

дальнейшего воссоединения с телом? Фома Аквинский совершает попытку дать положительные ответы на эти вопросы, при этом работая с аристотелевским инструментарием и стараясь не выходить за рамки аристотелевской парадигмы. Если ему удастся решить эту задачу, то в таком случае томистскую концепцию следует рассматривать не как буквальное воспроизведение аристотелевской и не как навязывание аристотелевской системе чуждых ей элементов и произвольную интерпретацию аристотелевских терминов, а как *творческое развитие аристотелизма*, использование потенциала аристотелевской теории для решения задач, которые Аристотель поставил, но в силу тех или иных причин не решил, равным образом как и для решения задач, которые перед Аристотелем не возникали вовсе.

Д. А. ФЕДЧУК

СВЯЗЬ МЕЖДУ ЭНЕРГИЕЙ И БЫТИЕМ В МЕТАФИЗИКЕ АРИСТОТЕЛЯ И ФОМЫ АКВИНСКОГО

В Средние века бóльшая часть философских вопросов рассматривалась в связи с какой-либо богословской проблемой. Хотя для многих мыслителей того времени этика и теология были наиболее важными областями знания, тем не менее ряд положений подлежал обсуждению в сфере философии или, как тогда говорили, естественной теологии. Одним из таких топов был вопрос о творении и связи между тварью и Творцом. Именно из его контекста вырос комплекс важных для средневековой метафизики тем: бесконечность Творца и ограниченность твари; тождество сущности и бытия в Боге; сотворенность мира и вечность Бога; различие сущности и существования в конечном сущем.

Схоласты, помимо того, что предлагали различные варианты доказательства бытия Бога, стремились показать в своих теориях

абсолютную зависимость всего сущего, а это значит — мира, от породившей его причины. Известно, что метафизика XIII в. была создана на основе модифицированного перипатетизма и платонизма, доставшимися в наследство Европе от арабских и еврейских философов. Они задавали контекст толкования философских проблем, от которого часто зависели рассуждения европейских мыслителей. По мере увеличения количества латинских переводов Аристотеля и Платона воззрения восточных философов подвергались корректировке. Кроме того, многие положения ислама вступали в конфликт с вероучением католической церкви. Одним из обсуждавшихся вопросов был спор о конечности универсума и вечности Бога, с которым связан тезис о тождестве Бога и бытия, свидетельствующем о коренном онтологическом отличии Творца от твари. Бог и есть само бытие, *Esse*, т. е. актуальность как таковая — Чистый Акт, *Actus Purus*.

Безусловно, требуются основания, чтобы аргументировано отождествить Первое Начало и бытие. Аргументы необходимы прежде всего философские, а не только богословские. Понятно, что от богословских предпосылок схоластический дискурс не был свободен никогда. При решении заявленного в статье вопроса разрабатывается одна из главных тем первой философии — бытия, сущего и его основных смыслов. Бытие Бога и бытие сотворенных сущих не унивокальные термины, ибо если бы было так, то Божественная природа приписывалась бы всякому сущему, поскольку последнее тем или иным образом существует, бытийствует. Бытие обще для всех, но не Бог.

Схоластам важно продемонстрировать существование и атрибуты Бога, не апеллируя к религиозной уверенности в наличии Творца и знанию, полученному из Писания, но прибегая к демонстрациям интеллекта в отношении бытия Первого и характера Его свойств. Изначальнее бытия сложно что-либо признать, поскольку бытие и есть само «есть», оно — причина сущего. Западнохристианская идея надмирности Первого Начала связана с атрибуцией Творцу существования, но не на основании причастности Бога к бытию — как у конечных созданий, — а как полного совпадения с самим бытием. Следует сразу оговориться, что здесь будет рассматриваться понимание этого вопроса и ряда вытекающих из него следствий, в основном, в связи с метафизикой Фомы

Аквинского. Другие схоластические школы — например скотистские — решали разбираемые ниже проблемы несколько иначе, поэтому не стоит экстраполировать рассуждения, изложенные в нашей статье, на все направления средневековой философской мысли. Фома Аквинский прояснение «понятия» Бога (в кавычках, так как Бог не имеет понятия¹) начинает с рассмотрения аристотелевского вопроса о наличии первого неподвижного двигателя, который обсуждается Философом в VIII книге «Физики». Данная дискуссия, начавшись в античности, продолжилась у арабских и еврейских философов IX–XI вв., а затем достигла европейского Запада. Вопрос, в целом, можно назвать спором о вечности или сотворенности мира. Для зрелой мысли средневековья и для Фомы Аквинского, в частности, проблема связана с обсуждением природы Божественного Сущего, которая в абсолютном смысле отличается от природы других сущих. Конечность мира и вечность Бога стоят в определенной взаимосвязи, которую требуется разяснить, когда хотят продемонстрировать посредством философской аргументации простоту бесконечной сущности Творца. «Бесконечность» имеет здесь существеннейшее значение: в определенном смысле она служит предпосылкой для выведения различных определений Бога.

1. Проблема вечности или сотворенности мира во времени

Мы прекрасно осведомлены в том, какой приговор этой «диалектической» проблеме вынес Кант: она не может быть разрешена в традиционной диалектике, так как разум все время впадает в противоречия, находя одинаково убедительными доводы как «за», так и «против» сотворения универсума. Не собираясь оспаривать этот вывод, мы обратимся к вопросу о вечности мира как тому контексту, в котором находят разработку смыслы бытия, сущего и Первого начала. Анализ его имеет не только онтологическое значение, но и богословскую, догматическую ценность: если мир вечен, то он лишен источника своего бытия, и тогда сущностям конечных вещей бытие принадлежит не на основании причастности к Бытию, а каким-то иным образом. Ведь бытие в этом случае им-

¹ Бога нельзя определить через род и видовое отличие.

манентно миру, так как кроме мира нет ничего; оно является частью его сущности как вечного универсума всех возможных сущих. Попытаемся понять зависимость между вопросом о творении и вопросом о бытии, начав анализ с Аристотеля.

Аристотель объяснял вечность мира исходя из вечности движения: так как все существующее движется или изменяется, то оноечно, посколькуечно движение. Невозможно представить себе небытие движения. Рассмотрим кратко основные аргументы Аристотеля в пользу вечного существования движения².

Имеется фундаментальное положение, заимствованное позже схоластами, которое гласит: ничто не может находиться сразу в возможности и в действительности в том же самом отношении. Например, нельзя одновременно обучаться (быть потенциально грамотным) и уже быть (актуально) образованным. Одно из определений движения в «Физике» Аристотеля звучит так: «движение же есть действительность существующего в возможности поскольку оно таково»³. Тогда, если предположить наличие движущего себя сущего, то оно оказалось бы и в возможности (потенции), так как подвергается движению, и в действительности (акте), ибо движет само себя, что недопустимо. Фома Аквинский, поясняя определение Аристотеля, позднее скажет, что «движение есть акт движимого»⁴. Таким образом, ясно, что первое движущее само должно оставаться неподвижным, чтобы избежать соединения в себе одновременно противоположных свойств⁵.

Движение есть деятельность (действительность) способного к движению, «поскольку оно таково» (т. е. поскольку оно уже находится в актуальности кинесиса). Следовательно, необходимо наличие того, что изменяется. Так как способное к изменению меняется под воздействием другого, и само возникло, то должно существовать тело, служащее причиной изменения изменяющегося, ибо нелепо предполагать вечное существование предметов до

² Вопрос о вечности мира и первом начале рассматривается Аристотелем в седьмой и восьмой книгах «Физики»: *Аристотель. Физика* // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1981 (в дальнейшем ссылки на Аристотеля — по этому изданию).

³ Там же. 201а.

⁴ *Thomas Aquinas. Summa Contra Gentiles*. Torino; Roma, 1934, II, 33, 5.

⁵ К разбираемому отрывку из текста Аристотеля существует комментарий Фомы в главе 13 части I «Суммы против язычников».

возникновения движения. Ведь если допустить появление первого движущего, которое прежде покоилось, то ясно, что указанное первоначально претерпело бы изменение более раннее по отношению к своей собственной деятельности. Следовательно, мы должны признать существование другого тела, приводящего в движение первое движущее и т. д.

Другой известный аргумент в пользу вечности движения основан на представлении о времени. Аристотелевский текст, толкующий нам о сущности времени, увязывает время, движение и протяженность между собой⁶. Но эту корреляцию не надо понимать в виде прямой эмпирической зависимости одного от другого, или как отношение между причиной и следствием: движение — не следствие протяженности (непрерывности), а время — не следствие движения. Но время имеет движение и непрерывность в качестве собственных априорных условий. Если не существовало когда-то движения, то не было и времени, а соответственно, предшествующего и последующего. С мышлением времени связано осознание момента «теперь» — «во времени ничего нельзя ухватить помимо *теперь*»⁷. Но «теперь» является одновременно и началом, и концом — началом будущего и концом прошедшего: со всех сторон «теперь» всегда находится время. К природе «теперь» принадлежит его соотносительность с бесконечным горизонтом «до» и «после», какое бы «теперь» мы не брали. Следовательно, время бесконечно и вечно, а потому вечно и движение⁸.

Однако Аристотель не признает бесконечного регресса в цепи источников движения — тогда природа движения не была бы объяснена. Он пишет о необходимости положить первую причину движения за пределами самого мира. Ее поиск должен привести к неподвижному сущему, так как в бесконечном ряду движущих причин не могло бы быть первого: бесконечность не имеет крайних членов, поскольку они — граница. В этом регрессе надо остановиться. Первая причина движения, будучи трансцендентной миру и изменению, обладает характеристиками неизменности, единства, простоты. Неизменность следует из того, что природа

⁶ О времени см.: *Аристотель*. Физика, кн. IV, гл. 10–14.

⁷ Там же. 251b24.

⁸ Там же. 251a10-b29.

Перводвигателя не должна вступить в конфликт с принципом непротиворечивости: вещь не может находиться сразу и в возможности, и в действительности. Надо избежать соединения двух противоположных определений в одном посредством полагания такого первого источника движения, который сущностно отличается от других сущих. Если остальное сущее способно пребывать в потенциальном состоянии, то Первое Сущее — никогда. Более того, ограничив причину движения одним началом, Аристотель тем самым указывает на предел универсума: мир вечен из-за вечности движения, но не бесконечен. В начале седьмой книги «Физики» этому дается объяснение. Бесконечное количество тел не способно двигаться в границах конечного темпорального отрезка. Допустив наличие бесконечного количества тел, изменяющихся за конечный интервал времени, возможность бесконечного регресса должна быть снята, поскольку нельзя преодолеть бесконечность: конечное время не вмещает бесконечное движение. Кроме того, так как движущие предметы соприкасаются друг с другом, то они представляют нечто непрерывное, и движение должно быть бесконечным из-за бесконечности соприкасающихся вещей, которые движутся одновременно за определенный интервал времени. Но нельзя преодолеть бесконечное расстояние за конечное время⁹.

Посмотрим, что произошло дальше в истории мысли в связи с полемикой по рассматриваемой теме. Дискуссия о вечности мира, возобновившись у арабских философов, выявила очевидную недостаточность аргументации как в пользу тезиса о вечности, так и против него.

Авиценна начинает обсуждение этого вопроса с доказательства бытия действителя, дающего миру существование. Дойти до первого движущего значит: либо мыслить его как имманентную причину мира, т. е. в качестве вещи, сообщающей движение всем другим вещам; либо положить первое движущее трансцендентным самому миру. Однако нельзя считать, что первое начало движения, или же причина мира, тождественна онтологически другому сущему: определение причины состоит в том, что ею оказывается то, чье существование не зависит от иного¹⁰. Но когда мы

⁹ Там же. 241b31–243a33.

¹⁰ *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 128.

ведем речь о внутренней причине мира, то ясно, что она также обусловлена, поскольку вне мира нет ничего, за исключением сущего, дающего ему бытие. Само такое трансцендентное сущее уже не обусловлено ничем. Следовательно, его надо ставить вне ряда конечных вещей. Не обладающее причиной своего существования является необходимосущим; то, для чего подобная причина наличествует — возможносущее. Сущее в возможности, или возможно-сущее, обладает бытием, но бытием обусловленным. В возможном сущем существование не входит в его сущность, это сущее не существует через себя (*per se*) и нуждается в причине, чтобы его акт бытия длился — такова дефиниция возможносущего у Авиценны. Для бытия вещи требуется наличие причины, и именно тогда вещь становится необходимой, т. е. актуально сущей, поскольку налицо причина и ее действие. Действие причины называется причинностью и обуславливает существование. «Возникновение вещи связано с тем, что причина стала причиной, а бытие вещи исходит из ее причинности. Причинность — это одно, а стать причиной — другое; точно так же, существовать — это одно, а стать существующим — другое. Стало быть, причинность соответствует существованию, а не становлению...»¹¹.

Доказательство наличия у мира причины бытия последовательнее изложено у Аверроэса, который, в свою очередь, опирается на представления Авиценны¹². Возможносущее имеет причины ему предшествующие. Если эти причины оказываются также возможными, то и они должны быть обусловлены другими причинами — согласно принятому определению *возможного*. Тогда весь причинно-следственный ряд также имеет для себя причину, но стоящую вне этого ряда, поскольку иначе мы бы столкнулись с бесконечным регрессом в беспричинном ряду: отсутствие первой причины из-за ухода в бесконечность привело бы к невозможности объяснить существование возможносущего, так как не было бы первого источника бытия. В таком случае, у бытия возможносущего отсутствует причина, а это противоречит его определению. Поэтому последовательность причин должна завершиться сущим,

¹¹ Там же. С. 138.

¹² *Аверроэс. Опровержение опровержения*. Киев; СПб., 1999. С. 233. См. главу «Рассуждение о неспособности философов обосновать бытие Творца вселенной».

обладающим бытием через себя — абсолютно-необходимым сущим.

Следует заметить, что Авиценна изменил смысл аристотелевского понятия «возможность», из-за чего затруднил понимание «сущего в возможности» как чистой потенции, неопределенного нечего, материи, становящейся актуальной через энтелехию формы. Аверроэс таким образом корректирует Авиценну: «...сущее, имеющее свою причину, может, в свою очередь, быть разделено на две группы: возможное и необходимое. Если мы понимаем под “возможным” истинно возможное, то приходим к потенциально-необходимому, а не к необходимому, которое не имеет причины; если же мы понимаем под “возможным” то, что имеет причину и является также и необходимым, то отсюда следует, что имеющее причину — имеет причину, затем мы можем предположить, что эта причина также обусловлена и так до бесконечности. Следовательно, в сущем, имеющем причину, всегда заключена возможность, иначе речь идет о сущем, не имеющем причины, т. е. об абсолютно-необходимом сущем, которое Авиценна считает противоположным тому, что имеет причину; без понятия “потенциально-необходимое” мы не поймем истинно возможное, в возможности которого не заключена бесконечная последовательность причин»¹³. Понятно, что если мыслить *возможность* как *не-вечность* и *сотоворенность* — что соответствует конечным вещам, — то в этом случае речь идет об актуальном бесконечном ряде сущностей. Именно такое понимание потенциального как, в то же время, и необходимого приводит к отрицанию существования первого движущего, стоящего вне самого ряда. Если возможное оказывается необходимым, — поскольку для него всегда есть в наличии действительная причина, — то весь универсум вещей существует всегда: всякая сущность, по определению возможносущего, обладает актуально существующим условием своего бытия. На это, собственно говоря, и возражает Аверроэс, полемизируя в упомянутом трактате с Аль-Газали, предлагающим аргументы для опровержения философов.

Исламские мыслители, безусловно, зависели от аристотелевского анализа темы. Невозможность существования бесконечного

¹³ Там же. С. 240–241.

универсума объясняется на основе различения актуальной и потенциальной бесконечностей. Аристотель обсуждал этот вопрос в «Физике» в нескольких местах, в частности, там, где он разбирает известные апории Зенона (Физика, III, 6–8; VIII, 9–10). Он утверждает, что нельзя признавать существование актуально бесконечного тела, или, например, бесконечного ряда. Действительность, как завершенность, предполагает отсутствие непрерывности, т. е. в любом ряду должно быть, по крайней мере, что-то первое, или же, точнее, последнее, соответствующее моменту «теперь» — то, что есть сейчас. Но в бесконечном нет первого и последнего. Поэтому можно говорить только о потенциальном бесконечном, а именно о таком, вне которого «можно взять всегда еще и еще». «Итак, бесконечное есть там, где, беря некоторое количество, всегда можно взять что-нибудь за ним. А где вне ничего нет — это законченное и целое¹⁴». Бытие бесконечного — бытие в возможности, оно всегда иное и иное¹⁵. Поэтому, опровергая Зенона, Аристотель пишет, что Зенон смешивает потенциальную бесконечность — бесконечную делимость геометрического объекта «линия», от величины которого всегда можно взять меньшую часть, — с действительной величиной отрезка, преодолеваемую актуально: она конечна, конечное же можно превзойти. Отсюда становится понятным вывод Аверроэса, что отрицать бесконечный ряд сущностей, актуальную бесконечность не значит отрицать возможность бесконечной временной последовательности: время бесконечно в возможности (каждое «теперь» есть одновременно конец прошлого и начало будущего, оно всегда окружено ореолом, горизонтом только что ушедшего и грядущего) и «не имеет пространственной природы тел, и потому понятие бесконечных временных рядов не ведет к представлению об актуальной бесконечности¹⁶».

Тем не менее Комментатор (как называли Аверроэса в Средние века) не признает конечность мира. Его вышеприведенные аргументы — всего лишь положения, демонстрирующие слабость суждений противника (Аль-Газали). Просто смысл «вечности» требует необходимой корректировки. Ибн Рушд считает, что мир ве-

¹⁴ *Аристотель*. Физика, 207a7–9.

¹⁵ Там же. 206a18–206b16.

¹⁶ *Аверроэс*. Опровержение опровержения. С. 231.

чен в смысле вечности движения циклических процессов в нем, когда предшествующее не выступает условием для последующего, а таким условием оказывается сущностная первая причина, — но это не актуальный бесконечный ряд причин и следствий. Необходимость вечного циклического движения исходит лишь из существования первой причины, все остальные причины — акцидентальны. Например, рождение человека от другого человека представляет вечный процесс, где существование прошлых людей — не условие для бытия настоящего индивида. «Причины подобного рода восходят к вечной первой причине, которая действует в каждом отдельном члене регрессии в момент его актуализации <...> Следовательно, прошлый человек не является условием существования будущего человека»¹⁷. Таким образом, поскольку мир и движение в нем вечно, то бесконечный (циклический) ряд сущностей предполагает свое возникновение от вечной причины. Ведь если бы все временные сущности были преходящи, то и причина их должна быть конечной. Бесконечность временных сущностей отсылает к единому вечному началу. Очевидно, что не следует отождествлять вечность мира и вечность Творца. Мир временен как продукт акта действителя; но поскольку сам акт вечен, то и мир получил существование в результате вечного действия божественного акта, но он не вечен сам по себе.

Так выглядит один из вариантов ответа на вопрос о вечности мира. Посмотрим теперь, к какому результату привели дальнейшие попытки найти решение этой проблемы.

На средневековом Западе философы стали опровергать доказательство в пользу вечности мира, как только они через арабских и иудейских авторов достигли Европы. Этот вопрос рассматривал некто Иегуда Галеви, иудей, родившийся в Толедо, и живший в конце XI — начале XII в. В своей «Книге Хазара» он приводит положения в пользу сотворенности универсума. «Если бы время не имело начала, то количество существовавших до сего дня в этом времени индивидов было бы бесконечно, но действительность не может вместить бесконечное, как бы могли стать реальными те индивиды, будь они бесконечны числом? <...> То, что заключает в себе действительность, должно быть конечным, а то,

¹⁷ Там же. С. 233.

что бесконечно, не может войти в действительность. Итак, мир имеет начало»¹⁸. Здесь, как и позднее, у схоластов, главный аргумент основывается на том, что нельзя превзойти бесконечность. Например, Альберт Великий говорил, что от настоящего момента в обратном направлении не может пройти бесконечное время, так как этот момент никогда бы не наступил¹⁹.

С указанным тезисом работал и Бонавентура. Его доказательство аналогично: мир вечен, следовательно, сейчас существует бесконечное число человеческих душ — ведь душа бессмертна. Однако конечная величина не может вместить бесконечное. Следовательно, мир имел начало. Фома Аквинский, обсуждая этот аргумент в «Сумме против язычников»²⁰, говорит, что в нем слишком много предположено. Не все ведь считают, что душа существует после тела, или же некоторые думают, что сохраняется только отдельный разум: действующий (как думал Аверроэс) или возможный. Другие считают, что та же душа возвращается после смерти по прошествии времени в тело. Можно допустить, что существуют актуально бесконечные сущие, которые не упорядочены, т. е. не обладают между собой отношением причины и следствия, поэтому регресса в дурную бесконечность можно избежать²¹.

В «Сумме против язычников» Фома Аквинский подробно анализирует доказательства вечности мира и приводит их опровержение. Основная цель — показать, что вечность и неизменность присуща только Творцу, тварь же преходяща и ограничена. Иначе говоря, существование одного бесконечного сущего исключает бытие другого бесконечного — две бесконечности в действительности не могут наличествовать одновременно, и актуальная бесконечность Творца отрицает вечность мира. Заметим, что Фома не рассматривает смысл бесконечного, которым пользовался, например, Аверроэс, полагавший бесконечным и вечным мир, полу-

¹⁸ Цит. по: *Дильтей Вильгельм*. Введение в науки о духе: Опыт полагания основ для изучения истории. М., 2000. С. 624.

¹⁹ См.: *Magnus Albertus*. *Summa theolog.*, II, tract. I, qu. 4 m. 2, art. 5.

²⁰ *Summa Contra Gentiles*, II, 38, ad 6. — *Rursus*. *Sequetur quod...* Дальше см. опровержение со слов *Quod autem de animabus*.

²¹ Полемика с Бонавентурой, а также анализ спора о мире разбирается Э. Жильсоном в кн. «Томизм: Введение в философию Фомы Аквинского» (М.; СПб., 1999. С. 197–202).

чивший существование, но способный дальше не уничтожаться в результате цикличности его внутренних процессов. Христианская же идея вечности связана с представлением о безначальности, несотворенности, атемпоральности, все остальное — конечно и проходяще. Поэтому если мы верим в абсолютность Бога, то вынуждены признать ограниченность творения. Фома приводит аргумент в защиту вечности мира, который опирается на представление о вечности времени — приводит, конечно, для того, чтобы доказать его несостоятельность.

Доказательство оппонента Фомы строится от противного. Предположим, что время не вечно, и мы говорим: «прежде его не было», или: «потом его не будет». Это означает, что был момент «прежде», до которого не существовало время, и момент «потом», после которого оно не будет существовать. В этих высказываниях мы помещаем время, бытие которого отрицается, в какое-то другое время, содержащее свои «прежде» и «после». Оказывается, что существовало время до возникновения времени, и будет существовать после его уничтожения. Однако время одно, и не может быть никаких «до» и «после», если времени нет. Таким образом, предположение о небытии времени снимается²². Опровержение данного тезиса Фомой Аквинским строится на дифференции двух способов бытия: в разуме, в воображении (*in imaginatione*), и в действительности (*in re*). Это достаточно распространенный способ ловить противника на неразличении смыслов: здесь — двух смыслов существования. В суждении «прежде времени не было» не происходит полагание какой-то части времени в действительности, а только лишь в воображении, являющемся некоторой мерой существующего²³. Слово «прежде» не отсылает к временной части мира, которой соответствует определенная реальность, но оно есть сущее разума, фигура речи, оперирующая темпоральными определениями. Кроме того, в мышлении мы можем представить себе что угодно, но из такого представления не вытекает ак-

²² Такой метод доказательства, приводящий к абсурдности выдвигаемого тезиса, в Средние века был распространен; см., например, доказательство вечности истины у Ансельма Кентерберийского: *Ансельм Кентерберийский. Сочинения*. М., 1995. Об истине.

²³ *Summa Contra Gentiles*, II, 36.

туальная экзистенция существующего объективно (т. е. как объект мышления) предмета.

Через краткое рассмотрение вопроса о вечности мира мы подошли к схоластическому варианту объяснения безначального, неизменного бытия Бога. В отношении ряда свойств Божественного Сущего схоласты были часто единодушны. Бог есть единственное сущее, чья сущность абсолютно проста.

2. Чистый Акт

При обосновании простоты Первого Начала Фома Аквинский прибегает к негативному способу описания Божественной сущности. «Ведь божественная субстанция превосходит по своей неизмеримости любую форму, которую наш интеллект постигает. И, таким образом, мы не можем постигнуть ее, познавая, *что она есть*. Но мы обладаем некоторым знанием, познавая, *что она не есть*»²⁴. Иначе говоря, в результате отрицания в Боге множества определений, приписываемых твари, достигается наиболее адекватное понимание божественной природы. Сказать, чем Бог не является, значит очистить его сущность от предикатов, относящихся к сотворенному, которые не схватывают адекватным образом божественную природу. Отрицая в нем конечные определения, мы тем самым очищаем наше представление о Боге.

Одним из основных определений оказывается неизменность, неподверженность изменению, безначальность Творца, а отсюда — его вечность, поскольку то, что не изменяется, не возникает и не подвержено уничтожению. Вторым отрицательным определением Бога предлагается считать отсутствие в нем потенции, возможности. Точнее, в Нем нет пассивной потенции. Дистинкция между пассивной и активной потенциями (*potentia passiva* et *potentia activa*), видимо, заимствована схоластами у арабов. Так, Авиценна различает активную силу и пассивную. (По-латыни сила — *potentia*. Латинское *potentia* переводится как «сила, могуще-

²⁴ «*Nam divina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit: et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est. Sed aliqualem eius habemus notitiam cognoscendo quid non est*» (Summa Contra Gentiles, I, 14).

ство, способность, возможность». Видно, что все значения стоят в определенной связи с *возможностью*: сила, а также и могущество есть возможность или способность что-либо осуществить). Активная сила определяется как состояние, присущее действующей причине, и благодаря которому она проявляет свое действие, т. е. способность действовать. Пассивная сила — это способность претерпевать, воспринимать в себя что-либо. Пример активной силы — жар огня, пассивной — восприятие формы воском²⁵. Фома кое-что добавляет к этому различию. Активная потенция — это способность к действию, пассивная — к бытию. Последняя присутствует только в тех сущих, которые имеют подлежащую материю. Ясно, что поскольку в Боге нет пассивной потенции, то всего, что связано с ее наличием, Бог лишен. Например, он не может быть телом. Активная потенция в одном смысле оказывается способностью — в отношении реализации действия, акта: пока Бог не начал творить, то он и не делал; в другом — она есть действительность, поскольку то, чему она принадлежит, уже существует актуально. Пассивная же потенция представляет собой лишь способность, т. е. чистую возможность чем-то стать, абсолютную рецептивность, и потому она, строго говоря, *не есть*. Движение — это акт пассивной потенции²⁶.

Отсутствие в Боге пассивной потенции — основное положение, из которого выводятся остальные определения божественной сущности. Присутствие возможности характеризует тварное конечное сущее, но Бог бесконечен. Сущее, хранящее в себе возможность, может как существовать, так и не существовать, его бытие случайно. Бог же вечен, следовательно, существует всегда, он всегда есть *in actu*, и никогда не находится *in potentia*. Существующее в возможности приходит в акт через уже актуально сущее, выводящее его из состояния возможности в состояние действительности: так как потенциально сущее *не есть*, лишено бытия, то оно и не может вывести себя из небытия к существованию. Поэтому то, чем оно выводится в бытие, имеется раньше выводимо-

²⁵ *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. С. 132. Дифференция между способностью действовать и претерпевать имеется и у Аристотеля в гл. 1 книги IX «Метафизики».

²⁶ *Summa Contra Gentiles*, II, 25.

го. Но Бог является высшим сущим (*primum ens*) и первой причиной (*prima causa*), следовательно, в нем отсутствует какая-либо потенция. Фома делает такой вывод, опираясь на Аристотеля. То, что более истинно, сущее в большей степени, ибо оно должно быть причиной всего остального, и самая первая причина — сущее в наибольшем смысле²⁷. Истина и бытие взаимозаменяемы, обратимы (*convertibile*). Для Фомы Аквинского Бог — первая причина, не имеющая для себя другой причины. Аквинат демонстрирует это в своем первом доказательстве бытия Бога через движение. В нем приводятся положения, показывающие необходимость признать существование первого движущего, которое и есть Бог. Само понятие действия (*agere*) связано с действительностью (*actus*). Все действующее действует, поскольку находится в состоянии осуществленности. Если оно не полностью является актом, то и воздействует не целиком, а в результате причастности к чему-то еще, следовательно, оно не является первым актом. И одно из главных положений гласит, что непричастное к чему-либо другому, должно действовать через свою сущность. Бог лишен примеси потенции, поэтому он есть чистый акт (*actus purus*)²⁸. Теперь легко выводятся остальные отрицательные атрибуты Бога.

В Боге отсутствует материя. Согласно классическому (аристотелевскому) пониманию материя есть чистая возможность, способность принять форму, но материя может стать чем-то, лишь получив форму от другого, существующего в действительности: «из сущего в возможности всегда возникает сущее в действительности через сущее в действительности...»²⁹. Как замечает Фома Аквинский, в отношении одного и того же потенция по времени первее акта: медь имеется раньше статуи; но по природе акт первее потенции, ибо форма есть всегда в действительности: форма статуи существует в уме мастера до творения. Поэтому, выражаясь точнее, акт предшествует потенции: потенциальное (медь) стано-

²⁷ *Аристотель*. Метафизика, 993b.

²⁸ *Summa Contra Gentiles*, I, 16: «Unumquodque agit secundum quod est actu. Quod igitur non est totus actus, non toto se agit, sed aliquo sui. Quod autem non toto se agit, non est primum agens: agit enim alicuius participatione, non per essentiam suam. Primum igitur agens, quod deus est, nullam habet potentiam admixtam, sed est actus purus».

²⁹ *Аристотель*. Метафизика, 1049b 24–25.

вится актуальным (статуей) через актуально существующее (форму статуи). Материя — потенциальное — производится в действительность Богом как Чистым Актом, из которого исключена пассивная потенция³⁰. Бог предшествует материи в бытии.

Соответственно дальше следует сказать, что в Боге отсутствует какая-либо композиция. Это просто понять, поскольку составленность предполагает наличие компонентов, из которых образуется составное целое. Части предшествуют целому, и многое может стать единым, когда одно в нем — существующее в возможности, а другое — в действительности. Быть потенциальным — противоречит природе Божественной сущности. По той же причине Бог не есть тело. Ведь тело состоит из частей, оно включает материальную компоненту, потому что относится к роду количества, обладающего свойством непрерывности, а непрерывная величина делима до бесконечности, — что относится к материальным характеристикам. Поэтому в Боге материя отсутствует.

Проведенного анализа достаточно, чтобы сформулировать важнейший тезис томизма, из которого берут начала многие идеи томистской метафизики. Это положение о том, что Бог есть своя собственная сущность тождественная своему существованию. Кажется бы, идея не столь уж и нова, ведь об этом, кроме предшествовавших Фоме Аквинскому схоластов, писали и в античности: Плотин, Боэций, Августин. Обсуждение той же проблемы встречается и у Дионисия Ареопагита. Однако дело не в новизне, а в соответствующей интерпретации вопроса.

Еще раз хочется напомнить, что обсуждавшиеся определения Бога выводятся из следующего основополагающего суждения: в Божественном Сущем нет никакой потенциальности, оно есть чистая актуальность. Бог один, ибо бесконечен, остальные вещи — конечны. В Боге нет материи, следовательно, нет и частей, потому и нет различия между *suppositum* (*субъектом, основанием, подлежащим*) и *natura* (*природой*). Божественная сущность индивидуализирована из себя, тогда как принципом индивидуации твари служит

³⁰ См. комментарий этого к тезису в «Summa Contra Gentiles», II, 16. Также можно сравнить с «Summa Theologiae», Editione Paoline s. r. l., 1988. P. I., Pars I, qu. 3, a. 1.

материя. Следовательно, Бог и сущность Бога суть одно³¹. Теперь до следующего вывода остался один шаг: так как Бог есть Акт, а Акт, или Бытие, составляют сущность Бога, то в Боге не различаются бытие и сущность. Пространные аргументы Фомы в текстах обеих «Сумм» отчасти есть лишь экспликация нового смысла актуальности, который Аквинат вводит в онтологию.

Согласно Аристотелю, быть актуальным, т. е. существовать — это быть оформленным: форма — принцип бытия вещи. Но для Фомы Аквинского «быть» означает нечто большее, а именно причастность к Первому Чистому Акту, который является бытием (*Esse*) как таковым. Вот два известных отрывка из сочинений Аквината, проясняющие суть дела.

«*Бытие* именуется некий акт [то есть указывает на акт]: ведь не говорят, что нечто *есть*, исходя из того, что оно в возможности, но исходя из того, что в действительности. Все то, чему соответствует некий акт, существующий отдельно от него, относится к нему как потенциальное к актуальному — ведь акт и потенция сказываются соотносительно. Следовательно, если Божественная сущность отлична от своего бытия, то надо, чтобы сущность и бытие соотносились как потенция и акт. Однако сказано, что в Боге нет ничего от потенции, а Он является чистым актом. Итак, сущность Бога есть ни что иное, как Его бытие»³². И еще, коррелятивный приведенному, отрывок из «Суммы Теологии»: «...бытие есть актуальность любой формы или природы: ведь благодать или человеческая природа обозначается как нечто актуальное, лишь поскольку мы указываем, что она *есть*. Итак, надо чтобы само бытие относилось к сущности, которая от него отлична, как акт к потенции. Поскольку в Боге нет ничего потенциального <...> следует, что в Его сущности нет ничего другого, кроме Его бытия. Таким обра-

³¹ *Summa Contra Gentiles*, I, 21; *Summa Theologiae*, P. I, a. 3, q. 16.

³² «*Esse* actum quendam nominat: non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex eo quod est in actu. Omne autem cui convenit actus aliquis diversum ab eo existens, se habet ad ipsum ut potentia ad actum: actus enim et potentia ad se invicem dicuntur. Si ergo divina essentia est aliud quam suum esse, sequitur quod essentia et esse se habeant sicut potentia et actus. Ostensum autem est in Deo nihil esse de potentia, sed ipsum esse purum actum. Non igitur Dei essentia est aliud quam suum esse» (*Summa contra Gentiles*, I, 22).

зом, Его сущность есть Его бытие»³³. В каждом из приведенных текстов доказательство строится через дифференцию «сущее в возможности — сущее в действительности».

Перейдем теперь к дальнейшему анализу различий в подходах к бытию у Аристотеля и Фомы Аквинского.

3. Энергия (ἐνέργεια), энтелехия (ἐντελεχεία) и бытие (esse)

Определенное расхождение во взглядах Аристотеля и Фомы Аквинского на актуальность и существование усматривается при сопоставлении схоластического смысла бытия как сущности Бога и аристотелевского понимания энергии. Это расхождение свидетельствует о новой онтологии, которая, несмотря на свою зависимость от перипатетической школы, все же трансформировала философию Стагирита таким образом, что сумела оформиться как самостоятельное целое.

Метафизика обращена на познание начал сущего. По Аристотелю, одной из причин и началом вещи является ее суть бытия (το τί ἦν εἶναι), или сущность — то, благодаря чему вещь есть именно вот это конкретное нечто: стол, но не ложе. Сущность — причина существования, обуславливающая «смысловой облик сущего»³⁴. Вещь существует, актуальна, потому что обладает сущностью. Сущность — это действительность, энтелехия (ἐντελεχεία) формы в материи. Материя *не есть*, поскольку представляет собой лишенность формы, или же способность принять любую форму. Поэтому оппозиция *материя — форма* аналогична оппозиции *сущее в возможности — сущее в действительности*. Благодаря энтелехии формы вещь существует. Эйдос статуи Гермеса, находящийся в душе создателя, воплощен в меди, и воплощенность эйдоса делает статую Гермеса актуальной. Статуя в возможности, т.е. медь как материя,

³³ «...quia esse est actualitas omnis formae vel naturae: non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ...sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse» (Thomas Aquinas. Summa Theologiae, qu. 3, a. 4).

³⁴ Термин «смысловой лик вещи» заимствован из кн.: Чернякова А. Г. Онтология времени: Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб., 2001.

стала статуей в действительности. Одним словом, составное целое актуально в результате соединения материи и формы, привносимой в материю. «Сущность же [как форма] есть энтелехия»³⁵. «Ведь хотя единое и бытие имеют разное значение, но энтелехия есть единое и бытие в собственном смысле»³⁶. Однако этим не исчерпывается смысл понятия «действительность», ибо бытие присуще не только составному целому. Действительностью именуется также и деятельность перехода из состояния потенциальности в состояние актуальности, причем сама деятельность актуальна. Речь идет о движении. Аристотелю трудно дать философскую дефиницию такому существу, как движение, которое он понимает широко: оно не только связано с изменением предметом места, т. е. пространственным перемещением, но также и с изменением сущности (возникновение и уничтожение), качества, количества (убыль и рост). Одним словом, потеря любых определений субстратом (носителем каких бы то ни было свойств) приводит к движению или изменению. Известна дефиниция движения, приведенная в «Физике»: «движение есть действительность, энергия (ἐνέργεια) сущего в возможности, поскольку последнее таково»³⁷. Или же: «движение есть действительность (ἐντελεχεία) возможного, поскольку оно возможно»³⁸. Обращает на себя внимание, что в разных определениях для «действительности» Аристотель употребляет разные термины: «энергия» и «энтелехия». Каким образом он хочет прояснить движение? Видимо, через объяснение его сущности, показ его формы. Однако движение не относится к категории сущности, поэтому правомерно ли говорить о форме движения?

А. Г. Черняков проводит прекрасный анализ этого вопроса в уже упомянутой работе³⁹, где пишет о том, что сама дефиниция «действительность возможного как возможного» предстает в виде противоречия, поскольку сущее в возможности *не действительно*, а его действительностью должна быть энтелехия формы. Аристотель замечает, что он рассматривает актуальность сущего, когда оно проявляет деятельность, поскольку способно к ней, — т. е.

³⁵ Аристотель. О душе, 412 а21.

³⁶ Там же. 412b9.

³⁷ Аристотель. Физика, 201 а 10.

³⁸ Там же. 201 b 5.

³⁹ Черняков А. Г. Онтология времени. С. 49–80.

предметом интереса оказывается не сама статуя в ее смысловой определенности, а непосредственно акт становления статуи, процесс перехода из потенциального состояния в актуальное. Переход ограничен, с одной стороны, действительностью меди (медного слитка в возможности способного стать статуей), а с другой — энтелехией статуи. Но медь в энтелехии — это не движение, потому что, по определению, быть медью и быть способным к движению — разное⁴⁰. Между началом и целью имеется становление, и движение есть действительность становления. «Движение есть действительность подвижного, поскольку оно подвижно»⁴¹. Возможное лишено определенности, поэтому движение трудно понять: до того как началось изменение, материя — например медь — еще не движение, после того как движение закончилось, форма — статуя — уже не движение. Следовательно, интересно само отношение «до — после», каким-то образом оформляющее движение, определяющее его форму. Движение есть энергия, т. е. актуальный переход к законченности, энтелехии формы. Здесь потому говорится об *энергии* возможного как возможного, поскольку сам переход представляет собой незавершенную деятельность: его сущность в том, чтобы явить потенциальное в энтелехии (действительности) собственного становления. Иначе говоря, относительно процесса возникновения статуи мы можем сказать, что энтелехия движения формы статуи заключена в полноте реализации статуи-в-возможности. Движение показывает нам актуальность *потенциального*, причем в его смысловой конкретности: энтелехия статуи-в-возможности, а не дома-в-возможности. Аристотель пользуется двумя понятиями — энергия и энтелехия, однако не всегда различая их между собой по смыслу. Энергия — актуальность как деятельность, энтелехия — актуальность как завершенность, исполненность. Но энергия является энтелехией относительно действительности возможного как возможного: сам акт становления дан в завершенности, в собственном имманентном *что*, и рефлексия над актуальностью сущего в возможности как такового — до того, как оно перестало быть сущим в возможности — открывает полноту и исполненность акта, а соответствен-

⁴⁰ Аристотель. Физика, 201а 25–а 35.

⁴¹ Там же. 202 а 7.

но и сущность движения, которое есть деятельность становления из материи в нечто, обладающее формой. Движение — это энергия, поскольку оно связано с актом действия, переходом из потенциального в актуальное, но оно называется энтелехией, потому что допустимо говорить о завершенности возможного именно в качестве возможного. Однако, согласно более точной дифференциации, энергия соответствует действительности становления (деятельности), а энтелехия — действительности формы. Плотин объясняет движение в «Эннеадах» следующим образом. Движение есть путь от возможного к определенному, для которого оно служит возможностью. Следует уточнить, что Плотин пишет об *эйдосе* возможного: например, танец есть эйдос находившегося в потенциальном состоянии по отношению к исполнению танца танцором. Сам интервал между тем, чего уже нет, и тем, чего еще нет, между возможностью как началом и действительностью как итогом, целью, представляет собой движение, или энергию процесса воплощения цели движения. Но по отношению к этой цели движение является энтелехией возможного, т. е. возможность в промежутке «начало — цель» достигает завершенности (энтелехии), она окончательно как возможность реализована. Движение пребывает не в его источнике, а направлено от него, на цель. Таким образом, требуется различать энтелехию возможного — движение, от энтелехии (ставшей, законченности) формы⁴². При анализе движения важно понимать тот момент, что становящееся обладает энергией, оставаясь при этом потенциальным. Движение — это первая энтелехия сущего в возможности, а оформленность — вторая⁴³. Отливка статуи из меди — первая энтелехия или осуществленность формы статуи: самой статуи еще нет, но нет и меди, а налицо становление статуи. Вторая энтелехия — актуальность статуи.

Теперь, казалось бы, можно и остановиться в объяснении движения. Однако остается еще один, исключительный, случай движения, — когда имеет место совпадение действия (энергии) и его завершенности (цели). Начало и конец существуют одновре-

⁴² См.: Плотин. Эннеады. Шестая Эннеада, трактаты I–V. СПб., 2005, VI. 3 (44), 22–23, а также анализ этого текста в кн.: Чернякова А. Г. Онтология времени... С. 53.

⁴³ См.: Аристотель. О душе, II, 5, где рассматривается различие между первой и второй энтелехией на примере «знающего».

менно — действие уже исполнено, только успев начаться. Речь идет об известном отрывке из «Метафизики» Аристотеля⁴⁴, в котором рассматриваются особого рода действия — цель заключена в самих действиях, в то время как большинству действий она внеположена. Последние имеют предел — нечто изменяется ради чего-то, например: целью похудания является худоба. В первых же обнаруживается совпадение факта действия и достижения цели действия: видит и уже увидел, думает и уже подумал. Тогда приходится говорить о тождестве формы движения и формы цели. Ведь из сказанного раньше понятно, что, например, форма статуи — это одно, а форма движения, т. е. энергия возможного как возможного (медь в процессе отливки уже не слиток, но еще и не статуя), — другое. Аристотель здесь предлагает называть движение в случае совпадения его действия и цели *энергией*. В обычном случае движение есть незаконченное действие. Собственно, вести речь о бытии движущегося можно лишь с оговоркой, что бытием обладает возможное в отношении своей потенциальности: актуально присутствует лишь потенциальное. Вещь станет сущей, обретя энтелехию формы. Форма есть причина бытия вещи. Само же движение нуждается в особом способе показа, чтобы быть схваченным как актуальное⁴⁵. Энергия, согласно контексту данного отрывка из «Метафизики» — это действие, которое, не успев начаться, уже закончено, но не в смысле того, что оно завершено, а в том смысле, что оно окончательно реализовано как действие, абсолютно исполнено. Поэтому можно сказать, что энергия и есть форма. Таким образом, это оказывается наиболее точным определением энергии.

Подведем некоторые итоги. Различаются два аспекта, в связи с которыми говорится о действительности. Как сказали бы схоласты: в широком и узком смыслах. В широком смысле любое изменение — это движение. Сам сущий переход между чистой потен-

⁴⁴ Там же. 1048b 18–35.

⁴⁵ Здесь я не буду рассматривать вопрос о том, как схватить движение в познании, ибо это тема более детального и пространного анализа. Она хорошо раскрыта в работе А. Г. Чернякова «Онтология времени».

циальностью и исполненностью (энтелехией) формы есть энергия возможного как такового. Он, по общему определению, и является движением. Такому движению подвержены все составные сущие, поскольку в них входит материя, и чтобы нечто возникло, то оно должно из потенциального (материи) стать актуальным (энтелехией), т. е. обрести форму. В узком смысле: все действия подразделяются на несовершенные — цель действия находится вне их самих — это движения, и совершенные — цель действия находится в них — энергии. Из описанного различия между энтелехией и энергией разворачивается дальнейшая онтология, связанная с конечными — составными, и бесконечными — простыми сущими. Чтобы нагляднее представлять себе этот момент, вернемся еще раз к аристотелевскому анализу Перводвигателя.

Выше мы обсуждали, что Аристотель считает невозможным отказ от признания первого движущего начала в качестве причины движения вообще. В «Метафизике» говорится о причинах и началах сущего. Все имеет начало и причину своего бытия. У частных следствий — частные причины. Для всего универсума, для всей целокупности сущих должна быть одна общая причина. Так как все подвержено движению, а движение вечно, то существует причина движения, сама вечная — ибо конечное не способно стать причиной вечного. Аристотель пишет в «Метафизике», XII, 5: «И кроме того, первое начало, находящееся в состоянии осуществленности, есть причина всего». Для Аристотеля движение называется не просто сущим, которое обладает способностью привести что-либо к осуществленности, но энергией, актуальным состоянием вечной деятельности. Наличие способности в вещи свидетельствует о ее потенциальности: она может эту способность как реализовать, так и нет. Поэтому для первого движущего деятельность должна быть его сущностью. Отсутствие актуального вечно движущего сущего привело бы к небытию вещей вообще: материя не может актуализировать саму себя, а сущее в возможности, в строгом смысле, *не есть*. Первое движущее само неподвижно, так как оно просто и едино, и даже если оно приводит само себя в движение, то оно лишено простоты — ведь в любом движущемся содержатся части. Таким образом, первое есть причина движения не как передатчик его, но как то, ради чего движется все остальное, т. е. целевая причина.

Теперь в этот аристотелевский контекст включается основная идея, усвоенная последующей философской традицией: все сущее стремится к благу. Благо для разных родов сущего разное, но имеется благо, общее всему сущему. Такому Высшему Благу уже не к чему стремиться, кроме как к самому себе, и поскольку оно представляет собой чистую и вечную деятельность, то все время обращено в ней на себя и его движение — движение по кругу. Оно обращено на лучшее, а таково — мышление. Аристотель неоднократно замечает, что ум (не божественный, а конечный) становится актуальным через соотнесение с предметом мышления, когда он им обладает, т.е. само обладание — это энергия, актуальность ума. И в этом заключается высшее отличительное свойство божественного ума — быть всегда в действительности, пребывать в деятельности постоянно, мысля самого себя. В мышлении состоит бытие Перводвигателя. Таким образом вводится тождество между первым сущим, бытием и мышлением. Бытие аристотелевского бога предстает как деятельность, в которой содержится ее цель, что, согласно сказанному выше, именуется энергией. Бог — энергия как таковая. Его бытие абсолютно, поскольку в сопоставлении с такими энергиями, как видение, акт мышления и т. п., для реализации божественной энергии не требуется ничего трансцендентного самому Богу. Но чтобы увидеть, нужен предмет видения, чтобы помыслить — предмет мышления, отличный от самого ума. Энергия как энергия конечного нуждается в ином, тогда как бог, будучи энергией как таковой, всякое иное исключает: его актуальность — это пребывающая неизменной рефлексия на себя, т.е. отражение собственной сущности через ее мышление. Так Аристотель заключает о тождестве сущности и бытия в боге. Энергия тождественна энтелехии — актуальное осуществление совпадает с действительностью формы мышления. Но поскольку бытие понимается в терминах актуализации, осуществления, то оно есть энергия: бытие бога — это энергия.

Однако ради корректного понимания энергии следует заметить, что не во всех контекстах имеют в виду энергию, когда говорят о смысле бытия. Бытие бога как энергия и бытие составных сущих, первых сущностей — не одно и то же. Аристотель не тематизирует существование в качестве собственного предмета метафизики, которому надлежит быть описанному в соответствующих

определениях в отвлечении от того, чему существование присуше — как, например, это делали схоласты. Для Аристотеля существование всегда рассматривается как бытие чего-то. То есть, утверждает Философ, нельзя спрашивать: «Есть ли?», «Существует ли вещь?» — ведь она уже присутствует актуально, но: «Каков смысл, в чем заключается ее существование», «Что значит для Сократа *быть* Сократом?», а не просто *быть*. Бытие — это всегда бытие чего-то, или какого-то качества, или количества, т.е. вопрос должен ставиться в отношении одной из категорий сущего, ибо помимо того, что попадает под эти категории, ничего не существует. Но поиск смысла бытия в аристотелевской метафизике всегда связан с ответом на вопрос «какова сущность этой вещи?», поскольку, даже объясняя бытие акциденций, все равно приходится обращаться к субстанции, ибо их существование зависит от нее. Что есть причина существования единичной субстанции? — Суть бытия, форма предмета. Форма же — это энтелехия, завершенность смыслового лика вещи. Статуя существует по той причине, что в результате воплощения, актуализации идеи статуи в материи (меди) статуя получила, а точнее — обрела — форму, в которой она отныне и будет пребывать. Энтелехия формы — актуальность статуи, но именно данной конкретной статуи, потому что форма другой статуи будет находиться в другом субстрате, а значит, *быть* для статуи, нумерически отличной от первой, это другое *быть*. Каждому сущему соответствует свой смысл бытия несводимый к общему определению существования. Для божественного ума энтелехией является энергия мышления.

Теперь уместно сопоставить Божественное Бытие в его томистской интерпретации с аналогичной аристотелевской трактовкой. Такое сравнение обозначит пути, следуя которым можно выйти к пониманию актуальности в томистской онтологии, отличающемуся от античного. Допустимо ли термин «энергия» применять к Бытию и Чистому акту? Если — да, то в чем разница между этими двумя Первыми Сущими: Перводвигателем Аристотеля и Богом Фомы Аквинского? Вспомним, что наша философская рефлексия направлена на регион сущего, так как ничего кроме него нам не дано. К чему бы ни относилась наша мысль и речь, оно обозначается через соответствующие формы категориального высказывания, и ему предидируется бытие: «Бытие же само по себе припи-

сывается всему тому, что обозначается через формы категориального высказывания, ибо сколькими способами делаются эти высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие. А так как одни высказывания обозначают суть вещи, другие — качество, иные — количество, иные — отношения, иные — действие или претерпевание, иные — «где», иные — «когда», то сообразно с каждым из них то же значение имеет и бытие»⁴⁶. То, чему приписывают бытие, есть сущее. Стало быть, так как Ум (Перводвигатель) у Аристотеля относится к сущему, то, следовательно, он должен принадлежать одной из категорий. Поскольку он прост (в нем нет акциденций), то принадлежит роду субстанции, или первой сущности. Вот что пишет Фома, комментируя аристотелевский текст: «Итак, как в отношении движущего и движимого очевидно, что первое движущее является простой субстанцией и актом, то же самое мы обнаруживаем и в отношении мыслимого. Ведь очевидно, что среди мыслимого субстанция является первой — поскольку мы мыслим акциденции лишь через субстанцию, благодаря которой они определяются, — и среди субстанций раньше мыслится простое, чем составное. Ведь простое заключается в понятии составного. И среди простых, относящихся к роду субстанции, акт мыслим раньше потенции: ведь потенция определяется через акт. Таким образом, остается, что первое мыслимое — это простая субстанция, которая есть акт»⁴⁷. Аквинат утверждает, что мыслящий себя Ум Аристотеля — субстанция и акт. Бог является субстанцией, обладающей жизнью вечной и неизменной. Тогда из сопоставления Бога Фомы как Чистого Акта и Ума Аристотеля видны фундаментальные расхождения во взглядах. Поскольку аристотелевское божественное сущее характеризуется субстанциальным бытием, то оно по смыслу отличается от бытия, присущего Богу как

⁴⁶ Метафизика, V, 1017a 22–26.

⁴⁷ *Sententia Metaphysicae*, lib. 12 l. 7 n. 6. Sicut igitur ex ordinatione moventis et moti, ostensum est, quod primum movens est substantia simplex et actus, ita etiam invenitur idem ex ordinatione intelligibilem. Manifestum est enim quod inter intelligibilia substantia est prima, eo quod accidentia non intelligimus nisi per substantiam, per quam definiuntur: et inter substantias prius est intelligibile simplex quam compositum: nam simplicia clauduntur in intellectu compositorum. Et inter simplicia, quae sunt in genere substantiae, actus est prius intelligibile quam potentia: nam potentia definitur per actum. Relinquitur igitur, quod primum intelligibile sit substantia simplex, quae est actus.

предмету западноевропейской *theologia naturalis*: главным аргументом в томистском доказательстве вечности и надмирности Первого Сущего является опровержение его субстанциальности. Фома Аквинский демонстрирует несубстанциальность Бога следующим образом.

Хотя Бог — это сущее через себя (*ens per se*), однако *ens per se* не является дефиницией субстанции. «Через себя» означает: «не находится в другом». Последнее есть чистая негация (*negatio pura*) и не может образовывать понятие рода: «потому что тогда род не указывал бы, *что* есть вещь, но то, чем она не является»⁴⁸. Бог не принадлежит вообще никакому роду. Если бы он относился к какому-либо роду, то, скорее, к роду «сущее». Так как Бог есть бытие, и Он должен помещаться в род сущего, а род делится на виды через видовое отличие, добавляемое вне рода⁴⁹, и видовым отличием, приводящим к роду «сущее» должно быть «не сущее», которое не может быть видовым отличием — из такого рода и видового отличия не образовать членение сущего на виды. Следовательно, Бог не принадлежит роду «сущее». Таков главный аргумент, опровергающий субстанциальность Первого Начала⁵⁰. Любое определение называет чтойность (*quidditas*), из понятия которой исключено бытие. Но на что указывает термин «сущее»? — На акт бытия, а не на сущность. Поэтому нельзя заключать от ненахождения в субъекте, как одной из главных характеристик Бога (*non est in subiecto*), к принадлежности к субстанции, поскольку, повторим, «сущее через себя», «то, что не находится в субъекте», не являются дефинициями субстанции⁵¹.

Теперь, после проведенного сопоставления двух точек зрения — Аристотеля и Фомы Аквинского — на природу Первого Сущего, следует сделать несколько замечаний, подытоживающих сказанное. Ясно, что прямая аналогия между аристотелевским

⁴⁸ *Summa contra Gentiles*, I, 25: «*Quae [ens per se] nec potest rationem generis constituere, quia sic genus non diceret quid est res, sed quid non est.*»

⁴⁹ Если бы видовое отличие было причастно роду, — т. е. род содержался бы в понятии видового отличия, — то его следовало бы дважды полагать в определении вида: вид получает дефиницию через род и видовое отличие.

⁵⁰ По этой проблеме см.: *Contra Gentiles*, I, 25; *Summa Theologiae*, I, 3.5. Там же — об определении субстанции.

⁵¹ Фома Аквинский разбирает это в «*Super Sententiis*», *liber I, distinctio VIII*.

Перводвигателем и Первой Причиной схоластов была бы некорректна. Схоластика отрицает субстанциальность Бога, тогда как Перводвигатель у Аристотеля оказывается высшей субстанцией, но все же — субстанцией. Следовательно, с точки зрения Фомы Аквинского, в нем не может быть тождества между сущностью и существованием. Аристотель не дает готовых решений перечисленных затруднений, он не стремился к различению сущности и существования, так как, согласно Аверроэсу, не проводил различия между *что* существует и фактом его бытия. В случае если имя «субстанция» прилагается к Богу в том же самом отношении, что и к составным сущим, то в Боге также следовало бы отличать форму и бытие. Однако такая дифференция противоречила бы понятию Перводвигателя, которое ввел Аристотель: мыслящий себя Ум, сущность и форма которого заключена в самом акте или энергии мышления. Энергия (действительность, бытие или жизнь) Первого Сущего есть его форма, обращающаяся на себя деятельность. Как сказал Гегель, он есть «истинное как единство субъективности и объективности»⁵². Форма Бога и Его бытие суть одно. Но Он является субстанцией в особом смысле: Он простая субстанция и единственная в своем роде, потому что в других субстанциях форма и энергия не совпадают. Как кажется, использование данной аналогии оправдано, по крайней мере, она не трансформирует принятую Стагиритом и в перипатетической школе систему категорий. Положив Перводвигатель субстанцией в традиционном аристотелевском значении (как первую сущность), требовалось бы указать на различие между сущностью и действительностью (актом), что, по всей видимости, привело бы к отказу от трактовки бога в виде обращенной на себя деятельности, где присутствует тождество формы и энергии. Ум, в метафизике Аристотеля, не субстанция в традиционном смысле, потому что в определении субстанции содержится важное допущение: «если она существует». Только когда первая сущность получила бытие, то лишь после этого можно утверждать, что она существует через себя. Бог не получает энергию от иного, но сам является энергией как таковой. Он субстанция лишь в отношении к указанному сущностному

⁵² Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая. СПб., 1994. С. 235.

свойству: *быть per se*. Средневековые философы часто называют Бога *субстанцией*, но это не строгое словоупотребление. Так, например, Ансельм Кентерберийский поясняет, когда можно это делать: только когда *субстанция* употребляется синонимично *сущности*. Субстанция обозначает вещь, служащую подлежащим для акциденций, но Бог не подлежащее, следовательно, если быть точным в выражениях, называть Его субстанцией в собственном смысле нельзя⁵³.

Энергия перводвигателя — это, как определили бы схоласты, его *operatio* — в отличие от *actio* конечных сотворенных сущих. *Actio* направлена на внешнюю цель, трансцендентную субъекту действия, она есть действие незаконченное; акты же имманентные действующему субъекту не направлены на отличающееся от него и уже завершены, сохраняя в то же время свою актуальность: мысль и уже помыслил. Мы присвоили им имя энергии. Таково и мышление Бога. Точнее, Бог есть свое собственное мышление. «Действие же мыслящей субстанции направлено на ее действие: ведь разум, когда мыслит вещь, то в то же время он мыслит, что он *мыслит*, и так до бесконечности»⁵⁴.

В результате, мы сталкиваемся с двойственностью понимания бытия у Фомы Аквинского. С одной стороны, бытие есть бесконечное Первое Сущее, Чистый Акт, абсолютная энергия, сам Творец, по причастности к которому все сотворенное получает существование и становится сущим. Но, с другой стороны, этот смысл существования нельзя атрибутировать конечным субстанциям: то, что сказывается о Боге и о твари — эквивоально⁵⁵. Использование одних и тех же определений по отношению к Богу и творению происходит по аналогии. Это касается и бытия: к Богу неприменимы понятия в их прямом, тварном значении, но лишь в превосходящем всякую тварь смысле; но нет и понятия, исчерпывающего божественную сущность как таковую. В этом заключен

⁵³ Ансельм Кентерберийский. Монологии // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995. Гл. XXVII. С. 77.

⁵⁴ *Contra Gentiles*, II, 49.

⁵⁵ Обращаю внимание на то, что не во всех схоластических школах признавали эквивоальность бытия. Я же говорю о философии и теологии Фомы Аквинского. Однако, например, в метафизике Дунса Скота ситуация выглядит несколько сложнее, что связано с унивокальностью предикации понятия сущего.

один из смыслов трансцендентности Бога. Божественное бытие не является тем формальным бытием, которое сказывается о субъекте в суждении. «Быть» для Бога и «быть» для твари — совершенно «разнородные» способы экзистенции. В результате, бытие как *бытие сущего* ускользает от нашего рефлектирующего взгляда. С точки зрения Аристотеля, оно растворяется в смысле сущности вещи: для вещи быть — значит быть в качестве определенного *что*. «Быть» для Фомы Аквинского означает причастность к Чистому Акту, Бытию как таковому, т. е. к Богу. Но о том ли бытии толкуют античные философы, что и Фома Аквинский, мыслящий Бытие как сущность Бога? Очевидно, тут произошла трансформация смысла главного предмета онтологии — существования. Таким образом, надо артикулировать различие между бытием философов как бытием сущего и бытием теологов — божественным бытием. Точнее, между общим бытием (*esse commune*), сказывающимся о любой вещи, и божественным *Esse*, которое о сущем не сказывается. Указанная проблема и открывает перспективу в интерпретации понятия существования в средневековой метафизике.

И. Г. РЕБЕЩЕНКОВА

ПЛАТОНИЗМ КАК ПРЕДПОСЫЛКА АВСТРО-ГЕРМАНСКОЙ ШКОЛЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ЭВОЛЮЦИИ ПОЗНАНИЯ

Эволюция человеческого познания в настоящее время выступает объектом интенсивных междисциплинарных исследований и повышенного внимания представителей ряда научно-философских направлений, разрабатываемых в странах Западной Европы, в США и в России. Результатом этого стало активное формирование исследовательских традиций и научных школ, различных модификаций эволюционного подхода к познанию, нередко с эксплицитно выраженным натурализмом, обусловленным использо-