиции от растущей угрозы, она объединяется со всеми силами, заинтересованными в сохранении старого социального строя. На помощь ей незамедлительно приходит церковь, которая хотя и выступала вначале против капитализма, однако вскоре признала законность этого строя, а когда на горизонте появились черные тучи, предложила ему свою идеологическую помощь. Выражением этого союза является послание Льва XIII в 1883 г. президенту Франции, в котором говорится: «Мы никогда не протестовали против строжайших правил умеренности и деликатности, дабы не умалять авторитета гражданской власти, который более,

чем когда-либо, необходим для общественно-го порядка в тот момент, когда различные подрывные течения стремятся составить заговор с целью его подрыва и уничтожения» (35, т. VI).

Следовательно, первой, основной причиной возрождения философии томизма в конце XIX в. является возникновение «различных подрывных течений», или — добавим от себя — рабочего движения, предвестника социалистической революции.

Но рабочее движение — это не только материальная, организованная сила пролетариата, но и новая идеология, указывающая ему цель и способ ее реализации. Поэтому вторая причина восстановления пришедшей в упадок доктрины томизма — это борьба с марксизмом вообще и с историческим материализмом в особенности. Несмотря на разногласия с различными направлениями буржуазной философии этого периода, главное острие неотомизма обращено против марксизма, который, опираясь на знание объективных законов истории, доказал неизбежность гибели капиталистических производственных отношений, основанных на частной собственности на средства производства. Томизм, отстаивающий сверхъестественное происхождение частной собственности, как нельзя лучше подходил для борьбы с социалистической социальной программой и поэтому стал самым эффективным идеологическим оружием капиталистической надстройки.

На распространение томистской доктрины в этот период повлияло и возникновение в лоне церкви различных неортодоксальных течений. Одним из них был, бесспорно, модернизм, подвергнутый острой критике и осуждению со стороны Пия X в известной энциклике «*Ascendi dominici gregis*». Представители этого направления субъективировали веру, сведя ее смысл к обычной сумме «религиозных переживаний». Из понимаемой таким образом сущности религии вытекало отрицание ценностей всех тех внешних средств, при помощи которых церковь воздействует на общество. Ссылаясь на упомянутую энциклику Пия X, Маритен, один из наиболее крупных современных неотомистов, расправляется с модернизмом в известной работе «*Antimoderne*», написанной в 1920 г.

Все указанные причины, т. е. возникновение и развитие рабочего движения, борьба с диалектическим и историческим материализмом и необходимость преодоления неортодоксальных течений в лоне церкви, составляют общественно-идеологический фон возрождения в конце XIX в. философии Фомы Аквинского. Поэтому появление в 1879 г. энциклики «*Aeterni Patris*» было не чем-то случайным, а выражением потребностей конкретной исторической ситуации.

По указанию Льва XIII был также начат перевод трудов Фомы на современные языки, чтобы сделать их доступными более широкому, чем прежде, кругу общества. Следует под-

черкнуть, что в 30-х годах на польском языке было опубликовано несколько десятков вопросов «Теологической и философской суммы», вышедших в издательстве «Wiadomości katolickie». На титульных страницах первых трех томов имеется надпись: «Переведено по повелению папы Льва XIII».

Параллельно с переводами работ Фомы церковная иерархия в католических странах развернула широкую деятельность по подготовке различных сочинений и периодических изданий, задачей которых являлась популяризация томистского учения. Начали возникать многочисленные университеты, институты и духовные семинарии, в которых почетное место заняла философия Аквината. Характерной чертой деятельности церкви, стремящейся к возрождению доктрины Фомы Аквинского, было привлечение к философскому сотрудничеству светских ученых, поскольку церковь понимала, что эти люди могут сыграть большую роль в пропаганде томистского учения среди общественности, и особенно среди молодежи. По инициативе Льва XIII в Риме создается Академия св. Фомы, в Лувене — Высший философский институт, основанный кардиналом Мерсье (Mersier), который мечтал о том, как пишет ксендз Михальский в уже упоминавшемся предисловии к польскому изданию книги Маритена «Три реформатора», «чтобы томистская философия вышла из убежища, в котором она находилась до сего времени, и встре-

тилась лицом к лицу с современными течениями». Это было началом открытой и зачастую бескомпромиссной борьбы с современным рационализмом, которая имеет своей целью укрепление пошатнувшегося влияния церкви и восстановление возможностей ее дальнейшего воздействия на жизнь современного человека.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ИЗ ПРОИЗВЕДЕНИЙ
ФОМЫ АКВИНСКОГО

Извлечения из произведений
Фомы Аквинского отобраны Ю. Боргошем
и переведены с латинского языка
С. С. Аверинцевым

...Для спасения человеческого было необходимо, чтобы сверх философских дисциплин, которые основываются на человеческом разуме, существовала некоторая наука, основанная на божественном откровении; это было необходимо прежде всего потому, что человек соотнесен с богом как с некоторой своей целью. Между тем цель эта не поддается постижению разумом; в соответствии со словами Исайи (гл. 64, ст. 4): «Око не зрело, боже, помимо тебя, что уготовал ты любящим тебя». Между тем должно, чтобы цель была заранее известна людям, дабы они соотносили с ней свои усилия и действия. Отсюда следует, что человеку необходимо для своего спасения знать нечто такое, что ускользает от его разума, через божественное откровение.

Притом даже и то знание о боге, которое может быть добыто человеческим разумом, по необходимости должно было быть преподано человеку через божественное откровение: ибо истина о боге, отысканная человеческим разумом, была бы доступна немногим, притом не сразу, притом с примесью многочисленных заблуждений, между тем как от обладания этой истиной целиком зависит спасение человека, каковое обретается в боге. Итак, для того чтобы люди достигли спасения и с большим успехом, и с большей уверенностью, необходимо было, чтобы относящиеся к богу истины богом же и были преподаны в откровении.

Итак, было необходимо, чтобы философские дисциплины, которые получают свое знание от разума,

были дополнены наукой, священной и основанной на откровении (Сумма теол., I, q. 1, 1 c).

Хотя человек не обязан испытывать разумом то, что превышает возможности человеческого познания, однако же то, что преподано богом в откровении, следует принять на веру (Сумма теол., I, q. 1, 1 ad 1).

Различие в способах, при помощи которых может быть познан предмет, создает многообразие наук. Одно и то же заключение, как то, что земля кругла, может быть сделано и астрологом, и физиком. Но астролог придет к нему через посредство математического умозрения, отвлекаясь от материи, физик же через посредство рассуждений, имеющих в виду материя. По этой причине нет никаких препятствий, чтобы те же самые предметы, которые подлежат исследованию философскими дисциплинами в меру того, что можно познать при свете естественного разума, исследовала наряду с этим и другая наука в меру того, что можно познать при свете божественного откровения. Отсюда следует, что теология, которая принадлежит к священному учению, отлична по своей природе от той теологии, которая полагает себя составной частью философии (Сумма теол., I, q. 1, 1 ad 2).

...Священное учение есть наука. Следует, однако, знать, что природа наук бывает двойкой. Одни из них таковы, что зиждутся на основоположениях, непосредственно отысканных естественной познавательной способностью, как-то: арифметика, геометрия и другие в этом же роде. Другие таковы, что зиждутся на основоположениях, отысканных при посредстве иной, и притом высшей, дисциплины; так, теория перспективы зиждется на основоположениях, выясненных геометрией, а теория музыки — на основоположениях, выясненных арифметикой. Священное учение есть такая наука, которая относится ко второму роду, ибо она зиждется на основоположениях, выясненных иной, высшей наукой; последняя есть то знание, которым обладает бог, а также те, кто удостоен блаженства. Итак, подобно тому как теория

музыки принимает на веру основоположения, переданные ей арифметикой, совершенно так же священное учение принимает на веру основоположения, преподанные ей богом (Сумма теол., I, q. 1, 1 ad 2).

Эта наука (теология) может взять нечто от философских дисциплин, но не потому, что испытывает в этом необходимость, а лишь ради большей доходчивости преподаваемых ею положений. Ведь основоположения свои она заимствует не от других наук, но непосредственно от бога через откровение. Притом же она не следует другим наукам, как высшим по отношению к ней, но прибегает к ним, как к подчиненным ей служанкам, подобно тому как теория архитектуры прибегает к служебным дисциплинам или теория государства прибегает к науке военного дела. И само то обстоятельство, что она все-таки прибегает к ним, проистекает не от ее недостаточности или неполноты, но лишь от недостаточности нашей способности понимания: последнюю легче вести от тех предметов, которые открыты естественному разуму, источнику прочих наук, к тем предметам, которые превыше разума и о которых трактует наша наука (Сумма теол., I, q. 1, 5 ad 2).

ЕСТЕСТВЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ

По закону своей природы человек приходит к умопостигаемому через чувственное, ибо все наше познание берет свой исток в чувственных восприятиях (Сумма теол., I, q. 1, 9 c).

Путь доказательства может быть двояким. Либо он исходит из причины и потому называется «*propter quid*», основываясь на том, что первично само по себе; либо он исходит из следствия и называется «*quia*», основываясь на том, что первично в отношении к процессу нашего познания. В самом деле, коль скоро какое-либо следствие для нас прозрачнее, нежели причина, то мы вынуждены постигать причину через следствие. От какого угодно следствия можно сделать умозаключение к его соб-

ственной причине (если только ее следствия более открыты для нас), ибо, коль скоро следствие зависит от причины, при наличии следствия ему по необходимости должна предшествовать причина. Отсюда следует, что бытие божие, коль скоро оно не является самоочевидным, должно быть нам доказано через свои доступные нашему познанию следствия (Сумма теол., I, q. 2, 2 c).

...Бытие божие может быть доказано пятью путями.

Первый и наиболее очевидный путь исходит из понятия движения. В самом деле, не подлежит сомнению и подтверждается показаниями чувств, что в этом мире нечто движется. Но все, что движется, имеет причиной своего движения нечто иное: ведь оно движется лишь потому, что находится в потенциальном состоянии относительно того, к чему оно движется. Сообщать же движение нечто может постольку, поскольку оно находится в акте: ведь сообщать движение есть не что иное, как переводить предмет из потенции в акт. Но ничто не может быть переведено из потенции в акт иначе, как через посредство некоторой актуальной сущности; так, актуальная теплота огня заставляет потенциальную теплоту дерева переходить в теплоту актуальную и через это приводит дерево в изменение и движение. Невозможно, однако, чтобы одно и то же было одновременно и актуальным, и потенциальным в одном и том же отношении, оно может быть таковым лишь в различных отношениях. Так, то, что является актуально теплым, может одновременно быть не потенциально теплым, но лишь потенциально холодным. Следовательно, невозможно, чтобы нечто было одновременно, в одном и том же отношении и одним и тем же образом и движущим, и движимым, — иными словами, было бы само источником своего движения. Следовательно, все, что движется, должно иметь источником своего движения нечто иное. Следовательно, коль скоро движущий предмет и сам движется, его движет еще один предмет, и так далее. Но невозможно, чтобы так продолжалось до

бесконечности, ибо в таком случае не было бы перводвигателя, а следовательно, и никакого иного двигателя; ибо источники движения второго порядка сообщают движение лишь постольку, поскольку сами движимы первичным двигателем, как-то: посох сообщает движение лишь постольку, поскольку сам движим рукой. Следовательно, необходимо дойти до некоего перводвигателя, который сам не движим ничем иным; а под ним все разумеют бога.

Второй путь исходит из понятия производящей причины. В самом деле, мы обнаруживаем в чувственных вещах последовательность производящих причин; однако не обнаруживается и невозможен такой случай, чтобы вещь была своей собственной производящей причиной; тогда она предшествовала бы самой себе, что невозможно. Нельзя помыслить и того, чтобы ряд производящих причин уходил в бесконечность, ибо в таком ряду начальный член есть причина среднего, а средний — причина конечного (причем средних членов может быть множество или только один). Устраняя причину, мы устраняем и следствия. Отсюда, если в ряду производящих причин не станет начального члена, не станет также конечного и среднего. Но если ряд производящих причин уходил бы в бесконечность, отсутствовала бы первичная производящая причина; а в таком случае отсутствовали бы и конечное следствие, и промежуточные производящие причины, что очевидным образом ложно. Следовательно, необходимо положить некоторую первичную производящую причину, каковую все именуют богом.

Третий путь исходит из понятий возможности и необходимости и сводится к следующему. Мы обнаруживаем среди вещей такие, для которых возможно и быть, и не быть; обнаруживается, что они возникают и гибнут, из чего явствует, что для них возможно и быть, и не быть. Но для всех вещей такого рода невозможно вечное бытие; коль скоро нечто может перейти в небытие, оно когда-нибудь перейдет в него. Если же все может не быть, когда-нибудь в мире ничего не будет. Но если это истин-

но, уже сейчас ничего нет; ибо не-сущее не приходит к бытию иначе, как через нечто сущее. Итак, если бы не было ничего сущего, невозможно было бы, чтобы что-либо перешло в бытие, и потому ничего не было бы, что очевидным образом ложно. Итак, не все сущее случайно, но в мире должно быть нечто необходимое. Однако все необходимое либо имеет некоторую внешнюю причину своей необходимости, либо не имеет. Между тем невозможно, чтобы ряд необходимых сущностей, обуславливающих необходимость друг друга, уходил в бесконечность (таким же образом, как это происходит с производящими причинами, что доказано выше). Поэтому необходимо положить некую необходимую сущность, необходимую самое по себе, не имеющую внешней причины своей необходимости, но самое составляющую причину необходимости всех иных; по общему мнению, это есть бог.

Четвертый путь исходит из различных степеней, которые обнаруживаются в вещах. Мы находим среди вещей более или менее совершенные, или истинные, или благородные; и так обстоит дело и с прочими отношениями того же рода. Но о большей или меньшей степени говорят в том случае, когда имеется различная приближенность к некоторому пределу: так, более теплым является то, что более приближается к пределу теплоты. Итак, есть нечто в предельной степени обладающее истиной, и совершенством, и благородством, а следовательно, и бытием; ибо то, что в наибольшей степени истинно, в наибольшей степени есть, как сказано во II кн. «Метафизики», гл. 4. Но то, что в предельной степени обладает некоторым качеством, есть причина всех проявлений этого качества: так, огонь, как предел теплоты, есть причина всего теплого, как сказано в той же книге. Отсюда следует, что есть некоторая сущность, являющаяся для всех сущностей причиной блага и всяческого совершенства; и ее мы именуем богом.

Пятый путь исходит из распорядка природы. Мы убеждаемся, что предметы, лишённые разума,

каковы природные тела, подчиняются целесообразности. Это явствует из того, что их действия или всегда, или в большинстве случаев направлены к наилучшему исходу. Отсюда следует, что они достигают цели не случайно, но будучи руководимы сознательной волей. Поскольку же сами они лишены разума, они могут подчиняться целесообразности лишь постольку, поскольку их направляет некто одаренный разумом и пониманием, как стрелок направляет стрелу. Следовательно, есть разумное существо, полагающее цель для всего, что происходит в природе; и его мы именуем богом (Сумма теол., I, q. 2, 3 с).

МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ БЫТИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

...Первичная сущность по необходимости должна быть всецело актуальной и не допускать в себе ничего потенциального. Правда, когда один и тот же предмет переходит из потенциального состояния в актуальное, по времени потенция предшествует в нем акту; однако сущностно акт предшествует потенции, ибо потенциально сущее может перейти в актуальное состояние лишь при помощи актуально сущего (Сумма теол., I, q. 3, 1 с).

...Мы полагаем бога как первоначало не в материальном смысле, но в смысле производящей причины; и в таком качестве он должен обладать наивысшим совершенством. Если материя, поскольку она является таковой, материальна, то движущее начало, поскольку оно является таковым, актуально. Отсюда действующему первоначалу приличествует быть в наивысшей степени актуальным и потому в наивысшей степени совершенным. Ведь совершенство предмета определяется в меру его актуальности; совершенным называют то, что не испытывает никакой недостаточности в том роде, в котором оно совершенно (Сумма теол., I, q. 4, 1 с).

...Итак, следует разуметь, что бесконечное именуется так потому, что оно ничем не ограничено. Между тем и материя некоторым образом ограничена формой, и форма — материей. Материя ограничена формой постольку, поскольку до приятия формы она потенциально открыта для многих форм, но, как только воспринимает одну из них, через нее становится замкнутой. Форма же ограничена материей постольку, поскольку форма сама по себе обща многим вещам; но, после того как ее воспримет материя, она определяется как форма данной вещи. При этом материя получает от ограничивающей ее формы устройство; поэтому та относительная бесконечность, которая приписывается материи, имеет характер несовершенства. Это материя, как бы лишенная формы. Но форма не получает от материи устройства, а скорее сужается в своем объеме; отсюда та относительная бесконечность, которая уделена форме, не замкнувшейся в материи, имеет характер совершенства (Сумма теол., I, q. 7, 1 с).

...Ничто, кроме бога, не может быть бесконечным безусловно, оно таково лишь условно. В самом деле, если мы говорим о той бесконечности, которая принадлежит материи, то очевидно, что все, что актуально существует, наделено формой, а потому его материя ограничена формой. Но поскольку материя, приняв одну субстанциальную форму, остается потенциально открытой для ряда акцидентальных форм, постольку то, что безусловно ограничено, может быть условно бесконечным. Так, кусок дерева ограничен в отношении своей формы, но бесконечен в той мере, в какой потенциально открыт для бесконечного множества фигур. Если же мы говорим о том роде бесконечности, который принадлежит форме, то очевидно, что предметы, формы которых внедрены в материи, безусловно конечны и никоим образом не бесконечны. Если же имеются некоторые сотворенные формы, которые не восприняты материей, но субсistentны сами по себе, как некоторые полагают относительно ангелов, то они обладают условной бесконечностью, коль скоро такие формы не ограничены

и не сужены никакой материей. Поскольку, однако, сотворенная субсистентная форма имеет свойство быть, но не есть сама основа своего бытия, необходимо, чтобы это ее свойство было воспринято и сужено до некоторого ограниченного естества. Отсюда явствует, что безусловной бесконечностью она обладать не может (Сумма теол., I, q. 7, 2 с).

...Очевидно, что время и вечность не суть одно и то же. Смысл же этого различия некоторые ищут в том, что вечность лишена начала и конца, а время имеет начало и конец. Однако это различие имеет акцидентальный, а не сущностный характер. Ведь если мы примем, что время всегда было и всегда будет, в согласии с утверждением тех, кто полагает движение небес вечным, то различие между вечностью и временем останется, по словам Бозция («О философическом утешении», кн. 5, гл. 4), в том, что вечность в каждом своем мгновении целокупна, времени же это не присуще; а также и в том, что вечность есть мера пребывания, а время — мера движения.

Если, однако, указанное различие относится к измеряемым предметам, а не к мерам, оно все же имеет некоторую силу. В самом деле, лишь то измеряется временем, что имеет во времени свое начало и конец, как сказано в [Аристотелевой] «Физике» (кн. 4, 120). По этой причине, если бы вращение небес не имело конца, время не было бы мерой для всей его продолжительности, ибо бесконечное измерению не поддается, однако же было бы мерой для каждого из его поворотов, каковые имеют начало и конец во времени. Возможно также найти и еще довод, исходя из понятий означенных мер, если мы примем потенциальные конец и начало. В самом деле, даже если дано, что время не имеет конца, все же возможно отметить в течении времени начало и конец, приняв некоторые доли времени: так мы говорим о начале и конце дня или года. Вечности же это не присуще (Сумма теол., I, q. 10, 4 с).

...Далее, следует сказать, что, коль скоро вечность есть мера пребывания, в той степени, в какой

предмет отдалается от пребывания в бытии, он отдалается и от вечности. Притом некоторые предметы настолько отделяются от устойчивого пребывания, что их бытие подвержено изменениям или состоит в изменении, и такие предметы имеют своей мерой время; таковы всяческие движения, а также бытие бранных вещей. Однако другие предметы менее отдалаются от устойчивого пребывания, так что их бытие не состоит в изменении и не подвержено ему; все же и они имеют изменения приводящего порядка, будь то в акте или в потенции. Так, очевидно, обстоит дело с небесными телами, субстанциальное бытие которых неизменяемо, но которые соединяют эту неизменяемость с изменениями относительно места. То же самое явствует и относительно ангелов, бытие которых неизменяемо в том, что касается их естества, но подвержено изменениям в том, что касается их избрания, а также их интеллектов, состояний и положений в пространстве. Такие предметы имеют своей мерой век, который занимает промежуточное место между вечностью и временем. Но то бытие, которое имеет своей мерой вечность, не подвержено никаким изменениям и не соединимо с ними. Итак, время имеет «прежде» и «после»; век не имеет в себе «прежде» и «после», но может вступать с ними в соединение; вечность же не имеет «прежде» и «после» и не терпит их рядом с собой (Сумма теол., I, q. 10, 5 с).

Нам свойственно от природы познавать то, что обретает свое бытие лишь в прошедшей индивидуации материи, ибо душа наша, посредством которой мы осуществляем познание, есть форма некоторой материи. Но душа имеет две возможности познания. Первая состоит в акте некоторого телесного органа; ей свойственно распространяться на вещи постольку, поскольку они даы в прошедшей индивидуацию материи; отсюда ощущение познает лишь единичное. Вторая познавательная возможность души есть интеллект, который не есть акт какого-либо телесного органа. Отсюда через интеллект нам свойственно познавать сущности, которые, правда, обретают бытие

лишь в прошедшей индивидуацию материи, но познаются не постольку, поскольку даны в материи, но поскольку абстрагированы от нее через интеллектуальное созерцание. Отсюда в интеллектуальном познании мы можем брать какую-либо вещь обобщенно, что превышает возможности ощущения. Между тем интеллекту ангелов свойственно познавать сущности, обретающиеся вне материи, что превышает естественную способность интеллекта человеческой души в статусе этой жизни, где она соединена с телом.

Итак, остается одно: познание самого субстанционального бытия свойственно лишь интеллекту бога и превышает возможности какого бы то ни было сотворенного интеллекта, ибо никакое творение не есть свое собственное бытие, но участвует в бытии. Итак, сотворенный интеллект не может созерцать бога в его сущности, кроме как в меру того, что бог по своей милости соединяется с сотворенным интеллектом, как предмет, открытый его разуму (Сумма теол., I, q. 12, 4 с).

Наше естественное познание берет свое начало от ощущения. Отсюда следует, что наше естественное познание может простирается до тех пределов, до которых им руководит чувственное восприятие. Но от чувственных ощущений наш интеллект не может дойти до созерцания сущности бога, ибо чувственно воспринимаемые творения суть следствия божественной силы, неадекватные своей причине. Потому сила бога не может быть познана во всей своей полноте из познания чувственно воспринимаемых вещей, из чего следует, что его сущность не может быть созерцаема. Поскольку, однако, творения суть следствия, зависящие от причины, то мы можем от них дойти до познания в отношении бога того, что он есть, а также того, что с необходимостью ему приличествует как всеобщей первопричине, превосходящей всю совокупность своих следствий (Сумма теол., I, q. 12, 12 с).

...Это происходит потому, что познание любого познающего получает свои пределы от модуса формы, которая есть первоначало познания. В самом деле,

чувственный образ, содержащийся в ощущении, есть подобие лишь одного единичного предмета, и потому через него может быть познан лишь один единичный предмет. Но умопостигаемый образ в нашем интеллекте есть подобие вещи в соответствии с родовым естеством, которое может быть усвоено бесчисленным множеством частных вещей. Так, наш интеллект через интеллектуальный образ человека познает некоторым образом бесконечное множество людей, но не в тех различиях, которые они имеют между собой, а лишь в объединяющем их родовом естестве (Сумма теол., I, q. 14, 12 с).

Поскольку мир возник не случайным образом, но сотворен богом через посредство активного интеллекта, как то будет показано ниже, необходимо, чтобы в божественном уме была форма, по подобию которой сотворен мир. А в этом и состоит понятие «идеи» (Сумма теол., I, q. 15, 1 с).

...Истинное, как было сказано, в своем исходном смысле находится в интеллекте. В самом деле, коль скоро всякий предмет может быть истинным постольку, поскольку имеет форму, соответствующую его природе, с необходимостью следует, что интеллект, поскольку он познает, истинен в меру того, насколько он имеет подобие познанного предмета, которое есть его форма, коль скоро он есть интеллект познающий. И потому истина определяется как согласованность между интеллектом и вещью. Отсюда познать эту согласованность означает познать истину. Но последнюю чувственное восприятие не познает никоим образом. В самом деле, хотя зрение обладает подобием зримого, однако же сравнения узренной вещи и того, что оно от этой вещи восприняло, оно не познает. Интеллект же в состоянии познать свою согласованность с постигаемой вещью; однако он не воспринимает ее в том смысле, что познает некоторое неразложимое понятие, но, когда он высказывает о вещи суждение, что она такова, какова воспринятая им от нее форма, лишь тогда он познает и высказывает истину. И делает он это, слагая и разделяя. Ибо во всяком суждении он либо прилагает к некоторой

вещи, обозначенной через субъект, некоторую форму, обозначенную через предикат, либо же отнимает у нее эту форму. И отсюда ясно следует, что чувственное восприятие истинно относительно какой-либо вещи или интеллект истинен, познавая некоторое неразложимое понятие, а не потому, чтобы он познавал или высказывал истину. И подобным же образом обстоит дело с составными и простыми суждениями. Итак, истина может присутствовать в чувственном восприятии, либо в интеллекте, познающем некоторое неразложимое понятие, как в некоторой истинной вещи, но не как познание в познающем, что заключает в себе наименование истины; ибо совершенство интеллекта есть истина как познание. И потому, говоря в собственном смысле, истина присутствует в интеллекте, когда он слагает и разделяет; но не в чувственном восприятии, равно как и не в интеллекте, познающем некоторое неразложимое понятие (Сумма теол., I, q. 16, 2 с).

Как сказано выше, истина в собственном смысле слова присутствует в интеллекте. Вещь же именуется истинной от истины, присутствующей в каком-либо интеллекте. Отсюда изменчивость истины должна рассматриваться в отношении интеллекта; истинность же последнего состоит в том, что он согласуется с постигнутыми вещами. Эта согласованность может изменяться в двояком направлении, как и любое иное подобие, вследствие изменения одного из двух подобных членов. Отсюда истина изменяется одним способом из-за того, что о той же вещи, обретающейся в том же состоянии, некто приобретает иное мнение; или другим способом, когда при неизменности мнения меняется вещь. И в обоих случаях происходит превращение истины в ложь (Сумма теол., I, q. 16, 8 с).

...Истина состоит в соответствии интеллекта и вещи, как то сказано выше. Но такой интеллект, который есть причина вещи, прилагается к вещи, как наугольник и мерло. Обратным образом обстоит дело с интеллектом, который получается от вещей. В самом деле, когда вещь есть мерло и наугольник

интеллекта, истина состоит в том, чтобы интеллект соответствовал вещи, как то происходит в нас. Итак, в зависимости от того, что вещь есть и что она не есть, наше мнение истинно или ложно. Но когда интеллект есть мерло и наугольник вещей, истина состоит в том, чтобы вещь соответствовала интеллекту; так, о ремесленнике говорят, что он сделал истинную вещь, когда она отвечает правилам ремесла (Сумма теол., I, q. 21, 2 с).

Коль скоро бог есть всеобщий распорядитель всего сущего, должно отнести к его провидению то, что он позволяет отдельным недостаткам присутствовать в некоторых частных вещах, дабы не потерпело ущерба совершенство всеобщего блага. В самом деле, если устранить все случаи зла, то в мироздании недоставало бы многих благ. Так, без убийства животных была бы невозможна жизнь львов, а без жестокости тиранов — стойкость мучеников (Сумма теол., I, q. 22, 2 ad 2).

Тем, что бог непосредственно печется о всех вещах, отнюдь не исключаются вторичные причины, каковые суть исполнительницы этого миропорядка, как то явствует из вышесказанного (Сумма теол., I, q. 22, 3 ad 2).

...Есть люди, которых бог отвергает. Ведь выше сказано, что предопределение есть часть провидения. Между тем в провидение входит допущение некоторых недостатков в подчиненных провидению вещах, как то сказано выше. Отсюда следует, что, коль скоро люди через божественное провидение определяют к вечной жизни, равным образом к божественному провидению относятся и те, что оно допускает, чтобы некоторые люди не достигали этой цели; что и называется отвержением (Сумма теол., I, q. 23, 3 с).

Сущность есть в собственном смысле слова то, что выражается в дефиниции. Дефиниция же объемлет родовые, но не индивидуальные основания. Отсюда явствует, что в вещах, составленных из материи и формы, сущность означает не одну форму и не одну материю, но то, что составлено из общей фор-

мы и материи в соответствии с родовыми основаниями. Однако то, что составлено из «этой материи» и «этой формы», определяется через ипостась и через лицо. Ибо душа, плоть, кости определяются как «человек»; но «эта душа», «эта плоть», «эти кости» определяются как «этот человек». Таким образом, ипостась и лицо прибавляют сверх определения сущности индивидуальные основания и потому с сущностью не совпадают, насколько это относится к вещам, составленным из материи и формы (Сумма теол., I, q. 29, 2 ad 3).

...Бог есть первопричина всех вещей как их образец. Дабы это стало очевидным, следует иметь в виду, что для продуцирования какой-либо вещи необходим образец, т. е. постольку, поскольку продукт должен следовать определенной форме. В самом деле, мастер продуцирует в материи определенную форму в соответствии с наблюдаемым им образцом, будь то внешний созерцаемый им образец или же такой, который зачат в недрах его ума. Между тем очевидно, что все природные порождения следуют определенным формам. Но эту определенность форм должно возвести как к своему первоначалу к божественной премудрости, замыслившей миропорядок, состоящий в различности вещей. И потому должно сказать, что в божественной премудрости пребывают предначертания всех вещей, каковые мы называли идеями, или образцовыми формами в уме бога. Однако эти последние хотя и расщепляются во множество в применении к вещам, однако же не суть нечто реально отличное от божественной сущности, подобно которой могут быть причастны различные вещи различным образом. Итак, сам бог есть первичный образец всего. — Однако же и среди сотворенных вещей некоторые могут именоваться образцами других в соответствии с тем, что одни из них следуют подобно другим либо в силу принадлежности к тому же роду, либо в силу аналогии некоторого подражания (Сумма теол., I, q. 44, 3 с).

Самый порядок, существующий в вещах, которые так сотворены богом, обнаруживает единство миро-

здания. В самом деле, мироздание именуется единым от единой упорядоченности в том смысле, что каждая вещь соотносена с другими. Все, что от бога, соотносено между собой и с самим богом, как то показано. Отсюда необходимо, чтобы все принадлежало единому мирозданию. По этой причине могли полагать множество миров те, кто в качестве мировой причины полагал не какую-либо упорядочивающую мудрость, но случай; так, Демокрит утверждал, что из столкновения атомов возник и этот мир, и другие бесчисленные миры (Сумма теол., I, q. 47, 3 с).

Как утверждалось выше, совершенство вселенной требует, чтобы в вещах присутствовало неравенство, дабы осуществились все ступени совершенства. И одна ступень совершенства состоит в том, что некоторая вещь совершенна и не может выйти из своего совершенства; другая же ступень совершенства состоит в том, что некоторая вещь совершенна, но может из своего совершенства выйти. Эти ступени обнаруживаются уже в самом бытии, ибо есть вещи, которые не могут утратить своего бытия и потому вечны, а есть вещи, которые могут утратить свое бытие и потому бранны. И вот, подобно тому как совершенство вселенной требует, чтобы были не только вечные, но и бранные сущности, точно так же совершенство вселенной требует, чтобы были и некоторые вещи, которые могут отступить от своей благодати; потому они и в самом деле время от времени делают это. В этом и состоит сущность зла, т. е. в том, чтобы вещь отступала от блага. Отсюда явствует, что в вещах обнаруживается зло, как и порча, ибо и порча есть некоторое зло (Сумма теол., I, q. 48, 2 с).

Зло по-разному имеет причину недостаточности в вещах произвольных, с одной стороны, и природных — с другой. Ведь природная причина производит следствие такого же рода, какова она сама, если только не испытывает какой-либо помехи извне; именно таков ее недостаток. Потому зло не может последовать в следствии, если заранее не существует некоторое иное зло в действующем начале либо в

материи, как то сказано выше. Но в вещах произвольных недостаток действия проистекает из актуально несовершенной воли в той мере, в какой последняя актуально оказывает неповиновение стоящему над ней правилу. Такого рода несовершенство еще не есть вина, но за ним следует вина, проистекающая из тех действий, которые осуществляются в состоянии этого несовершенства (Сумма теол., I, q. 49, 1 ad 3).

...Как то явствует из сказанного выше, зло, состоящее в несовершенстве действия, неизменно имеет свою причину в несовершенстве действующего лица. Однако в боге нет никакого несовершенства, но высшее совершенство, как то было показано. Поэтому зло, состоящее в несовершенстве действия или проистекающее от несовершенного действия, не может быть возведено к богу как к своей причине. Но зло, состоящее в порче каких-либо вещей, восходит к богу как к своей причине. И это очевидно как в делах природы, так и в делах воли. В самом деле, уже было сказано, что любое действующее начало в той мере, в которой оно своей силой производит некоторую форму, подверженную порче и несовершенству, своей силой вызывает эту порчу и это несовершенство. Между тем очевидно, что форма, которую прежде всего имеет в виду бог в своих творениях, есть благо целокупного миропорядка. Но целокупный миропорядок требует, как то сказано выше, чтобы некоторые вещи могли впасть в несовершенство и время от времени впадали в него. И таким образом бог, обуславливая в вещах благо целокупного миропорядка, в качестве следствия и как бы акцидентально обуславливает порчу вещей (Сумма теол., I, q. 49, 2 с).

...Из сказанного выше следует, что нет единого первичного начала зла в том смысле, в котором есть единое первичное начало блага. Ибо, во-первых, единое первичное начало блага есть благо по своей сущности, как то было показано. Ничто, однако, не может быть по своей сущности злом. В самом деле, мы видели, что все сущее в той мере, в какой оно

есть сущее, есть благо и что зло существует лишь в благе, как своем субстрате.

Во-вторых, первичное начало блага есть высшее и совершенное благо, которое изначально сосредоточивает в себе всю благодать других вещей, как было показано выше. Но высшего зла не может быть, ибо, как было показано, зло хотя и всегда умаляет благо, однако никогда не может его вполне уничтожить; и, поскольку, таким образом, благо всегда пребывает, ничто не может быть целокупно и совершенно злым. По этой причине философ утверждает, что, «если бы нечто было целокупно злым, оно разрушило бы само себя» (Этика, IV, гл. 5), ибо с разрушением всякого блага, что необходимо для целокупности зла, разрушилось бы и само зло, субстрат которого есть благо.

В-третьих, понятие зла противоречит понятию первичного начала, и притом не только потому, что зло, в согласии со сказанным выше, обусловлено благом, но и потому, что зло не может быть для чего-либо причиной иначе, как акцидентально. И потому оно не может быть первопричиной, ибо «акцидентальная причина вторична по отношению к причине, которая является таковой сама по себе», как то очевидно («Физика», II, гл. 6) (Сумма теол., I, q. 49, 3 с).

Ряд причин зла не уходит в бесконечность, ибо всяческое зло может быть возведено к некоторой благой причине, из которой зло проистекает акцидентальным образом (Сумма теол., I, q. 49, 3 ad 6).

Необходимость допустить наличие в нас возможного интеллекта проистекает из того, что иногда наше разумение оказывается потенциальным, а не актуальным. Отсюда следует, что должна существовать некоторая потенциальная способность относительно умопостигаемых вещей, предшествующая самому их постижению; она переходит относительно этих вещей в актуальное состояние при их познании, а позднее при размышлении о них. И эта способность называется возможным интеллектом. — Но необходимость допустить наличие активного интел-

лекта проистекает из того, что природы познаваемых нами материальных вещей не имеют вне души отдельного существования, как нематериальные и актуально умопостигаемые; вне души они остаются умопостигаемыми лишь в потенции. Отсюда следует, что должна существовать некоторая способность, которая делает эти природы актуально умопостигаемыми. И эта способность называется активным интеллектом (Сумма теол., I, q. 54, 4 с).

Активному интеллекту свойственно освещать, и притом не другое умопостигающее начало, но потенциально умопостигаемые вещи, ибо он посредством абстрагирования делает их актуально умопостигаемыми. К свойствам же возможностного интеллекта принадлежит: пребывать в потенции относительно познаваемых природных вещей и иногда переходить в актуальное состояние (Сумма теол., I, q. 54, 4 ad 2).

Чувственное восприятие не схватывает сущности вещей, но только их внешние акциденции. Равным образом и представление схватывает всего лишь подобия тел. Лишь один интеллект схватывает сущность вещей (Сумма теол., I, q. 57, 1 ad 2).

Познание истины двояко: это либо познание через природу, либо познание через благодать. И то познание, которое происходит через благодать, в свою очередь двояко: первый вид познания исключительно умозрителен, как то, когда некоторому лицу открываются некоторые божественные тайны; другой же род познания связан с чувством и производит любовь к богу. И последнее есть особое свойство дара мудрости (Сумма теол., I, q. 64, 1 с).

При исследовании природы души необходимо иметь в виду: душой называют первичное начало жизни во всем живущем в нашем мире, так что мы именуем живые существа «одушевленными», а мертвые вещи — «неодушевленными». Жизнь же обнаруживается преимущественно в двух родах деятельности, т. е. в познании и в движении. В качестве первоначала этих явлений древние философы, не сумев пойти дальше представления, полагали некоторое тело; ибо они утверждали, что лишь тела суть вещи

и то, что не есть тело, вообще не существует. И вот в соответствии с этим они утверждали, что душа есть некоторое тело.

Хотя ошибочность этого утверждения может быть показана различными способами, мы воспользуемся только одним, который наиболее обще и четко обнаруживает, что душа не есть тело. Очевидно, что душа не есть любое начало жизненного действия; в противном случае душа была бы оком в качестве начала зрения и то же можно было бы сказать и о прочих орудиях души. Только первичное начало жизни мы называем душой. И вот, хотя некоторое тело и может быть в своем роде началом жизни, как-то: сердце есть начало жизни для животного, однако никакое тело не может быть первичным началом жизни. Ведь очевидно, что быть началом жизни или быть живым возможно для тела не вследствие того, что оно вообще есть тело; в противном случае любое тело было бы живым или началом жизни. Но тело может быть живым или даже началом жизни вследствие того, что оно есть именно такое тело. Но то, что является актуально именно таковым, получает это от некоторого начала, которое именуется его актом. *А потому душа, которая есть первое начало жизни, есть не тело, но акт тела, подобно тому как тепло, которое есть начало разогревания, есть не тело, но некоторый акт тела* (Сумма теол., I, q. 75, 1 с).

Начало интеллектуальной деятельности, которое мы именуем человеческой душой, есть некоторое бестелесное и самосущее начало. Ведь очевидно, что через посредство интеллекта человек способен познавать природы всех тел. Но то, что может познавать некоторые вещи, не должно ничего из этих вещей иметь в собственной природе, ибо, если бы нечто природным образом было внедрено в орудие познания, для него было бы затруднено познание других вещей, подобно тому как мы видим, что язык больного, насыщенный холерической и горькой влагой, не воспринимает ничего сладкого, но все кажется ему горьким. Итак, если бы интеллектуальное начало имело в себе природу некоего тела, оно оказалось

бы неспособным познавать прочие тела. Между тем всякое тело имеет некоторую определенную природу. Следовательно, невозможно, чтобы интеллектуальное начало было телом.

Равным образом невозможно и то, чтобы интеллектуальная деятельность осуществлялась через телесный орган, ибо в таком случае определенная природа этого органа воспрепятствовала бы познанию всех тел; так, если бы некоторый определенный цвет окрашивал не говоря уже зрачок, но хотя бы стеклянный сосуд, то налитая в сосуд влага представилась бы наделенной тем же цветом.

Итак, само интеллектуальное начало, которое именуется умом или интеллектом, осуществляет действие через себя само, и тело здесь не участвует. Но ничто не может действовать через себя само, если через себя само не оказывается самосущим. Ведь действовать может только актуально сущее; поэтому нечто действует таким же образом, каким и существует. Отсюда мы не говорим, что разогревает тепло, но говорим, что это делает теплый предмет. Остается вывод, что человеческая душа, именуемая интеллектом или умом, есть нечто бестелесное и самосущее (Сумма теол., I, q. 75, 2 с).

Очевидно, что чувственная душа не осуществляет какого-либо собственного действия через себя самое, но всякое действие чувственной души принадлежит сочетанию души и тела. Отсюда явствует, что души неразумных животных не действуют через себя самих и не самосущи; ибо бытие и деятельность чего бы то ни было сходятся между собой (Сумма теол., I, q. 75, 3 с).

Ввиду того что чувственное ощущение есть некоторое действие человека, хотя и не собственное, очевидно, что человек есть не одна только душа, но нечто составленное из души и тела. Платон мог утверждать, что человек есть душа, пользующаяся телом, лишь потому, что он считал чувственное восприятие свойством души (Сумма теол., I, q. 75, 4 с).

Необходимо сказать, что интеллект, который есть начало интеллектуального действия, есть форма

человеческого тела. Действительно, то начало, через которое непосредственно происходит некоторое действие, есть форма вещи, которой действие приписывается; так, начало, через которое тело пребывает здоровым, есть здоровье, а начало, непосредственно через которое душа познает, есть знание, — откуда здоровье есть форма тела и знание есть форма души. И причина этого в том, что вещь действует лишь в меру того, насколько она пребывает в акте; и в соответствии с тем, в каком акте пребывает нечто, оно и действует. Но очевидно, что начало, непосредственно через которое тело живет, есть душа. И поскольку жизнь обнаруживается через различные действия на разных уровнях живых существ, то начало, через которое мы прежде всего совершаем каждое из этих действий жизни, есть душа; прежде всего благодаря душе мы питаемся, чувствуем, движемся в пространстве; и равным образом прежде всего благодаря ей мы мыслим. Следовательно, то начало, прежде всего благодаря которому мы мыслим, называть ли его интеллектом или мыслящей душой, есть форма тела. Это доказательство дает Аристотель во 2-й кн. «О душе» (2 гл.) (Сумма теол., I, q. 76, 1 с).

Утверждение, будто интеллект у всех людей един, совершенно несостоятельно. Это явствует само собой, если, как утверждал Платон, человек есть сам интеллект. В таком случае из допущения, будто Сократ и Платон вместе имеют лишь один интеллект, вытекает, что Сократ и Платон суть один и тот же человек и ничем друг от друга не отличаются, кроме свойств, лежащих за пределами сущности того и другого. И в таком случае различие между Сократом и Платоном будет таким же, как между человеком в тунике и человеком в плаще, что совершенно нелепо.

Равным образом это утверждение остается явно несостоятельным, если мы в соответствии с мнением Аристотеля будем видеть в интеллекте часть или потенцию души, которая есть форма человека. Ведь немислимо, чтобы у великого множества различных

предметов была одна форма, совершенно так же, как немислимо, чтобы они имели единое бытие: ибо форма есть начало пребывания в бытии (Сумма теол., I, q. 76, 2 с).

Мое и твое интеллектуальное действие могли бы различаться между собой по причине различия в наглядных представлениях (ибо, например, представление о камне во мне и в тебе различно), если бы само наглядное представление в соответствии с тем, что оно иное во мне и иное в тебе, было формой возможностного интеллекта: ибо одно и то же действующее начало при столкновении с различными формами порождает различные действия, как-то: при столкновении различных форм вещей со взглядом одного и того же глаза рождаются различные видения. Однако само наглядное представление не есть форма возможностного интеллекта; эту форму в действительности составляет умопостигаемый образ, получаемый путем абстракции из наглядных представлений. При этом в пределах одного и того же интеллекта из различных наглядных представлений одного и того же вида может быть получен путем абстракции не более как один умопостигаемый образ. Так, очевидно, что у одного человека могут быть различные наглядные представления о камне, и все же изо всех них посредством абстракции создается единый умопостигаемый образ камня, через посредство которого интеллект одного человека постигает в одном действовании природу камня, несмотря на все различие наглядных представлений. Итак, если бы у всех людей был единый интеллект, различие наглядных представлений у того или иного лица не смогло бы обусловить различие интеллектуального действия, как это измыслил Толкователь в своем толковании на третью книгу «О душе». — Итак, остается вывод, что предполагать единый интеллект у всех людей совершенно несообразно и невозможно (Сумма теол., I, q. 76, 2 с).

Индивидуация умопостигающего начала, равно как и формы, через которую это начало постигает, не исключает постижения общих понятий: в против-

ном случае из того обстоятельства, что обособленные интеллекты суть некоторые самосущие, а потому и частные субстанции, следовало бы, что они не могут постигать общих понятий. Но материальность познающего начала и формы, через которую оно познает, препятствует познанию всеобщего. Ведь если вообще всякое действие происходит согласно модусу формы, в которой действующее начало действует (как-то, разогревание происходит согласно модусу теплоты), то, в частности, и познание протекает сообразно модусу той формы, через которую познающее начало познает. Действительно, самоочевидно, что общая природа принимает различия и дробление в соответствии с началами индивидуации, которые происходят от материи. А потому, если та форма, через которую осуществляется познание, будет материальной, т. е. не абстрагированной от условий материального существования, она и даст подобие видовой или родовой природы, уже принявшей различия и дробление через начала индивидуации; познать же природу вещи в ее общности материальная форма не сможет. Если же форма окажется абстрагированной от условий прошедшей индивидуацию материи, она даст подобие природы без тех ее сторон, которые вносят различия и дробления, — и так познается всеобщее. И здесь не имеет значения, один ли только интеллект или же их множество; ибо, даже если бы он был только один, он по необходимости должен был бы быть чем-то единичным, и форма, через которую он мыслит, также была бы чем-то единичным (Сумма теол., I, q. 76, 2 ad 3).

Независимо от того, один ли интеллект или же интеллектов множество, предмет мысли един. Но предмет мысли присутствует в интеллекте не через себя самого, но через свое подобие: «ведь в душе присутствует не камень, но образ камня», как говорится в 3-й кн. «О душе» (III, гл. 8). И все же предмет мысли есть камень, а не образ камня, если только интеллект не рефлектирует над самим собой; в противном случае науки учили бы не о вещах, но об умопостигаемых образах. Но одной и той же ве-

щи могут различным образом уподобляться различные формы. Поскольку же познание происходит через уподобление познающего познанной вещи, из этого следует, что одно и то же может быть познаваемо различными познающими субъектами, как это очевидно в отношении чувственного познания: ибо многие через посредство различных подобий созерцают один и тот же цвет. И таким же образом многие интеллекты мыслят одну и ту же умопостигаемую вещь. При этом различие между чувственным и интеллектуальным познанием состоит, по учению Аристотеля, единственно в том, что вещь чувственно воспринимается в соответствии с тем устроением, которое она имеет вне души, т. е. в своем особом бытии, между тем как умопостигаемая природа вещи хотя и дана вне души, однако не в том модусе бытия, согласно которому она оказывается умопостигаемой. Ибо умопостижение общей природы осуществляется через исключение производящих индивидуацию начал; между тем такого модуса бытия вне души общая природа не имеет. — Однако, по учению Платона, умопостигаемая вещь дана вне души в том своем модусе, сообразно которому она оказывается умопостигаемой: ибо он предположил, что природы вещей даны в обособлении от материи (Сумма теол., I, q. 76, 2 ad 4).

В человеке чувственная, умопостигающая и вегетативная души совпадают. Как это происходит, легко уразуметь всякому, кто поразмыслит над различиями, обретающимися в видах и в формах вещей. Ибо оказывается, что эти виды и эти формы разнятся между собой как более или менее совершенные: так, в мировом распорядке вещей одушевленное совершеннее неодушевленного, животные совершеннее растений, а люди — животных, и в пределах каждого из этих видов выделяются различные ступени. И в связи с этим Аристотель в 8-й кн. «Метафизики» уподобляет виды вещей числам, которые разнятся друг от друга на прибавляемые или отнимаемые единицы. Также и во 2-й кн. «О душе» он уподобляет различные души геометрическим фигурам, из коих одна

содержит в себе другую: так, пятиугольник включает в себя треугольник, однако сам выходит за пределы последнего. Подобным же образом умопостигающая душа виртуально содержит в себе все, чем обладают и чувственная душа животного, и вегетативная душа растения. Следовательно, подобно тому как пятиугольная плоскость пятиугольна не потому, что имеет две фигуры одновременно — фигуру треугольника и фигуру пятиугольника (но фигура треугольника излишня, коль скоро она уже присутствует в фигуре пятиугольника), точно так же Сократ не благодаря одной душе есть человек, а благодаря другой — животное, но он есть и то и другое благодаря одной и той же душе (Сумма теол., I, q. 76, 3 с).

Одна вещь имеет одно субстанциальное бытие. Но субстанциальное бытие сообщается субстанциальной формой. Следовательно, одна вещь имеет только одну субстанциальную форму. Между тем субстанциальная форма человека есть душа. А потому невозможно, чтобы в человеке присутствовала какая-либо иная субстанциальная форма, помимо умопостигающей души (Сумма теол., I, q. 76, 4 s—c).

Если бы мы предположили, что умопостигающая душа соединяется с телом не в качестве его формы, но лишь в качестве его двигателя (а таково было мнение платоников), было бы необходимо признать, что в человеке присутствует иная субстанциальная форма, через которую тело получает от движущей души устроение своего бытия. — Коль скоро, однако, умопостигающая душа соединяется с телом в качестве его субстанциальной формы, как мы утверждали выше, невозможно, чтобы помимо нее в человеке обнаруживалась какая-либо иная субстанциальная форма.

Дабы это стало очевидным, следует помыслить о том, что субстанциальная форма именно тем отличается от акцидентальной, что последняя не сообщает простого бытия, но лишь бытие в некотором качестве; так, теплота сообщает своему субстрату не простое бытие, но бытие в качестве чего-то теплого. И потому при выявлении акцидентальной формы мы же говорим, что некоторая вещь просто становится

или возникает, но что она приобретает некоторое качество или же переходит в некоторое состояние; равным образом и с исчезновением акцидентальной формы мы не говорим, что нечто вообще разрушилось, но лишь что оно разрушилось в определенном отношении. Но субстанциальная форма сообщает простое бытие, и потому при ее выявлении мы говорим, что нечто просто возникло, а при ее исчезновении — что нечто разрушилось. И по этой же причине древние натурфилософы (*Naturales*), усматривавшие в первоматерии — будь то огонь, или воздух, или нечто иное в том же роде — нечто актуально сущее, утверждали, что ничто не возникает просто и не просто разрушается, но что «всякое становление есть изменение», как говорится в 1-й кн. «Физики» (1, 4). А если бы дело обстояло таким образом, что помимо умопостигающей души в материи предсуществовала бы некоторая иная субстанциальная форма, через которую субстрат души был бы актуально сущим, то из этого следовало бы, что душа не сообщает простого бытия. В таком случае душа не была бы субстанциальной формой и через ее выявление не происходило бы безусловного возникновения, как и с ее исчезновением — безусловного разрушения, но то и другое происходило бы лишь в некотором отношении. А это очевидным образом ложно.

Ввиду этого следует признать, что в человеке *не присутствует никакой иной субстанциальной формы, помимо одной только субстанциальной души*, и что последняя, коль скоро она виртуально содержит в себе душу чувственную и душу вегетативную, равным образом содержит в себе формы низшего порядка и исполняет самостоятельно и одна все те функции, которые в иных вещах исполняются менее совершенными формами. — Подобным же образом должно сказать о чувственной душе в животных, о вегетативной душе в растениях и вообще обо всех более совершенных формах в их отношении к формам менее совершенным (Сумма теол., I, гл. 76, 4 с).

Не форма определяется материей, но скорее материя формой; в форме надлежит искать основание,

почему такова материя, а не наоборот. Умопостигаемая душа, как было показано выше, в рамках правильного распорядка вещей занимает среди интеллектуальных субстанций низшую ступень. Это явствует из того, что она не обладает по своей природе врожденным знанием истины, подобно ангелам, но вынуждена по крупницам собирать истину из раздельных вещей через посредство чувственного восприятия, как говорит Дионисий Ареопагит в 7-й гл. «О божественных именах». Но природа ничему не отказывает в необходимом; отсюда последовало, что умопостигающая душа оказалась наделена не только способностью умопостижения, но также и способностью чувственного восприятия. Однако акт чувственного восприятия не может осуществиться без телесного орудия. Следовательно, необходимо было, чтобы умопостигаемая душа соединилась с телом такого рода, которое было бы пригодно как орган чувственного восприятия (Сумма теол., I, гл. 76, 5 с).

Коль скоро умопостигающая душа, как то утверждалось выше, соединяется с телом в качестве его субстанциальной формы, невозможно, чтобы *какое-либо акцидентальное устройство посредствовало между телом и душой, как и вообще между субстанциальной формой и ее материей*. И видно это из того, что, коль скоро материя потенциально способна ко всем актуальным состояниям в некоторой последовательности, необходимо, чтобы то, что безусловно первично в актуальных состояниях, мыслилось первичным и в материи. Но первичным среди всех актуальных состояний является бытие. Следовательно, невозможно помыслить материю прежде теплой или количественно определенной, нежели актуально сущей. Но актуальное бытие она получает через субстанциальную форму, которая сообщает простое бытие, как утверждалось выше. Отсюда невозможно, чтобы какие-либо акцидентальные устройства предсуществовали в материи, упреждая субстанциальную форму; и этот вывод распространяется и на душу (Сумма теол., I, гл. 76, 6 с).

Если душа соединяется с телом в качестве его

формы, как мы утверждали выше, невозможно, чтобы это соединение осуществлялось через посредство некоторого тела. Это положение вытекает из того, что любой предмет обладает единством в той мере, в которой обладает бытием. Форма же через себя самое заставляя вещь стать актуально сущим, ибо сама эта форма по своей сущности есть состояние актуальности; и она сообщает бытие не без помощи чего-либо посредствующего. Отсюда единство вещи, составленной из материи и формы, держится на самой форме, которая через себя самое соединяется с материей как ее состояние актуальности. Притом же нет иного объединяющего начала, помимо действующего начала, которое заставляя материю стать актуально сущим, как то сказано в 8-й кн. «Метафизики» (Сумма теол., I, q. 76, 7 с).

Если бы душа, как это уже неоднократно говорилось, была соединена с телом лишь в качестве его двигателя, было бы возможно утверждать, что она пребывает не в каждой части тела, но лишь в той, через которую она движет остальные. — *Коль скоро, однако, душа соединяется с телом в качестве его формы, необходимо, чтобы она пребывала во всем теле в целом и в каждой его части.* Ведь она не акцидентальная форма тела, но субстанциальная; субстанциальная же форма наделяет должной степенью совершенства не только целое, но и каждую из частей. Действительно, поскольку целое составляется из частей, такая форма целого, которая не сообщает бытия отдельным частям тела, есть форма в качестве расположения и распорядка (какова, например, форма дома); и этот вид формы есть форма акцидентальная. Однако душа есть форма субстанциальная; отсюда необходимо, чтобы она была формой и состоянием актуальности не только для целого, но и для каждой части. И потому по выходе души из тела не только обо всем теле можно сказать: «это — животное» или «это — человек» — лишь по причине многозначности слов (как говорят о животном, нарисованном или изваянном из камня), но то же самое относится и к руке, и глазу, или, как говорит Фило-

соф («О душе», II, 1), к плоти и кости. И свидетельствует об этом то, что по выходе души ни единая часть тела не имеет уже свойственного ей отправления; а ведь все, что удерживает принадлежность к виду, удерживает и присущее этому виду отправление. — Но акт пребывает в том предмете, которому принадлежит этот акт. Следовательно, душа по необходимости пребывает во всем теле в целом и в любой его части (Сумма теол., I, q. 76, 8 с).

Из вышесказанного явствует, что есть некоторые отправления души, которые осуществляются без помощи телесных органов: таковы мышление и воление. И потому потенции, составляющие начало этих отправлений, имеют своим субстратом душу. — Однако есть и такие акты души, которые осуществляются через телесный орган, как-то: зрение — через глаз, а слух — через ухо. И таким образом обстоит дело со всеми отправлениями чувственной и вегетативной частей души. И потому потенции, составляющие начала этих отправлений, имеют своим субстратом составленную из души и тела сущность, а не одну только душу (Сумма теол., I, q. 77, 5 с).

Как уже было сказано, все потенции относятся к самой по себе душе как к своему началу. Но некоторые потенции относятся к душе самой по себе как к своему субстрату: таковы мышление и воля. И потенции подобного рода по необходимости сохраняются в душе после разрушения тела. Некоторые же потенции имеют своим субстратом сущность, составленную из души и тела: таковы все потенции чувственной и вегетативной частей души. Но с разрушением субстрата акциденция не может сохраниться. Поэтому после разрушения сочетания души и тела потенции второго рода не могут сохраниться, но остаются в душе лишь виртуально, как в своем первоначале или корне (Сумма теол., I, q. 77, 8 с).

Потенциями мы именуем способность роста, способность чувственного восприятия, способность желания, способность пространственного движения, способность умопостижения (Сумма теол., I, q. 78, 1 с).

Роды потенций души, которые мы перечислили, существуют в числе пяти. Из них три именуются душами, а четыре — модусами жизни (Сумма теол., I, q. 78, 1 с).

*Потенций, принадлежащих вегетативной душе, всего три. Каждая из них, как говорилось выше, имеет своим объектом само тело, живущее благодаря душе; между тем в отношении тела необходимо со стороны души тройкое действие. Во-первых, это то действие, через которое тело приобретает бытие: и таково назначение *рождающей потенции*. Далее, это то действие, через которое живое тело приобретает должный объем: и таково назначение *силы роста*. Наконец, это то действие, через которое тело живущего сберегается и в своем бытии, и в своем должном объеме: и это есть *сила питания* (Сумма теол., I, q. 78, 2 с).*

*Следует принять такой способ исчисления и различения внешних чувств, который основывается на том, что собственно и само по себе относится к чувственному восприятию. Ведь последнее есть некоторая страдательная потенция, которая предназначена претерпевать изменения в соответствии со своим внешним объектом. *Итак, внешняя причина изменения есть то, что само по себе воспринимается чувством и в соответствии с многообразием чего различаются чувственные потенции* (Сумма теол., I, q. 78, 3 с).*

Для восприятия чувственно воспринимаемых форм предназначено чувство в собственном смысле слова или общее чувство; о делении последнего будет сказано ниже. — Но для удерживания или сохранения таковых форм предназначена фантазия, или воображение (оба слова обозначают одно и то же); и эта фантазия, или воображение, представляет собой как бы некую сокровищницу, куда складываются воспринятые через чувство формы. — Для принятия к сведению тех данных, которые не воспринимаются чувством, определена способность суждения. — Но для сохранения этих данных служит память, которая представляет собой как бы некую сокровищ-

ницу таких данных. Об этом свидетельствует то обстоятельство, что способность памяти проявляется в живых существах в отношении каких-либо данных упомянутого рода (например, при различении вредного и полезного). И само понятие прошедшего, которому подчинена память, принадлежит к данным этого рода.

Однако надлежит помнить, что в отношении чувственно воспринимаемых форм между восприятием человека и восприятием других живых существ нет никакого различия: и здесь, и там происходит некоторое изменение под воздействием внешнего объекта восприятия. Напротив, по отношению к вышеупомянутым данным между восприятием человека и восприятием иных живых существ есть разница. Животные воспринимают подобного рода данные лишь в силу некоего естественного инстинкта, человек же — еще и через некоторое сопоставление. И потому то, что в животном именуется естественной способностью суждения, в человеке именуется способностью размышления, ибо она выявляется через некоторое сопоставление данных упомянутого рода. Отсюда эта способность именуется также и частным разумом, которому врачи приписывают особый орган, а именно среднюю часть мозга; и этот частный разум сопоставляет данные частного порядка таким же образом, как умопостигающий разум — данные общего порядка. — Что же касается памяти, то человек не только обладает памятью, состоящей, как и у прочих живых существ, в произвольном представлении прошедшего, но также и припоминанием, т. е. такой памятью, которая как бы в силлогизмах разбирает прошедшее в соответствии с данными частного порядка.

Авиценна предположил бытие пятой потенции, занимающей среднее место между способностью суждений и способностью воображения: к этой потенции будто бы относится расчленение и сопоставление созерцаемых воображением форм, что происходит, например, когда мы, вообразив форму золота и форму горы, составляем из них единую форму золотой горы, которую мы никогда не видели. Но такое

действие не наблюдается ни в одном живом существе, кроме человека; а последнему для этого достаточно способности воображения. Последней приписывает это действие также и Аверроэс в своей книге «О чувственном восприятии и его объектах».

И потому нет надобности допускать существование каких-либо внутренних способностей чувственной части души сверх следующих четырех: общее чувство, воображение, способность суждения, способность памяти (Сумма теол., I, q. 78, 4 с).

Исходя из предварительных предпосылок необходимо признать, что интеллект есть некоторая потенция души, а не сама сущность последней. Непосредственное начало действия совпадает с самой сущностью вещи лишь в том случае, если само существование совпадает с бытием вещи; ведь отношение потенции к действованию как к своему акту то же, что и отношение сущности к бытию. Но только применительно к богу умопостигающая деятельность совпадает с бытием. Поэтому только в боге интеллект есть его сущность; во всех прочих умопостигающих существах интеллект есть некоторая потенция умопостигающего лица (Сумма теол., I, q. 79, 1 с).

ЗАТРУДНЕНИЯ

Активный интеллект, о котором говорит Философ, есть нечто принадлежащее к душе. Дабы это стало очевидным, надлежит помыслить вот о чем: приходится предположить превыше человеческой умопостигающей души бытие некоторого высшего интеллекта, от которого душа получает способность умопостижения. Ведь все участвующее в чем-либо, что движимо и несовершенно, требует ранее себя нечто иное, что обладало бы этим свойством по своей сущности и было бы неподвижным и совершенным. Между тем человеческая душа именуется умопостигающей потому, что она участвует в способности умопостижения; свидетельство этому то, что она не вся в це-

лом оказывается умопостигающей, но лишь в некоторой своей части. Далее, она доходит до постижения истины путем умозаключений, в некоторых поисках и изменении. Далее, она обладает несовершенной способностью умопостижения: во-первых, она постигает не все, во-вторых же, в тех вещах, которые доступны ее постижению, она движется от потенции к акту. Следовательно, с необходимостью должен быть некоторый высший интеллект, который помогает душе в умопостигающей деятельности (Сумма теол., I, q. 79, 4 с).

Если бы активный интеллект не принадлежал душе, но был некоторой обособленной субстанцией, у всех людей был бы единый активный интеллект. Так и понимают дело те, кто полагает единый активный интеллект. — Но если активный интеллект есть некоторая часть души, как бы некоторая ее способность, в таком случае необходимо признать, что существует множество активных интеллектов в соответствии со множественностью душ, которая в свою очередь соответствует множественности людей, как то было сказано выше. В самом деле, невозможно, чтобы одна и та же способность принадлежала различным субстанциям (Сумма теол., I, q. 79, 5 с).

Активный интеллект создает общее понятие, абстрагируя его от материи. Однако для этого не требуется, чтобы интеллект во всех его носителях был един, требуется лишь, чтобы он был един во всех по своему отношению ко всем вещам, из которых он извлекает общее понятие и в отношении которых общее понятие одно и то же. И это свойственно интеллекту постольку, поскольку он нематериален (Сумма теол., I, q. 79, 5 ad 2).

Всеобщее словоупотребление, которому, как полагает Философ (Топика, II, 1, 5, р. 109 А), должно следовать при обозначении вещей, обычно требует, чтобы мудрыми именовались те, кто правильно упорядочивает вещи и хорошо ими распоряжается. Отсюда наряду с прочими представлениями, которые люди создают себе о мудреце, Философ приводит следующее: «Мудрому свойственно упорядочивать» (Мета-

физика, I, 2, 3, p. 982 A) (Сумма против язычников, I, 1).

Для познания тех истин о боге, которые могут быть добыты разумом, необходимо уже заранее обладать многими знаниями, ибо почти все изыскания философии подчинены цели богопознания; именно по этой причине метафизика, занимающаяся тем, что относится к божеству, в ряду философских дисциплин изучается последней (Против язычн., I, 4).

Если бы к богопознанию вела одна лишь дорога разума, род человеческий пребывал бы в величайшем мраке неведения: в таком случае богопознание, которое делает людей в высшей степени совершенными и добрыми, приходило бы лишь к немногим, да и к ним лишь по прошествии долгого времени (Против язычн., I, 4).

Когда человеку предлагаются некоторые истины о боге, выходящие за пределы разума, то через это в человеке укрепляется мнение, что бог есть нечто превышающее все, что можно помыслить (Против язычн., I, 5).

Отсюда проистекает и другая польза, а именно подавление самоуверенности, которая есть мать заблуждения. Ведь есть люди, до такой степени уверенные в своих умственных способностях, что они полагают, будто могут измерять всю природу вещей своим разумом и определять истинное и ложное в зависимости от того, как это им захочется. Итак, дабы ум человеческий, освободясь от самоуверенности, перешел к скромному исследованию истины, необходимо было, чтобы человеку было свыше предложено нечто всецело выходящее за пределы человеческого разума (Против язычн., I, 5).

Каждая вещь активна постольку, поскольку она актуальна. Но то, что не всецело актуально, и активно не во всей своей целостности, но в некоторой своей части. Однако то, что активно не во всей своей целостности, не может быть перводвигателем, ибо оно активно через причастность чему-то иному, а не через свою сущность. Итак, перводвигатель, который есть бог, не имеет ни малейшей примеси

потенциальности, но есть чистый акт (Против язычн., I, 16).

Подобно тому как вещи свойственно быть активной в меру своей актуальности, таким же образом ей свойственно претерпевать пассивные состояния в меру своей потенциальности: ибо движение есть «акт потенциально существующего» (Физика, I, 6, p. 201 A). Но бог совершенно чужд пассивным состояниям и изменениям, как то явствует из сказанного. Следовательно, он не причастен потенциальности, т. е. пассивной потенциальности (Против язычн., I, 16).

Мы видим, что все, что есть в мире, переходит из потенции в акт. Но оно не само переводит себя из потенции в акт, ибо того, что есть в потенции, еще нет, а потому оно и не может действовать. Поэтому следует, чтобы сначала было нечто другое, при помощи чего потенциально сущее было бы переведено из потенции в акт. И затем снова, если и та первая вещь переходит из потенции в акт, необходимо прежде нее предположить еще нечто, что перевело бы ее в акт. Но так не может продолжаться до бесконечности. Поэтому необходимо дойти до некоторой вещи, которая только актуальна и никоим образом не потенциальна; а ее мы именуем богом (Против язычн., I, 16).

Никакое движение, имеющее своей целью нечто переходящее из потенции в акт, не может быть вечным, ибо с переходом цели в акт движение затихает. Но если перводвижение вечно, необходимо, чтобы оно имело своей целью нечто неизменно и всецело актуальное. Но таковым не может быть ни тело, ни какая-либо способность тела, ибо все тела и способности тел изменчивы сами по себе или по своим акциденциям. Итак, цель перводвижения не есть ни тело, ни способность тела. Но цель перводвижения есть перводвигатель, к которому влечется [все] как бы в любовном томлении. Но это есть бог. Следовательно, бог не есть ни тело, ни способность тела (Против язычн., I, 20).

Если что-либо относящееся к творениям совместно наблюдают философ и верующий, то их объяснения будут исходить из различных оснований. Ведь философ будет опираться в своих рассуждениях на собственные причины вещей, верующий же — на первопричину, т. е. он будет говорить: «так дано в откровении», или: «это относится к славе божией», или: «могущество божие беспредельно». Отсюда вера, коль скоро она созерцает высочайшую причину, может быть названа высшей мудростью в соответствии со словами писания (Второзак, IV, 6): «это есть мудрость ваша и разумение перед лицом народов». И потому человеческая мудрость берет на себя услужение этой мудрости, признавая ее превосходство. Отсюда понятно и то, почему божественная мудрость порой опирается на основоположения человеческой философии. В самом деле, даже у философов Первая Философия пользуется показаниями всех наук, чтобы сделать свой предмет яснее.

Из сказанного следует и то, почему обе дисциплины излагаются в различной последовательности. Ибо в философском учении, которое рассматривает творения в них самих и от них восходит к богопознанию, в самом начале рассматриваются творения и лишь в конце бог; напротив, в вероучении, которое рассматривает творения лишь в их соотносительности с богом, вначале рассматривается бог и затем творения. И такая последовательность более совершенна, ибо обнаруживает больше сходства с процессом познания самого бога: ведь бог, познавая самого себя, через это созерцает и остальное (Против язычн., II, 4).

Если все сущее, поскольку оно таково, благо, то всякое зло, поскольку оно таково, есть не-сущее. Но для не-сущего, поскольку оно таково, невозможно предположить производящую причину: ведь всякое действующее начало действует постольку, поскольку оно есть актуально сущее, и производит оно нечто себе подобное. Итак, для зла, поскольку оно есть зло, невозможно предположить причину, дей-

ствующую через себя самое. А потому и невозможно свести все виды зла к единой первопричине, которая через себя самое была бы причиной всех зол (Против язычн., II, 41).

То, чего вообще нет, не есть ни благо, ни зло. Но то, что есть, в меру того, что оно есть, есть благо, как мы видели выше. Итак, необходимо, чтобы нечто было злым в меру своего небытия. А это есть ущербно сущее. Итак, зло, поскольку оно таково, есть ущербно сущее, и само зло есть эта ущербность. Но ущербность не имеет причины, действующей через себя самое; ведь все действующее действует постольку, поскольку надделено формой, а отсюда следует, что произведение действующего начала также должно быть надделено формой, ибо действующее начало производит подобное себе, если только не действует акцидентально. Итак, остается вывод, что зло не имеет причины, действующей через самое себя, возникает акцидентальным образом в следствиях причин, действующих через себя самих.

Следовательно, нет ничего, что было бы через себя самого единой первопричиной всех зол; но первоначально всего есть единое первичное благо, в следствиях которого акцидентальным образом возникает зло (Против язычн., II, 41).

Итак, разнородность и неравенство в сотворенных вещах имеют свою причину не в случайности, не в разнородности материи и не во вмешательстве каких-либо причин или заслуг, но в собственном намерении бога, пожелавшего даровать творению такое совершенство, каким оно только может обладать (Против язычн., II, 45).

Каждая вещь, составленная из материи и формы, есть тело. Действительно, материя не может принимать различные формы, иначе как в различных своих частях. Однако это различие частей может иметь место в материи лишь постольку, поскольку в соответствии с существующими в материи измерениями общая материя подвергается разделению на многие: ведь если устранить категорию количества,

субстанция окажется неделимой. Но выше показано, что никакая умопостигающая субстанция не есть тело. Следовательно, остается вывод, что она не составлена из материи и формы (Против язычн., II, 50).

Как нет «человека вообще» без «этого человека», так нет «материи вообще» без «этой материи». Однако всякая самосущая вещь, составленная из материи и формы, составлена из индивидуальной формы и индивидуальной материи.

Интеллект же не может быть составленным из индивидуальных материи и формы. В самом деле, образы мыслимых вещей становятся актуально умопостигаемыми через то, что они подвергаются отвлечению от индивидуальной материи; поскольку же они актуально умопостигаемы, они сливаются воедино с интеллектом. Отсюда следует, что и интеллект должен быть чужд индивидуальной материи. Следовательно, умопостигающая субстанция не составлена из материи и формы (Против язычн., II, 50).

- | | |
|---|------------------------------------|
| Абеляр П. 35 | Ванини Л. 53 |
| Августин 10, 11, 17, 57,
70, 76, 77, 103, 115,
119, 124, 128—133,
136, 145 | Вильгельм из Мёрбека
23, 24 |
| Аверроэс 14, 16—18, 23,
36, 198 | Вильгельм Оксерский 22 |
| Авиценна 14, 197 | Вильям из ла Маре 152 |
| Аланус из Ляля 22 | Витело 24 |
| Александр Афродизий-
ский 14, 109 | Галилей Г. 83 |
| Альберт из Кёльна (Аль-
берт Великий) 30 | Гегель Г. В. Ф. 58, 59 |
| Ансельм Кентерберий-
ский 47 | Генрих из Бата 24 |
| Арий 53 | Гервей из Неделлец 153 |
| Аристотель 10, 12—16,
18, 20—26, 40—43,
56, 62—69, 71—76,
84, 96—97, 116, 118,
137, 141—143, 153,
187, 190 | Герхард КрEMONский 15 |
| Бенедикт XV 154 | Гоббс Т. 54 |
| Беркли Дж. 58, 59 | Григорий IX 22 |
| Бонавентура 151 | Григорий X 34 |
| Бруно Дж. 53 | Гундисальви Д. 15 |
| Бэкон Р. 36 | Гус Я. 154 |
| Бэкон Ф. 54, 157 | |
| | Давид Динантский 14,
17, 19, 23 |
| | Дамнани П. 38, 39, 48,
49 |
| | Декарт Р. 54, 157 |
| | Демокрит 15, 16, 98 |
| | Дионисий Ареопагит 193 |
| | Жерар из Болоньи 153 |
| | Жильсон Э. 32 |

- Иероним 53
 Иоанн Дамасский 79
 Иоанн XXII 154
 Иоанн Салисберийский 37, 46
 Иоанн Севильский 15
 Иоанн Тевтонский 29
- Килуордли Р. 152, 153
 Кондильяк Э. 54
 Коперник Н. 54
 Краевский В. 92
 Курдыбаха Л. 6
- Ландольф, граф 28
 Лейбниц Г. В. 58
 Ленин В. И. 16, 26
 Локк Дж. 98
 Людовик IX 33
- Маймонид М. 36
 Маритен Ж. 156, 161, 162
 Мерсье 162
 Михальский 156, 162
 Монденне 32
- Ньютон И. 83
- Павел из Тарса 144, 145
 Пекхем И. 151
 Петр Ирландский 29
- Петр Овернский 153
 Пий V 154
 Пий X 161
 Платон 16, 56—58, 65, 66, 186, 187, 190
 Плотин 17
 Птоломей из Лукки 153
- Ренан Э. 54
 Ревери Ферара 32
 Ричард из Мидлтауна 152
 Сертийанж 61
 Сигер Брабантский 32, 33
 Симон Отийский 22
 Сократ 135, 187, 191
 Спиноза Б. 54
 Стефан Прованский 22
 Стефан Свежавский 55
 Суарец Ф. 155, 156
 Сулла 145
- Темпье С. 152
 Тертуллиан 38
- Урбан IV 23, 31
- Фридрих II 28
 Эгидий Лессинский 153
 Эгидий Римлянин 153
 Энгельс Ф. 57
 Юм Д. 58, 59

1. Ленин В. И. *Философские тетради*. Полн. собр. соч., т. 29.
 2. Энгельс Ф. *Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии*. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21.
- * * *
3. Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita. Romae, 1882—1918. Ej Typogr. Polyglotta S. C. De Propagande Fide 2°.
 Commentaria in Aristotelis libros peri hermeneias et posteriorum analyticorum cum synopsis et annotationibus Fr. Thomae Mariae Zingliara ... Romae, t. 1, 1882.
 4. Commentaria in octo libros physicorum Aristotelis ad codices manuscriptos exacta cura et studio Fratrum Ord. Praed. Romae, t. 2, 1884.
 5. Commentaria in libros Aristotelis de coelo et mundo, de generatione et corruptione et meteorologicorum ad codices manuscriptos exacta cura et studio Fratrum Ord. Praed. Romae, t. 3, 1886.
 6. P. I. Summae theologiae a questione I ad quast. XLIX ad codices mmss. Vaticanos exacta cum commenta. us Thomae de Vio. Caietani Ord. Praed. cura et studio Fratrum eiusdem Ord. Romae, t. 4, 1888.

7. P. I. Summae theologiae a questione L ad questionem CXIX ad codices mmss. Vaticanos exacta commentariis Thomae de Vio. Caietani Ord. Praed. cura studio Fratrum eiusdem Ord. Romae, t. 5, 1889.
8. Prima secundae summae theologiae a quest. L ad quest. LXX ad codd. mmss. Vaticanos exacta cum commentariis Thomae de Vio. Caietani Ord. Praed. cura et studio Fratrum eiusdem Ord. Romae, t. 6, 1891.
9. Prima secundae summae theologiae a quest. LXXI ad quest. CXIV ad codd. mmss. Vaticanos exacta cum commentariis Thomae de Vio. Caietani Ord. Praed. cura et studio Fratrum eiusdem Ord. Romae, t. 7, 1892.
10. Secunda secundae summae theologiae a quest. I ad LXI ad codd. mmss. Vaticanos exacta... Romae, t. 8, 1895.
11. Secunda secundae summae theologiae a quest. LVII ad quest. CXXII... Romae, t. 9, 1897.
12. Secunda secundae summae theologiae a quest. CXXIII ad quest. CLXXXIX... Romae, t. 10, 1889.
13. 3 p. summae theologiae a quest. I ad quest. LIX... Romae, t. 11, 1903.
14. 3 p. summae theologiae a quest. LX ad quest. XC cum commentariis... et suplemento... Romae, t. 12, 1906.
15. Summa contra gentiles ad codd. mmss. praesertim sancti doctoris antrographum exacta et summo pontifici Benedicto XV dedicata cura commentariis Francisci de Silvestris Ferrariensis cura et studio Fratrum Praed. Romae, t. 13, 1918.
16. *Thomas Aquinas. De Regimine Principum.*
* * *
17. *Аристотель. Метафизика. Пер. и прим. А. В. Кубицкого. М. — Л., 1934.*
18. *Аристотель. Политика. Пер. С. А. Жебелева. М., 1911.*
19. *Augustine. Confessiones.*
20. *Augustine. Contra Julianum.*
21. *Augustine. Soliloquia.*
22. *Chenu M. D. Pour une theologie du travail. Paris, 1955.*
23. *Chenu M. D. St. Thomas d'Aquin. Paris, 1959.*
24. *Chesterton G. K. Saint Thomas Aquinas. London, 1943.*
25. *Chojnacki P. Elementy filozofii chrześcijańskiej. Warszawa, 1938.*
26. *Chojnacki P. Filozofia tomistyczna i neotomistyczna. Poznań, 1947.*
27. *Chojnacki P. Podstawy filozofii chrześcijańskiej. Warszawa, 1956.*
28. *Garrigou-Lagrange O. P. La synthèse thomiste. Paris, 1950.*
29. *Gilson E. The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas. New York, 1956.*
30. *Gilson E. L'Esprit de la philosophie médiévale. Paris, 1948.*
31. *Gilson E. Le thomisme. Paris, 1948.*
32. *Joannis Damasceni. De fide Orthodoxa.*
33. *Kurdybacha L. Dzieje oświaty kościelnej, 1949.*
34. *Legowicz J. Tomasz z Akwinu i narodziny myślenia naukowego w XIII w., Myśl filozoficzna nr 5—6. Warszawa, 1956.*
35. *Leon XIII. Lettres apostoliques, vol. VI, s. a., Encycliques, vol. I—VII. Paris, 1893—1904.*
36. *Manser G. M. Das Wesen des Thomismus. Freiburg, 1949.*
37. *Maritain J. Antimoderne. Paris, 1922.*
38. *Maritain J. De Bergson a Thomas d'Aquin. Paris, 1947.*
39. *Maritain J. Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir. Paris, 1932.*
40. *Maritain J. Éléments de philosophie I. Paris, 1920.*

СОДЕРЖАНИЕ

41. *Maritain J.* Eléments de philosophie II. Paris, 1923.
42. *Maritain J.* Humanisme intégral. Paris, 1936.
43. *Maritain J.* La personne humaine et le bien commun. Paris, 1947.
44. *Maritain J.* Le docteur angélique. Paris, 1930.
45. *Maritain J.* Principes d'une politiques humaniste. Paris, 1945.
46. *Maritain J.* Science et sagesse. Paris, 1934.
47. *Maritain J.* Trzej Reformatorzy. Warszawa.
48. *Plotinus.* Enneades.
49. *Sertillanges R. P.* Le christianisme et les philosophies. Paris, 1936.
50. "Studia filosoficzne" N 4, 1960.
51. *Swieżawski S.* Traktat o czlowieku. Poznań, 1956.

<i>Глава первая.</i> СОЦИАЛЬНЫЕ И ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ФИЛОСОФИИ ФОМЫ АКВИНСКОГО	5
<i>Глава вторая.</i> ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ	28
<i>Глава третья.</i> ТЕОЛОГИЯ И НАУКА	35
1. Понимание проблемы веры и разума в эпоху Фомы Аквинского	—
2. Толкование аристотелевского понятия науки применительно к потребностям теологии	40
3. Теология и философские и частные дисциплины	44
<i>Глава четвертая.</i> МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ БЫТИЯ	55
1. Реализм или объективный идеализм?	—
2. Основные категории томистской метафизики	62
Сущность и существование	—
Материя и форма	65
Потенция и акт	72
3. «Доказательства» бытия бога — попытка рационализации религии	78
<i>Глава пятая.</i> ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ	91
1. Сущность и предмет познания	—
2. Чувственное познание	97

3. Интеллектуальное познание	104
4. Теория истины	116
5. Критерий истины	119
Глава шестая. КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА	122
Глава седьмая. ЭТИКА	127
1. Проблема зла. Теодицея	—
2. Свободная воля человека и милость божья	134
Глава восьмая. ПРАВОВАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДОКТРИНА	141
1. Происхождение и функции государства —	
2. Право и его виды	147
3. Теория материи и формы — философская основа иерархического общественного порядка	149
Глава девятая. СУДЬБЫ ФИЛОСОФИИ ФОМЫ АКВИНСКОГО	151
Приложение. ИЗ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ФОМЫ АКВИНСКОГО	165
Теология и наука	166
Естественная теология	168
Метафизическая теория бытия и теории познания	172
Затруднения	199
Указатель имен	205
Литература	207

Боргош, Юзеф

ФОМА АКВИНСКИЙ. Перевод с польского М. Гуренко. М., «Мысль», 1966. 212 с. (Мыслители прошлого).

1 Ф

Редактор *В. С. Костюченко*

Младший редактор *А. Г. Сви́рса*
 Оформление серии художника *В. А. Носкова*
 Гравюра художника *А. И. Ксладникова*
 Художественный редактор *Л. А. Кулагин*
 Технический редактор *Р. В. Москвина*
 Корректор *Е. А. Толстикова*

Сдано в набор 8 апреля 1966 г. Подписано в печать 17 августа 1966 г. Формат бумаги 70×90¹/₂, № 2. Бумажных листов 3,375. Печатных листов 7,9. Учетно-издательских листов 7,45. Тираж 10 000 экз. Цена 24 коп. Заказ № 3/4

Темплан 1966 г. № 62

Издательство «Мысль»
 Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Московская типография № 37 Главполиграфпрома Комитета по печати при Совете Министров СССР. Москва, ул. Фр. Энгельса, 46.

**НОВЫЕ КНИГИ
ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ,
ВЫПУСКАЕМЫЕ ИЗДАТЕЛЬСТВОМ «МЫСЛЬ»**

Платон. **Сочинения в трех томах.** Перевод с древнегреч. Библиотека «Философское наследие». Изд-во «Мысль», том I. 38 л. 50 тыс. экз. 2 р. 60 к. II кв. 1967.

Почти две с половиной тысячи лет отделяют нас от эпохи Платона. Но в истории философии мало мыслителей, чье наследие так остро воспринималось бы в контексте современной идейной борьбы. Платон был мыслителем, в сочинениях которого философский идеализм впервые сознательно и последовательно противопоставил себя материализму. В то же время многое выгодно отличает Платона от большинства продолжателей его философской линии. По глубине, с которой он разрабатывает коренные проблемы идеалистической диалектики, его можно сравнить только с Гегелем.

Настоящее издание включает важнейшие творения Платона.

В состав первого тома входят диалоги «Апология Сократа», «Критон», «Гиппий Большой», «Ион», «Протагор», «Горгий», «Менон», «Кратил», «Федон».

Второй том включает диалоги «Пир», «Федр», «Теэтет», «Софист», «Парменид», «Филеб», третий том — «Государство», «Тимей», «Критий» и письма. Они будут изданы в 1968 г.

Подписное издание.

Фейербах Л. **История философии.** Собрание произведений в трех томах, том. 2. Перевод с нем. Серия «Философское наследие». Изд-во «Мысль», 25 л. 50 тыс. экз. 1 р. 50 к.; том 3, 25 л. 50 тыс. экз. 1 р. 50 к. I кв. 1967 г.

Указанные тома завершают первое русское издание историко-философских сочинений Л. Фейербаха.

Во второй том входят «Критика Анти-Гегеля», «Якоби и философия его времени», «Две работы о Декарте», «Спиноза и Герbart», «Лейбниц»; в третий том — «Пьер Бейль», «История новейшей философии». «Критика идеализма», «Христиан Капп и его литературное творчество», «Отношение к Гегелю», из переписки.

Подписное издание.

Шеллинг Ф. **Философия искусства.** Перевод с нем. Серия «Философское наследие». Изд-во «Мысль». 25 л. 50 тыс. экз. 1 р. 45 к. III кв. 1966 г.

Великий немецкий философ Шеллинг был не менее поэт, чем мыслитель. Уже в молодости он стал общепризнанным главой того направления в искусстве, с которым связано творчество Гёте в Германии, Байрона в Англии, Тютчева в России. Его «Философия искусства» — теоретическое кредо этого направления.

«Отношение большинства людей к искусству, — пишет Шеллинг в своей книге, — напоминает отношение мольеровского Журдена к прозе: последний удивляется, как это он всю свою жизнь говорил прозой, сам того не подозревая... Многие оказываются под впечатлением отдельных стихотворений или какого-нибудь значительного драматического произведения, которое их трогало, восхищало, потрясало, — без того, чтобы когда-нибудь проследить, какими средствами удастся художнику овладеть их чувствами, очистить их душу, взволновать их до глубины».

Философский анализ искусства Шеллинг осуществляет на огромном материале: поэзия и му-

зыка, живопись и скульптура, драматургия и архитектура вовлекаются им в исследование; читатель получает эстетическое удовольствие от осуществляемого в книге анализа творчества Гомера, Вергилия, Софокла, Аристофана, Петrarки, Сервантеса, Данте, Шекспира, Гёте и других классиков мирового искусства.

Книга рассчитана на всех, кто интересуется вопросами литературы, искусства, а также историей философии.