

**СХОЛАСТИЧЕСКИЙ
РАЦИОНАЛИЗМ
В ИСТОРИИ МЫШЛЕНИЯ:
ОТ СРЕДНИХ ВЕКОВ
К НОВОМУ ВРЕМЕНИ**

Отв. редактор *Д. В. Шмонин*

Издательство Русской христианской
гуманитарной академии

Санкт-Петербург

2013

ББК 87.3
С 92

А в т о р ы:

Г. В. Вдовина (гл. 2, § 4; перев. приложения),
Н. Л. Мусхелишвили (гл. 1, § 2), Р. В. Савинов (гл. 1, § 3),
Д. В. Шмонин (предисл.; гл. 1, § 1; гл. 2, § 1, 2, 3)

Р е ц е н з е н т ы:

докт. филос. наук, проф. *Д. К. Бурлака*
(Русская христианская гуманитарная академия),
докт. филос. наук, проф. *Р. В. Светлов*
(Санкт-Петербургский государственный университет)

С92 Схоластический рационализм в истории мышления: от Средних веков к Новому времени. Отв. ред. Д. В. Шмонин. — СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. — 172 с.

ISBN 978-5-88812-577-9

Авторов коллективной монографии объединяет идея поиска новых подходов к изучению средневековой рациональности в сравнении с моделями научного и философского («классического») рационализма. Анализ методологического и эвристического потенциала схоластической теологии, схоластической философии и схоластической психологии актуален, поскольку схоластика, как философское выражение теологического (прежде всего, христианского) мировоззрения, содержит базовые ценности духовной и интеллектуальной культуры. Кроме того, именно схоластический рационализм формирует представление о системе как о необходимом условии всякого продуктивного мышления и, тем самым, оказывает влияние на институционализацию классической науки и создание новых способов трансляции знания, т. е. на построение современной системы образования.

Этот подход актуален для нашей культурной ситуации ввиду известного типологического сходства между начальным периодом Нового времени и тем моментом, который мы переживаем сегодня: мы имеем в виду ситуацию переосмысления стратегий и результатов постмодерна, а также поиска новых культурно-философских оснований европейской (в широком смысле) идентичности.

Монография подготовлена в рамках проекта «Схоластический рационализм как методология научно-философского познания и трансляции знаний в системе образования: исторические и актуальные аспекты» ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (соглашение № 14.U02.21.0990).

ББК 87.3

ISBN 978-5-88812-577-9



© Авторы, 2013
© Издательство РХГА, 2013
Все права защищены

Предисловие

Изданию этой коллективной монографии предшествовала исследовательская работа участников нескольких научных проектов, а также конференций и семинаров, проходивших в Санкт-Петербурге (в РХГА) и Москве (в ИФТИ им. св. Фомы) и связанных с изучением схоластики. Авторы объединяет идея поиска новых подходов к изучению средневековой рациональности в сравнении с моделями научного и философского («классического») рационализма. Традиционный подход к истории науки и образования, согласно которому в XVII в. новая наука и новая философия «пришли на смену отжившей схоластике», не позволяет всесторонне описать генезис, оценить нынешнее состояние и перспективы современного образования и науки. Преодолению односторонности такого понимания должен способствовать новый анализ методологического и эвристического потенциала теологических, философских и психологических учений схоластики.

К схоластическому опыту, по мнению авторов, следует возвращаться регулярно. Во-первых, схоластика, как философское выражение теологического (прежде всего, христианского) мировоззрения, содержит базовые ценности духовной и интеллектуальной культуры. Одна из таких ценностей, которые обеспечивают трансляцию знаний и сохранение культуры,— образование. Развитие образования, воспитания (церковные и светские школы, университеты) в Средние века время было буквально пронизано, пропитано схоластикой. Она представляла собой и содержание, и стержень, и комплекс методов воспитания. В период позднего Средневековья и Раннего Нового времени схоластика фактически играет роль философии образования.

Во-вторых, схоластический рационализм, будучи комплексом исследовательских стратегий, характерных для средневекового типа мышления, формирует представление о системе как о необходимом условии всякого продуктивного мышления и, тем самым, оказывает влияние на институционализацию классической науки и создание новых способов трансляции знания, т. е. на построение современной системы образования.

Таким образом, исследование схоластики актуально потому, что дает нам новое знание о повторяющихся условиях и формах модернизации научного познания и системы образования. Эти условия и формы рас-

смаатриваются в статьях настоящего сборника на репрезентативных примерах средневековой схоластики и схоластики XVI–XVII вв.

Схоластический рационализм эпохи Средних веков (IX–XIV), а также Возрождения (XIV–XV) и раннего Нового времени (XVI–XVII вв.) — комплекс взаимосвязанных систем и течений в европейском образовании и науке, на базе которых развивались методологии познавательной деятельности и трансляции знания. Несмотря на исследования последних лет, он все еще остается «белым пятном» в мировой истории философии и науки, включая психологию.

Гипотеза авторов монографии состоит в том, что схоластический рационализм, лежащий в основе средневековых мыслительных стратегий, впервые формирует представление о *системе в науке и образовании*. Об этом, с разных точек зрения, говорится во всех статьях, включенных в книгу. Авторы показывают, что схоластика как тип философского рационализма, доминировавший в Средние века, остается основной формой профессионального философского и, шире, научного знания также в эпоху Нового времени, в XVI–XVII вв.

Иными словами, тематика работы важна в двух основных отношениях. С одной стороны, опубликованные в монографии материалы привлекают внимание читателя к преемственности между магистральными линиями развития европейской философии от Античности и до современности в том пункте, где традиционно виделись очевидные разрывы. Речь идет не просто о реконструкции «внешней» картины, но о выявлении тех пунктов сопряжения и, вместе с тем, радикального разворота в самих исходных основаниях философствования, его методе, структуре, способах аргументации, которыми определяется парадигма мышления.

С другой стороны, такой подход актуален для нашей культурной ситуации ввиду известного типологического сходства между начальным периодом Нового времени и тем моментом, который мы переживаем сегодня: мы имеем в виду ситуацию переосмысления стратегий и результатов постмодерна, а также поиска новых культурно-философских оснований европейской (в широком смысле) идентичности.

Наряду с материалами Г. В. Вдовиной, Н. Л. Мусхелишвили, Р. В. Савинова, Д. В. Шмониной, издание включает в себя приложение — выполненные Г. В. Вдовиной переводы работ Элеонор Стамп, профессора университета Сент-Луиса (США), которая в настоящее время является одним из самых известных и авторитетных медиевистов, специалистов по философии и теологии Фомы Аквинского.

Глава 1. СХОЛАСТИКА В СРЕДНИЕ ВЕКА

§ 1. Схоластический рационализм о «реализации» универсалий*

(Д. В. ШМОНИН)

«Общим я называю то, что может по природе сказываться о многом».

*Аристотель*¹

«...Пусть текущая единичность и ускользает от доказательств науки, она не мыслится вне связи с всеобщим законом, который усматривается в самих вещах».

*В. П. Зубов*²

На протяжении многих столетий мыслителей притягивает одна из вечных тем философии, остроту которой придал схоластический рационализм: как существует общее и каким образом, какими интеллектуальными и духовными усилиями мы можем его познать. Начиная с «Комментария к Порфирию» и теологических трактатов Боэция, обсуждается фундаментальный вопрос о том, каков онтологический статус языка, описывающего сущее. Этот вопрос перерастает в споры о характере «реализации»³ общих и отвлеченных понятий, наиболее общие из которых получили название *универсалий*⁴.

Проблематика восходит к Платону, который исследует проблему становления вещей чувственного мира в ряде диалогов. Логико-гносеологическая сторона, описательно-объясняющие моменты затрагиваются в «Теэтэте», откуда мы узнаем, что объяснить какую-либо вещь — значит найти присущий ей отличительный признак⁵. Однако у каждого, кто знаком с логической операцией

* Работа написана при поддержке РФФИ, проект № 10-06-00 272-а.

¹ *Аристотель*. Об истолковании // Аристотель. Соч. В 4 т. М., 1976–1983. Т. 2. С. 97.

² *Зубов В. П.* Аристотель. М., 1963. С. 75.

³ Буквально «овеществление», от лат. res — вещь.

⁴ От лат. universalis — общий.

⁵ *Платон*. Собр. соч. В 4 т. М., 1989–1994. Т. 2. С. 272.

определения, может возникнуть сомнение: кроме видового отличия, которое высвечивает индивидуальную особенность определяемого, необходимо родовое понятие, под которое вещь может быть подведена. Т. е. до того, как определить (объяснить) вещь, ее уже необходимо знать. И здесь, в ходе определения или объяснения, обнаруживается необходимость трех моментов: самой вещи как сущего, ее фиксации в сознании и некоего критерия знания о вещи — идеи. В «Софисте» уточняется, что единичная вещь возможна только тогда, когда она есть именно она, т. е. имеет свою идею и определяется собственными признаками. Основой определения сущего у Платона становятся пять категорий: бытие, различие, тождество, покой, движение. Идея, по Платону, с помощью категорий охватывает, осмысливает и определяет становящееся сущее со всеми его противоречиями.

Онтологический аспект соотношения идеи и материальной вещи разбирается Платоном в «Пармениде» и «Филебе». Идея является причиной вещи как в реальном, так и в смысловом планах. Платон утверждал, что чувственно воспринимаемые вещи существуют лишь в силу их причастности идеям, он не признавал индивидуальные и чувственно воспринимаемые вещи в качестве самосущих (в качестве того, что Аристотель назовет позднее «первыми сущностями»).

Итак, начиная с Платона, отношение идей (понятий, слов, имен) и вещей становится важной философской проблемой. В платоновской философии это отношение остается непроясненным: то оно проявляется как подражание, в форме стремления вещи к идеальному, то как причастность («Федон»), то как присутствие, когда единичные вещи чувственного мира становятся сходными идеям в том смысле, что идеи «сходят» в них. Это «подражание вечносущему» (идеям), «отпечатки по образцам, снятые удивительным и неизъяснимым образом», — как скажет Платон в «Тимее» (50с). Идеи суть «единое во многом», они дробятся, оставаясь едиными (как день всегда один и тот же в разных местах), к ним неприменимы пространственно-временные характеристики.

Для освещения сути проблемы универсалий, которая заявит о себе в средневековой схоластике, обратимся к космологической конструкции Платона, метафорически описываемой им в различных местах. Так, в «Филебе» (53с–54с) различается бытие (самодостаточное, идеальное) и становление (то, что существует для другого). Последнее при этом существует ради бытия примерно так же, как кораблестроение существует для постройки корабля. В «Тимее» (52а–с) Платон ведет рассуждение о видах сущего (этих видов три: сущее, свойственное мышлению, вечное, подвластное лишь знанию; рожденное, подвижное, доступное чувствам; пространство с беско-

нечностью материи). Вывод, который можно сделать по прочтении Платона: онтологический статус родовидового, универсального максимален; что же касается индивидуального, то его статус передается термином «становление», что подчеркивает временный, преходящий характер вещей чувственного мира и их причинную зависимость от универсального. Индивидуальное сущее обладает бытием и может быть познано благодаря тому, что имеет соответствующую ему (индивиду) идею. Другими словами, идея (универсалия) оформляет становящееся бытие, что физически выражается в приготовлении специфической смеси из тождественного (идеи) и иного (материи), смеси, в виде которой и можно представить себе индивидуальную вещь чувственного мира, который средневековый мыслитель назовет тварным.

Далее следует сказать об Аристотеле, влияние которого на раннюю схоластику было, как мы отмечали выше, ограничено в основном логическими сочинениями, но преуменьшать его было бы неправильно.

Аристотель в первую очередь обращает внимание на конкретное сущее, которое рассматривается им и с точки зрения смысла («что это есть?»), и с точки зрения бытия («есть ли это?»). Здесь-то и коренится двусмысленность понятия бытия, в котором Аристотель одновременно видит и «первую», и «вторую» сущность. «Первая сущность», по Аристотелю,— сущее в самом основном, первичном и безусловном смысле, то, что существует конкретно, но не может быть определено, описано в своих собственных рамках, то, что не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем⁶. «Первыми сущностями» мы называем отдельного человека, отдельную лошадь, любую единичную вещь, на которую можно указать: «Вот это». «Первая сущность» — гносеологическая «метка» единичного сущего. Такое сущее чувственно и непознаваемо, поскольку познание чего-либо начинается с его идентификации, описания и определения, а сделать это без логического подведения под род в сочетании с видовыми и отличительными признаками невозможно. Науки о единичном нет, наука может иметь в качестве предмета только общее и необходимое. Но в определенном смысле единичные сущие хотя и обладают существованием (в том случае, если они действительно существуют: о химерах, фантазиях мы не говорим), все же природа их такова, что они могут существовать или не существовать, могут возникнуть и исчезнуть, т. е. не являются *необходимыми*. Поэтому «...для чувственно воспринимаемых единичных сущностей не может быть ни определения, ни доказательства»⁷.

⁶ См.: *Аристотель*. Категории. Глава 5 // Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 2. С. 55.

⁷ Там же. Т. 1. С. 217.

В седьмой книге «Метафизики» поясняется, что «...отдельная вещь не представляется чем-то отличным от своей сущности»⁸. И далее Аристотель говорит: «...бытие каждой конкретной вещи, обозначаемой как первичное и само по себе сущее, и сама эта вещь тождественны и составляют одно». О самосущности единичных вещей будет сказано в дальнейшем; что же касается тождественности сущности вещи и самой этой вещи, то следует отметить, что в схоластике подобное толкование оформится в одну из сторон вопроса об универсалиях — полемику о сущности и существовании. Если воспользоваться терминами «сущность» и «существование» в схоластическом смысле, то, по Аристотелю, в конкретных вещах сущность и существование слиты воедино. Одно и то же, например, «человек» и «существующий человек», «Сократ» и «сидящий Сократ»⁹.

Однако указать на вещь еще не означает познать ее. Для того чтобы познать вещь (а непознанное сродни не-сущему), мало иметь дело лишь с «первой сущностью», нужна иная сущность — общая, необходимая, которая не уничтожалась бы, как не уничтожается сущность лошади со смертью конкретной лошади. Иными словами, необходима универсалия. Но, задается вопросом сам Аристотель, может ли сущность быть чем-то общим? Ведь сущность есть то, что принадлежит данной вещи, а общее — принадлежность многих вещей. И в то же время изучение вещи возможно лишь тогда, когда мы знаем, *что* изучаем, то есть когда нам известно, какого *рода* и *вида* предмет перед нами. И поэтому в аристотелевской философии появляется понятие «второй сущности»¹⁰.

Гносеологический смысл «второй сущности» и ее роль в познании важны. Это основная категория, схватывающая суть, природу вещей данного вида. Она логически определяется, оформляется в соответствии с остальными девятью¹¹ предикаментами — категориями качества, количества, отношения, места, времени, положения, состояния, действия и страдания. Здесь, повторим, речь идет об именах, выражающих суть вещей, и если «первой сущности» соответствует указание типа «вот это», то «второй» — «такое-то». «Вторая сущность» необходима, поскольку без нее не могло бы появиться ни одно определение, и, следовательно, оказалось бы невозможной наука о сущем. Важное значение при этом имеет то, как объясняется ключевое положение сущности в ряду категорий, прежде всего ее отличие от категории качества. Казалось бы, родовая сущность, например, человека связана с набором определенных качеств, постоянных признаков. Но, говорит

⁸ Там же. Т. 1. С. 195.

⁹ Там же. Т. 1. С. 120, 122.

¹⁰ Аристотель. Указ. соч. Т. 1. С. 122.

¹¹ Первый из десяти предикаментов, как мы помним, — сущность.

Аристотель, сущность «раньше свойств». Родовое имя «человек» несопоставимо с абстрактным качеством (например, таким, как «белизна»). «Вторую сущность» нельзя подвести под одно качество, она шире, многозначнее; качества же лишь помогают установить принадлежность конкретного сущего к данному виду или роду.

Очень важно заметить здесь, что у Аристотеля, в отличие от схоластики, качества констатируют наличие индивидуальных особенностей конкретной вещи, но не являются причинами ее индивидуальности; Аристотель не субстанциализирует и не сакрализирует качественные характеристики индивида, то есть не смещает их «в сторону» сущности. Попытки сделать это в средневековой философии отчасти и спровоцировали появление различных позиций в дискуссиях между реалистами и номиналистами, когда из-за своеобразной «передвижки» границы между конкретным сущим и ближайшим к нему видом, которая раньше пролегалла между сущностью и всеми ее свойствами, возникли споры о том, как связаны между собой универсалии и конкретные вещи и каков онтологический статус универсалий¹².

Внимание Платона к идеям как формам вещей и мысль Аристотеля о том, что идеи существуют как проявления общего в единичных предметах, порождают различные интерпретации в позднеантичных школах. Мы не имеем возможности обсуждать нюансы становления проблемы универсалий (хотя можно указать, например, на рассуждения стоиков «об общем понятии»), но обратим внимание на неоплатоническое «Введение к “Категориям”» Порфирия, в котором ставится вопрос о том, каков онтологический статус пяти звучаний, являющихся наиболее общими, универсальными понятиями. Эти звучания: род (*γένος*), различие (*διαφορά*), вид (*ἴδιον*), собственный (*εἶδος*) и привходящий (*συμβεβηκός*)¹³ признаки:

«Чтобы научиться аристотелевским категориям, необходимо знать, что такое род и что — различающий признак, что — вид, что — собственный признак и что — признак привходящий, и так как рассмотрение всех этих вещей полезно и для установления определений вообще в связи с вопросами деления и доказательства, я, путем сжатого очерка, попытаюсь представить... в кратких словах, как бы в качестве введения, что здесь имеется у древних, воздерживаясь от более глубоких изысканий... Я буду, — продолжает Порфирий, — избегать говорить относительно родов и видов, — существуют ли они самостоятельно, или же находятся в одних только мыслях, и если они существуют, то тела ли это, или бестелесные вещи, и обладают ли они отдельным бытием, или же существуют в чувственных предметах и опираясь на них: ведь

¹² См. об этом: *Зубов В. П.* Указ. соч. С. 129–130.

¹³ Напомним, что термин привходящие (*συμβεβηκός*, лат. «калька» — *accidens*) появляется у Аристотеля в «Топике» для того, чтобы указать на признаки, при утрате которых субъект качеств не теряет своей сущности.

такая постановка вопроса заводит очень глубоко и требует другого, более обширного исследования. Но как в отношении названных здесь и предлежащих нам логических моментов провели более формальный разбор древние и особенно — сторонники перипатетической школы, это я... постараюсь теперь показать»¹⁴.

И если у Порфирия вопрос об онтологическом статусе родов включен в дискуссии о логической природе и значимости общих имен, то у Боэция, в «Комментарии к Порфирию»¹⁵, мы находим попытку рассмотреть проблему универсалий через обсуждение того, насколько вообще «бытиен» язык, постигающий сущее. Это означало постановку в схоластическом ключе вопроса о том, является ли универсалия вещью (*res*). Заметим еще раз, что подобное «овеществление» родов и видов вполне объяснимо: в христианской богословско-философской системе бытие понимается как Слово Творца, и, следовательно, логика фактически соединяется с онтологией.

В схоластике, таким образом, проблема универсалий оказывается вплетенной в ряд важнейших вопросов, составляющих ядро логико-теологической и логико-онтологической проблематики, таких, как вопрос о сущем, о его всеобщих свойствах, родах и видах, с выделением бытия творящего и бытия тварного, о потенции и акте, о сущности и существовании, об иерархии сущих, об индивидуации, о соотношении материи и формы и т. д. Обсуждение этой совокупности проблем приобретает вид спора между реализмом и номинализмом, и в зависимости от того или иного подхода, той или иной позиции в этом вопросе, который, повторим еще раз, оказывается плотно увязанным с множеством других метафизических вопросов, различаются основания учений разных школ и направлений схоластической мысли.

Проблема универсалий приобретает черты одной из важных схоластических дискуссий в XII столетии, когда предельно поляризуются позиции *реализма* и *номинализма*. Обе выводились их сторонниками из «Комментария к Порфирию» и теологических трактатов Боэция, в которых можно обнаружить попытки осмысления и примирения обеих тенденций¹⁶. Уточним, что сами названия стали применяться позднее. Термины *reales* (реалисты или реалы) и *nominales* (номинали-

¹⁴ Порфирий. Введение к «Категориям». Гл. 1 // Аристотель. Категории. С приложением «Введения» Порфирия/пер. А. В. Кубицкого. М., 1939.

¹⁵ См.: Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990.

¹⁶ Напомним, что *реализм* (от лат. *realis* — реальный, вещественный) — позиция, которая подразумевает реальность универсальных понятий (общих, родовидовых сущностей), наделяя их максимумом бытия и самотождественным характером. *Номинализм* (от лат. *nomen* — имя), напротив, исходит из онтологической истинности единичных вещей, в то время как бытийственный статус родов и видов ставится под сомнение или вовсе отрицается. Согласно номинализму, часть имен, которыми мы называем вещи, являются общими («человек», в отличие от «Сократа», например). Родовые и видовые понятия, следовательно, суть имена и более ничего: «*vox et praeterea nihil*».

сты или номиналы) в представленных значениях использовал в конце XV в. оппонент Мартина Лютера, автор «Компендия логики» (1496) Сильвестр Мазолин¹⁷.

Считается, что если для реалистов в суждений, в котором термины являются общими понятиями, одни *вещи* выражаются через другие *вещи*, то у номиналистов одни *слова* грамматически связываются с другими *словами*. Вместе с тем разнообразие подходов, необходимость отвечать на вопросы о том, как существуют универсалии — «до вещи» («ante rem»), «в вещи» («in re») и «после вещи» («post rem») — порождает различные позиции внутри самого реализма. Каждый схоластик, говоривший об универсалиях, благодаря «заботе» историков философии оказывается внутри этой классификации, основанием которой стало отношение к проблеме универсалий. Поэтому, пытаясь найти место в этой классификации воззрениям, например, Ансельма Кентерберийского, мы должны понимать, что здесь не может быть деления по принципу «черное — белое», а существуют промежуточные позиции и многочисленные нюансы, обозначаемые иногда более, иногда менее удачными терминами вроде «ультрареализма», «крайнего реализма» или «умеренного реализма». То же замечание касается и номинализма. Крайних номиналистов называли вокалистами (или вокалами — *vocales*) за то, что они отрицали за универсалиями какой-либо статус, кроме «колебания голоса» («*flatus vocis*»)¹⁸.

Особой, промежуточной, позицией, которую принято располагать на границе умеренного реализма и номинализма, стал *концептуализм* (от лат. *conceptio* — соединение, зачатие; *conspicio* — замышлять, зачинать), который пытался преодолеть крайности обоих подходов. Согласно концептуализму, существуют единичные вещи, но между ними и общими понятиями существует определенная связь. Общее как бы «просвечивает» сквозь индивиды, и поэтому имена последних являются не произвольными «колебаниями голоса», но строгими значениями (*significatio*), связанными с единичными вещами и выражающими их смысл, сущность.

Следует сказать, что реализм в схоластике носил по преимуществу системосозидающий характер, а номинализм — скорее критический. Это понятно, поскольку мировоззренческой основой христианского богословия является принцип *creatio ex nihilo*, то есть установка на наличие Бога-творца, который фактически является «уникальным всеобщим», «единым», по своей воле творящим «многое» (мир), исходя из своего разума, в котором пребывают божественные идеи — родови-

¹⁷ Попов П. С., Стяжкин Н. И. Развитие логических идей от Античности до Эпохи Возрождения. М., 1974. С. 146, прим. 10.

¹⁸ Как отмечают С. С. Неретина и А. П. Огурцов, в XV в. термин «номиналисты» использовался, чтобы отличить более ранних сторонников номинализма от оккамистов XIV–XV вв. (Неретина С. С., Огурцов А. П. Пути к универсалиям. СПб., 2006. С. 413.

довые сущности, универсалии. Из принципа креационизма выводится преимущество универсального над единичным. Это преимущество объясняется не только логически и онтологически (род — голова всему, основа, в которой еще (или уже) сняты различия, присутствующие во множестве подчиненных роду — через виды — индивидуальных вещей), но и теологически. Первый человек, Адам, стал родоначальником человечества, и именно это человечество, как нечто единое, совокупное, предназначено к существованию и спасению. Аналогично бытийственной полнотой обладает Церковь как мистическое тело Христово, в то время как отдельный человек — лишь частица этого единства, не могущая перенести отторжения от целого.

Богословские вопросы стимулируют рассмотрение проблемы универсалий, без них пафос схоластических дискуссий во многом непонятен. Недаром столь актуальной была тематика троичности, а на первый план выходили споры о Таинстве Евхаристии. И хотя наиболее жаркие споры между реалистами и номиналистами относятся к XII в., эти позиции — без привязки к соответствующим «ярлыкам» — заявили о себе гораздо раньше.

Напомним про скандальную попытку Беренгария Турского логически и философски осмыслить таинство Евхаристии в трактате «О священной Трапезе против Ланфранка» («De sacra coena adversus Lanfrancum»), в которой именно с точки зрения логики отрицается реальность пресуществления (трансубстантивации), то есть доказывается сохранение субстанций хлеба и вина при осуществлении Таинства Евхаристии. Как логик и натурфилософ Беренгарий исходит из реального существования единичных предметов («этого куска хлеба», «этого кувшина вина»), субстанции которых не меняются в процессе таинства. Он не может объяснить возможность реального, многократно повторяющегося вкушения нами тела и крови вознесенного и прославленного Христа, ему логически и философски непонятно отношение единого и многого в таком контексте. Объяснение, которое Беренгарий может дать, — это объяснение символическое, а не физическое: к формам хлеба и вина акцидентально добавляется просветляющее божественное начало, благодаря которому верующий причащается природе Христа, вкушая хлеб и вино.

Задолго до Беренгария и Ансельма, в начале IX столетия, упоминавшийся нами Рабан Мавр в своих «Глоссах», комментирующих Порфирия и Боэция¹⁹, прочерчивая две идущие от них линии в вопросе об универсалиях, склонялся к той, что определяла уни-

¹⁹ Глоссы — пословные комментарии, разъясняющие трудные слова либо на полях манускриптов, либо в качестве отдельных приложений к комментируемым текстам, либо в виде глоссариев — своеобразных справочников. О глоссах см.: *Петров В. В.* Каролингские школьные тексты: глоссы из круга Иоанна Скотта и Ремигия из Оссера // *Философия природы в Античности и в Средние века.* М., 2000. С. 530–561.

версалии как общие имена, используемые для определения индивидов. Аналогичной позиции придерживался монах из монастыря св. Германа в Оссере Гейрик (Heiricus Autissiodorensis, Eric de Auxerre, ок. 834–876/881). Если родовое понятие (например, животное) — реальная сущность, то она должна сохранять неизменной свою природу при соединении с разными по виду единичными сущностями (например, с лошадью и ослом) или группами единичных сущностей, что невозможно. Правильнее говорить, полагает Гейрик Оссерский, что род приписывается единичной вещи не как сущность, но как имя. Интересно разделение, которое вводит Гейрик относительно того, что принадлежит реальности, независимой от отдельного познающего человека, и того, что зависит от него. Начинать следует с вещи (res), которой соответствует понятие (intellectus); и то, и другое существуют независимо от познающего субъекта. Что же касается символизации вещи и понятия в интеллектуальной деятельности индивида, то она осуществляется благодаря имени (vox) и его языковому, знаковому (litterae) выражению²⁰.

Ни Рабан Мавр, ни Гейрик Оссерский, ни Беренгарий Турский не были номиналистами, но им была свойственна критическая нота, звучание которой усиливается к XII в. Первым «официальным» номиналистом (или вокалистом) считается *Росцелин Компьенский* (*Roscelinus Compendiensis, Roscelin de Compiègne*, ок. 1045/50 — после 1120). Росцелин учился в Компьени, Суассоне и Реймсе, преподавал в ряде школ во Франции. Среди его учеников и слушателей были: Гильом из Шампо, который станет последовательным реалистом, и Петр Абеляр, который вступит в спор со своим учителем, но с позиций концептуализма²¹. Сложным моментом в жизни Росцелина было осуждение его учения о Св. Троице за *тритеизм*²² на Суассонском соборе (1092), после которого он вынужден был отречься от своих взглядов, сложить с себя сан каноника и на некоторое время переехать в Англию.

К сожалению, учение Росцелина традиционно описывается по немногим косвенным источникам и мнениям его оппонентов. Ансельм Кентерберийский, например, говорит о «тусклом уме» Росцелина, а Иоанн Солсберийский (автор того же XII в.!) утверждает, что номинализм, вместе с Росцелином, давно канули в Лету²³. Стоит заметить, однако, что критический пафос номинализма, стремление начинать познание «с того что есть», с индивидуаль-

²⁰ Попов П. С., Стяжкин Н. И. Указ. соч. С. 149.

²¹ Если говорить об Абеляре, то заметим сразу, что он будет учиться и у Гильома из Шампо, но станет противником обоих — и Росцелина, и Гильома.

²² Тритеизм — учение о субстанциальном различии Лиц Троицы, и в западном Христианстве, и в Православии такие взгляды считались еретическими.

²³ Kluge E.-H. W. Roscelin and the Medieval Problem of Universals // Journal of the History of Philosophy. 1976. Vol. 14. Num. 4. P. 405.

ных субстанций окружающего мира, содержит глубокий научный смысл, стимулирует и развитие логики, и интерес к естествознанию в схоластике.

Из собственных сочинений Росцелина сохранилось лишь письмо к Абеяру («*Epistola ad Abaelardum*»), которое было опубликовано в «Латинской патрологии» в корпусе переписки Абеяра²⁴. Помимо последнего, об учении Росцелина свидетельствует Ансельм Кентерберийский. Именно Ансельм упрекает его за уничижительное отношение к универсалиям, утверждая, что Росцелин полагал, будто «универсалии суть ничто, кроме колебания голоса» («*non nisi flatum vocis esse universales*»)²⁵, а реальным существованием обладают лишь отдельные вещи. Выводы, которые из этого Росцелин сделал для богословия, и послужили причиной осуждения его взглядов на Суассонском соборе. Поскольку нет самостоятельного бытия универсального, то невозможно представить божественную субстанцию, объединяющую три Лица Троицы, а значит, следует говорить о трех самостоятельных сущностях Бога: «*tres personae tres res sunt*».

Ансельм Кентерберийский ответит на это: если бы существовали только единичные предметы, а формирование общих и отвлеченных понятий имело бы место лишь в языке (*in voce* — в звучании слов), то мир не смог бы существовать. Все вещи имеют свои первообразы в божественном уме, это внутреннее слово (*verbum mentis*) Бога, согласно которому Он творит мир.

Реалистская позиция *Гильома из Шампо* (*Guillelmus Campellensis'* или *Guillaume de Champeaux* 1070–1121) описанная (с некоторой долей пристрастности) Петром Абеяром²⁶, претерпела определенную эволюцию, которая сама по себе интересна. Вначале Гильом утверждал, что видовые сущности являются общими для индивидуальных субстанций одного вида; индивиды различаются между собой лишь акцидентально (*sed sola accidentiam multitudine diversitas*). Универсальная общность (*communitas universalium*) вида, конкретизируясь, индивидуализируясь за счет акциденций в индивидуальных субстанциях, полностью присутствует в каждом индивиде. Другими словами, в Сократе полностью содержится сущность человека: «Там, где Сократ, там и универсальный человек»²⁷.

²⁴ *Epistola XV, quae est Roscelini ad P. Abaelardum* // MPL. Vol. 178. Col. 358–372.

²⁵ *Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Liber de fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi, contra blasphemias Ruzelini seu Roscelini* // MPL. Vol. 158. Col. 0259B — 0284A.

²⁶ По мнению Э. Жильсона, принципиальность и глубина различий в трактовке универсалий между учителем и учеником несколько преувеличивалась последним; Оккам в XIV в. их обоих называл реалистами. (Жильсон Э. Философия в Средние века. М., 2004. С. 222.)

²⁷ «*Ubi enim Socrates est, et homo universalis ibi est*» (Цит. по: *Lombraña J. V. Historia de la lógica*. Oviedo, 1989. P. 113.).

Можно говорить в этом случае о крайнем реализме платоновского толка, поскольку универсалиям приписывается существование более значимое, чем индивидам. Позднее, под влиянием аргументов Абеяра, Гильом скорректировал свою позицию «таким образом, что... сказал: одна вещь является тождественной [другой] не по сущности, а в силу безразличия»²⁸. Имеется в виду, что видовая сущность «входит» в каждую вещь своим общим, неразличимым («indifferenter») началом, а различие («differentia») между, например, Сократом и Платоном, достигается за счет индивидуальных (individualiter) акциденций.

Показательным примером реализма является учение *Гильберта Порретанского* (*Gilebertus Porretanus* или *Gilbert de la Porré*, 1085/90–1154), который учился у Бернарда Шартрского и Ансельма Ланского²⁹, был канцлером Шартрской кафедральной школы (1126–1137), а в 1142 г. возведен в сан епископа Пуатье.

Гильберт тоже полагал, что универсалии, будучи укоренены в божественном уме, должны присутствовать в реальности. Исходя из уже известного нам тезиса Боэция о различии — во всем сотворенном — между бытием (*esse*) и тем, что существует (*id quod est*), Гильберт в своем рассуждении переносит акцент на сущность, причину существующего (*quo est — то, благодаря чему* это нечто существует именно как это, как таковое). Можно сказать, что для Гильберта (здесь он близок общей позиции платонизма и аристотелизма) «быть — значит быть смысловой определенностью; и, с другой стороны, обладать законченной смысловой определенностью — значит быть»³⁰.

Итак, первым шагом является фиксация бытия (*esse*) чего-либо: например, мы обнаруживаем приближение к нам некой индивидуальной сущности — обладающей материей и формой субстанции (*substantia*).

Второй шаг — определение того, чем является (*id quod est*) данная субстанция: например, мы видим, что перед нами Сократ.

²⁸ Абеяра П. История моих бедствий. // Августин. Исповедь. Петр Абеяра. История моих бедствий. М., 1992. С. 262.

²⁹ Ансельм Ланский (ок. 1050 — ум. 1117) — автор первой «Книги изречений» («Сентенций»), т. е. первой в схоластике антологии или хрестоматии текстов отцов Церкви. Философские взгляды Ансельма Ланского в значительной мере зависят от учения о разделении природы Иоанна Скота, но с точки зрения систематики он делает необходимый для развития схоластического метода шаг вперед. Отметив, что истины Откровения должны быть ограничены комментариями отцов и отделены от философских интерпретаций, он выстраивает следующий порядок рассмотрения вопросов естественной теологии в: (1) существование и природа Бога; (2) творение; (3) человек (во всех аспектах — моральном, социальном, психологическом и т. п.). Такой порядок станет привычным для последующих «Сентенций», «Комментариев к «Сентенциям»» и «Сумм».

³⁰ Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986. С. 99.

Третий шаг — попытка понять причину существования рассматриваемой субстанции, ее «ядро», «изюминку», «сердцевину» (*quo est*), то есть ответить на вопрос о том, благодаря чему этот одушевленный предмет классифицируется нами (и является им по сути) как человек по имени Сократ (*quod quid erat esse* — букв. с лат. «то, что должно было (стало) быть»).

Согласно Гильберту, «причина» Сократа есть его родовая сущность — *человечность* (*humanitas*). Родовая сущность — порождающая причина индивидуального сущего, которое уточняется, доопределяется через соответствующую ему чтойность (*quo est* или буквально *quidditas*) и данное ему бытие (*esse*).

Постараемся разобраться с этим. Человечность, будучи причиной Сократа, сама по себе не обладает бытием, она не может быть носителем качеств (акциденций). Только субстанция, уже причастная³¹ бытию (Сократ), стало быть, способна обладать качествами (быть разумным, способным смеяться, уметь вести философские споры и т. п.); эта совокупность акциденций и составляет чтойность индивидуальной субстанции. Однако, возникает вопрос о том, как универсалия, являющаяся для индивидуальной вещи причиной (в нашем случае, человечность), может не иметь бытия, т. е. того, что присуще порожденной ею вещи (Сократу)? Разрешая эту трудность, Гильберт опирается на введенный Боэцием³² логико-философский терминологический аппарат, точнее, на различие между терминами «субстанция» и «субсистенция». *Субсистенции* (лат. *subsistentia* — реальность, сущность³³), равно как и субстанции, обладают самостоятельностью и не нуждаются в дополнениях (акциденциях), чтобы быть тем, чем они являются. Отличие же первых от вторых состоит в том, что первые не являются субъектами качеств, то есть *в принципе* не предполагают такого дополнения. Субсистенции относятся к субстанциям, как род к виду (все субстанции являются субсистенциями, но не все субсистенции являются субстанциями). *Универсалии, таким образом, являются не субстанциями, а субсистенциями, то есть не имеют такого же бытия, как субстанции, которые, будучи дополнены акциденциями, существуют в определенных формальных (для телесных субстанций — и материальных) рамках.* Субсистенции, являющиеся причинами индивидуальных субстанций, оказываются разноуровневыми: от рода до чтойности, которая наиболее близка к индивиду и вклю-

³¹ Слово причастность здесь уместно, поскольку речь идет о сотворенном сущем, о том, кому бытие дано Богом.

³² Субсистенция — это то, что само не нуждается в акциденциях, для того чтобы быть. А субстанция — это то, что служит неким подлежащим для других акциденций, без чего они существовать не могут... Индивиды — не только субсистенции, но и субстанции

³³ От *subsisto* — находиться, пребывать, останавливаться, поддерживать.

чает в себя, помимо родовых и видовых, также и акцидентальные признаки. В субстанции Сократа, таким образом, содержатся все «уровни субсистентности» — от человечности, которая, как мы помним, является наиболее общей причиной его бытия именно таким, до включающей в себя разнообразные характерные черты чтойности, благодаря которой мы выделяем Сократа среди множества других людей, причастных тем же общим субсистенциям (философов, лысых, полных, умеющих вести философские споры, живших в Афинах и т. п.).

Интересно, что размышления о том, как в единичном существе переплетаются универсальное и индивидуальное, приводят Гильберта к различению индивидуальности (лат. *individuitas* — неделимость) и сингулярности (лат. *singularitas* — отдельность, единственность). Это различие позволяет понять Сократа и как уникальное единичное существо, и в то же время как универсальное существо, причастное чему-то общему, хотя и «сотканное» из множества характеристик, заданных различными субсистентными срезами бытия³⁴. Следуя логике Гильберта, мы понимаем, что главное в Сократе — человечность, но проявляется это человеческое начало благодаря его душевным и телесным качествам, а также в привязке к определенным историческим, культурным, географическим обстоятельствам и контекстам. Не следует забывать при этом, что Бог является творцом всех вещей из первоначальной материи, праматерии (*materia primordialis*)³⁵; именно через универсалии Он творит чтойности и сообщает им бытие.

Свои рассуждения о сотворенных вещах Гильберт применяет к описанию Божественной природы. В Боге *id quo est* и *id quod est* совпадают, в нем нет разделения сущности и того, что этой сущностью определено к бытию: «Бог есть сущность (*essentia*), а не нечто, и нельзя вообразить, что он есть нечто, [то есть] тварная субсистенция»³⁶. Другими словами, божественная сущность и божественное бытие тождественны, из чего, однако, недоброжелатели Гильберта (среди них был Бернард Клервоский) сделали вывод о том, что Гильберт настаивает на самостоятельном характере Божественности (*Divinitas*) и, следовательно, помимо трех

³⁴ См. об этом: *Неретина С. С.* Гильберт Порретанский // Антология средневековой мысли. В 2 т. СПб., 2001. Т. 1. С. 377–378.

³⁵ Идея первоначальной материи была специфической темой для размышлений в Шартрской школе. (См.: *Flatten H.* Die «*materia primordialis*» in der Schule von Chartres // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1931. Bd. 40. S. 58–65.

³⁶ *Гильберт Порретанский.* Комментарий к трактату Боэция «Против Евтихия и Нестория» // Антология средневековой мысли. Т. 1. С. 384. Интересно, что в «Латинской патрологии» «Комментарий...» помещен в качестве приложения к трактату Боэция, а не в томе 188, где опубликованы другие произведения Гильберта (*Gisleberti Porretani Commentaria in Boetium* // *MPL*. Vol. 64. Col. 1255, 1301, 1313, 1353.).

Лиц Троицы, в его учении появляется четвертый элемент. На эти обвинения Гильберт успешно ответил³⁷, указав, что Бог есть единый Бог благодаря своей Божественности (сущности), то есть Божественность и Бог тождественны. В то же время каждое из трех Лиц Троицы есть Лицо, по своему *личному* свойству совпадающее с этим свойством.

Как мы уже отметили выше, учение Гильберта Порретанского представляет собой пример умеренного реализма, в котором бытие увязывается со смысловой определенностью существующего, очерчивается линия причинности от Творца — через универсалии — к единичным субстанциям. Кроме того, благодаря творческому восприятию понятия субсистенции Гильберт объясняет, что субсистентное бытие родов и видов отличается от субстанциального бытия индивидуальных вещей видимого мира, отягощенных телесной формой.

³⁷ Гильберту дважды пришлось доказывать абсурдность обвинений в ереси: на Парижском (1147) и Реймском (1148) поместных соборах. См. подробнее: Шишков А. М. Средневековая интеллектуальная культура. М., 2002. С. 69–74.

§ 2. Традиция *lectio divina*: КОГНИТИВНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ*

(Н. Л. МУСХЕЛИШВИЛИ)

Наряду с литургической и личной молитвой, *lectio divina* (букв. «Божественное чтение»³⁸) составляет одну из неотъемлемых черт христианской монашеской традиции. Под *lectio divina* понимается индивидуальное (не литургическое) чтение (*lectio*) Священного Писания, а также сочинений Отцов Церкви, жизнеописаний святых и другой благочестивой литературы, требующее напряженного размышления-усвоения (*meditatio*) и призванное стать для христианина неиссякаемым источником его молитвы (*oratio*) и вообще духовной жизни.

Понятие *meditatio* здесь является ключевым. Стандартный перевод этого слова, «размышление», ничего не говорит о подлинной сущности медитации как необходимого элемента христианской духовной практики. Семантически *meditatio* связана с ветхозаветным **הָגָה** (*haga*)³⁹ — *выводить изнутри*, в том числе в прямом физиологическом смысле — отрывивать жвачку⁴⁰. Метафора «пережевывания»,

* Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 10-06-00272-а.

³⁸ Впервые выражение «божественное чтение» (греч. *θεία ἀνάγνωσις*) встречается у Оригена (см. *Ориген. Письмо Григорию Чудотворцу // Творения святого Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского / пер. проф. Николая Сагарды. Петроград, 1916. С. 53–56.*).

³⁹ **הָגָה** — 1.— *выводить, выделять (отдели примеси от серебра, Пр 25, 4); устранять, удалять, Ис 27, 28; Пр 25, 5. 2.— о звуках: издавать голос, Пс 115, 7; о голубке ворковать, Ис 38, 14; о льве рыкать, Ис 31, 4; о человеке произносить, выговаривать, Пс 37, 30; 35, 28. 3.— мыслить, соб. говорить сердцем, думать, Пр 15, 28;*

⁴⁰ См. Послание апостола Варнавы // Писания мужей апостольских М., 2003.— С. 102–103: «...Моисей также сказал: “ешьте все, имеющее раздвоенные копыта и отрывающее жвачку” (Лев 11, 3). Кто разумеется *под скотом, отрывающим жвачку?* — Тот, кто, получая пищу, знает своего питателя, и, насытившись, радуется о нем. Прекрасно сказал Моисей, имея в виду заповедь.— Какую? Прилепляться к тем, которые боятся Господа, размышляют в сердце своем о полученной ими заповеди, которые беседуют о повелениях Господних и соблюдают их, которые знают, что размышление есть дело радостное и, *так сказать*, пережевывают слово Господне».

«переваривания», буквального превращения воспринятой извне пищи в часть самого себя (ее *у-своения*) и последующей отдачи усвоенного — метафора, даже несколько шокирующая своим откровенным натурализмом, — определяет подлинный характер того «упражнения» (μελέτη), которое служит приуготовлением к последующим ступеням духовного восхождения. «Как осуществляется это медитативное “упражнение” — в определенных словах говорят мастера медитации, знающие об этом, античные и современные»⁴¹. Еще раз: «медитировать для них означает “переваривать” обдуманное содержание, “пережевывать”, “откусывать”; “не только окраситься, но и пропитаться ее краской, как шерсть”; “высасывать, как пчела”; “вкушать” представления, “видеть, слышать, чувствовать, нюхать”, “дегустировать” ее вкус, “впитать в себя ее аромат”. Эти красноречивые, частью смелые обозначения, разумеется, представляют собою не “просто образы”, но нечто большее: это идеограммы для некоей специфически психологической категории мышления, которая лежит где-то посередине между размышлением, “обработкой” и этими телесно-органическими процессами; образы эти не являются ни чувственными, как последние, ни “продуманными”, как первое; однако для них собственно духовного обозначения. Ровно в том же, определенном направлении указывают такие выражения, как: “погружаться прямо в костный мозг”, “делать частью самого себя”. Этой выразительной терминологией, которая с удивительными совпадениями встречается и у античных, и у христианских знатоков и мастеров (вплоть до нынешнего дня), определенно обозначается силовое поле медитации. Медитирование — это обдумывание, при котором задействуются иные, более глубинные слои души, чем при обычном мышлении. Медитировать (так говорят нам знающие, которые это пережили и в этом упражнялись) — значит так принимать в себя некое содержание, что оно, как жизнь, входит в органический, бессознательный жизненный процесс души; что оно, словно краситель, проникает в самые глубокие глубины души и пропитывает их; что оно становится уже не “пред”-метом («Gegen» — stand), “над” которым размышляют, но само входит в нас как непосредственно действующее и превращается в часть души; что его не обдумывают и не осознают — им обладают»⁴².

Внутреннее «пережевание» священных текстов имеет непрерывный характер и представляет собою то, что древние отцы-пустытники называли — «памятованием о Боге». «Этот тип «памятования» не ограничивается тем, что мы называем памятью сейчас, — это гораздо более широкое понятие, поскольку оно учитывает в мнемонической активности основополагающую роль эмоций, воображения и мышле-

⁴¹ *Rabbon P. Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike. Kösel-Verlag, München, 1954, S. 23–24 (пер. А. Коваля).*

⁴² *Ibidem. S. 23–24.*

ния»⁴³. Речь идет о такой структуре мышления, в которой чувствование и осознание божественного присутствия выступает постоянным фоновым переживанием.

Свое классическое выражение метафора медитации как «пережевывания» и сама схема *lectio divina* получили в трактате Гвиго II Картузианца (†ок. 1188) «Лествица затворников». Гвиго, ограничивающий объем чтения одним лишь Священным Писанием, выделяет четыре неразрывно связанные друг с другом ступени восхождения к Богу: чтение (*lectio*), размышление (*meditatio*), молитву (*oratio*) и созерцание (*contemplatio*)⁴⁴.

В своем трактате Гвиго объясняет существо четырех ступеней *lectio divina* следующим образом:

Чтение — это прилежное изучение Писаний с устремлением духа. Размышление — усердное действие ума, исследующее понятие скрытой истины под водительством собственного рассудка. Молитва — благочестивое устремление сердца к Богу ради устранения дурного или обретения блага. Созерцание — некое возвышение ума, воспарившего к Богу, над самим собою, вкушающее радости вечной сладости⁴⁵.

Далее Гвиго подробно рассматривает действия каждой из ступеней на конкретных примерах. Он говорит о «чистоте сердца» как о необходимом условии достижения высшего опыта и подчеркивает, что невозможно обрести этот опыт на чисто интеллектуальном уровне, без преобразования аффекта и сосредоточения его на единой цели. Рассмотрение завершается кратким резюме:

...ты можешь увидеть, каким образом... ступени связаны друг с другом и как они предшествуют друг другу: и во времени, и в смысле причины. Ибо чтение, будучи как бы основанием, идет первым и, дав нам предмет, отсылает нас к размышлению. Размышление более тщательно исследует, чего *следует желать*; оно как бы выкапывает, находит сокровище и предъявляет его; но, поскольку само... не способно им завладеть,...отсылает нас к молитве. Молитва, всеми силами направляясь к Богу, *испрашивает* сокровище — сладость созерцания. А оно, придя, вознаграждает труды вышеуказанных трех <ступеней>, опьяняя жаждущую душу росой небесной сладости. Чтение — упражнение во *внешней* области, размышление имеет дело со *внутренним* пониманием, молитва — с *желанием*, а созерцание — с тем, что *выше всякого чувства*⁴⁶.

Каждый переход от одной ступени к другой связан с изменением состояния сознания. Забегая вперед, сразу отметим, что ступенчатая структура последовательных изменений сознания, выстраиваемая

⁴³ Carruthers M. The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400–1200. Cambridge, 1998. P. 2.

⁴⁴ Гвиго II Картузианец, Лествица затворников // Гвиго II Картузианец. Сочинения. М., 2011. С. 11 (пер. А. Коваля).

⁴⁵ Там же. С. 11

⁴⁶ Там же. С. 33. (курсив мой.— Н. М.)

в традиции *lectio divina*, имеет важное значение не только для внутрихристианской духовной практики, но и для общего психологического и философского понимания когнитивно-символической деятельности человека. В самом деле, измененные состояния сознания делают зримыми те процессы, которые остаются невидимыми в обыденном сознании. Иначе говоря, практика *lectio divina*, последовательно проводя упражняющегося через этапы (ступени) изменения сознания, выявляет на этих этапах такие аспекты когнитивных и символических процессов, которые обычно не осознаются.

Гвиго подчеркивает, что эти изменения возможны только в контексте систематической практики:

...ступени связаны между собою... предшествующие без последующих либо мало полезны, либо вовсе бесполезны, а последующие без предшествующих либо вообще недостижимы, либо достижимы лишь изредка. ... чтение без размышления сухо, размышление без чтения ошибочно, молитва без размышления прохладна, размышление без молитвы бесплодно; благоговейная молитва обретает созерцание, а достижение созерцания без молитвы — либо редко, либо чудесно⁴⁷.

Иными словами, произвольный непосредственный переход с уровня обыденного сознания на уровень созерцания практически невозможен (разве что чудом). В практике *lectio divina* преобразование сознания на каждой ступени служит предпосылкой для преобразования на следующей, достигая кульминации в заключительном переходе к созерцанию.

ПСИХОЛОГИЯ КОММУНИКАТИВНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Прежде чем приступить к исследованию преобразований сознания, связанных с практикой *lectio divina*, рассмотрим в общих чертах психологические процессы, происходящие в коммуникативном акте взаимодействия адресата с текстом. В работе⁴⁸ была предложена и обоснована концепция значения текста как «образа-организатора»,

...возникающего в сознании автора под воздействием каких-то впечатлений внешней или внутренней жизни... он является не атрибутом готового текста, но исходным ростком возникновения текста и, одновременно, организатором, стимулирующим такое возникновение. Сам по себе этот образ не вербален, но синтезируется из звуковых, зрительных, моторных, ритмических, эмоциональных и т. п. впечатлений с помощью воображения, как некая целостная сущность... Первоначальный образ-росток, или образ-организатор, не только бессловесен, но и... в определенном смысле... «бес-

⁴⁷ Там же. С. 35.

⁴⁸ Мухелишвили Н. Л., Шрейдер Ю. А. Значение текста как внутренний образ // Вопросы психологии, 1997. № 3. С. 79–91.

телесен», т. е. может *не* составлять сумму чувственных или даже словесных впечатлений, которые предстают в сознании как конкретные и красочные чувственные образы.

Образ-организатор присутствует в тексте в виде его глубинной структуры и несет на себе отпечаток непосредственного опыта автора. Акт взаимодействия адресата с текстом, в итоге, сводится к воссозданию образа-организатора в его сознании. Возможность такого воссоздания обеспечивает *фасцинация* текста⁴⁹, которая стимулирует воображение адресата, побуждая его присваивать текст в автокоммуникации в качестве «текста для себя», т. е. несущего личный *смысл*. Будучи воссоздан в сознании адресата, образ-организатор претерпевает своего рода «эмбриогенез» в «морфогенетическом поле» смыслов, предоставляемых бессознательным, порождая череду взаимодополняющих и взаимозамещающих образов, интерпретация которых становится источником новых поверхностных структур, отсутствующих в исходном тексте⁵⁰. Некоторые идеи современной когнитивной и практической психологии позволяют дать более подробную и точную интерпретацию этой общей схемы и ее отдельных элементов, касающихся как первоначального порождения образа-организатора в сознании автора текста, так и его творческого воссоздания в сознании адресата.

ДВА МОДУСА СИМВОЛИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

В современных когнитивных теориях проводится различие между *репрезентативным* и *презентативным* символизмом как двумя основополагающими формами символического познания. Первая из них соответствует уровню сознательного *представления* и *значения*, а вторая — уровню *ощущения* и *смысла*. Символизация включает в себя

...построение двух видов символических объектов — репрезентаций и презентаций. Репрезентация связана со своим значением «правилами». Презентация связана со своим смыслом отношением «сходства». Репрезентация символизирует значение согласно правилам, которые образуют язык. Репрезентация «прозрачна». Она не привлекает внимания к самой себе. Мы видим или слышим через нее *значение*, которое она представляет. Презентация символизирует *смыслы*, привлекая внимание к самим символическим сущностям, как объектам, и используя их атрибуты и соотносительные качества. В презентации атрибуты и соотносительные свойства сущностей одной сферы (символические объекты, принадлежащие к сфере, образованной символической системой) *метафорически или по аналогии* отражают атрибуты и соотносительные свойства сущностей

⁴⁹ Мусхелишвили Н. Л., Шрейдер Ю. А. Автокоммуникация как необходимый компонент коммуникации // Научно-техническая информация. 1997. № 5. С. 1–10

⁵⁰ Киселев А. П., Мусхелишвили Н. Л. Непрямая коммуникация и передача духовных традиций // Ежегодник «Системные исследования». 2001. М., 2003. С. 29–44.

другой сферы (например, физической или психической, внешней или внутренней реальности). Иными словами, сущности одной сферы принадлежат к *тому же классу* атрибутов или отношений, что и сущности другой сферы. Поэтому они могут *вызывать к жизни* (а не представлять, согласно правилу) эти атрибуты или соотносительные свойства⁵¹.

Обе формы символизма напрямую связаны со способностью сознания к самосоотнесению, однако непосредственное осознание играет в них совершенно разную роль:

Сознание входит в репрезентативное мышление... в первую очередь, в виде неосязаемых «чувствуемых смыслов», а не в качестве его субстанции. С другой стороны, в презентативном символизме смысл возникает в результате эмпирического погружения в выразительные паттерны символической среды. Он возникает в виде спонтанной, опережающей *игры образов*. Здесь «чувствуемый смысл» возникает из среды в форме потенциальных аналогий, которые оказываются *многозначными* и *незавершенными*, а потому *новыми* и *непредсказуемыми*. Возможность возникновения такого смысла обеспечивает воспринимающая, наблюдающая установка, общая для эстетики, медитации и классической интроспекции⁵².

Здесь не случайно упоминается классическая интроспекция. Наиболее отчетливо различие между репрезентативным и презентативным модусами сознания выявилось в ранних исследованиях интроспекции. Попытки распространить метод интроспекции на более сложные процессы символического мышления привели к неожиданным результатам. Когда испытуемые наблюдали свое сознание в относительно естественных условиях решения проблем, например, в задачах категориального отнесения, им не удавалось выявить никаких специфических характеристик мыслительного процесса — мысль просто приходила в готовом виде, как неощутимое осознание ответа — хотя там и было *нечто*, обнаруживаемое посредством интроспекции, оно не поддавалось дальнейшему определению. В то же время, при использовании упрощенных задач семантического распознавания, испытуемые сообщали о множестве *чувственно-образных* качеств в процессе мышления. Как выяснилось впоследствии, причиной получения таких явно противоречивых данных — мысль как *неосязаемое состояние* и мысль как *игра образов* — было использование во втором случае стратегии избегания «стимульной ошибки», когда готовое опознание намеренно задерживалось или нарушалось посредством вербального насыщения или предъявления испытуемым тактильно воспринимаемых буквенных форм, в результате чего в текущем осоз-

⁵¹ Edelson M. Language and Interpretation in Psychoanalysis. University of Chicago Press. 1984. P. 78–79. (курсив мой.— Н. М.).

⁵² Хант Г. О природе сознания. С когнитивной, феноменологической и трансперсональной точек зрения. М., 2004. С. 84 (пер. А. Киселева), (курсив мой.— Н. М.).

нании могли проявляться обычно маскируемые чувственно-образные процессы⁵³.

Избегание ошибки «стимула» в интроспекции предполагало установку открытости к текущему опыту без стремления его контролировать или как-либо определять. Вместо обычной прагматической «целесообразности» опыта, типичной для повседневной жизни, нужно было переживать его непосредственную «таковость» как преходящее *субъективное состояние*. В результате, некоторым испытуемым удавалось описывать субъективные состояния, близко родственные эффектам, характерным для «измененных» состояний сознания и мистических переживаний, которые можно рассматривать как наиболее ярко выраженные формы «презентативных» состояний.

В конечном счете удавалось получать от одних и тех же испытуемых оба вида интроспективных отчетов. Неосознанное знание появлялось, когда наблюдатели занимали более активную, прагматичную позицию, тогда как образные фрагменты преобладали при более пассивной, отстраненной позиции. Таким образом, репрезентативный и презентативный модусы существуют параллельно и в тесной связи друг с другом — в зависимости от активной или пассивной установки преобладает тот или иной из них, в то время как другой играет роль относительно подчиненного «бессознательного» или фона.

Сосуществование и взаимопереплетение этих двух модусов ярко проявляется в устной речи:

Соотносительное употребление языка наполнено интонациями, жестами и акцентами в качестве своего презентативного аспекта, в то время как презентативные состояния, хотя и не выразимы языком обычного дискурса, тем не менее, имеют свое определенное *ощущение* интенционального смысла... смысл возникает... интуитивно и спонтанно, из постоянного погружения в самую выразительную среду, как «поверхность» сознательной осведомленности⁵⁴.

Применительно к тексту, можно сказать, что презентативный модус сознания проявляется в его фасцинации, а репрезентативный — в его семантике. В письменном тексте интонациям, акцентам и жестам живой речи соответствует *ритмическая организация*. В работах⁵⁵ уже были показаны тесная связь фасцинации с ритмом и роль ритма в генезисе образа-организатора. Теперь можно добавить, что фасцинация не только стимулирует воображение адресата текста, но и формирует у него установку открытости, или «поглощенности воображением», способствующую переходу в презентативный модус и на уровень «чувствуемого смысла».

⁵³ Там же. С. 228.

⁵⁴ Там же. С. 84.

⁵⁵ См. сноски ^{6, 7}.

ЧУВСТВУЕМЫЙ СМЫСЛ КАК ЧУВСТВЕННАЯ ОСНОВА СИМВОЛИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

Понятие «чувствуемого смысла» предложил Ю. Гендлин, который определил его как «переживаемое измерение значения»:

Значение переживается. Это не только определенные отношения между вербальными символами, между символами и вещами или между символами и восприятиями....Когда мы, люди, говорим, думаем или читаем, мы *переживаем* значение. Поэтому есть по меньшей мере два измерения значения: (1) отношения символов друг к другу и к объектам и (2) наш опыт значения. Мы в наибольшей степени осознаем это второе, переживаемое измерение значения в тех случаях, когда символы не символизируют адекватно то значение, которое мы переживаем... В подобных случаях мы остро осознаем, что *переживаем некий смысл*. Это можно выразить по-другому, сказав, что мы *чувствуем смысл*. Мы замечаем, что символы, которые обычно содержат наши значения, оказываются неадекватными для этого чувствуемого смысла. Мы замечаем, что значение не сводится только к вещам, символам и их отношениям; оно также представляет собой нечто *чувствуемое, или переживаемое*⁵⁶.

Чувствуемый смысл — это непосредственный *чувственный аспект состояния понимания*, который должен сопровождать все моменты перехода и новизны в символическом познании. Это и есть то неосознаваемое *нечто*, которое обнаруживается в качестве «изнанки» репрезентативного символизма. Чувствуемый смысл имеет достаточно предварительный характер, чтобы допускать многие способы дальнейшего выражения. Гендлин выделяет семь принципиально разных модусов, или функциональных отношений, в которых чувствуемый смысл работает совместно с символами: три типа «параллельных отношений» («прямая отсылка», «узнавание» и «экспликация»), при которых *уже существуют* символы, адекватно символизирующие чувствуемый смысл, и четыре типа «творческих отношений», когда таких адекватных символов не существует («уразумение», «метафора», «релевантность» и «иносказание»).

В каждом модусе возможны многие различные символизации. Модусы — это не просто разные символизации, а совершенно разные способы, которыми могут совместно работать символы и чувствуемый смысл. Поскольку к «символам» в широком смысле относится все, что может *играть роль* символа (в том числе вещи, люди, формы поведения и что угодно еще), следует иметь в виду, что семь видов отношений между символами и переживанием — это, в действительности, семь фундаментальных концептуальных моделей применительно к тому, какие человеческие феномены может рассматривать теория. Эти различные модусы взаимоотношения между переживанием и любыми событиями не являются

⁵⁶ Gendlin E. Experiencing and the Creation of Meaning. Northwestern University Press, 1997. P. 44–45 (курсив мой. — Н. М.).

результатом *изначально логических отношений*. Они представляют собой модусы, посредством которых *впервые создаются* значение и логический порядок⁵⁷.

В то же время, будучи связан тем или иным функциональным отношением с символами, передающими его *значение*, чувствуемый смысл достаточно конкретен для того, чтобы в большинстве ситуаций им можно было обходиться без дополнительного уточнения:

...он достаточно точен, так что мы непосредственно чувствуем, когда его выражение или даже направление мысли в чем-либо отходят от нашего первоначального опыта. Чувствуемый смысл⁵⁸... должен непосредственно следовать за самыми сложными формами символической коммуникации... для того чтобы мы их понимали. Чувствуемые смыслы причинны, поскольку... они направляют коммуникативное мышление. Их внезапная утрата немедленно и порой болезненно ощущается..., а присущее им качество *непроизвольного захвата* означает, что данное «чувство» понимания будет *временно блокировать* другие потенциальные и конкурирующие с ним инсайты⁵⁹.

Этот вывод будет чрезвычайно важен для последующего анализа психологии духовных традиций. Пока лишь отметим, что фасцинация текста, по-видимому, не только *стимулирует* воображение адресата, но и *канализирует* его в русло чувствуемого смысла этого текста.

Нетрудно заметить аналогию между чувствуемым смыслом и «бестелесным» образом-организатором, о котором говорилось выше. Рассматривая возможные механизмы взаимодействия символов и чувствуемого смысла в различных функциональных отношениях, Гендлин говорит, что в случае «узнавания» символы, обладающие независимым значением, *вызывают* в нас чувствуемый смысл (чувство узнавания), тогда как в случае «экспликации» чувствование обладает независимой способностью быть *осмысленным* и *отбирать* символы: мы *сосредоточиваемся* на самом чувствуемом смысле, и в результате этого сосредоточения появляются символы:

Точный процесс, посредством которого это происходит, не вполне понятен, но его можно объяснять различными способами... В экспликации чувствование обладает независимой способностью *быть осмысленным* и *отбирать символы*. Термин «отбирать» является метафорическим. Он предполагает, что чувствование просматривает картотеку всех известных символов и выбирает из них правильные⁶⁰.

Используя концепцию образа-организатора, мы теперь можем сказать, что в «экспликации» чувствуемый смысл, вызванный символами, действует как первоначальный зародыш дальнейшей символизации,

⁵⁷ Там же. Р. 90.

⁵⁸ У переводчика — ощущаемый смысл.

⁵⁹ Хант. Г. Op. cit. С. 64 (курсив мой.— Н. М.).

⁶⁰ Gendlin E. Op. cit. Р. 107 (курсив мой.— Н. М.).

организующий вокруг себя имеющиеся символы по принципу морфогенеза — не вынуждая «просматривать картотеку» доступных символов, а определенным образом структурируя аморфное символическое «поле».

В свою очередь, в «творческих» функциональных отношениях возможны несколько вариантов: 1) символы, которые уже имеют параллельный чувствуемый смысл, *сочетаются* таким образом, что ими *создается и символизируется* новый чувствуемый смысл («метафора»); 2) частично не символизированный чувствуемый смысл может «отбирать» дополнительные символы, в результате чего могут быть символизированы его дополнительные аспекты. В данном случае этот чувствуемый смысл действует как «арбитр» в отношении используемых нами символов: мы прислушиваемся к ним, а затем *ощущаем*, сказали ли мы или не сказали то, *что имели в виду* («уразумение»). «Уразумение» соотносится с «метафорой» так же, как «экспликация» соотносится с «узнаванием»:

Экспликация и узнавание следуют друг за другом (в процессе, который можно было бы назвать «мыслью»). Экспликация осуществляет дальнейшую или другую символизацию чувствуемого смысла, *уже вызываемого* узнаванием. Сходным образом, уразумение пытается символизировать уже *созданный* (возможно, в метафорическом процессе) *данный* чувствуемый смысл⁶¹.

Оба эти механизма имеют непосредственное отношение к восприятию fasciniрующего текста. С одной стороны, fascинация стимулирует воображение адресата текста, побуждая его исследовать новые сочетания уже известных символов, в результате чего создается и символизируется новый чувствуемый смысл. С другой стороны, этот новый чувствуемый смысл «отбирает» дополнительные символы — образные или вербальные, адекватность которых, в свою очередь, оценивается непосредственно на уровне семиотики образов (по свойствам взаимозамещения и взаимодополнения с первоначальным образом-организатором) или же посредством автокоммуникации.

Помимо «метафоры» и «уразумения», Гендлин рассматривает еще два типа «творческих» отношений символов и чувствуемого смысла: «релевантность» и «иносказание».

Иногда набор символов не бывает полностью понятным вне функции чувствуемого смысла, даже хотя символы не являются символизацией этого чувствуемого смысла... почти все значащие символы требуют присутствия у человека многих других *релевантных* смыслов или опытов. Этот факт обычно выражается утверждением, что для понимания необходим «прошлый опыт»... или что необходимо понимать «контекст». Если у человека нет чувствуемого смысла, называемого «пониманием контекста»,

⁶¹ Gendlin E. Op. cit. P. 127.

то он может ухватить только очень ограниченную, поверхностную часть символизации⁶².

В этом функциональном отношении особенно важно то, что данный чувствуемый смысл может функционировать как релевантный для огромного множества различных символизаций. Все осмысленное всегда связано с многими «другими» смыслами. Всякий раз, когда данное значение определенным образом соотносится с другим данным значением, мы можем размышлять о том, как переживается это отношение, и находить неявно связанные с ним бесчисленные другие значения. В равной степени важно и то, что не только многие разные символизации могут быть понятны из чувствуемого смысла, но и наоборот: одна и та же символизация может иметь совершенно разные значения, и совершенно разные степени значения при функционировании разных чувствуемых смыслов, «из которых» понимается эта символизация.

Ученик может узнать некий принцип. Еще через двадцать лет опыта он может прийти к весьма иному и более полному пониманию значения этого принципа. Если он потом будет учить своего ученика, то, возможно, не сможет найти лучшей символизации этого значения, чем те первоначальные слова, которые он узнал двадцать лет назад⁶³.

Эта цитата как нельзя более точно отражает роль и принцип функционирования текстов в духовной традиции. Консерватизм традиционных текстов («священных писаний») не ограничивает, а напротив, стимулирует развитие традиции благодаря потенциальной многозначности заключенных в них чувствуемых смыслов, раскрывающейся *в индивидуальном духовном опыте*.

Таким образом, в функциональном отношении релевантности набор символов понимается с помощью многих переживаемых значений в дополнение к тому одному чувствуемому смыслу, который эти символы символизируют. Эти переживаемые значения действуют как ощущение «релевантности», исходя из которого данный набор символов становится осмысленным. Без этого ощущения символы означают только то, что́ они означают *конкретно*. Когда это ощущение присутствует, символы могут означать то, что́ они призваны означать в данном контексте, и иметь желаемое богатство соотнесения с опытом. Опыт, который действует как ощущение релевантности, сам может быть неопределенным. Понимаемые символы видоизменяют чувствуемый смысл «релевантности». Поэтому символы, которые будут понятными, часто бывают непредсказуемыми, но, коль скоро они имеют место, то выглядят проистекающими из него.

⁶² Ibidem. P. 127–128.

⁶³ Ibidem. P. 130.

Для анализа духовных традиций особенно актуально последнее и самое сложное функциональное отношение, которое Гендлин назвал «иносказанием». В случае релевантности чувствуемый смысл уже присутствует. В иносказании чувствуемый смысл *создается* в человеке посредством символов, которые *не символизируют* этот чувствуемый смысл:

Если кто-либо рассказывает историю, описывает опыт или продолжает в течение любого времени придерживаться одного дискурса или одного контекста, то все его значения *создают в нас* чувствуемый смысл релевантности, исходя из которого мы понимаем, что он говорит дальше. Говоря, он создает в нас и непрерывно видоизменяет чувствуемый смысл, необходимый для нашего понимания. Это творческое видоизменение и творческое построение чувствуемого смысла, необходимого для понимания, представляет собой аспект релевантности... мы будем называть этот аспект иносказанием и рассматривать его как отдельное функциональное отношение. Хотя термин «иносказание» обычно применяется только к вербальным символам, его можно использовать для всех видов символов, включая вещи, людей, ситуации, действия и так далее. Таким образом, непосредственный опыт в какой-то области или с человеком тоже будет творчески строить и видоизменять в нас чувствуемый смысл (необходимый для понимания этой области, человека, или ситуации)⁶⁴.

Создание чувствуемого смысла происходит во много стадий, каждая из которых представляет собой творческое видоизменение чувствуемого смысла (который в то же время функционирует как релевантность, исходя из которой возможно понимание этой следующей видоизменяющей стадии). Каждый из символов сам по себе уже является осмысленным, и эти чувствуемые смыслы творчески взаимодействуют (как в метафоре), создавая новые значения, то есть видоизменения постепенно создаваемого чувствуемого смысла.

Большая часть вербальной коммуникации, будь то устное общение или работа с текстом, представляет собой «иносказание» или зависит от него. Вся *преемственность* значения в опыте, вербализации, мышлении связана с «иносказанием». Иносказание и релевантность подразумевают друг друга. Релевантность параллельна уразумению, так как в обоих случаях чувствуемый смысл является *данным*, а не *создается*, и отличается от него тем, что символизации, которые она соотносит с чувствуемым смыслом, не являются *его* символизациями, а просто понятны, исходя из него. В свою очередь, иносказание — это *создание*, с помощью символов, именно такого чувствуемого смысла релевантности, *исходя из которого* будут понятны какие-то другие символизации. Духовные тексты имеют дело с чувствуемым смыслом, который сам не поддается символизации. Работа с таким текстом *в контексте индивидуальной духовной практики* позволяет создавать не только новые символизации, понятные, исходя из заключенного

⁶⁴ Gendlin E. Op. cit. P. 135.

в нем чувствуемого смысла, но и такой чувствуемый смысл релевантности, из которого будут понятны другие символизации. Другими словами, чувствуемый смысл релевантности обеспечивает как порождение новых поверхностных структур, так и «постижение» новых глубинных структур: как «горизонтальный», так и «вертикальный» аспекты развития традиции, о которых говорилось в вводной части этой статьи. У. Джеймс полагал, что мистический опыт можно рассматривать как особенно усиленное и обостренное *ощущение* смысла. Не относясь ни к чему конкретному, этот смысл воспринимается как относящийся *ко всему*. Судя по всему, именно такой «генерализованный» чувствуемый смысл релевантности призван создавать у адресата фасцинирующий духовный текст.

ОБРАЗНО-МЕТАФОРИЧЕСКИЕ КОРНИ СИМВОЛИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

Наше мышление, с его логичностью и объективностью, возможно лишь потому, что содержания будущих понятий сначала чувствуются, ощущаются. Мы все живем в нашем текущем опыте мира. Однако важно отметить, что даже первичные образы в сознании не являются чисто физическими производными ощущения: они *появляются только в момент образования семиотической функции*, т. е. являются результатом внутренней имитации. По словам Маршалла Эдельсона, «образы символизируют объекты и опыт как понятые субъектом, а не *как они есть*; форма образа определена возможностями и интересами субъекта, а не объективными свойствами опыта». Именно символический характер презентативных образов делает возможным образование образных схем (таких, как вверх-вниз, близкое-далекое, переднее-заднее, часть-целое и т. д.), которые выходят за пределы их сугубо физических моментов организации поведения (как у несимволических животных) и возвышаются до статуса *организующих пространственных метафор*. Символическое сознание основано на «вторичном» использовании и рекомбинаторном синтезе этих метафор за счет синестезий.

Синестезии чрезвычайно многообразны – от «цветового слуха» до мышления и вербального понимания. В своей физиолого-психической основе синестезии представляют собой так называемые межмодальные трансляции, или трансформации. Согласно некоторым психологическим теориям (Гешвинд), именно синестезии лежат в основе самосознания и языка, будучи слиянием и взаимным преобразованием данных, поступающих от трех не сводимых друг к другу источников информации – зрения, слуха-вокализации, осязания-движения. Данные этих источников невозможно слить и преобразовать друг в друга каким-то строго единым и формализованным способом; поэтому такие слияния и преобразования всегда будут множественными, эмерджентными, творческими. Ядром синестезий

выступает чувствуемый смысл, в описанном выше гендлиновском понимании этого термина.

Очень важно подчеркнуть, что синестезии составляют часть не чисто сенсорной, а символической способности. Это внутренняя сторона, внутренний лик мысли и смысла: смысл, ждущий внешнего выражения. Синестетически чувствуемый смысл выступает основой как презентативного, так и — на более опосредованном уровне — репрезентативного символизма. Например, когнитивные исследования показывают, что синестезии способны опосредовать взаимодействие между ритмической организацией текста и его семантикой. Так, в поэзии наложение специфических фонетических последовательностей на семантические значения слов создает *ощущение* постоянного соответствия либо противоречия. По мнению Гарри Ханта,

...само понятийное мышление... влечет за собой множество уровней межмодальной трансляции с участием зрительно-пространственных структур... Язык — синестезия, причем многократная⁶⁵.

Все перечисленные данные могут служить наглядной иллюстрацией — с когнитивно-психологической стороны — генезиса образа-организатора в процессе порождения или восприятия-присвоения текста, о чем было сказано выше. Они ясно показывают, что *первоначальный* образ-организатор, действительно, «не только бессловесен, но и...бестелесен», т. е. может не «составлять сумму... чувственных или даже словесных впечатлений, которые предстают в сознании как конкретные и красочные чувственные образы», а быть результатом их *синестетической рекомбинации*. В качестве такового он оказывается наиболее близким к чувствуемому смыслу и дает начало его последующей символизации сначала на уровне семиотики образов, а затем во внутренней речи.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПРАКТИКИ *LECTIO DIVINA*

Возвращаясь к традиции *lectio divina*, мы находим наиболее яркое подтверждение этим теоретическим построениям в практике так называемого «приложения чувств». Коротко говоря, под приложением чувств понимается целенаправленная работа воображения, которая осуществляется на стадии *meditatio* и заключается в максимально точном, осознанном, интериоризованном чувственном переживании тех сцен и картин, которые составляют содержание прочитанного текста. Целью такого целенаправленного и чрезвычайно детализированного «воображаемого чувствования» является осознание внутреннего смысла соответствующих сцен, слов, картин и т. д., позволяющее извлечь из их осмысления духовную пользу. В качестве примера при-

⁶⁵ Хант Г. Op. cit. С. 253.

ложения чувств приведем несколько фрагментов из сочинения францисканского монаха Иоанна де Каулибуса «Размышления о жизни Христа»⁶⁶ (XIV в.). Они показывают, что воображаемое чувство и присвоение символического смысла есть процесс, обладающий определенной структурой и последовательностью этапов.

Во-первых, размышление (*meditatio*) требует задействовать все пять воображаемых чувств, соответствующих пяти реальным телесным чувствам:

Я буду представлять тебе некие воображаемые картины, чтобы душа могла воспринимать их разными чувствами: неважно, так ли именно было на самом деле, достаточно, чтобы это не противоречило вероятности⁶⁷.

Во-вторых, упражнение вводит в действие все воображаемые чувства одновременно, создавая тем самым эффект личного присутствия:

А ты, если хочешь, чтобы размышление принесло тебе плоды, представь себе, что ты сама присутствуешь при тех событиях, о которых ведется рассказ, своими ушами слышишь слова, которые произносит Господь Иисус, своими глазами видишь, что Он делает⁶⁸...

Ты видишь, какие лакомые блюда тебе здесь предлагают. Если хочешь ощутить их сладость, жуй как следует, и подольше⁶⁹.

В-третьих, личное присутствие, обеспечивая порождение синестетических образов, позволяет упражняющемуся представить себе сцену не просто в общем виде, но со всеми подробностями — так, как он мог бы увидеть все в реальности:

Здесь хорошенько сосредоточься: представь себе, как будто ты сама там присутствуешь, слышишь все, что говорят, и видишь все, что делается. Здесь ты найдешь чрезвычайно полезную материю для благочестивого размышления⁷⁰.

И еще:

Представь себе: вот сам Господь, свой в доме ученика своего, помогает готовить еду. Постарайся увидеть самые простые мелочи: вот он выдвигает стол, моет его тряпочкой, протирает — ведь всеми подобными делами непременно занимался Учитель смирения, Который пришел служить, а не чтобы ему служили. Посмотри, как Он по-домашнему усаживается во главе стола и ест с аппетитом, потому что трапеза так и светится бедностью, которую Он возлюбил⁷¹.

В-четвертых, личное участие требует, чтобы упражняющийся не только пристально наблюдал за действиями персонажей, но и всту-

⁶⁶ Иоанн де Каулибус (*Псевдо-Бонавентура*). Размышления о жизни Христа. М., 2011. (пер. Т. Бородай).

⁶⁷ Там же. С. 10.

⁶⁸ Там же. С. 10.

⁶⁹ Там же. С. 26.

⁷⁰ Там же. С. 52.

⁷¹ Там же. С. 88.

пал с ними в общение, помогал им словом и делом, то есть в своем воображении вел себя с ними так, как повел бы себя в реальной ситуации:

Преклони колени и ты... и поклонись Господу Богу твоему, а затем матери Его, и почтительно приветствуй святого старца Иосифа. Затем поцелуй ноги младенца Иисуса, лежащего в яслях, и проси Госпожу протянуть Его тебе и позволить взять на руки. Возьми Его на руки, поддержи, взглядишь как следует в Его лицо, поцелуй почтительно и радуйся с верой в Него... Только делай это всегда с благоговением и страхом, ибо Он — святой святых. Потом верни Его матери и смотри внимательно, как ревностно и как мудро она ходит за Ним, как кормит Его молоком и делает все прочее, что положено. И ты, подражая ей, ухаживай за Ним, если сможешь. Найди в этом радость и удовольствие и не забывай сосредоточенно размышлять. Поработай служанкой у Госпожи и младенца Иисуса, сколько сможешь⁷².

По завершении размышления Иоанн де Каулибус предписывает:

А ты, если хочешь, чтобы размышление принесло тебе плоды, представь себе, что ты сама присутствуешь при тех событиях, о которых ведется рассказ, своими ушами слышишь слова, которые произносит Господь Иисус, своими глазами видишь, что Он делает. При этом оставь все заботы, забудь о делах, сосредоточь ум и со всем душевным чувством тщательно, придирчиво и с удовольствием вглядывайся в каждую мелочь⁷³.

Как можно понять из текста Иоанна де Каулибуса, в качестве образа-организатора здесь выступает синестетически чувствуемый смысл ситуации, который рождается в межмодальной трансформации воображаемых ощущений сладости, мягкости, светлоты и т. д., явно имеющих символическое значение. Этот чувствуемый смысл затем, в ходе *meditatio*, разворачивается в осознанные репрезентации и получает языковое выражение на уровне внутренней, а затем и внешней речи.

Теперь вновь вернемся к тексту Гвиго и подвергнем его более подробному психологическому анализу. Мы будем следовать порядку

⁷² Иоанн де Каулибус. Op. cit. С. 30.

⁷³ Там же. С. 10. Ср. «А ты, если желаешь извлечь из этого некий плод, со всею любовью ума своего, прилежно, усладительно и неспешно, отложив все заботы и попечения на сей час, старайся так оказаться в присутствии всего того, что было сказано или сделано через Господа Иисуса, и всего того, что об этом повествуется, как если бы ты видел это собственными глазами или слышал собственными ушами, ибо вещи эти слаще для того, кто с желанием о них размышляет, а еще куда слаще — для того, кто их вкушает. А посему, хотя о многом из этого повествуется как о бывшем прежде, созерцай все это так, будто оно происходит в настоящем, поскольку из-за этого ты, несомненно, вкусишь большую усладу. Так что читай о том, что произошло прежде, так, будто происходит оно сейчас. Представь прошлые деяния нынешними и тогда почувствуешь больше вкуса и радости». *Ludolphus de Saxonia. Vita Jesu Christi...* / ed. Bolard, Rigollot and Carnandet (Paris, 1878). Prooemium, p. 7.

изложения трактата «Лествица затворников», по очереди рассматривая психологические факторы воздействия последовательных ступеней практики.

1. Чтение.

Гвиго поясняет воздействие чтения на примере евангельской фразы «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят»:

Вот слово... *исполненное смысла сладостного и многообразного; дабы питать душу*, оно будто попотчевало <ее> виноградиной. ... душа, тщательно рассмотрев его, говорит самой себе: «Здесь может быть нечто благое. Обращусь-ка я к сердцу своему и попробую: а вдруг сумею постичь и отыскать сию чистоту... коей *обещано видение Бога, то есть жизнь вечная*, каковая *восхваляется столь многими свидетельствами Священного Писания*»... желая...разъяснить для себя это, <душа> начинает *разжевывать и размалывать* сию виноградину и как бы *помещает ее в давилню*... побуждая ум к исследованию того, что такое эта... чистота...⁷⁴

Здесь Гвиго ясно говорит о «зачаровывающем» действии (*фасцинации*) евангельского текста, выражающемся метафорой «питать душу», указанием на скрытую за ним глубинную структуру – «сладостный и многообразный смысл», и обещанием жизни вечной (трансценденции), которое подкрепляется ссылкой на авторитет Писания. Фасцинация побуждает читающего к присвоению текста в автокоммуникации («...душа говорит самой себе...») путем его многократного внутреннего проговаривания (разжевывания и размалывания) с целью выявления его «смысла для себя» («помещения виноградины в давилню»). Фасцинация стимулирует воображение читающего («побуждает ум к исследованию»), формируя у него установку открытости и восприимчивости, и одновременно направляет его воображение в русло скрытой в тексте глубинной структуры традиции (трансценденция = видение Бога = вечная жизнь).

2. Размышление.

Гвиго пишет:

...прилежное размышление... не задерживается на поверхности; оно погружается глубже, проникает во внутреннее... внимательно раздумывает о том, что Господь говорит не «блаженны чистые телом», но «чистые сердцем»...⁷⁵

Размышление выявляет глубинную структуру текста и его образ-организатор, в качестве которого выступает «чистота сердца». Далее у Гвиго следует ряд библейских ассоциаций и метафор, иллюстрирующих внутреннюю работу ума, которая *вынуждена* переходить

⁷⁴ Гвиго II Картузианец. Op. cit. С. 15 (курсив мой.— Н. М.).

⁷⁵ Там же. С. 17.

на уровень *семиотики образов* в силу невозможности *однозначного* интеллектуального понимания «чистоты сердца», о которой говорится в традиции. Иначе говоря, невозможность «уразумения» чувствуемого смысла, скрытого за символизацией «чистота сердца», заставляет ум рассматривать другие символизации (в частности, библейские примеры), которые не символизируют этот чувствуемый смысл, но «становятся понятными из него», и с помощью доступного набора символов создавать новый *чувствуемый смысл релевантности* и соответствующий ему образ-организатор.

Кроме того, такой переход стимулирует и само «разжевывание» текста: здесь имеет место своеобразный внутренний аналог явления «семантического насыщения», когда в результате многократного повторения слово или фраза начинают терять свой очевидный смысл. При этом экспликация значения слова в другой модальности – в форме соответствующего действия или образа – препятствует утрате смысла. Итак, смысл «чистоты сердца» может быть полно выражен только чередой взаимозамещающих и взаимодополняющих образов. Однако смысл, выявляемый в результате погружения в выразительную образную среду, оказывается незавершенным и многозначным: это лишь смутное предзнаменование («чувствуемый смысл релевантности»):

Душа... начинает предчувствовать сладость — еще не вкусом, но как бы обонянием... она понимает, сколь сладостно было бы испытать чувство этой чистоты, в размышлении о коей она познала такое веселие...⁷⁶

В то же время, ум

...начинает *раздумывать о награде*: сколь славно и усладительно видеть желанный лик Господа... уже... не в том виде, в который облекла его мать, но облаченного в одеяние бессмертия и увенчанного короной, которую возложил на него Отец его в день воскресения и славы...⁷⁷

В результате пассивная воспринимающая установка сменяется «прагматической». Но при такой установке чувствуемый смысл предстает как «неосязаемое осознание» — неуловимая «изнанка» репрезентативного символизма поверхностных структур (у Гвиго — библейских примеров). Однако этот смысл достаточно точен, так что мы *немедленно и порой болезненно* чувствуем, когда его выражение или даже направление мысли в чем-либо отходят от... первоначального опыта.

По словам Гвиго,

Она (душа.— *Н. М.*) ... пылает желанием обладать, но не находит в себе никакого способа достичь обладания... Предаваясь размышлению, она *предается и печали*, ибо *не чувствует* той сладости, которая, как указывает

⁷⁶ Гвиго II *Картузианец*. Ор. cit. С. 19.

⁷⁷ Там же. С. 17 (курсив мой.— *Н. М.*).

размышление, *содержится в чистоте сердца* — но вкусить ее <размышление> не дает⁷⁸.

Заметим, что, согласно размышлению, искомая «сладость» (духовный опыт) «содержится в чистоте сердца» (не где-то извне, и даже не в Боге), однако само размышление (репрезентативный модус сознания) не дает ее «вкусить» — оно способно дать только «ощущение релевантности». Для обретения этого опыта ум должен *очиститься от аффектов* и занять позицию *беспристрастного свидетеля* — «феноменального другого» — по отношению к самому себе, наблюдая свои собственные содержания и функции в презентативном модусе, на уровне непосредственного *чувственного переживания*. По-видимому, размышление в контексте практики *lectio divina* дает практикующему намек на такую возможность: если чувствуемый смысл релевантности становится «генерализованным», то само сосредоточение на нем приводит к «свидетельствующему сознанию». Однако чувствуемый смысл традиционного текста «блокирует другие потенциальные и конкурирующие с ним инсайты» — не даром Гвиго посвящает несколько разделов разъяснению особенностей духовного опыта, обретаемого в русле традиции.

3. *Молитва*. Итак, душа «пылает желанием обладать», однако «не находит... никакого способа достичь обладания», поскольку духовный опыт возможен только в модусе *бытия — живого присутствия и открытости* — но не в модусе *обладания*. Иными словами, необходимо возвращение к пассивной воспринимающей установке. Средствами такого возвращения служат смирение и молитва, то есть *смиренное испрашивание*:

...душа, видя, что желанной сладости...опыта сама она достичь не может, и, чем сильнее устремляется она в «глубину сердца», тем более возвеличивается Бог, смиряется и прибегает к молитве, говоря: «Господи, не видимый никому, кроме чистых сердцем! Вот я, читая и размышляя, исследую, какова истинная чистота сердца и как ее можно обрести, дабы ее посредством я могла хоть немного Тебя познать... долго размышляла я в сердце своем, и в размышлении моем вспыхнул огонь и желание полнее познать Тебя... уже не в оболочке буквы, но в чувстве, по опыту... Так дай же мне, Господи... хотя бы каплю небесного дождя, чтобы освежить меня, жаждущую, ибо я пылаю любовью»⁷⁹.

В молитве аффект не нейтрализуется, а преобразуется, направляясь на единственную цель — познание Бога как «другого», замещающее познание «чистоты сердца», то есть «познание Себя как феноменального другого», возможное только в презентативном модусе сознания. Молитва — это диалог, но диалог, происходящий одно-

⁷⁸ Там же. С. 19. (курсив мой.— Н. М.).

⁷⁹ Там же. С. 21.

временно в репрезентативном и презентативном модусах. Что же касается преобразования аффекта, то хотя Гвиго и говорит о любви к Богу, он бессознательно использует метафоры (желание, обладание, жених, невеста, ревность), относящиеся к еще не преобразованному аффекту (эросу)⁸⁰. *Сознательное* преобразование эроса, как и переход к презентативному модусу как *субъективному состоянию*, по-видимому, происходит только на ступени созерцания.

4. Созерцание.

Жажущая душа

...подобными огненными речами воспламеняет... свое желание... такими заклинаниями призывает жениха своего. Господь же... не дожидается, покуда она закончит речь, но прерывает ее на середине. ... Он... спешит на помощь душе, охваченной желанием... Утомленную душу он подкрепляет, алчущую насыщает, иссушенную напоет, о земном забыть заставляет и ее, саму себя не помнящую, дивным образом умерщвляя — оживляет, и опьяняя — отрезвляет. И... в этом вышнем созерцании плотские порывы настолько преодолеваются и поглощаются душой, что плоть ни в чем не противоречит духу, и становится человек как бы целиком духовным⁸¹.

В этом описании можно выявить все характерные преобразования сознания, присутствующие в большинстве классических духовных практик. Страстная молитва приводит к «однонаправленному сосредоточению» ума. Господь заставляет душу «забыть о земном» (прекращение понятийного мышления) и «ее, себя не помнящую (прекращение рефлексии),... умерщвляя, оживляет» (смерть и трансценденция эго). Из этого можно сделать вывод, что «вышнее созерцание», в котором «человек становится как бы целиком духовным», представляет собой глубоко измененное состояние сознания, аналогичное тому, что достигается в классической медитации и составляет конечную цель всех духовных практик. В таких презентативных состояниях исчезает различие между субъектом и объектом, и непосредственное ощущение «живого присутствия» переживается как единение с всеобщим — в данном случае, с Богом. И это единение воспринимается в форме нелокального тактильно-кинестетического ощущения, буквально *физически* — недаром Гвиго для описания опыта созерцания использует метафору соединения возлюбленных на брачном ложе. Кроме того, он называет такой опыт «утешением».

⁸⁰ Такое же использование аффективных метафор характерно и для еще одного сочинения Гвиго — «Двенадцать размышлений» (см. Размышление VII). Коваль А. Н., Мусхелишвили Н. Л., Сергеев В. М., Стивак Д. Л. От проблемы истолкования в психоанализе — к проблеме истолкования религиозного текста // Религиоведение. № 2. 2005. С. 88–97.

⁸¹ Гвиго II Картузианец. Op. cit. С. 23.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подведем итоги нашего анализа текстов, а также их теоретического обсуждения. Коммуникативное взаимодействие практикующего с текстом духовной традиции, в силу присущей этому тексту фасцинации, которая отражает его презентативный аспект, выражающийся, в частности, в его ритмической организации и метафоричности:

1. Стимулирует воображение адресата текста и формирует у него установку открытости, способствующую переходу в презентативный модус и на уровень «чувствуемого смысла».

2. Направляет воображение адресата в русло «чувствуемого смысла» этого текста и побуждает его: а) исходя из собственного опыта (и, в частности, знания других текстов традиции) создавать дальнейшие символизации, которые становятся понятными исходя из этого чувствуемого смысла; б) в процессе работы с текстом создавать новый чувствуемый смысл релевантности, из которого будут понятны какие-то другие символизации; в) присваивать этот создаваемый смысл в автокоммуникации, которая может носить характер диалога с феноменальным «другим».

Присваиваемый смысл может переживаться в презентативном модусе в форме кинестетических ощущений и абстрактных пространственно-геометрических и/или конкретно-описательных образов. В зависимости от характера и целей традиции, определяющих метафорическую структуру текста, равно как и исходную установку его адресата, это переживание может иметь своим результатом:

1. Порождение новой *поверхностной* структуры в форме «прозрения» или «откровения», которое в этой ситуации воспринимается как исходящее от феноменального «другого», или/и 2. Порождение новой *глубинной* структуры в форме «невыразимого постижения» и/или непосредственного ощущения «единства с всеобщим».

§ 3. Распад парадигмы свободных искусств в XIV–XVI вв. и дисциплинарное оформление философии⁸²

(Р. В. САВИНОВ)

В параграфе речь идет о парадигме свободных искусств, которая к интересующей нас эпохе — позднему средневековью — продолжала служить общепризнанной образовательной моделью, в которой философии не было собственного места. И если в Античности «свободные искусства» служили введением в философскую проблематику, которая полагалась бесконечно выше данной подготовительной степени, то в средневековом мышлении философия стала пониматься как синоним знания и мудрости вообще, а в связи с этим — как общее название всего комплекса знаний. Установившись раз, эта модель стала воспроизводиться и после того как в европейской интеллектуальной жизни произошла революция — возникли университеты. Несмотря на долгую и сложную историю становления в них также не нашлось места философии. Следует повторить: не Аристотелю — Философу с большой буквы, не философскому методу в рамках задач, решаемых богословами или юристами, а именно философии как таковой. Факультет искусств (который был в каждом университете, хотя прославился именно парижский из-за аверроистского скандала) интегрировал в себя слишком большой объем сведений, чтобы предлагать автономную тематизацию изучаемых предметов, а господство схоластического метода во всех областях знания лишало философию дисциплинарной определенности. Она по-прежнему была «везде и нигде». Именно радикальное отделение философии от данной парадигмы является свидетельством ее институционализации и обретения самостоятельного значения в рамках системы знаний.

⁸² Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 11-03-00 827 «Три века схоластики».

Жак ле Гофф описывает эволюцию средневекового педагогического метода в возникших в XII–XIII вв. университетах в следующей точной и простой формуле: «Все начиналось с перехода от *lectio* к *quaestio*, а от *quaestio* к *disputatio*»⁸³. Развитие шло от лекций в церковных и частных школах (отпечаток их стиля несут писания П. Абеляра) к подробному анализу текстов, который сводился зачастую уже не к глоссам, а представлял разветвленную систему толкования и перечисления точек зрения на соответствующую проблему. Значительная часть средневековой философской литературы относится к жанру *quaestiones subtilissimae* (тончайшие вопросы), хотя сохраняется и жанр лекций — он теперь сводится к экспозиции авторитетного текста и указания на главнейшие проблемы, которые затем подвергались обсуждению за рамками непосредственного комментария. Наконец формируется жанр рассуждения (*disputatio*), преследовавший цель адекватного выражения мысли самого толкователя, а не чье-либо авторитетного текста.

Итак, Аристотель и вместе с тем философия медленно, но верно завоевывали признание. Рамки традиционной парадигмы семи свободных искусств оказались слишком тесны для того, чтобы принять в себя новое содержание. В известном смысле состояние философии в этот период можно охарактеризовать как *отчужденное*, лишенное внутреннего, ей одной присущего содержания. Этим объясняется то, что философия носит форму символистическую или комментаторскую. Как отметил Жильсон, говоря о смысле средневекового символизма, «XII веку недоставало даже примитивной концепции природы, в которой последняя обладала бы структурой-в-себе и умопостигаемостью-для-себя... XIII век будет обязан этим аристотелевской физике»⁸⁴. Ситуация эта, в физике преодоленная уже в XIV в., для философии тянулась вплоть до конца XVI в., когда предмет философии еще был полностью идентичен аристотелевскому тексту⁸⁵.

Поначалу институциализация философии происходила, конечно, в рамках традиционной парадигмы «свободных искусств», хотя сама по себе она стала распадаться еще на рубеже XIII в. Первой из нее выделилась диалектика, или логика, по своей природе мало

⁸³ *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М.: Прогресс-Академия, 1992. С. 323.

⁸⁴ *Жильсон Э.* Философия в Средние века. М., 2004. С. 259.

⁸⁵ Интересно, что это отношение к науке, когда ее объект репрезентирован в некоем тексте, считающемся исходным для всякой рефлексии, был полностью усвоен ренессансными учеными. Собственно, подлинная наука Возрождения — это филология, где репрезентирующий текст и объект науки идентичны. Но и в остальном ученые Ренессанса держались именно этого принципа: они высказывались в форме относительно систематических комментариев к издаваемым ими текстам (таковы Л. Валла, М. Фичино, Ю. Скалигер), тогда как вполне разработанная форма трактата свойственна лишь немногим из них, но присуща схоластам в той же, и даже большей мере, что и «новым философам».

зависимая от диктата теологии и изначально представленная рядом систематических разработок Боэция. Если ранее имели место лишь пересказы Боэциевой логики или отдельные непропорциональные добавления к ней (П. Абеляр), то уже в начале XIII в. появляется полномасштабное систематическое сочинение Петра Испанца (папы Иоанна XXII, старшего современника аверроистов и Фомы Аквината) «*Summula logicales*», ставшее одним из ведущих руководств, особенно в Париже. Это сочинение было основано в значительной мере еще на *ars vetus*, старинной логике Боэция и Порфирия, но учитывает и логику Аристотеля. Описывая проблематику предикатов высшего порядка и категорий⁸⁶, Петр Испанец вторгается в метафизическую проблематику, но не сводит философию к диалектике, а напротив, утверждает логику в качестве самостоятельной и независимой от прочих дисциплин. Появление полного перевода Органона привело к активной разработке чистой логической проблематики, которая увенчалась монументальной «Суммой всей логики» У. Оккама и огромным компендиумом Ж. Буридана (XIV в.). Наука логики тем самым была создана, но «свободным искусствам» был нанесен удар.

В области грамматики учебник Доната потеснили сочинения о «способах обозначения», систематизирующие базовую лингвистическую проблематику на довольно высоком абстрактном уровне (Фома Эрфуртский). Также в самом конце XIII в. и главным образом в XIV в. создается ряд сумм, посвященных отдельным предметам квадривиума, например арифметике (Л. Пачолли). Значение Л. Пачолли состоит и в том, что свою сумму он написал изначально на итальянском языке, хотя еще в начале XIV в. создаются схоластические трактаты на старофранцузском («*Somme de Roy*» и трактаты Б. Латини), а на исходе этого века Николай Оресм по заказу самого короля подготавливает комментированные переводы Аристотеля. Отсутствие оригинальных компендиумов по географии (называемой, как мы помним, геометрией) и астрономии заместили вновь переведенные сочинения Птолемея и Евклида. Традиционная система тривиума и квадривиума начинала уступать место профессиональному знанию, сохраняя свое значение вполне лишь на начальном уровне образования.

Среди этого многообразия мы не увидим философии — с одной стороны, причиной тому является неопределенность самой дисциплины, а с другой, предельная ориентированность на авторитетный текст: в то время как главные факультеты в период высокого средневековья выработали свои систематические конструкции, отделившие объект данных дисциплин от репрезентирующих его текстов — глоссы у юристов, суммы у богословов и даже медиков — факультет искусств не давал какого-то специального систематического построения, суммы всей философии.

⁸⁶ *Petrus Hispanus. Summulae logicales. Venetiis, 1572. Tract. II–III.*

Однако раскол, внесенный в парадигму «свободных искусств», дал свои первые результаты в виде формализации комментариев и объединении их в ряд комплексов: логика, обсуждающая Органон и сочинения Петра Испанца, объединяется в цикл диалектики. Элементарные сведения по логике уже не интересуют толкователей — интерес их концентрируется на проблематике этих сочинений: за временем рецепции пришло время осмысления. Другим крупным блоком, объединившим к концу XV в. в себе аристотелевскую физику, психологию и метафизику, стала естественная философия (*Philosophia naturalis*). Именно на этой почве создаются первые философские курсы, объединенные пока лишь формально — общностью авторитета. Из-под пера номиналистов Петра Тартарета (1500), Георгия Брюссельского (1504), Иодока Трутфеттера (автора «Суммы естественной философии», 1514) выходят капитальные собрания комментариев и трактатов, отмеченных большой самостоятельностью. Факультет искусств становится в некоторых университетах господствующим (напр., в Эрфурте и Виттенберге, как показывают воспоминания М. Лютера).

Таким образом, становление философии подошло к принципиальному моменту — философия осознала свою самостоятельность и перед мыслителями встала проблема ее институционализации, состоящей в ее систематическом и дисциплинарном оформлении, которая была решена за хронологическими и типологическими рамками средневековой схоластики. Особое значение в этом процессе сыграла борьба за университет.

Нельзя сказать, чтобы все смотрели на этот процесс равнодушно или сочувственно. К XVI в. сформировалась настоящая оппозиция философии. Если несколькими столетиями раньше она призывала не разрушать единства теологии и философии, то теперь она требовала очистить теологию от философии, а заодно и поставить на место строптивую «служанку»⁸⁷. Этот протест принимал разнообразные формы, смотря по тому, как тот или иной борец понимал философию. В начале XVI в. И. Экк — учитель и главный враг М. Лютера, один из первых немецких просветителей, чье дело продолжили У. Гуттен и Ф. Меланхтон — писал в 1509 г., что сама по себе философия, т. е. системы древних мыслителей, ничто перед открытой христианством истиной, и потому они не заслуживают пристального внимания. Перечисляя множество античных мыслителей, он скрупулезно указывает на противоречие их воззрений с христианской догматикой.

⁸⁷ Против мирской мудрости высказывались еще отцы церкви. В XII в. жаловались на засилье диалектиков Бернард Клервосский и Петр Дамиани. Но в XVI в. эти тенденции оформились в политику, а также были найдены враги, причем не только среди схоластов. В 1516 г., когда Лютер проклинал Аристотеля, в Риме была осуждена аверроистская доктрина «двойственной истины».

Наиболее заметной была оппозиция аристотелизму: поскольку Аристотель — это философ *par excellence*, то отрицание перипатетизма будет отрицанием самой философии и всего, что с ней связано⁸⁸. По этому пути пошел М. Лютер. Нельзя, однако, думать, что выступление его было спонтанным и не имело предпосылок. «В 1516 г. Иодок Изенахский выдвинул в послании многие основания сомневаться в Аристотеле и Порфирии... На него обращает внимание [Лютер] в письме к И. Лангию: “Посылаю тебе, отец мой, писания известного Иодока Изенахского, заполненные вопросами против логики, философии и теологии, т. е. хулениями и злословиями против Аристотеля, Порфирия, сентенциариев, так что изничтожаются все занятия нашего времени”»⁸⁹. Таким образом, одним из учителей Лютера был отнюдь не ортодоксальный перипатетик (Иодок Изенахский — это упомянутый выше Иодок Трутфеттер).

Лютер, впрочем, превзошел любого сомневающегося перипатетика. Всю свою энергию он употребляет первоначально на борьбу с Аристотелем, в т. ч. и в качестве одного из руководителей Виттенбергского университета. Спустя некоторое время по прибытии на место, он так описывает результаты своей педагогической и административной деятельности: «Аристотель мало-по-малу приходит в упадок и клонится к гибели почти неминуемой, к толкованию сентенций заметно всеобщее отвращение»⁹⁰.

Опровергать Аристотеля ему кажется мало — он полностью преобразует университетский устав, рекомендуя читать лучше языческих поэтов, чем христианских богословов. В этом призыве видно многое — и оппозиция официальному католическому богословию, и влияние эрфуртских профессоров, выдвигавших возражения на Аристотеля, и знакомство с гуманистической мыслью (Лютер был знаком с Эразмом Роттердамским и И. Рейхлиным), с ее скепсисом и злой иронией над схоластикой. Наконец, он выдвигает свои знаменитые тезисы: «43) Ошибочно говорить, что без Аристотеля нельзя быть теологом. (Против всех). 44) И не теолог тот, кто не может без Аристотеля. 50) Короче, весь Аристотель в отношении теологии то же, что тьма в отношении света. (Против схоластиков)»⁹¹.

⁸⁸ Здесь, однако, не имеются ввиду те мыслители, которые отрицали перипатетизм ради какой-либо его альтернативы. В XVI в. таковым является, конечно, П. Рамус. Но собственные его достижения в области философии уже тогда были поставлены под сомнение, и сам он, кроме того, не считал философию вполне самостоятельной наукой.

⁸⁹ *Elswich H. De varia Aristotelis in scholis protestantium fortuna schediasma // Jean de Launoy. De varia Aristotelis in Academii Parisiensi fortuna. — Vitembergae, 1720. P. 18–19.*

⁹⁰ Цит. по: *Новиков Е. Г. Гус и Лютер. Критическое исследование. Ч. I. М., 1859. С. 246.*

⁹¹ *Luther M. Opera Latina. Vol. I, cont. scripta Lutheri A. 1515, 1516, 1517, 1518. Francofurti et Erlangii, 1865. P. 318.*

Лютер стремился к очищению богословия, но очевидно, что, отрицая Аристотеля, он отрицал больше, чем схоластический рационализм. Эта позиция не останется без последствий: процесс институционализации философии в протестантских странах во многом будет приостановлен, так что архаические формы понимания философии сохранятся там надолго (как можно видеть даже при сравнении руководств Г. Рейша и А. Рейгера — более чем за 100 лет принцип систематики несколько не изменился)⁹², а стесненные ограничениями схоласты должны будут искать специфические несхоластические формы выражения своей мысли, что, впрочем, оказалось весьма продуктивно впоследствии.

Подводя итог данного рассуждения, следует отметить следующее. Философия в рамках парадигмы «свободных искусств» не может быть наукой и обладать своей специфической сферой приложения. Понятие же философии в ее рамках является слишком многозначным, чтобы способствовать закреплению за ним определенного содержания. В целом же «философия» — это метафора знания, причем любого или вообще всякого. Даже при реформе университета в Германии XVII в. высшими факультетами считаются богословие, юриспруденция и экономика, а под понятие философии попадает вся совокупность знаний, от элементарной грамматики до домоводства и теологии; эта же тенденция характерна и для Р. Гоклениуса.

Но именно с этого начинается распад данной модели. Если метафора вдруг начинает пониматься предметно, то смысл данной метафоры исчезает, как исчезает и тот коннотативный ареал, что сопровождал метафору. Понятие или оказывается описывающим некий объект непосредственно, и потому не способным к генерализации, или же оказывается внутренне противоречивым. И то, и другое служит исключению понятия из оборота. Это относится и к философии: понимаемая как метафора стремления к знанию, она фактически остается безразличной к тому содержанию, что полагается объектом стремления. Когда же она обретает статус особой дисциплины, то, с одной стороны, она выпадает из привычной классификации знаний, подрывая тем самым предыдущую парадигму, а с другой стороны, механическое объединение в ее рамках множества разноплановых проблем приводило к полному отсутствию единства внутри этой дисциплины.

Именно поэтому, хотя комплекс аристотелевских текстов и комментариев на них выделяли в некий особый ряд, они вовсе не понимались как собственно философские и тем более как осмысленно, внутренне связанные — до рубежа XVII в. никакой *universa philosophia* не существовало. Значительную роль в этом процессе сыграла кон-

⁹² Ср.: *Reisch G. Margarita philosophica. Basilee, 1508* и *Reyher A. Margarita philosophica seu Disputationes philosophicae. Norimbergae, 1630.*

цепция Ratio Studiorum, которая дала четкие предписания относительно содержания наук, прежде всего теологии и философии. Так был окончательно разрушен схоластический синтез, возникший еще со времен Фомы и Альберта, но в то же время была осознана основная черта современной науки — определенность предмета, объекта и методической базы, — и в приложении к философии это позволяет назвать схоластический проект философии эпохи раннего Нового времени первым по времени проектом «философии как строгой науки». Дисциплинарное оформление философии произвело революцию в научной жизни эпохи, выявив не только ее позитивные стороны, но обозначив новые глубокие ее пороки⁹³.

⁹³ *Свасьян К. А.* Становление европейской науки.— С. 198: «Лейпциг, 1529 г., действующие лица: семья Фуггеров, медицинский факультет, Парацельс. Фуггеры импортировали из Америки гваяковое дерево, имея на этом колоссальную прибыль, так как кора дерева считалась противосифилитическим средством; ее, в частности, рекламировал Ульрих фон Гуттен. Парацельс выступил против и доказал неэффективность лекарства; семья, почуввав угрозу гешефту, включила в дело медицинский факультет. Началась ученая травля, и книга Парацельса о “французской болезни” не была допущена к изданию».

Глава 2. СХОЛАСТИКА И НОВОЕ ВРЕМЯ

§ 1. На пороге Нового времени: Суарес и проблема познания индивидуального

(Д. В. ШМОНИН)

Проблема познания единичных материальных вещей в метафизике Франсиско Суареса, составляющая тему этого параграфа, рассматривается Суаресом в комментарии «О душе», сочинении, которое он начал перерабатывать в последние годы жизни, но не успел закончить эту работу.

Согласно Суаресу, материальные сущие составляют преимущественный предмет познания разумной души человека (не по достоинству, но по соразмерности познаваемого и познающего). Проблема познания чувственного мира, говорит Суарес, рассматривалась еще Аристотелем. При этом роль способности, познающей индивидуальные материальные вещи, отводилась чувствам, а разум «специализировался» на универсальных вещах (или понятиях). Схоластическая традиция, следовавшая в этом пункте понимаемому определенным образом Аристотелю, склонялась к мнению о недоступности материальных единичных сущих разумному познанию. В самом деле, разум познает все посредством видов, а индивиду не соответствует никакой вид, следовательно, надо полагать, его познание *per species* невозможно.

Суарес рассматривает традиционные суждения, оттачивая собственный тезис: разум познает единичное, формируя его собственное и отличное от других понятие. Начинает он с логики. Действительно, разум формирует высказывания с единичным и общим понятиями. Следовательно, он должен быть способен познать оба термина. Как же можно утверждать («как делают некоторые»), удивляется Суарес, что по поводу высказываний вида: «*Petrus est homo*» говорят, будто в разуме присутствует лишь предикат (*homo*), в то время как субъект (*Petrus*) обнаруживается только в познаваемом предмете (*cogitativa*). Где же находится связка? — спрашивает философ. И как же может одна и та же познавательная способность сравнивать субъект и предикат, если ей недоступно содержание обоих понятий? Поскольку же сравнение происходит и суждение («это есть то-то») выстраивается

в формальном порядке, остается сделать вывод, что разум должен познавать каждый из терминов по отдельности.

Итак, заметим: единичное (например, «*haec facies*» — «это лицо») оказывается предметом разума; аргументы, подтверждающие такую мысль, относятся не только к сферам логики и метафизики, но и к области религии. Суарес напоминает, что к единичным и материальным предметам принадлежат такие объекты, само предположение о невозможности интеллектуального познания которых выглядит кощунственно, например «Пресвятая дева Мария». По ходу дела философ обращает внимание читателя на разумный характер религиозной веры: «*fides virtus est intellectus*».

Каким же образом разумная душа «схватывает» единичное материальное сущее «в понятии»? Здесь Суарес вступает в противоречие с мнением Фомы. Аквинат, как известно, полагает, что познание индивидуального достигается разумом после познания универсальной природы, через возврат к фантазме (*ad phantasma*) — индивидуальному образу во внутреннем чувстве. Суарес же задается вопросом о том, как познается единичное через возвращение к актам фантазии и посредством какого формального образования (*species*, интенциональной формы) это происходит. Поскольку, развивает он свою мысль, либо это познание осуществляется в акте фантазии (и тогда, по сути дела, объектом познания должен стать сам этот акт фантазии), либо через какую-либо *species*. Первое невозможно, поскольку в этом случае наш разум утратил бы «основание в реальности». Иными словами, познание без связи между актами фантазии и внешними для души предметами, вызывающими эти акты, означало бы редукцию познания к саморефлексии. Более того, приводит Суарес аргумент другого рода, многие вещи мы познаем, вообще не используя акты фантазии, поэтому воображение не должно занимать несвойственного ему ключевого места в описании познавательного процесса, да и само это описание, сделанное Фомой, нуждается в существенном уточнении.

Завершая обсуждение этой темы, Суарес делает заключение о том, что единичное познается посредством собственной *species*, т. е. интенциональной формы, которая представляет разуму индивидуальные свойства вещи (*per propriam speciem repraesentantem conditiones individuantes rei*).

С универсальным дело обстоит иначе. Оно познается с помощью понятия, отвлеченного от единичных вещей. Этот вывод вытекает из опыта. Я, говорит Суарес, полагаю себя человеком, не полагая себя при этом ни Петром, ни Павлом. Разум как более высокая познавательная способность может познавать общее, не обращаясь к чувствам. Таким образом, универсальное познается посредством вида, представляющим его общую природу без индивидуальных условий.

По ходу дела Суарес задается вопросом о том, сохраняются ли универсальные *species* в разуме после того, как универсальный предмет

познан. С одной стороны, в этом нет необходимости: вполне можно обойтись единичными *species*. С другой стороны, существуют абстракции, которые разум представляет себе сразу, непосредственно, никак не нуждаясь в представлении единичных вещей. Для таких случаев (а речь здесь идет о том, что отражается абстрактными понятиями, такими как треугольность, подобие и т. п.) универсальные *species* в нашем разуме должны быть сохранены.

Что же познается в первую очередь, единичное или общее? Этот «схоластический» вопрос в ткани рассуждений Суареса об интеллектуальном познании не выглядит простой данью традиции. Философ аккуратно и последовательно разбирает мнения, возражения, проясняя собственную позицию и оттачивая формулировки. В результате все более объемно выступает главный предмет познания разумной души — индивидуальная вещь, включенная во все многообразие ее связей и отношений.

Познавательные приоритеты метафизики Суареса хорошо просматриваются на «историческом фоне». Напомним, что Аквинат, суждения которого служат Суаресу своеобразной «разметкой» на пути, как известно, высказывался весьма четко: сначала формируется понятие универсального. Фоме и томистской традиции противостоит Дунс Скот, утверждающий, что первым должен познаваться «мельчайший», «последний», «низший», «неделимый» вид, без которого познание единичного невозможно («...speciem atomam prius cognosci quam singulare»). Суарес не принимает ни одну из двух позиций. Он склоняется к третьей: разум познает сначала единичное, а затем универсальное.

Подобное представление основывается на суждениях здравого смысла. Первое, о чем наш разум получает сведения, — единичная вещь, познаваемая посредством собственной интенциональной формы, *species*. «Nam cur non?» («Почему бы нет?») — спрашивает Суарес. Весьма логично предположить, что первым в разуме познается то, чья интенциональная форма первой оказалась доступной чувствам. Более того, мы можем пойти далее и представить себе не последовательное, а параллельное познание индивидуальной вещи чувствами и разумом. Между двумя познавательными способностями нет противоречия. А это означает, в частности, что доступное чувствам, как правило, оказывается доступным и разуму.

Позицию Суареса иллюстрирует пример. Люди, которые знают лишь одно солнце, не смогут создать понятие «солнце вообще», основываясь только на чувственном опыте. Прежде чем проводить операцию абстрагирования, человек, без сомнения, должен сформировать в своей душе понятие «этого» солнца. Это будет единичное собственное понятие разума (*proprie conceptus*). Нелепым было бы предположение, что люди не смогут познать солнце только из-за того, что оно уникально. И еще более нелепым стало бы предположение, что для этого разуму необходимо понятие солнца вообще.

Другое дело, если мы обратимся к проблеме познания универсального. Познание универсального, говорит Суарес, — это познание «чтойности» вещей. Это чисто рациональный дискурс, отвлеченный от чувственного познания. Предположение о возможности чувственного познания универсальных вещей поясняется другим примером: если мы видим вдалеке человека, но не можем определить, Петр это или Павел, то нельзя ли сказать, что мы видим человека, лишенного индивидуальных свойств, т. е. «человека вообще»? Разумеется, нет, — отвечает Суарес. Ведь даже в этом случае мы видим нечто конкретное, «того человека», с определенными свойствами и качествами. При этом размышление помогает нам ответить на вопрос: «Не есть ли тот, человек, которого мы видим вдали, ожидаемый нами Петр?»

Суарес замечает, однако, что в том случае, когда «данный» разум в первый раз познает «данную» универсалию и лишь приступает к формированию «первого понятия универсального предмета» (*primus conceptus rei universalis*), он делает это с помощью единичной *species*, представляющей индивидуальную вещь. Это может выглядеть так: сформировав «образ, представляющий Петра», активный разум — в силу своей естественной активной способности создавать *species* вплоть до универсальных — продуцирует в пассивном разуме «*species* Петра как такового». Другими словами, в этом случае отсутствие «готового» родового понятия «человек» не является помехой для интеллектуального познания Петра, который не теряет принадлежности к человеческому роду из-за отсутствия в данном познающем разуме соответствующего универсального понятия.

Разум, познавая единичную вещь благодаря ее собственной *species*, понимает и другие единичные вещи, сравнивая их интенциональные формы и находя в них общее и различное. Тем самым в поле зрения разума попадает то, что объединяет вещи (*praedicata communia*), их «общее бытие» (*esse commune*). Это и есть «утверждение универсального». Таким же образом познаются роды, поскольку виды имеют совпадающую часть, а также прочие общие вещи и понятия.

Итак, универсалии суть исключительный предмет разумной души. Их познание осуществляется посредством универсальных интеллектуальных видов, полученных в результате абстракций.

В IX рассуждении трактата «О душе» Суарес говорит об универсалиях прежде всего как об универсальной природе, которую разум обнаруживает в самих вещах и которая действительно обладает некоторой определенной универсальностью, состоящей в формальном единстве одной природы во многих единичных вещах. Разум не создает природу с этим универсальным характером, а познает ее.

При внимательном рассмотрении того, что Суарес говорит об универсалиях, можно заметить, что в «Метафизических рассуждениях» и комментариях на книги «О душе» речь идет не только о традиционном для схоластики — метафизическом — смысле универсалий,

воплотившемся в соответствующем споре. Этот смысл, разумеется, берется им «во-первых». Но, что для нас более интересно, Суарес, особенно в своих размышлениях о «разумной душе», рассматривает («во-вторых») познание универсалий как гносеологический и психологический процесс, в ходе которого разум приобретает универсальное знание, а также («в-третьих») разбирает логические проблемы предикации, отношений рода и вида, классификации универсальных понятий и т. д.

Мы полагаем, что здесь было бы неразумно «дробить» проблему универсалий на «метафизический», «психологический» и «логико-гносеологический» аспекты, и постараемся рассмотреть ее в целом, опираясь на оба главных философских произведения Суареса «*Disputationes Metaphysicae*» и «*De Anima*».

Обратимся к «метафизической» стороне дела и попытаемся ответить на вопрос о том, как понимает Суарес возможность реального существования универсалий, т. е. какого рода единство существует между вещами, которые сказываются существующими одинаковым образом (иначе говоря, принадлежащими одному и тому же роду).

Отвечая на этот вопрос, Суарес высказывает мысль о том, что два человеческих существа сказываются участвующими в человеческой природе, а два физических тела — в материальности и т. д. При этом Суарес замечает, что природа является общей не в отношении к реальности, но в отношении к знанию или к основополагающему подобию (или сходству). Несколько ранее Суарес говорит более определенно: некоторые индивиды, о которых полагают, будто они одной природы, не суть одна реальность с истинным единством, которое находится в вещах, но суть лишь единство, имеющее основание в реальности (*fundamento in re*) или являющееся результатом разума.

В «*De Anima*» Суарес говорит о «тройной универсальности в природе (*triplicem universalitatem in natura*)». Приведем этот фрагмент целиком: «Первая есть та, посредством которой сказывается универсальное в самих вещах. Вторая та, которая рождается в разуме через обозначение и абстрагирование, посредством которой сама природа остается представленной как общая и безразличная ко многим. Третья есть универсалия разума, которая существует как приложение этой второй универсалии к самой природе, как если бы она существовала в ней реально.

Природа в своем первом модусе обычно называется физической универсалией, потому что как таковая она является субъектом движения чувственных акциденций. (Универсалия) второго вида обычно называется метафизической универсалией. Универсалия третьего вида (есть универсалия) логическая».

Суарес подчеркивает, что такая классификация и представленные названия не являются общепринятыми и необходимыми. В различных случаях значения и названия накладываются друг на друга, особенно это касается универсалий в первом и втором значениях. Что же

касается логической универсалии, то она названа так потому, что раскрывает основной объект логики (диалектики) — общие понятия, т. е. сущие разума. Тем не менее, Суарес считает свое различие важным и поясняет смысл всех трех «модусов универсальности».

Универсалии первого вида (физические) являются первыми в порядке познания. Они суть результат внешнего воздействия. Универсалии второго вида (метафизические) формируются в разуме посредством абстракций. Наконец, универсалии третьего вида, «называемые логическими и состоящими в отношениях разума (*rationis ratione consistit*)», формируются посредством некоего «акта рефлексии» (*actum reflexum*), который называют сравнительным познанием (*notitia comparativa*).

Другими словами, универсалии первого вида суть не что иное, как «реальные сущие». Они являются чем-то реальным, существующим «внутри вещи». Универсалии третьего вида — «сущие разума». Это есть нечто, что разум понимает, воображает, представляет в качестве внутреннего для познаваемого предмета.

Что же касается универсалий второго вида (метафизических), то их также следовало бы отнести к сущим разума, поскольку они вырабатываются разумом, не присутствуют «физически» в вещи, которая познается и, кроме того, не добавляют ничего к мыслимой вещи (вещи, существующей «объективно» в разуме, являющейся объектом разума по своему онтологическому статусу или «идеальным объектом»). Универсалия в метафизическом аспекте, таким образом, есть, по Суаресу, то, что внешне обозначает вещь.

Здесь есть нюанс, требующий разъяснения. Из сказанного выше следует, что Суарес различает два вида универсалий:

- понятия (*concepta*), являющиеся результатами ума, зависимые от содержания и операций разума, которые технически можно определить как *entia rationis*;
- те вещи, чье существование независимо от содержания и операций разума, определяемые по своему статусу как *entia realia*, названные (*denominatur*) универсалиями и познанные посредством понятий (*concepta*).

Каков же статус природы (сущности, «чтойности», формы) единичной вещи, благодаря которой мы познаем эту вещь? Природа единичной сущности есть лишь аналогично и потенциально универсальная. Она есть универсалия ровно настолько, насколько является абстрагированной и выполняет в разуме функции представителя вещи.

Все вещи, по Суаресу, которые существуют независимо от операций разума, должны быть единичными (*singulares*). «Быть универсальным», таким образом, не является внутренним (*intrinseca*) свойством чего-либо, если только это не общее понятие. Значит, реальные сущие, названные универсальными *in re*, ничем не отличаются и не могут быть различены от индивидуальных субстанций. Точнее,

единичные вещи, чье существование независимо от ума, могут быть корректно названы универсальными только в результате логических и языковых операций — «внешних наименований» («*denominatio extrinseca*»).

Внимательный читатель, однако, укажет на другие формулировки, встречающиеся, например, в тексте «*Метафизических рассуждений*». В частности, в этом произведении Суарес прямо говорит, что «вещи, называемые универсалиями, действительно существуют реально». На наш взгляд, однако, следует вести речь не о противоречии или о несогласованности мнений, но о необходимости правильного понимания процесса деноминации. Для обеспечения правильности такого понимания необходимо вернуться к суждениям Фомы, на которые опирается Суарес.

В «*Сумме против язычников*» Аквинат выражает следующую мысль. Существуют два способа, по которым может деноминативно обозначаться некая вещь. Во-первых, по тому, что существует вокруг нее, т. е. когда она сказывается «находящейся там-то в соответствии с местом и тогда-то в соответствии со временем». Во-вторых, вещь может быть обозначена тем, что внутри нее. Так, нечто сказывается белым от белизны. Но вещь не находит своего обозначения, если деноминация произведена произвольно, не по существу. Так, нельзя назвать отцом человека, который не имеет детей, т. е. если ему не присуще качество отцовства.

Когда Суарес говорит о вещах, которые обозначаются как универсалии, он не имеет в виду внутреннее свойство вещи иметь общую природу. Он имеет в виду то, что называется универсальным по причинно-следственным отношениям; универсалии формируются в разуме, который посредством одной формы воспринимает целый класс вещей. Формальной причиной в этом случае выступает сам разум, а не какие-то «общие формы» или «природы» в единичных вещах.

Суарес не углубляется в классификацию обозначений. Для него определяющим является положение о том, что природа (сущность, «чтойность», форма) единичной вещи есть результат внешней деноминации, точнее, следствие наименования через логические связи между собственной природой единичной вещи и ее формальным понятием в мышлении.

Важная проблема, которую рассматривает Суарес в своем учении о душе, — проблема познания различных классов субстанций. И хотя «в фокусе» человеческого познания, с точки зрения философа, находятся единичные материальные предметы, *entia realia* в прямом и собственном смысле, Суарес разрабатывает «порядок познания» других объектов. В качестве примера обратимся к трактовке познания нематериальных субстанций.

Во-первых, уточним, что под нематериальными субстанциями мы, вслед за Суаресом, будем подразумевать Бога, ангелов, отделенные

(от телесной оболочки) души, т. е. «духовные вещи», традиционные и привычные для схоластики. Во всяком случае, речь пойдет о направленности познания «вовне». Тему самопознания Суарес рассматривает отдельно.

Во-вторых, нам придется сделать отступление по поводу того, как, под каким углом зрения могут познаваться вещи.

Любая вещь, говорит Суарес, может познаваться двумя способами: во-первых, как существование («*an sit*»), во-вторых, как сущность («*quid sit*»). Познание вещи с точки зрения существования также может быть двояким: либо она рассматривается как актуально существующая, либо как имеющая способность к существованию. Вещь с точки зрения ее сущности также может познаваться двумя способами. Первый способ — так называемое «совершенное» или «полное» познание, завершающееся составлением адекватного понятия о вещи, второй способ представляет собой частичное, акцидентальное познание, когда разум ограничивается лишь определенными аспектами вещи, хотя и относящимися к ее сущности.

«Совершенное» познание предполагает максимальную четкость, ясность и глубину, оно постигает сущность (*quidditas*) вещи и через сущность высвечивает всевозможные свойства предмета. Такой вид (или, точнее, подвид) познания не является «собственным» для человеческого разума. «Несовершенное» познание — это обычное оперирование общими видами для формирования понятия о данной вещи.

Как же происходит познание нематериальной субстанции? Обычно наш разум, объясняет Суарес, получает интенциональные виды посредством чувственных действий и от чувственных вещей, которые на нас воздействуют. Механизм такого воздействия дается при описании того, как познаются материальные субстанции. В познании нематериальных субстанций разумная душа не может использовать подобный «информационный канал». Опыт подсказывает нам, что это так, поскольку никто естественным образом (*naturaliter*) не может познать Бога даже в каком-либо отдельном его аспекте. Нам доступны лишь следствия, творения, свидетельства и т. п.

Поскольку Бог занимает исключительное место среди нематериальных субстанций, имеет смысл рассмотреть познание духовных сущих на этом примере. Существование Бога может, как нам уже известно, познаваться через познание его творений. Это естественно, поскольку первая причина по необходимости должна иметь связь со своими следствиями. По лестнице познания следствий мы поднимаемся к познанию причины.

Его сущность, кроме того, может познаваться «несовершенным» познанием, частично, неясно и неточно. Это происходит тогда, когда мы стремимся отвлечься, абстрагироваться от следствий и сосредоточиться на созерцании первопричины. Тогда мы способны познать, что он есть бытие по сущности, а не по причастию, поскольку не имеет

причины, но сам является причиной причин. Также мы познаем, что Бог есть благо, бесконечность, мудрость, и таким образом формируем собственное понятие о Боге, посредством которого мы и познаем его сущность. Никогда, однако, на этом пути нам не достичь адекватного понятия Бога, поскольку творение не может «совершенно» познать сущность творца, как конечное не способно охватить бесконечное.

Итак, Бог (нематериальное сущее) доступен познанию человека, но неадекватно. Причина этой неадекватности — с технической точки зрения — в том, что человеческий разум не может выработать собственный и адекватный вид (*proprium et adaequatum specie*) для Бога. Следовательно, если мы и оказываемся в состоянии иметь представление о Боге в естественном свете, то это будет познание в определенной мере. Подобное рассуждение с небольшими дополнениями можно распространить и на познание других нематериальных субстанций.

Вернемся к познанию единичных вещей, причем субстанций, которые являются чувственными лишь *per accidens*, т. е. «привходящим образом».

Главное отличие чувств от разума, по мнению Суареса, состоит в том, что чувства останавливаются в познании, не проникая далее внешних акциденций. С разумом дело обстоит иначе. Начав с познания внешних акциденций, он углубляется в созерцание того, что является их субъектом. Поэтому о разуме говорят, как о «читающем внутри», «проникающем внутрь», «добирающемся до сути». «*Intellectus*», «*intellecto*», «*intus legens*» — таков этимологический ряд, который выстраивает Суарес. Стало быть, не представляет какой-либо проблемы способ, которым разум познает акциденции, имеющие чувственный характер. Соответствующие виды запечатлеваются в разумной душе благодаря действию активного разума. Если здесь и есть проблема, то, по мнению Суареса, она заключается в том, что существуют субстанции, которые «не являются собственно чувственными», а то и вообще не имеют чувственных акциденций.

Порядок познания обеспечивается порядком бытия. Познание есть следствие воздействия реальных сущих на тело и душу. *Entia realia* воздействуют на чувства, в которых иницируют формирование единичных чувственных образов — видов.

Уточним «схему познания», которую мы приводили выше, и напомним при этом, что Суарес представляет именно логический порядок (а не психологический механизм) познания. Во-первых, разум получает репрезентативный вид, замещающий саму чувственную и материальную вещь. Вещь, таким образом, оказывается представленной в акте воображения. В первую очередь представляются чувственные акциденции в соответствии с отдельными видами чувств, которыми располагает наше тело, затем в действие вступают общие чувства (*sensibilia communia*), которые формируют целостный и конкретный

образ предмета. Когда разум доходит посредством рассудочного познания (*per discursum*) до познания субстанции, он продуцирует вид, который представляет саму субстанцию.

Наша душа, таким образом, начинает познание с акциденций. Через них она проникает к субстанции. Поэтому чувственное познание очень важно: оно способствует познанию сущности вещи («субстанциальной чтойности» — «*quidditas substantialis*»). Таков обычный порядок познания: через свойства вещи мы познаем ее сущность, достоинство и качества.

Некоторые акциденции, таким образом, познаются раньше субстанций. Их виды непосредственно создаются активным разумом без того, чтобы разум располагал специальным понятием (в то время как для субстанции такое понятие уже необходимо).

Имеется, однако, обстоятельство, которое необходимо учесть. Дело в том, что Суарес различает два вида познания: практическое, связанное с деятельностью, и созерцательное, спекулятивное. Точнее, он говорит о соответствующих способностях или частях разума. Практический разум направлен на единичное, индивидуальное. Его знание (*prudentia*) заключается в способности познать, оценить и принять решение относительно «этих» вещей, встречающихся вокруг, в жизненном мире. Конечно, практический разум обращается иногда и к универсалиям, но это происходит лишь по необходимости и через призму единичных вещей.

Спекулятивный («теоретический») разум, в свою очередь, обращен к общим вещам. «Самая» теоретическая наука (*scientia maxime speculativa*), т. е. метафизика, дает нам наилучшее представление о предмете этой созерцательной части души.

Итак, при определении того, что первым попадает в сферу познания, не будем забывать о делении разума на практический и теоретический. Когда речь идет о познании «этого человека» или «этой лошади», сначала мы познаем свойства (акциденции), а потом добираемся до субъекта этих свойств, т. е. до материальной единичной субстанции. Но в случае, если мы трактуем субстанцию «в строгом смысле», т. е. с точки зрения «чтойности», действует уже не практический, а спекулятивный разум. В этом случае на субстанцию «как таковую» направлен свет нашего разума, она есть первый, в т. ч. и «в порядке поступления», предмет познания. Акциденции и чувства (если они вообще имеют значение) отходят на второй план.

Для нас, как мы уже говорили, в философии познания Суареса наибольший интерес представляет мысль о том, что первыми в познании будут образы единичных вещей, следовательно, познавательный приоритет оказывается за единичными, конкретными предметами, за тем, что Аристотель называл первыми сущностями. И хотя при мыслительном усилии познание может быть направлено на более абстрактные и общие вещи и принципы (вплоть до атрибутов и других проявлений

Бога или до esse в качестве предмета метафизики), разумная душа настроена в первую очередь на познание единичного. Такой подход является вариантом решения аристотелевского вопроса о том, как возможно познание индивидуального, если знание (наука) возможно лишь об общем. Также он решает генетически связанную с этим вопросом проблему универсалий, показывая, как познается универсальное и как оно (помимо познающего ума) существует в реальных вещах.

Направленность познания на индивидуальные вещи — важная особенность метафизики Суареса. В целом, его метафизика дает описание индивидуации как онтологического принципа, трактовка которого в сочетании с представленными нами положениями теории познания, указывает на ключевое место единичной вещи «в цепи бытия», в универсуме. И хотя учение об индивидуации и индивидуальном единстве бытия систематически изложено в «Метафизических рассуждениях», мотивы и общий план этого учения Суареса отчетливо проявляются в его «Комментариях на книги Аристотеля “О душе”».

Завершая разговор о Суаресе, заметим, что превосходный доктор — один из наиболее глубоких и оригинальных мыслителей в истории западного мышления. Его влияние прослеживается не только на упоминавшихся нами мыслителях от Декарта до Канта, своей эпохи, а эпоха XVI в. оказывается важным, неотъемлемым звеном историко-философского процесса.

§ 2. Истина и «объективное понятие»: Васкес

(Д. В. ШМОНИН)

В этом параграфе рассматриваются идеи Габриэля Васкеса (Gabriel Vázquez, или Vázquez, 1549/1551–1604) об истине в познании в связи с пониманием объективного и формального понятий. О Габриэле Васкесе обычно упоминают исследователи Суареса как о коллеге и сопернике *превосходного доктора*, конфликт Васкеса с которым имел место во время их одновременной работы в иезуитской коллегии в городе Алкала-де-Энарес⁹⁴. Также Васкес известен как один из адептов этической доктрины пробабилизма, иезуитского «искусства шутить с Богом» (хотя первыми учителями этого «искусства», как известно, были отнюдь не члены Общества Иисуса⁹⁵). Поскольку метафизике и учению о познании Васкеса в российской историко-философской литературе внимания почти не уделялось⁹⁶, раскрытие достаточно узкой темы статьи уместно начать с краткого изложения справочных сведений о нем.

Габриэль Васкес (Gabriel Vázquez, или Vázquez) родился в 1549/1551 в местечке Вильяэскуса-де-Аро, близ города Бельмонте, в Куэнке, начальное образование получил в Бельмонте, пройдя грамматические классы, затем отправился в Алкалу для продолжения образования — изучения «свободных искусств», т. е. философии. Значительная часть жизни Васкеса была связана с Алкалой. Там он вступил в Общество Иисуса (1569), прошел новициат, окончил коллегию свободных искусств (1571), изучал теологию (1571–1572) и одновременно вел занятия по философии (читая курс по аристотелевским книгам «О душе»). В последующие годы Васкес получил известность, преподавая этику (*theologia moralis*)

⁹⁴ О Васкесе и о конфликте см.: *Fichter J. H.* Man of Spain. Francis Suarez. New-York, 1940. P. 161–171.

⁹⁵ Справедливо считается, что инициатором пробабилизма стал доминиканец Бартоломе де Медина (1527–1580). См. об этом: *Шмонин Д. В.* В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании. СПб., 2006. С. 97–100.

⁹⁶ В основу параграфа положен доклад, сделанный автором на международной научной конференции «Истина и диалог» (Шмонин Д. В. Габриэль Васкес об истине в познании // Истина и диалог. Труды международной научной конференции. Санкт-Петербург, 29–31 мая 2008 г. СПб., 2008. С. 203–212).

и теологию в иезуитских коллегиях в Оканье (1575–1577), Мадриде (1577–1580) и вновь в Алкале (1580–1585). Он был популярен, его хорошо знали; афористичный стиль его лекций приводил публику в восторг. Из Алкалы Васкес был приглашен в Рим для преподавания в Григорианском университете (Римской коллегии) — главном учебном заведении иезуитов. В Риме он провел 6 лет, после чего вернулся в Алкалу, где оставался профессором до конца своей жизни. Умер Васкес в сентябре 1604 г.

Суть «академического» конфликта Васкеса с Суаресом заключалась в том, что когда первый был вызван в Рим, он занял место второго, по нездоровью отбывавшего на родину, в Испанию; второму, в свою очередь, иезуитским начальством было предписано отправиться в Алкалу и занять место первого. Последствия этой «рокировки» проявились тогда, когда Васкес возвратился из Рима. Несмотря на то что генерал Аквавива дал ему указание сосредоточиться на написании богословских трудов, а за Суаресом оставил преподавание теологии, большинство профессоров и студентов желали видеть на кафедре «родного» для Алкалы и, безусловно, более яркого (чем вдумчивый, неторопливый в своих рассуждениях Суарес) преподавателя. Спустя год после вынужденного сосуществования двух известных теологов-иезуитов в одной коллегии Суарес направил генералу просьбу подобрать ему другое место, дав тем самым «удовлетворение местным патриархам» и «наградить их тем, кого они так желают»⁹⁷. Вскоре Суаресу было разрешено отправиться в Саламанку, и пути двух иезуитских профессоров разошлись, но взаимная неприязнь оказала воздействие на отношение к идеям и доктринам друг друга (так что уже после смерти Васкеса Аквавива просил отмечать наиболее резкие выпады Васкеса в адрес Суареса с тем, чтобы сглаживать или изымать их при переизданиях).

Первая работа Васкеса — «О поклонении образам» («*De adoratione imaginum*») — была опубликована в 1594 г., изданий же основных своих сочинений он, к сожалению, при жизни не увидел. В 1617 г. в Алкале вышли в свет отдельные морально-теологические рассуждения Васкеса относительно этических проблем церковной и мирской экономики, банковского дела, предпринимательства и т. п. Темы рассуждений (о раздаче милостыни, о постыдных поступках, о возмещении убытков и возвращении долгов, об обещаниях, о закладах, о бенефициях, о десятине и др.), связанные с 2-й частью 2-й части (IIa IIae) «Суммы теологии» Фомы Аквинского, вошли в собрание сочинений⁹⁸

⁹⁷ Fichter J. H. Op. cit. P. 168–169.

⁹⁸ Первое собрание сочинений составило 10 томов и вышло в свет в 1598–1617 гг. стараниями иезуитской коллегии в Алкале (место издания традиционно указывалось как Complutum, римский город, на месте которого была построена Алкала).

Васкеса под общим названием «Небольшие моральные сочинения, составленные к нескольким вопросам второй части [“Суммы теологии”] Св. Фомы» («*Opuscula moralia ad aliquot quaestiones Secundae, S. Thomas concinnata*»). Метафизические сочинения Васкеса, собранные вместе, вышли в свет в Мадриде (1617) и в Антверпене (1618) под названием «Метафизические рассуждения, выбранные из различных мест его трудов» («*Disputationes metaphysicae desumptae ex variis locis suorum operum*»).

Одним из ключевых философско-богословских произведений Васкеса являются «Комментарии к первой части Св. Фомы». В связи с темой настоящей работы в поле нашего зрения попадает 1-й том «Комментариев»⁹⁹, содержащий более тысячи страниц *in quarto*. Именно в этом томе, поделенном на *disputationes*, рассуждения, содержится анализ проблематики первых 26 вопросов 1-й части «Суммы теологии», в т. ч. 16-го вопроса «Об истине».

Напомним, что Аквинат, задаваясь вопросом о том, где пребывает истина, ссылается на «древних», в т. ч. на Аристотеля, полагавшего истину в бытии вещей, и на Августина, писавшего о том, что истина должна пребывать в вещах, а не в уме («Истинно то, что существует»¹⁰⁰). В то же время Фома указывает, что истина должна находиться в уме, который *согласуется* с познанным объектом. Во 2-м разделе 16-го вопроса «Верно ли, что истина находится лишь в составляющем и разделяющем уме» Фома делает ссылку на «Книгу определений» Исхака Израели, где последний определяет истину как соответствие мысли и вещи. Фома склоняется к мысли о том, что первоначально истина — в интеллекте. Объектом интеллекта, однако, не может быть вещь как она есть, интеллект оперирует формой вещи, работает с формальным понятием через логические операции составления и разделения. Отсюда, по Фоме, следует, что истина по преимуществу заключается в составляющем и разделяющем уме, а не в чувствах, и не в уме, «знающем» о том, «какова вещь сама по себе».

Теологи XVI столетия, представители второй схоластики, к числу наиболее крупных из которых относится Васкес, использовали тексты Аквината не столько как предмет уважительно-уточняющих комментариев, сколько как источник вдохновения для собственной мысли, в которой отражаются проблемы новой — постреформационной, новоевропейской — действительности. Речь, таким образом, шла не о слепом следовании образцу, в котором можно найти ответы на все вопросы (важно только глубже понять и яснее их эксплицировать), но об анализе системо- или формообразующего текста, задающего общее

⁹⁹ *Patris Gabrielis Vazquez S.J. In prima partem Sancti Thomae. Tomus primus. Complutum, 1598.*

¹⁰⁰ *Augustinus. Soliloquia. 2.5.*

направление мысли, которое становится поводом для рассуждений и основой для построения собственных концепций.

В этой связи интерес вызывает Васкесово понимание истины как результата познания, не столько в сравнении с тем, что писал Фома Аквинский в XIII в., сколько в контексте споров поздней и второй схоластики. В «Комментариях к 1-й части» Васкес различает *истину понимания* (познавательную истину), рождаемую логическими операциями соединения (составления) и разделения, и *истину рассуждающего интеллекта* — в соответствии объективного понятия вещи и вещи как таковой. Использование Васкесом термина «объективное понятие» заставляет нас обратиться к контексту дискуссии об объективном и формальном понятиях в поздней и во второй схоластике и, следовательно, обратиться к некой общей позиции, сравнив ее с позицией Васкеса. Наиболее четко эта общая позиция была выражена Суаресом.

Суарес называет формальным понятием (*conceptus formalis*) «...сам акт... или, что то же самое, слово, посредством которого интеллект познает некоторую вещь или общую природу»¹⁰¹. *Conceptus formalis* есть «вербальный знак», «мысленное понятие» (*verbum mentis*), через которое разум постигает некоторый предмет. Он называется его понятием (*conceptus*), поскольку появляется как некое порождение разума (*veluti proles mentis*), и формальным, поскольку представляет собой его (разума) последнюю форму (*ultima forma mentis*), т. е. имеет «внутриразумное» происхождение, а также потому, что представляет разуму познаваемую вещь формально — с точки зрения ее формы. Формальное понятие индивидуально, поскольку индивидуальна «концептуализирующая» операция индивидуального познающего разума. Оно истинно-сущее как акт интеллекта.

Возникает, однако, вопрос о том, насколько истинны само качество и результат этой операции, насколько адекватно воспринимается познаваемый предмет.

Объективное понятие (*conceptus objectivus*), по Суаресу, есть вещь (или общее понятие), которая (или которое) имеет самостоятельный и непосредственный характер и познается или представляется посредством формального понятия¹⁰². Пример, который приводится Суаресом, прост: если мы познаем некоего человека, то акт познания в понятии, который мы при этом осуществляем, и есть *conceptus formalis*; сам же представляемый и познаваемый человек есть *conceptus objectivus*. Объективное понятие характеризуется более сложно. Поскольку познаваемым предметом может быть не только индивидуальная вещь — эта лошадь, эта роза, этот человек Петр, но и общее понятие, этот предмет может оказаться фиктивным сущим, т. е. буквально

¹⁰¹ *Suárez F. Disputationes metaphysicae. II.1.1.*

¹⁰² *Ibid.*

тем, что конкретно не существует в реальности, в действительности¹⁰³.

Васкес оказывается едва ли не единственным, кто, рассуждая в той же стилистике и терминологии, выстраивает иную концепцию объективного и формального понятий и, как следствие, специфическую концепцию истины.

Истина, по Васкесу, содержится в том, что предмет представлен в нашем познании «в его действительности». Мы допускаем, что наше познание некоей вещи истинно, если познаем ее таковой, какова она есть. Эта адекватность, совпадение, равенство (напомним, что *adaequare* означает сравнивать, уравнивать) в первую очередь и само по себе, в главном значении, относится не к формальному, а к объективному понятию, точнее, к самой вещи, «объективно» пребывающей в уме. Стараясь аргументировать свою позицию, Васкес замечает, что, когда познание соотнесено с вещами, так что оно сказывается знающим их как они суть, это не акт познания, в котором произошло сопоставление с вещью, но *то́, что выражено* актом, как существующее в нем (акте) самом.

Далее Васкес выдвигает аргумент «от логики» или «от языка». Истина в первую очередь обнаруживается в том, что в результате рассуждения обозначается как истинное. Т. е., другими словами, по мнению Васкеса, в рассуждении обозначается, раскрывается, рассматривается не формальное понятие или какие-то характеристики мыслимого или мыслящего его мышления, но *сама познаваемая вещь*. Таким образом получается, что реальные, физические и вообще всякие существующие вне нашего разума вещи истинны через их объективные, а не через формальные понятия.

Другой вопрос, который интересует Васкеса, касается истинности того, что находится *внутри* нашего разума. К сфере внутреннего относятся формальные понятия, а также всевозможные вербальные «вещи» сами по себе, и все они истинны в первую очередь благодаря отношению с объективным понятием. «Истина состоит в первую очередь в согласовании не формального, а объективного понятия вещи с самой вещью», — говорит Васкес¹⁰⁴. Даже истинность самого мыслящего об истине интеллекта зависит от объективного понятия, т. е. от наличия (существования) этого интеллекта как вещи.

Каков же, по Васкесу, статус истины высказывания? От чего зависит логическая познавательная истина — от соответствия с вещью

¹⁰³ К слову сказать, по мнению Каэтана (Томмазо де Вио, 1468–1534), понятие сущего должно быть абстрагировано от вещей настолько, чтобы указывать сразу на несколько референтов, но без однозначности; в формальном понятии, таким образом, как бы закрепляется единство сущего в объективном его различии.

¹⁰⁴ «...veritatem esse primarie convenientiam conceptus non formalis sed objectivi cum re ipsa...» (*Vazquez. G. Comentariorum ac disputationum in summam Sancti Thomae. In prima partem. Disp. 76. Cap. 1*)

формального понятия или от соответствия с ней понятия объективного? Формальное понятие, полагает он, есть нечто, существующее субъективно в интеллекте (*alicujus existens subjective in intellectu*). Что касается объективного понятия, то оно представляет собой воспринятое, познанное, осмысленное бытие (*esse apprehensum, esse intellectum*). Истинным, замечает далее Васкес, является то, что обозначается истинным высказыванием¹⁰⁵. Получается, таким образом, что в первую очередь истина — это сущее разума (*ens rationis* переводят и как интеллектуальное сущее, и как сущее-в-разуме), т. е. она представляет собой не сами вещи как таковые, в их существовании вне разума, но те же вещи в том виде, в каком они в нем представлены.

Вещи сами по себе являются истинными благодаря обозначению через истину, коренящуюся в познающем интеллекте¹⁰⁶. В то же время, реальная вещь не изменяется от «качества нашего восприятия», т. е. от того, «схватывается» ли она непосредственным восприятием, интуитивно, или интеллект каким-то образом «удваивает» вещь, исследуя ее в понятии. Кроме того, замечает Васкес, иногда речь идет о схватывании, о непосредственном восприятии вещи, иногда — о воздействии вещи на интеллект и, как следствие, о формировании истинного образа вещи.

Возникает, однако, вопрос о том, «где расположена» истина: в самой вещи, существующей вне и независимо от нашего восприятия, в объективном понятии вещи, в котором вещь как бы разворачивается в сторону нашего познания, или, наконец, в ее формальном понятии, являющемся результатом нашей интеллектуальной деятельности? От ответа на этот вопрос зависит и собственно описание истины.

К рассмотрению этой темы Васкес приступает, критикуя томистскую линию Франциска Сильвестра из Феррары¹⁰⁷. Для Феррарца и его последователей, замечает Васкес, истина заключается не только в рассуждении, благодаря которому мы осознаем наше познание уподобляющимся вещи, но также в простом схватывании (аппрегензии) как в истинной вещи. У этого мнения имеется существенная опора на Аристотеля, который в трактате «О душе»¹⁰⁸ подчеркивал, что понимание никогда не обманывается о том, что вос-

¹⁰⁵ «*Illud est primarie verum quod significatur enunciatione vera*» (Ibid.).

¹⁰⁶ «Истина состоит в соответствии высказывающего интеллекта самой вещи» («...*veritatem esse conformitatem intellectus enunciantis cum re ipsa...*») (Ibid.).

¹⁰⁷ Франциск Сильвестр Феррарский, или Франческо Феррари (ок. 1474–1528), наряду с Каэтаноном был одним из немногих значительных богословов-доминиканцев (он был викарием Ордена проповедников в Ломбардии, в последние годы жизни — генералом доминиканцев), развивавших томистскую теологию и философию в начале XVI в. и повлиявших на начинавшееся «схоластическое возрождение» — вторую схоластику. Васкес ссылается на комментарии Феррарца к «Сумме против язычников», но главным образом, по интересующим нас вопросам, использует его комментарии к аристотелевским трактатам «О душе» и «Вторая аналитика».

¹⁰⁸ Аристотель. О душе. 430а. 26–30.

принимает как существующее (*quid sit*), поэтому истина может содержаться в простом схватывании и в чувственных видах, которые должны согласовываться (или совпадать) с вещами, которые ими представляются. Более того, Сильвестр обнаруживает истину в естественных или искусственных (конвенциональных) знаках. Знаки также не могут не согласовываться с теми предметами, которые они обозначают.

Васкес трактует истину иначе. Он сосредоточивается на поиске ее собственного содержания и находит его в логических операциях соединения и деления. При этом он также опирается на Аристотеля, ссылаясь на трактаты «Об истолковании», «О душе», «Метафизику» и выводя из этих текстов Стагирита мысль о том, что истина познания связана с логическими операциями: «Ведь ложное и истинное не находятся в вещах,... а имеются в [рассуждающей] мысли»¹⁰⁹, — говорит Аристотель. Развивая эту идею, Васкес делает акцент на том, что истина не может быть сведена только к сфере рассуждения как *собственный предмет* последнего, но играет в рассуждении роль «фиксатора» истинности мыслимого объекта, сообщающий сведения о том, является ли исследуемый объект истинным или нет. При этом, здесь Васкес вновь ссылается на Аристотеля, первоначальное восприятие, т. е. чувственное познание, которое схватывает вещь в ее форме, отвлекаясь от содержания, всегда истинно¹¹⁰.

Васкес отступает от мнения Аристотеля, которое сводит истину лишь к воспринятой истине (имеющей неполный характер, поскольку речь идет о чувственном познании) или доказанной истине (имеющей более совершенный характер, поскольку речь идет о логическом рассуждении). Васкес опирается на другое мнение Аристотеля, которое он находит в 9-й книге «Метафизики», где Стагирит истину все же делает результатом рассуждения, а не простого чувственного восприятия предмета, показывая, что последнее — лишь непосредственный контакт вещи как таковой и вещи как предмета познания.

В рассуждениях Васкеса мы обнаруживаем недвусмысленное указание на то, что истина пребывает в интеллекте, причем он показывает, что истина пребывает в интеллекте не как привходящие вещи, через их формальные или объективные понятия, но по собственной природе. Истина *появляется* из операций рассуждения, и через эти же операции она проникает в понимающий интеллект. Что касается вещей как таковых, то они нейтральны по отношению к истине: они не могут быть объективно-истинными, содержащими истину так, как существуют в вещах благо и зло. Придание вещам истины — следствие рассуждающей способности интеллекта¹¹¹.

¹⁰⁹ Аристотель. Метафизика. 1027b. 25–28.

¹¹⁰ Аристотель. О душе 418a. 10.

¹¹¹ Vazquez. G. Comentariorum ac disputationes... In prima partem. Disp. 75. Cap. 2.14.

Следующий момент, в котором необходимо разобраться, каково отношение к истине объективного и формального понятий в интерпретации Васкеса. И здесь в связи с концепцией познавательной истины мы нащупываем специфическую интерпретацию объективного и формального понятий, которая выделяет Васкеса и порождает дальнейшие дискуссии в схоластике XVII в.

Conceptus objectivus, по Васкесу, это не вещь сама по себе, в ее собственном бытии, но вещь *сама по себе в ее мыслимой реальности*. Это бытие отлично от бытия в действительности (как такового), его можно описать как бытие в мысли, как мысленный образ вещи в интеллекте, пропущенный через операции мышления и опосредованный истиной. Это и есть, полагает Васкес, объективное или объектное бытие вещи. Объективное понятие, таким образом, есть *esse intellectum* в отличие от *esse reale* — вещи как таковой. Если говорить о качестве их соотношения, то Васкес склоняется к мысли о том, что это отношение подобия (а не совпадения, которое могло бы быть лишь на уровне чувственного до-мысленного восприятия, но давало бы нам лишь «слабую», неполную, первоначальную истину о предмете).

В отличие от распространенной точки зрения, которую мы привели выше со ссылкой на Суареса, объективное понятие Васкеса смещается в сферу ментального, приближаясь по значению к тому, что у Суареса определялось как *conceptus formalis*. Васкес в формальном понятии видит сам акт познания вещи и его, этого познавательного действия, вербальный результат. Другими словами, объективное понятие не сливается с формальным понятием. Это, с одной стороны, не вещь, а с другой, — не слово. Для Васкеса объективное понятие обозначает вещь, воспринятую или познанную; а формальное — само познание (акт) вещи. Истина поэтому заключается в объективном понятии и производно, как следствие, в формальном, а функционально она обеспечивает согласование вещи в одном модусе бытия с ней же в другом модусе бытия. И это — дело интеллекта, поскольку «вещь же по истине не сказывается истинной кроме как [исходя из] высказывающего интеллекта»¹¹².

¹¹² «...res enim non dicitur vera nisi ex veritate intellectus enunciantis...» (*Vazquez. G. Comentarîi ac disputationes...In prima partem. Disp. 76. Cap. 4*).

§ 3. Схоластика в метафизике Нового времени: Декарт, Спиноза, Лейбниц (Д. В. ШМОНИН)

Декарт для философии Нового времени — ключевая фигура. Его метафизика и содержательно и терминологически стала основанием новоевропейской философии. Поэтому анализ первой философии Декарта, прежде всего, учения о субстанции, в контексте схоластического дискурса представляется необходимым.

«Разумея субстанцию, мы можем разуметь лишь вещь, которая существует так, что не нуждается ни в чем, кроме самой себя». Такое определение субстанции дается Декартом в первой части «Первоначал философии». Оно выглядит вполне традиционно и указывает на то, что любая субстанция не имеет своей причиной ничего другого кроме Творца, поскольку «...нет ничего сотворенного, что могло бы просуществовать хотя бы мгновение, не будучи поддерживаемо и хранимо его могуществом». Поэтому, продолжает Декарт, «справедливо говорят в школах», что нет такого значения слова субстанция, которое одинаково подходило бы и Богу, и сотворенным вещам.

Сотворенные субстанции зависят только от Бога («нуждаются в обычном его содействии») и не зависят от каких-либо иных субстанций. Субстанции обладают определенными атрибутами (качествами), которые собственно и «поддаются нашему восприятию», являясь «представителями» субстанций в человеческом сознании. Кроме того, субстанциям соответствуют определенные модусы, причем философ замечает, что между атрибутами и модусами нет четкой границы. Так, указывая на определенное местоположение данной вещи, мы говорим, что это местоположение есть ее модус; если же по положению в пространстве субстанция получает имя, то это уже скорее можно назвать атрибутом. Понятно, что и атрибуты, и модусы не существуют без субстанции, они зависят от нее, причем последняя имеет преимущественный атрибут (содержащий

ее сущность, природу, то свойство, от которого зависят все остальные качества).

Обратимся к трактовке понятия «субстанция» в метафизике Декарта. Субстанции, по Декарту, бывают двух родов: духовные и телесные. Первые суть «вещи мыслящие» (*res cogitans*), вторые — «вещи протяженные» (*res extensa*). Преимущественным атрибутом *res extensa* является протяжение в длину, глубину и ширину, преимущественным атрибутом *res cogitans* — сознание. Мы, собственно говоря, потому и получаем какое-либо представление о субстанциях, что различаем атрибуты и составляем на этой основе ясные и отчетливые впечатления, идеи субстанций. Атрибуты также бывают двух родов: а) присущие субстанциям, которым они приписываются; б) зависящие от нашего мышления (к последним относятся так называемые общие понятия, которые существуют не иначе, как в разуме человека; Декарт по традиции называет их универсалиями и поясняет, что рассудок использует их для того, чтобы мыслить с помощью одного понятия многие вещи, сходные между собой). Обычно (это стало общим местом), развивая мысль философа о преимущественных атрибутах и определяемых с их помощью субстанциях, приходят к выводу о так называемом «дуализме», имея в виду, что Декарт, «отказавшись» от схоластической идеи множественности единичных субстанций, сотворенных Богом, «свел» эту множественность к двум субстанциям — телесной (с атрибутом пространственной протяженности) и духовной (с атрибутом мышления). Однако свежий взгляд на то, как Декарт понимает субстанцию и использует это понятие в своей метафизике, позволяет заметить, что речь здесь идет о вполне традиционной дихотомии, «...за которой стоит концептуальный дуализм материального и духовного — дуализм, восходящий, собственно, еще к Платону...», пронесенный через всю историю европейской мысли. Эта традиционная двойственность проявляется во включении в объем понятия субстанции как предметов материального, чувственного мира, так и духовных сущностей, бестелесных существ, ангелов, например, сомневаться в существовании которых в Средние века никому не пришло бы в голову. Такая двойственность, а вовсе не указание на то, что существуют всего «две» субстанции, которых к тому же объединяет общая природа и в основании их находится общая причина (Бог), действительно не могла не проявиться у Декарта, но это, повторим еще раз, есть «...дуализм множеств единичных субстанций того или иного рода, т. е. дуализм не абсолютный, а плюралистический... Вполне, полагаем, очевидно, что понятия “субстанция протяженная” (или телесная, материальная) и “субстанция мыслящая” (бестелесная, нематериальная, духовная) в онтологической концепции Картезия имеют отнюдь не единичный объем, как это иногда упрощенно трактуется. Ведь они охватывают соотносительно “два высших рода вещей”.

И за каждым из этих родовых понятий тем самым стоит соответствующая субстанциальная множественность, по терминологии философа, *plures substantiae*, т. е. именно плюрализм единичных конечных субстанций...» (Заметим, что понятие «субстанция» в метафизике Декарта не исчерпывается «плюралистичностью индивидов»; у него существует и другое понимание субстанции — «в плане обоснования всего сущего». В этом случае мы находим две субстанции, точнее, два рода субстанций, но нас в связи с индивидуацией в большей мере интересует первое значение — *plures substantiae*.)

Итак, констатация множественности единичных конечных субстанций приводит к необходимости объяснения принципа, согласно которому эти субстанции становятся, сохраняются (сами по себе) и познаются (человеческим разумом) в качестве таковых, т. е., оперируя традиционными понятиями, появляется необходимость установления принципа индивидуации. Декарт, решив отказаться от категориального аппарата схоластики, а также не желая иметь ничего общего с утомительным (и бесконечным, как перебирание пальцами четок) средневековым разбором «мнений», «вопросов» и «дистинкций», рассматривает, однако, важные для него метафизические вопросы в контексте и стилистике схоластической философии.

Так, в «Первоначалах» Декарта мы находим пункты, специально посвященные видам различий между вещами. Этих видов три: реальное, модальное и мысленное (*rationis*), причем реальное различие возможно только между субстанциями (опять-таки, как в суаризме), поскольку мы воспринимаем субстанции как действительно отличные друг от друга лишь на том основании, что можем помыслить каждую ясно и отчетливо существующей (или могущей существовать — а этого уже достаточно для Декарта) отдельно от других. Модальные различия обнаруживаются между модусами одной субстанции или между субстанцией и ее модусом; мысленные («совершаемые в мыслях» — в переводе В. Н. Ивановского) же различия служат для выделения атрибутов (качеств) субстанции, которые являются определяющими для данной субстанции, определяющими с точки зрения познающего разума, который без мыслительных процедур такого рода не может идентифицировать эту вещь. Это связано с тем, что субстанцию саму по себе сразу познать очень трудно. Поэтому следует, различая и исследуя один за другим ее атрибуты, шаг за шагом (в соответствии с «правилами для руководства ума») приближаться к постижению ее сути.

Декарт, таким образом, фактически повторяет схоластическую мысль о том, что реальное различие возможно только между вещами (субстанциями). Поэтому традиционный для схоластики вопрос о различии между сущностью и существованием разрешается им так же, как и в метафизике испанского схоластика: а) сущность и существование

могут познаваться в отрыве друг от друга («подобно тому, как зимой мы мыслим розу»); б) однако в действительности они нераздельны, поскольку сущность не предшествует существованию («ведь существование есть не что иное, как существующая сущность, поэтому одно другому не предшествует, не отличается от него, и эти вещи не подлежат разделению»).

Далее. Декарт останавливается и на проблеме универсалий, точнее, он, разумеется, не видит в них проблемы в средневековом понимании и определяет универсалии как общие понятия, не существующие вне нашего мышления. Имеются пять, говорит философ, общепризнанных типов таких понятий: род, вид, отличительный признак (*differentia*), собственный признак (*proprium*) и акциденция. С их помощью познающий разум идентифицирует, индивидуализирует конкретную субстанцию и познает ее в рамках родо-видового множества, которому она принадлежит. Заметим, что хотя в декартовской метафизике важное значение придается духовным субстанциям, весьма детально исследуются и субстанции материальные, поэтому без осознания того, что представляет собой понятие «материя» в новой философии, трудно понять смысл, которым наделяется здесь понятие индивидуации (прежде всего, конечно, по отношению к материальным вещам). Как мы знаем, материя у Платона есть бесформенная, беспредельная «начинка» для всего сущего: «мать и восприемница всего, что рождено видимым и вообще чувственным», «незримый, бесформенный и всевосприемлющий вид, чрезвычайно странным путем участвующий в мыслимом и до крайности неуловимый» и т. п.

В седьмой книге аристотелевской «Метафизики» есть замечание о непознаваемости материи как таковой. При этом последняя — пассивное начало вещей, целиком подпадающее под влияние активной формы. Такая трактовка материи сохраняется и в неоплатонизме.

В средневековой схоластике, напомним, материя остается субстратом всего сущего, но это уже не та беспредельная, аморфная текучесть, она есть составляющая бытия и сама по себе является «положительной сущностью». Так, у Фомы различаются *materia universalis* (*materia communis*) и *materia signata* (*materia individualis*), выступающая принципом индивидуации. Впрочем, у Фомы нет указания на то, что *materia signata* есть субстанция. Скорее, через последовательное различение *quidditas — quo est* (то, благодаря чему нечто существует) и *suppositum — quod est* (то, что существует), причем *suppositum* у него и есть индивид, содержащий *materia signata*. «Субстанциализация» материи (которая используется главным образом во втором, «определенном» смысле) происходит в новой философии под мощным воздействием экспериментально-математического естествознания и всего того, что вызывает к жизни новые критерии научности, рациональности и т. п., означает и «материализацию» (в смысле «овеществления») субстанции.

Решение одной из важных схоластических проблем — проблемы индивидуации (что делает субстанцию этой субстанцией, этой вещью) в метафизике XVII в. заключается прежде всего в том, что в новоевропейском понимании индивидуация предстает всесторонней определенностью конкретной вещи. Такая определенность индивидуальной субстанции есть не только удостоверение ее уникальности и подлинности ее существования, но и ее полная идентификация, а это оказывается возможным лишь при определении всех качеств вещи, выявлении всех ее связей и отношений, которые делают вещь «этой» вещью. Для этого необходимо важнейшее — для XVII в., для Декарта — условие: наличие познающего разума (субъекта познания, декартовского «Я мыслю») в точке соприкосновения с познаваемым объектом (субстанцией, вещью). Другими словами, принцип индивидуации здесь — наше знание об объекте, обладающее полнотой, завершенностью и истинностью. Реальная вещь не определена, пока не совершился акт индивидуации.

Индивидуация у Декарта есть познание предмета. Познание возможно лишь с помощью ясных и отчетливых понятий — врожденных (точнее, сорожденных мыслящему субъекту, прирожденных ему) идей. Познание есть узнавание «мыслящим Я» в индивидуальном члене чего-то знакомого. Это и есть индивидуация, доопределение. В ней, индивидуации, заключается тайна существования универсума как множества множеств индивидов, с ней связано указание Декарта на «таинственное свойство» субстанций к длительному пребыванию, сохранению (ведь понятия творения и субстанции в метафизике Декарта сами по себе не содержат этой длительности).

Впрочем, узнавание необходимо, но его недостаточно. Дело в том, что добиться полной определенности индивида силой конечного разума нельзя, это очевидно, ведь каждой вещи присуще бесконечное число различных определений, и выявление их всех требует вмешательства бесконечного разума. Таким образом, принцип индивидуации (напомним, что индивидуация буквально — неделимость) в новой философии приобретает особый смысл: он по существу совпадает с принципом делимости, индивидуации. Имеется в виду то, что познание вещей, требующее бесконечных определений, уточнений, сравнений, невозможное без применения логической операции деления, и есть приближение к индивиду по пути «отсечения всего лишнего» «дробление множественного до последнего — единичного — остатка», что в пределе должно дать самое полное описание «этой» (уникальной, единственной) вещи.

Но предел этот реально недостижим — не из-за «некачественного» объекта исследования, а из-за недостатков познающего разума (субъекта познания). И в этой недостижимости «сходятся» два принципа — неделимости и делимости, первый из которых, *principium individuationis*, играл столь важную роль в прежней философии: инди-

видуальная субстанция, конкретная вещь, монада, атом («метафизический» или «физический» — не имеет значения), первая сущность есть не простое-неделимое, которое уже не поддается дальнейшей дивидуации, но — и это гораздо важнее — то, что не исчерпывается одним, двумя, тремя, многими определениями, то, что будучи включено в одну систему отношений, может быть включено в бесконечное множество других систем.

Напомним, что, уточняя декартовское понятие субстанции (обратив в ходе этого уточнения внимание на то, что в его метафизике нет двух «полууниверсальных» субстанций, но действует множество единичных), мы охарактеризовали и новый смысл понятия индивидуации как всесторонней определенности единичной субстанции.

Познание, направленное на поиск определенности единичных субстанций, есть познание материальных вещей, «отличных от нашего мышления». О началах материальных вещей Декарт говорит во второй части «Первоначал философии».

Вещи, тела, протяженные субстанции воздействуют на наше сознание. Чувства оказываются неспособными дать нам отчетливое представление о вещах (разве что изредка и случайно). Рассудок, используя врожденные идеи и результаты чувственного познания, познает телесные вещи, ориентируясь на их главный общий атрибут — протяженность. В «Метафизических размышлениях» Декарт уточняет, что предметом познания являются в первую очередь не «общие», а единичные вещи (характерен пример с воском, который, меняя свойства, остается тем же самым телом). При этом то, что в любых акцидентальных изменениях сохраняет субстанцию как именно эту вещь, есть некие протяженность и изменчивость.

Здесь мы сталкиваемся с затруднением. С одной стороны, Декарт размышляет о том, как наш разум через внешнее чувство (*sensus externus*) и через способность представления (*sensus communis*) в умозрительном познании индивидуализирует вещественную субстанцию, не редуцируя ее, не растворяя ее в общих понятиях. Его интересует познавательная сторона индивидуации, а именно то, что индивидуальные тела познаются как именно эти и именно такие, причем познаются в собственном смысле интеллектом.

С другой стороны, материальные субстанции, становящиеся предметами нашего познания, оказываются не отвечающими важнейшему критерию субстанциальности — неделимости. Они, тела окружающего мира, бесконечно делимы.

Высвечивая эти мысли Декарта, мы, следуя за ним, невольно замечаем, что проблема познания индивидуальных вещей оказывается на грани философии и «умозрительного» естествознания, метафизики и физики, психического и физического, духовного и материального, мыслящего и протяженного. Такая двойствен-

ность, двунаправленность четко проявляется у Спинозы (который тоже, как и Декарт, специально не писал об индивидуации), а также у Локка, Гоббса и Лейбница (которые об индивидуации писали).

* * *

Решение вопроса об индивидуации, предложенное Б. Спинозой, вытекает из основоположений его метафизической системы. В основании метафизики Спинозы лежит учение о субстанции, ее атрибутах и модусах. Остановимся на этом подробнее.

Субстанция, говорится в «Этике», главным, собственно, философском произведении Спинозы, есть то, что существует само по себе и представляется само через себя, то, что является причиной самого себя (*causa sui*), то, сущность чего включает в себе существование или, другими словами, что не может быть представляемо несуществующим. Субстанция необходимо бесконечна, неделима, единична (точнее, единственна) и тождественна Богу.

Из представления о субстанции как о самодостаточном бытии, не нуждающемся для своего обоснования ни в чем ином, вытекает совершенство субстанции и, следовательно, необходимость ее существования, а также неограниченность ее сущности, что, в свою очередь, приводит к утверждению «универсально-уникальной» природы субстанции. Субстанция, согласно Спинозе, есть абсолютная и единственная реальность, действующая на основе внутренних, содержащихся в ней самой законов (реальность же, т. е. истинное бытие, с точки зрения классического новоевропейского рационализма, соотносится прежде всего с актуальной бесконечностью, в то время как любая ограниченность означает несовершенство и недостаточность бытия, т. е. небытие).

К субстанции, таким образом, оказывается неприменим принцип творения из ничего, поскольку никакие внешние причины не могут на нее воздействовать. Бог является не трансцендентной, а имманентной ее причиной, Он сам и есть вечная, несотворимая, абсолютно бесконечная и единственная субстанция: «Кроме Бога никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема».

Субстанция выступает в метафизике Спинозы в качестве внутреннего источника и, одновременно, представляет собой всю полноту бытия «в развернутой форме», во всевозможных его проявлениях. И если в первом смысле субстанция отождествляется с Богом, то во втором — с природой. Идея тождества Бога, субстанции и природы, пронизывающая всю метафизическую концепцию философа, — «Бог, или субстанция, ... необходимо существует»; «...то вечное и бесконечное существо, которое мы называем Богом или природой (*Deus sive natura*)» — имеет целью, видимо, показать связь между бытием абсолютным, всеобщим, континуальным, творящим (тем, что Спиноза называет «*natura naturans*») и бытием множественным, дискретным,

проявляющимся в чувственно-многообразном мире («*natura naturata*»), при том, что и *natura naturans*, и *natura naturata* представляют собой одну и ту же субстанцию, рассматриваемую под двумя различными углами зрения.

Этот переход от непрерывно-безграничного и единого к множественному и ограниченному осуществляется Спинозой с помощью понятия атрибутов и модусов субстанции. Атрибут, как поясняется в начале первой части «*Этики*», есть то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность, модус — состояние субстанции (*substantiae affectio*).

Здесь следует обратить внимание на два момента. Первый заключается в том, что субстанция как таковая, и это видно из определения атрибута, не может быть «схвачена» человеческим разумом, последнему доступны лишь отдельные качества (два атрибута), и то благодаря конкретным проявлениям этих качеств (модусам). Отсюда и ссылки на то, «что ум представляет», хотя, по Спинозе, всякое ясное и отчетливое представление предмета и сущность этого предмета тождественны.

Второй момент касается особенностей использования философом категорий «субстанция» и «атрибут». Отождествляя свою субстанцию с Богом, Спиноза как бы «повышает» ее «статус», и если сравнивать его терминологию с терминологией Декарта, то атрибуты нидерландского мыслителя окажутся на одном уровне с картезианскими субстанциями, а модусы должны будут соответствовать атрибутам в философии Декарта.

Поскольку субстанция выступает в метафизике Спинозы не как вещь, не как отдельная от других сущность, но как природа в целом (в смысле ее полноты и единства), то ее отношение к атрибутам можно понять как отношение природы к ее качествам.

Переход от субстанции к атрибутам означает ограничение, поскольку субстанция есть абсолютно бесконечное, а атрибут — бесконечное «в своем роде». Атрибуты — качества совершенной субстанции, поэтому их неограниченно много, но человеческому уму доступны лишь два (почему именно так, остается неясным) атрибута субстанции, два аспекта реальности — мышление (*cogitatio*) и протяжение (*extensio*). И если отношение субстанции к атрибутам мы сопоставили с отношением природы к качествам, то можно сказать, что характер связи атрибутов и модусов соответствует отношению качеств к конкретным сущим — индивидам: «Вещь протяженная и вещь мыслящая составляют или атрибуты Бога, или состояния (модусы) атрибутов Бога». В королларии к теореме 25 первой части «*Этики*» говорится, что отдельные вещи составляют не что иное, как состояния или модусы атрибутов Бога, в которых последние выражаются известным и определенным образом. Теоремы 1 и 2 второй части доказывают, что мышление и протяжение являются атрибутами Бога или субстанции, а в схолии к теореме 7 отмеча-

ется, что мыслящая и протяженная субстанции составляют одну и ту же субстанцию, рассматриваемую с точки зрения двух разных атрибутов.

Субстанция и ее атрибуты, как было уже сказано выше, понимаются Спинозой как *natura naturans* — природа в ее единстве, бесконечности, неделимости и т. п. В свою очередь, *natura naturata* распадается на две — общую и частную. Общую природу представляют два бесконечных модуса — вечный разум, который связывает мыслительный атрибут с мышлением конкретного индивида, и бесконечный модус второго вида — вечное движение, связывающее пространственный атрибут с множеством телесно-протяженных модусов. Это множество и составляет частную природу единичных вещей-модусов, где вещь (*res*) Спинозой понимается в декартовском смысле, не только как протяженное (физическо-геометрическое) тело, но и как всякое ограниченное сотворенное сущее, в т. ч. душа.

Графически «структура» субстанции и ее отношений с атрибутами и модусами может быть представлена в виде круга, где субстанция помещена в центр, атрибуты выражаются радиусами, а по окружности расположены модусы — бесконечное число единичных вещей.

Из особенностей рассмотренного выше учения, предложенного нидерландским философом, выводится и решение вопроса о том, что делает вещь «этой вещью», как конституируются, говоря словами Спинозы, *res singulares et particulares*, т. е. модусы единой и бесконечной субстанции.

В отличие от субстанции, сущность которой с необходимостью предполагает существование, отдельные вещи, являющиеся «состояниями», конкретными проявлениями субстанции, полагаются а) необходимо существующими в потенции (поскольку субстанция «в свернутом виде» уже содержит в себе все потенциально-возможные варианты своего бытия) и б) могущими иметь временное существование (продолжение, дление) в реальности (актуально).

Потенциально-бесконечное число модусов существует в Боге, т. е. в субстанции и ее атрибутах в силу того, что Божественная природа изначально объемлет все возможные свои состояния. В этом случае они (индивидуальные сущие) существуют, поскольку «содержатся в атрибутах Бога», а «их объективное бытие, т. е. идеи, существуют только, поскольку существует бесконечная идея Бога».

Вещи, однако, могут обладать и актуальным существованием — бытием в мире природы. Согласно Спинозе, временное существование (когда модусы заключают в себе «...такого рода существование, в силу которого им приписывается временное продолжение») есть единственная форма актуального бытия субстанции и проявления ее атрибутов.

Индивидуация бесконечной во всех отношениях, в т. ч. с точки зрения атрибутов мышления и протяженности, субстанции в кон-

кретные модусы (единичные элементы природы) происходит в метафизике Спинозы через ограничение субстанции в пространстве и времени. Индивидуальным вещам не присуща субстанциальность, поскольку все они принадлежат единой субстанции и не заключают в себе ничего самодостаточного. «Тожественная их онтологическая природа, а различна только гносеологическая». Субстанция, самоограничиваясь в пространстве и во времени, реализует себя в конкретных вещах, каждой из которых присуще бытие, поскольку она является именно «этой» вещью, а также небытие, поскольку она не есть все остальное. При этом единичные вещи должны быть лишены качественной определенности (качество остается за единой субстанцией и ее атрибутами), а иметь только количественные, пространственно-временные характеристики, сохраняя при этом (и за счет этого) свою индивидуальность.

Для прояснения данного вопроса обратимся к трактовке Спинозой телесной природы индивидуальных вещей. Тело, согласно определению в начале второй части, есть модус субстанции, рассматриваемой под атрибутом протяжения. Понятия физического тела как конечного, временного, изменчивого природного элемента и самой бесконечной природы как неизменной совокупности этих элементов подводит нас к формулировке 1 леммы к теореме 13 второй части, которую иногда называют формулировкой принципа индивидуации: «Тела различаются между собой по своему движению и покою, скорости и медленности, а не по субстанции». Чуть ниже поясняется, что форма индивида есть связь между составляющими его телами, эта связь остается той же, даже если тела меняются; неизменность формы и внутреннего состояния индивида обеспечивается сохранением пропорций движения и покоя между телами, его (индивид) составляющими. Тело, таким образом, понимается здесь в физическо-атомистическом плане, причем «в чистом виде» индивидуация посредством движения (покоя) характерна только для «тел простейших», в то время как «простой индивид», не говоря уже об «индивиде сложном», имеет другие — какие именно, Спиноза не объясняет — способы меняться, не меняя внешней формы и внутреннего состояния. Эта все усложняющаяся «индивидуационная пирамида» завершается природой как таковой, понимаемой как один индивид, части (=тела) которого изменяются бесконечно многими способами без изменения индивида в целом. Такое понимание индивидуации оставляет без рассмотрения другую сторону индивидуальных вещей, с которой связан бесконечный модус первого рода — модус мышления.

Рассмотрим содержащееся в «Этике» понятие идеи. Спиноза определяет идею как понятие (*conceptus*), образуемое душой в силу того, что она (душа) есть *res cogitans*, т. е. берется под углом зрения духовно-мыслительного атрибута. По теореме 9 второй части,

«...идея отдельной вещи, существующей в действительности, составляет особый модус мышления». Объектом же идеи индивида служит тело — модус протяжения, существующий актуально. Тогда, когда индивид существует лишь потенциально (в «свернутом виде», «внутри единства» субстанции), идея составляет его «объективное бытие», возможное и необходимое благодаря идее Бога. Идея существует и тогда, говорит Спиноза, когда другие модусы мышления не существуют реально. Идеи отдельных вещей в качестве своих причин имеют не объекты (*ideata*), а Бога; сущность последнего содержит в себе идеи всех возможных вещей (философ называет это «формальным бытием идей в Боге»). Можно считать идею некоей объективной сущностью, независимой от тела (тела человека, разум которого стремится познать ее), но связанной со своим объектом.

Из приведенного выше видно, что одна из двух составляющих бытия индивида — его идея (идея отдельной вещи, существующей актуально). Поэтому сводить индивидуацию в учении Спинозы к обособлению тел путем различения «скорости и медленности» их движения представляется некорректным. Скорее следует признать, что, поскольку тело — еще не вещь (*res*), но лишь одна сторона этой психофизической сущности, определению конкретного физического тела как «этой вещи» в пространстве и во времени (по атрибуту протяжения) должна соответствовать идея данной вещи (по атрибуту мышления); тогда наряду с «пространственной», «телесной» должна существовать «мыслительно-духовная» индивидуация, представленная идеями вещей.

Схолия к теореме 21 говорит, что идея и тело, т. е. душа и тело, составляют один и тот же индивид, только в одном случае под атрибутом протяжения, а другом — под атрибутом мышления (здесь, как кажется, не должно останавливать то, что тело понимается Спинозой то как «физический атом», то как тело человека, а душа — идея, соответствующая какому-то отстраненному физическому телу, то как душа познающего субъекта).

Итак, если тело индивидуальной вещи не обладает качественными характеристиками, а определяется механически по его пространственной организации, то возникает вопрос о том, какова роль души или идеи вещи в становлении и «удержании» ее в бытии «этой» вещью. Идея — это понятие, независимое от человеческого ума и связанное со своим объектом, которое вытекает из атрибута мышления. Именно идея конкретной вещи содержит в себе ее сущность, понимаемую философом как нечто, имеющее двухстороннюю зависимость, взаимообусловленность: «Сущность — то, через что вещь необходимо полагается, то, без чего вещь не может существовать и, наоборот, что без вещи не может ни существовать, ни быть представлено». И если тело лишено этого «сущностного»,

«субстанциального» ядра, то душа (а все тела, по Спинозе, одушевлены в той или иной мере) в виде идеи содержит все то, что составляет индивидуальное бытие конкретного сущего.

Несмотря на определенное «смешение» или «слияние» онтологического и логико-гносеологического рядов в учении Спинозы о субстанции, некоторую нечеткость в употреблении ряда понятий, затрудняющие понимание, описание и реконструирование точки зрения философа на проблему индивидуации, можно условно прочертить две параллельных и абсолютно независимых (по аналогии с атрибутами субстанции) друг от друга «линии индивидуации»:

Субстанция — атрибут мышления — бесконечный модус 1 рода — идея (душа) индивидуальной вещи-модуса («психический» аспект).

Субстанция — атрибут протяжения — бесконечный модус 2 рода — движение (покой) тела вещи-модуса («физический» аспект).

Подобное объяснение следует считать лишь следствием из общих положений метафизической системы нидерландского философа, Спиноза не занимается специально разработкой вопроса об индивидуации (он, вслед за Декартом, подчеркивает антисхоластическую направленность своей философии, отвергая, в частности, понятие субстанциальной формы). Характер, способ, форма соединения в конкретном индивиде духовного и телесного с объяснением механизма, по которому конституируются единичные вещи, остаются в метафизике Спинозы непроясненными при всей красоте его тео-онто-космологической картины; трудно объяснить «онтологическим единством» всех вещей «перед Богом» и «в Боге» их вопиющее количественное и качественное разнообразие.

После Декарта и Спинозы, которые на эту тему специально не говорили, принцип индивидуации вновь проявляется как самостоятельная проблема в учениях философов XVII в. И здесь налицо два подхода к его осмыслению.

Начнем с первого, который можно вывести из физической линии индивидуации (как мы определили ее у Спинозы). Он представляет собой попытку «преодолеть» средневековую формулировку вопроса об индивидуации («Что делает вещь этой вещью?» — и в смысле логической причины, и в смысле механизма, «технологии») и разрешается путем изгнания из философской проблематики и философского лексикона схоластических вопросов и понятий. «Философия, бойся метафизики!» — так в связи с этим можно перефразировать (скорее, уточнить) известный ньютоновский призыв отказаться от схоластики ради достижения истины.

Поиск того, что делает вещь этой вещью, начинается с переосмысления основных философских категорий (мы это находим и у Декарта, и у Спинозы), прежде всего — понятия субстанции. Поэтому сведение субстанции к телесному приводит и к соответствующему пониманию индивидуации. Для прояснения этого пути,

этой тенденции интерес для нас представляют английские философы Томас Гоббс и Джон Локк.

Центральным понятием, попадающим в ведение философии, по Гоббсу, является субстанция, но субстанция материальная, т. е. тело и все, что с ним связано. Это реальное (с точки зрения философа) бытие, существование и проявления которого всегда единичны и телесны. Поэтому Гоббс отказывается от понятия «субстанция» в «универсальном» (спинозовском) и «бестелесном» (схоластическом) смысле, используя его (понятие) в своей философии в значении единичного и телесного бытия и сводя практически к понятию «тело».

Тело — то, что не зависит от нашего мышления и совпадает с какой-либо частью пространства,— а также все то, что связано с телом, становится главной целью философского познания. Мир, универсум есть совокупность индивидуальных тел-вещей, в него входит все (и только то), что имеет длину, ширину и глубину.

Отодвинув термин «субстанция» на второй план, Гоббс продолжает использовать, однако, другое важное понятие «прежней философии» — акциденцию. Акциденция, говорит мыслитель, есть нечто, не являющееся ни вещью, ни частью вещи, но неотделимое от вещи. Из двух идущих друг за другом определений можно понять, что акциденция (свойство) — это: а) определенная способность тела, благодаря которой оно вызывает в нас представление о себе, и б) способность нашего восприятия тела. И если первое хотя бы отдаленно напоминает схоластическую «реальную акциденцию» (свойство, рассматриваемое и могущее существовать вне и без субстанции, которой оно присуще), то второе бесспорно полностью «деонтологизирует» акциденцию, ставя ее в зависимость от индивидуальных особенностей восприятия тела познающим его разумом.

Следует заметить, что, согласно Гоббсу, все, связанное с телами, но не являющееся «телесно-субстанциальными» вещами, делится на три класса:

- акциденции-свойства;
- образы воображения (*phantasmata*);
- имена вещей.

Причем располагаются эти три класса «того, что имеет наименования», в порядке убывания «связанности» с вещами, присущности телам.

К первому классу (слою) можно отнести протяженность и геометрическую форму как неотъемлемые свойства любого тела, ко второму — движение, которое не свойственно покоящимся телам. Что же касается имен вещей, то Гоббс поясняет, что они суть свойства познающего разума, которые не только не являются вещами, но даже и не знаками вещей, а лишь знаками наших мыслей о вещах.

Среди акциденций третьего слоя существуют имена наиболее общие — универсалии: «Всеобщее (*universale*) имя не обозначает ни существующей в природе вещи, ни всплывающей в уме идеи (*idea*)

или образа (*phantasma*), но всегда есть обозначение какого-то слова или имени».

К акциденциям первого класса относится сущность (*essentia*), которую Гоббс понимает как то, благодаря чему мы даем телу определенное имя. Сущность иначе называется формой тела, а тело выступает по отношению к сущности как материя. Все самостоятельные (т. е. единичные) вещи, говорит английский философ, имеют свои формы и определенные акциденции (в то время как аристотелевско-схоластическая «первая материя», по Гоббсу, есть лишь универсальное понятие, результат абстракции, произведенной нашим умом).

С данными понятиями и связано рассмотрение традиционного вопроса о том, что делает вещь этой вещью, что конституирует конкретные единичные сущие — принципа индивидуации. Гоббс рассматривает его как проблему различения вещей, причем естественно, что роль индивидуализирующего начала вещей играют акциденции. Позиция английского философа по этому вопросу весьма своеобразна, особенно, если учесть, что «великий спор о принципе индивидуации» мыслитель понимает как «спор о том, в каком смысле тело остается тем же самым, а в каком становится не тем, чем оно было раньше?»

Гоббс приводит две известные точки зрения (которые детально, как мы могли убедиться, разобрал и не принял еще Суарес), согласно которым принципом индивидуации объявляются соответственно единство материи и единство формы, а также третью, которая сводит индивидуацию к сумме всех акциденций данной субстанции. Кратко исследовав эти три варианта решения и заметив, что «...принцип индивидуации не зиждется ни на одной материи, ни на одной форме», Томас Гоббс высказывает мнение, что когда встает вопрос об идентичности какого-либо предмета, следует иметь в виду данное ему имя. Т. е., если мы, определяя вещь, кладем в основу ее величину, то вещь будет той же самой, пока материя будет оставаться той же самой и в том же количестве (так, вода, перелитая в сосуд другой формы, остается тем же самым телом). Если же мы даем вещи имя, исходя из ее формы, которая сохраняется в движении, то телесная субстанция сохранит свою индивидуальность, пока с течением жизни сохраняется ее «формальное ядро» («Мы говорим... об одной и той же реке, если только она протекает из одного и того же источника, хотя бы вода в ней и менялась или хотя бы из этого источника истекало нечто совсем иное, чем вода»). И, наконец, если имя телу подбирается, «сообразуясь с какой-либо акциденцией», т. е. по определенному свойству предмета, то идентичность вещи зависит и от материи, и от формы.

Таким образом, индивидуацию единичных вещей-субстанций, начало которой связывается с акциденциями, Гоббс понимает

как мысленное различие, производимое конкретным познающим разумом. При этом последний устанавливает такое различие в соответствии со своим восприятием индивидуального тела — что согласуется с Гоббсовой теорией имен — и тем углом зрения, под которым данная вещь рассматривается. Средневековое содержание вопроса об индивидуации как о принципе, обосновывающем бытие индивидуальных субстанций, английским мыслителем опускается, и, вполне в духе Нового времени, на первый план выходит проблема адекватного определения телесного индивида, исходящего из его свойств, качеств, воспринимаемых и познаваемых разумом.

* * *

В полемике, которую ведут Локк и Лейбниц, находят свое выражение оба подхода, обе «линии индивидуации» или, другими словами, две стороны одного и того же вопроса: а) что является объектом или предметом индивидуации (т. е. каков смысл понятия субстанции) и б) каков механизм индивидуации (т. е. как наш разум индивидуализирует, идентифицирует, удостоверяет и познает эту субстанцию).

Джон Локк, следуя традициям английской философии Нового времени, также понимает субстанцию как мысленное обозначение материальных, плотных атомов физического мира, указывая при этом на неясность, относительность, сомнительность самого понятия «субстанция».

Все существующие вещи единичны, замечает Локк в III книге «Опыта о человеческом разумении». Отдельные же вещи не могут иметь собственного имени (названия). Для того чтобы обозначить их, человеческий разум использует идеи или общие понятия. Индивидуальная вещь, которую мы называем субстанцией, будучи сообразна с общим понятием (отвлеченной идеей), относится по определенным признакам к соответствующему виду. В этом и заключается, по выражению Локка, «вся тайна родов и видов, которая производит столько шума в школах».

В стремлении уйти от метафизики Локк, если можно так сказать, пытается преодолеть индивидуальность в единичности, сводя индивидуальную вещь к совокупности так называемых первичных качеств, к которым философ относит протяженность, форму, движение и покой, число, плотность (при этом он как бы ставит предел познавательной активности человека, указывая на то, какова вещь, и отводя взгляд от того, что она есть). В самой вещи субстанциального, сущностного начала нет. Категория субстанции относится не столько к конкретной вещи, сколько к общим наименованиям вещей. Это хорошо видно в двух понятиях, которые вводит философ для пояснения своей точки зрения — понятий реальной и номинальной сущности, так что первая выражает суть вещи (которая

коренится в ее свойствах), а вторая — сущность по названию — хотя и выражает нечто, присущее вещи (какой-то «отблеск» общего), не исчерпывает ее содержания.

Принцип индивидуации в философии Джона Локка, таким образом (напомним, имеющий как бы две стороны: прояснение предмета индивидуации (то есть субстанции) и механизма ее индивидуации (т. е. определения этой субстанции)), выглядит как идентификация человеческим разумом телесной вещи с определенными первичными качествами на основании ее положения в пространстве и времени:

«Principium Individuationis..., очевидно, есть само существование, определяющее предмету любого вида его время и место, которые не могут быть общими у двух предметов одного и того же рода... Предположим, например, продолжает Локк, атом, т. е. непрерывное тело с одной неизменяющейся поверхностью, существующее в определенное время и в определенном месте; в какой бы момент его существования мы не рассматривали его, в каждый данный момент он, очевидно, тождествен себе самому... он остается тем же самым, пока длится его существование...» Таким образом, принцип индивидуации в локковском смысле — существование, которое у «однородных» вещей является уникальным благодаря тому, что каждая из них занимает определенное положение в пространстве и во времени.

Такая трактовка принципа индивидуации вызывает резкую критику Лейбница, который (устаами Теофила в «Новых опытах...») указывает, что невозможно бытие одинаковых вещей, которые различались бы только по положению во времени и (или) пространстве (т. е. по поверхностным, внешним для Лейбница признакам), ведь сами по себе, взятые отдельно, они были бы тогда неотличимы друг от друга, а с этим согласиться невозможно. Однако для того, чтобы понять суть аргументов Теофила, необходимо рассмотреть последнее в европейской метафизике учение о принципе индивидуации, с которым выступил Г. В. Лейбниц.

* * *

Готфрид Вильгельм Лейбниц, как известно, относится к тем крупнейшим новоевропейским философам, которые не стремились к радикальному разрыву со всем схоластическим — традиционной проблематикой, схемами построения рассуждений и категориальным аппаратом. Вместе с университетским образованием Лейбниц получил изрядную схоластическую подготовку (что не было необычным для XVII в.). По собственным воспоминаниям Лейбница, в юности он «...жил в... Фонсеке и других схоластиках с неменьшим удовольствием, чем прежде в историках, и достиг того, что читал Суареса с такой легкостью, как читают романы». Лейбниц на протяжении

всей своей жизни сохранил уважение к своим учителям — «наиболее глубокомысленным схоластикам» (к которым он в первую очередь относил Суареса).

Увлечение схоластикой, однако, сменилось увлечением математикой и «новейшими писателями». Освободившись от «ига Аристотеля», Лейбниц обратился к тому, что «лучше удовлетворяет воображение» — к механике, пустому пространству и физическим атомам. Но вскоре, пытаясь «углубить принципы механики», философ столкнулся с тем, что научное знание не строится лишь на результатах опытных исследований. Кроме учета количественно-протяженных характеристик, требуется оперирование понятиями, «относящихся к сфере метафизики».

Главным аргументом, заставившим Лейбница вновь обратить свое внимание к метафизической традиции, стала невозможность найти в физическом мире истинного (по выражению философа) единства. Незаполненное пространство и атомы суть только пассивные скопления и соединения материальных тел; а поскольку «множество может получать свою реальность только из действительных единиц, имеющих другое происхождение и представляющих собой нечто совершенно иное...», принцип истинного единства мира не может содержаться в материи, «...ибо что-либо материальное не может быть в одно и то же время и материальным, и совершенно неделимым, иными словами, обладать истинным единством». В первоначальном, позднее исключенном из текста «Новой природы...» отрывке Лейбниц подчеркивает, что для создания целостного бытия необходимы реальные (действительные) единицы другой (нефизической) природы, которые содержат в себе нечто активное — субстанциальную форму.

Речь идет о ключевом понятии в философии Лейбница, с которым прямо связано решение проблемы индивидуации — о понятии индивидуальной субстанции, или монады. Но прежде чем перейти к монадологии — Лейбницеву учению о субстанции — отметим еще раз, что философ в своем отношении к средневековой метафизике оказывается более терпимым и традиционным, чем Декарт (стремление которого «порвать» со схоластическими схемами и найти нечто изначальное и несомненное делало его настоящим протестантом философии; говоря словами В. Хесле, поиск такого рода достоверности «...соответствует принципу протестантизма, хотя Декарт и остался католиком»). Несмотря на то, что в текстах Лейбница (периода «Новых опытов») можно встретить весьма сдержанные — скажем так — замечания о пользе и значении многословных и сложных для понимания метафизических доктрин («злоупотребление названием науки», «бесполезный хлам»), философ считает необходимым «отдать справедливость» своим учителям и конкретно Суаресу за «...важные размышления... о непрерывности, бесконечности, случайности, о реальности абстрактных терминов,

о принципе индивидуации (выделено мной.— *Д. Ш.*), о происхождении и незаполненности формы, о душе и ее способностях, о соучастии Бога в поступках его творений и т. д.»

Бережное и уважительное отношение Лейбница к суаризму (к этим «крупницам золота в шлаке схоластики») в полной мере проявляется в решении философом вопроса об индивидуации, который, разумеется, оказывается органически вплетенным в его учение о бытии (монадологию).

Итак, столкнувшись с невозможностью построить основания физического мира без философии, Лейбниц начинает разработку реальной метафизики, т. е. поиск «важных, основанных на разуме и подтверждаемых опытом истин о субстанциях». Подобная метафизика, по мнению Лейбница, как раз и представляет собой то, чего желал Аристотель.

Субстанция понимается Лейбницем как индивид, единица бытия, монада (синонимический ряд вслед за философом можно продолжить субстанциальной точкой, формой, метафизическим или формальным атомом, душой, духом, энтелехией и т. п.). Следовательно, речь идет о множестве индивидуальных субстанций, что, в отличие от универсализма Декарта и особенно Спинозы, делает их «духовными атомами сущего». Различия в трактовке субстанции между Гоббсом и Локком с одной стороны, и Лейбницем, с другой, с которых мы начали этот параграф, также хорошо просматриваются (хотя к ним мы еще вернемся) и заключаются в том, что первые видят в субстанции прежде всего тело, физический атом, а последний — некую метафизическую единицу бытия.

В сжатом, насыщенном виде учение о монадах излагается в «Монадологии» (1714). Перечислим кратко некоторые основные моменты, характеризующие понятие субстанции.

Монада не имеет частей, протяжения и, как следствие, является неделимой. Она есть истинный атом, элемент бытия, неуничтожимый естественным (физическим, внешним) путем и подвластный только своему создателю — Богу. Ничто из тварного мира не в силах повлиять на монаду, замкнутую в себе: «Монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло войти туда и оттуда выйти». В то же время, каждая сотворенная субстанция обладает особенными свойствами, отличающими ее от других; они, эти отличия, находят выражение в непрерывной цепи изменений, происходящих в монаде по уникальной «программе». Монада находится в постоянном движении, характер которого определяется особенностями ее внутренних принципов (функций) — стремлений и восприятий; во множественности состояний сохраняется единство и уникальность каждого атома бытия.

Бог — единственный источник рождения и индивидуальной жизненной силы монад. В связи с тем, что божественные импульсы

(излучения и эманации) воспринимаются метафизическим атомами ограниченно, каждым по-своему, они, метафизические атомы, обладают разной степенью совершенств. Монада ведет себя более активно, если располагает совершенными (отчетливыми и ясными) восприятиями; тогда она в большей мере служит объяснению других сотворенных сущностей. И наоборот, субстанция, у которой преобладают смутные восприятия, способна на это в меньшей степени и чаще выступает как страдающая, пассивная. Привилегированными монадами — душами — Лейбниц считает те, «восприятия которых более отчетливы и сопровождаются памятью». Души являются бестелесными метафизическими точками, которые, однако, обладают материей, телом.

Далее. Монада есть субстанция индивидуальная и простая (последнее указывает на ее неделимость и отсутствие в ней частей). В монаде в качестве главного атрибута содержится «первичная активная жизненная сила», выступающая как причина изменений, происходящих в мире. Монада, с одной стороны, обладает (отпущенной Богом) активной силой, благодаря которой она (вос) производит, (вос) создает мир. С другой стороны, она же является одним из бесчисленных элементов этого мира, конкретной перспективой, из точки которой осуществляется это упорядочение. Индивидуальная субстанция, по Лейбницу — создатель и в то же время представитель универсума, гармония всех частей единой вселенной и мельчайшая ее часть.

Вовлеченность в мировое движение, воспроизведение мира в себе предполагает связь одного субстанциального атома с другими. И Лейбниц, настаивающий на отсутствии «окон» у монады, подчеркивает ее метафизическую природу, указывая, таким образом, на «духовное восприятие» «некой другой реальности», которую «...нельзя воспринять, как мы воспринимаем обычно окружающую среду» (М. К. Мамардашвили). «Иными словами, монада — это как бы другой срез мира: не смена, не последовательность, не перенос причинных связей по цепи от места к месту, а особый феномен бытийно-личностного акта его постижения или свободного действия. Это и есть проблема метафизики». Становится более понятным, что отсутствие «оконных проемов» в окружающий мир символизирует отношения другого — «духовного» — типа, которые индивидуальная субстанция реализует в своих стремлениях и восприятиях. Все нити этих отношений ведут к высшей субстанции — Богу. Через него осуществляются бесчисленные связи между элементами бытия; они строятся по законам предустановленной Богом гармонии (идею этой теории, кстати, по мнению Лейбница, заложил Суарес).

Взаимодействие между духовным и телесным, мысленным и протяженным поясняется Лейбницем в письмах к А. Арно. «Я выражаю,— пишет философ,— ...взаимодействие души и тела естественным образом через общее понятие субстанции или совершенного

существа, которое говорит, что его [существа] настоящее состояние есть естественное следствие его предшествующего состояния, т. к. природа всякой души есть выражение вселенной; она (душа) изначально была создана таким образом, что в силу законов собственной природы ей приходится согласовываться с тем, что происходит в телах и, в частности, в ее собственном». В основе предустановленной гармонии лежит идея согласованности во взаимоотношениях души-монады и протяженного тела. Лейбниц не дает описания таких взаимоотношений, он только указывает на их необходимость; но в этом он идет дальше Декарта, который говорит о влиянии движения физического тела на все остальные тела, но не отвечает на вопрос о том, по каким каналам действие протяженной массы переходит на неделимую сущность.

В пространственно-протяженном мире нет единства; здесь господствует континуальность, которая и обеспечивает бесконечную делимость материальных тел. Единство возможно лишь при соответствии, согласованности (путем предустановления Творцом гармонии) «реальных атомов бытия» — субстанций-монад и материальных тел. Монада — как проекция метафизической сущности на физической плоскости: дискретная и обособленная, она в то же время способна в ряду с другими «точками» дать описание непрерывной «линии бытия» в мире. «Любая простая субстанция имеет отношения, которыми выражены прочие субстанции и, следовательно, монада является живым зеркалом универсума».

* * *

Вслед за Суаресом Лейбниц утверждает, что материальный мир не может заключать в себе принцип индивидуации и выдвигает свое учение, которое как бы подводит черту под мыслями на этот счет Декарта, Спинозы, трактовками Гоббса и Локка. Такая синтетическая линия в учении Лейбница не только формально напоминает то, что делал Суарес несколькими десятилетиями раньше по отношению к средневековой схоластике, но и содержательно очень близко суаристским идеям.

Начнем с того, что вопросу об индивидуации была посвящена первая диссертационная работа Лейбница, которую он выполнил под руководством Якоба Томазия (1622–1684) в Лейпцигском университете (1663). Она так и называлась: *Disputatio metaphysica de principio individui*. И поскольку Лейбниц считает, что понимание мира как огромного механизма, а его составляющих как физических атомов не объясняет единства бытия и уникальности конкретных его проявлений, он возвращается к традиционному вопросу о том, что делает вещь этой вещью.

«Мы будем трактовать о некотором реальном, — говорит Лейбниц, — и, как принято выражаться, физическом принципе, кото-

рый служит фундаментом формальной основы индивидуума, т. е. индивидуации или численного различия в уме, и это в особенности по отношению к сотворенным субстанциальным индивидуумам». За этим не вполне ясным и достаточно громоздким заявлением следует изложение четырех мнений, в которых принципом индивидуации полагаются:

вся существенность (*tota Entitatis*);

отрицание;

существование;

haecceitas.

Скажем сразу, что Лейбниц принимает первое мнение («*Omne individuum sua tota Entitate individuatur*»), аргументы в пользу которого представляют собой чисто схоластические доказательства

В диссертации «Метафизическое рассуждение о принципе индивидуации», таким образом, Лейбниц выступает как философ, опирающийся на метафизическую традицию и стремящийся найти обоснование истин физического мира в метафизике.

Тема индивидуации становится одной из сквозных тем философии Готфрида Вильгельма Лейбница. В зрелые годы, в таком крупном произведении, как «Новые опыты о человеческом разумении» (1703–1704), принцип индивидуации выражается в несколько иной форме. Он, условно говоря, имеет две стороны и содержится в законах: а) всеобщности различий и б) тождества неразличимых. Оба эти закона сводятся к тому, что в бесконечном многообразии элементов бытия каждый индивид уникален и нетождествен другим. Если мы утверждаем, что две вещи всецело похожи друг на друга, то эти вещи суть одно и то же. Различия между индивидами (индивидуация) имеют внутренний, сущностный, метафизический характер. Принцип этих различий не может находиться там же, где находятся различаемые по указанному принципу конкретные сущие, или, говоря словами М. К. Мамардашвили, основания устойчивости индивидов не находятся в их содержании, а требуют «...какого-то дополнительного принципа или условия. В сущности, такой принцип мы уже имеем — это декартовский принцип индивидуации, или доопределенности всего, как реального события. Доопределенность, или принцип индивидуации, является неким первосинтезом сознательной жизни». Добавим, что, согласно Лейбницу, физическое тело не может существовать дольше одного момента, если у него нет какого-либо метафизического основания — начала тождества.

Этим принципом, который должен находиться в метафизической сфере, в философии Лейбница является монада, душа, обладающая жизненной силой. В «Рассуждении о метафизике» философ показывает, что две субстанции не могут быть совершенно сходны друг с другом и различаться только количественно или по положению

в пространстве. По его мнению, утверждение Фомы Аквинского о том, что, когда речь идет об ангелах («разумных духах»), каждая конкретная сущность является и последним видом, следует распространить на все субстанции. Можно сказать, что трактовка принципа индивидуации, которую разделяет Лейбниц («Всякий индивидуум есть низший вид») — выражение в традиционных метафизических понятиях «невыразимого свойства индивидуального» (Ю. Хабермас), «положительный смысл которому (имеется в виду индивид, индивидуальная субстанция) придает понятие “жизненной силы”». Последняя выступает в качестве импульса, индивидуационного начала, реализующего уникальную программу бытия монады.

Показательна в связи с этим критика Лейбницем Локка (с которой мы начали наши рассуждения о Лейбнице в этом параграфе) за ограничение способа индивидуации пространственно-временными рамками (т. е. существованием, о котором говорилось еще в ранней диссертации Лейбница).

Возражения Лейбница (Теофила) сводятся к тому, что принцип индивидуации в его метафизике совпадает с принципом тождества и различия (здесь два упоминавшихся нами закона сливаются воедино); это означает, что, напомним, невозможно бытие одинаковых вещей, различающихся лишь по пространственно-временному положению. Именно внутреннее содержание монады, ее своеобразная «начинка» — «активная жизненная сила» определяет уникальность изменения монады как во времени (смена внутренних состояний), так и в пространстве (смена местоположения). Без духовной активности, без жизненного принципа, «называемого мною монадой» (Лейбниц), в физическом мире нет достаточных оснований для сохранения и длительного бытия сущности как *idem numero*: конфигурация может сохранить специфичность, но не удержать индивидуальность. Именно поэтому Лейбниц и находит, что Локк рассмотрел эту проблему поверхностно.

Пространство и время для Лейбница суть трансцендентальные отношения, присущие элементам телесного мира и покоящиеся на основе предустановленной гармонии.

Итак, начало индивидуации не может содержаться в отношениях между протяженными телами. Оно заключено в монаде — бестелесной субстанции, являющейся содержанием и носителем единства бытия. Философ делает попытку «вытащить» индивид из вечно подчиненного («между корней») положения по отношению ко «вторым» — родо-видовым сущностям. Другими словами, аристотелевская «первая» сущность, «вот это», которое в силу своей уникальности не может быть выражено в понятиях метафизики, получает новое толкование. Лейбниц придает положительное содержание понятию конкретного сущего, видя в последнем отражение всего

универсума. Каждая монада — центр перспективы и, в силу этого, центр мира; мир «умножается» в бесконечное число раз, соответствующее бесконечному числу монад. Индивидуальная субстанция может быть описана, и Лейбниц предлагает способ такого описания, точнее, указывает на такую гипотетическую возможность.

Мы говорим о развернутом (полном) понятии конкретного бытия. «Сущее (*ens*), — пишет философ, — есть то, понятие чего содержит в себе нечто положительное, или же что может быть нами понято, ... а мы признаем нечто понятным лишь тогда, когда [его] понятие окажется полностью развернутым (*explicatus*) и не будет содержать ничего неясного». В развернутом понятии сущее должно было бы предстать в виде субъекта, которому приписаны все соответствующие предикаты. Подобное невозможно практически, но Лейбниц и не требует этого. Смысл его трактовки в том, что принципом или, используем более близкий самому философу термин, силой индивидуации являются не трансцендентальные понятия или отношения — форма, материя, время, пространство, — а индивидуальная жизненная сила, содержащаяся внутри монады и обращенная прежде всего к ней (монаде) самой. Индивидуация заключается, по Лейбницу, в том, что каждый «метафизический атом», находясь в особой точке пространства-времени, по собственному уникальному «плану-программе» воспринимает и воссоздает весь универсум, закрепляя таким образом единство последнего.

Лейбниц, предложив способ описания индивида с помощью полного понятия бытия, создает таким образом онтологическую модель того, что раньше не поддавалось экспликации — монады, индивидуальной субстанции с ее «*maxime proprium*». Суарес еще четко разделяет сущностные (субстанциальные) и акцидентальные предикаты. Лейбниц стирает границу между ними, в результате чего конкретное бытие получает полную характеристику через описание всех его свойств; следовательно, между родо-видовой сущностью и остальными аристотелевскими предикаментами исчезают принципиальные различия. Индивидуация достигается «простым» перечислением полного списка предикатов, где в одном ряду стоят как собственные, так и случайные («привходящие») признаки, присущие индивиду.

* * *

Напомним то, что говорилось во второй главе нашей работы о принципе индивидуации в метафизике Суареса и сравним его точку зрения с трактовкой этого вопроса в философии Лейбница. Индивидуационное начало, согласно Суаресу, содержится в единичной субстанции, которая и олицетворяет собой единство и уникальность бытия (проявляющееся на трех уровнях). Лейбниц понимает индивидуальную субстанцию (монаду) как единичную сущность и, одновременно, как вид, род и вообще как *representatio mundi*.

Оба философа признают в качестве основы индивидуации сами конкретные сущие, которые Бог наделил силой, способной поддерживать автономное существование каждой из них и сохранять их неповторимость на фоне бесконечного разнообразия элементов универсума. У обоих такая трактовка связана с желанием выразить, описать индивид, дать ему положительное определение. Суарес делает акцент на уникальности метафизического атома в силу причастности Богу через прямое творение (без каких-либо промежуточных этапов и, следовательно, без отдельного существования самих по себе общих понятий) первой сущности, он говорит о максимуме бытия в индивиде и о самодостаточности — относительной, разумеется, поскольку мы знаем о роли Творца, — индивида в силу того, что сущность и существование соединены в нем, и ему не требуются дополнительные обоснования.

Но Суарес не формулирует позитивное определение «субстанциальной единицы», он не может дать онтологическую модель индивида, в то время как Лейбниц прямо говорит о том, что каждая индивидуальная субстанция содержит в себе все, что должно составлять сущность рода или вида, т. е., условно говоря, в монадологии первый и второй «уровни» проявления бытия, которые мы обнаружили у Суареса, совпадают: монада как частица, как метафизический элемент мира уникальна; монада как целое есть сам мир, пронизанный (или даже пропитанный) гармонией бесчисленных отношений между его частями. Лейбниц преодолевает разрыв, наметившийся еще в аристотелевской философии — разрыв между первой и второй сущностями (несколько меняя угол зрения на проблему, можно продолжить: между сущностью и существованием, между сущностью и остальными девятью категориями, между формой и материей и т. д.)

Преодоление разрыва, породившего множество споров в философии, стало возможным благодаря введению Лейбницем развернутого понятия бытия. В конкретном сущем, описанном полно, исчезает граница между сущностными и акцидентальными признаками, свойствами; вместо сущности Аристотеля, главной и принципиально отличной от других предикаментов, которая содержала в себе основное, что делало вещь этой вещью, полное понятие бытия предполагает перечисление через запятую всех собственных (субстанциальных), качественных, количественных, пространственно-временных, действительных, страдательных и прочих предикатов — т. е. признаков, состояний и отношений, связанных с данным индивидом. Именно поэтому индивидуация «протекает» в соответствии с принципами всеобщих различий и тождества неразличимых, поэтому же Лейбниц находит недостаточной локковскую индивидуацию по моменту во времени и местоположению в пространстве. Конкретное бытие не может быть выражено полностью, но Лейбниц дает нам в руки своеобразный онтологический «стержень», на который мы могли бы при желании

«нанизывать» определения, все более и более раскрывающие суть предмета.

Принцип индивидуации в философии Суареса получает весьма оригинальную трактовку, отличную от всего сказанного по этому вопросу в рамках традиционной метафизики. Бог творит индивидуумы (полностью, целиком), и бытие последних определено и ограничено изнутри своей собственной природой, а извне — действующей причиной. Принцип индивидуации у Суареса в онтологическом плане теряет значение, в то же время начиная с Суареса, индивидуация предстает определенностью конкретной вещи. Такая определенность индивидуальной субстанции есть не только удостоверение ее уникальности и подлинности ее существования, но и ее полная идентификация, а это оказывается возможным, как выясняется окончательно уже у Лейбница, лишь при определении всех качеств вещи, выявлении всех ее связей и отношений, которые делают вещь «этой» вещью. Таков смысл понятия индивидуации в метафизике XVII в.

В философии Декарта, Спинозы, Гоббса, Локка на первый план выходит именно гносеологический смысл индивидуации. И независимо от того, какое значение каждый из этих мыслителей придает принципу индивидуации (и формулирует ли его вообще в ясной форме), сам принцип здесь — наше знание об объекте, обладающее полнотой, завершенностью и истинностью. Реальная вещь не определена, пока не совершился акт индивидуации. Монадология Лейбница оказывается последней метафизической системой, в которой вопросу об индивидуации «в чистом виде» уделяется специальное внимание. Принципом индивидуации в онтологическом плане, согласно Лейбницу, является монада, точнее, заключенная в ней жизненная сила, в гносеологическом плане это развернутое понятие бытия. В новоевропейской философии XVII в. не только меняется очередность составляющих проблему индивидуации вопросов, но и смысл онтологической ее стороны: место принципа творения занимает принцип сохранения индивида (у Суареса — *idem numero*, того же самого). Эта грань вопроса об индивидуации (вновь обратимся к словам М. К. Мамардашвили, о «таинственном свойстве индивидуальных конфигураций атомов сохраняться») представляет бесспорный интерес как новоевропейская проблема. Вопрос о том, как и благодаря чему уже существующий индивид сохраняет самотождественность в процессе всего своего существования, т. е. остается при всевозможных изменениях тем же самым, действительно остается одной из вечных тем философии.

В разных формах этот вопрос остается проблемным вплоть до сегодняшнего дня (это мнение Б. Рассела). Лейбниц, по мнению Рассела, ликвидирует различие между сущностными и случайными свойствами индивида; дальнейшее развитие проблемы требует, однако, еще одного шага: избавления от ключевого понятия метафизики —

понятия субстанции. Тогда должна исчезнуть «сущностная» «начинка» вещи, останутся же только ее качества.

По мнению Ю. Хабермаса, диалектическая логика Гегеля, возможно, явилась обещанием выполнить практически то, о чем Лейбниц говорил как об умозрительной возможности, т. е. эксплицировать понятие конкретного бытия. «На пути, избранном метафизической мыслью,— замечает Хабермас,— находящееся под угрозой индивидуальное обнаруживает себя (если это вообще происходит) по иронии как не-идентичное, как маргинальное, остающееся за пределами рассуждения всякий раз, когда мы пытаемся постичь индивида в самой его сердцевине».

В задачу статьи не входило рассмотрение того, как и в каких формах развивается эта проблематика в философии XIX–XX вв., однако заметим, что проблема индивидуации остается основным и «вечным» философским вопросом и в общем, метафизическом — скажем так — плане, и в специальном, «частном» варианте, который и в классической (от того же Локка до Юма и Канта), и в постклассической философии (включая и только что упомянутого Хабермаса) был и остается более актуальным и «жизненным», поскольку относится к сфере социальной философии и философской антропологии. Это вопрос о самоидентичности личности, субъекта, и в данном случае более уместным и современным выглядит использование понятий индивидуализация — индивидуальность взамен имеющих «метафизическую» «субстанциальную» окраску индивидуации и индивида.

§ 4. Интенциональная причинность в философской психологии схоластов*

(Г. В. ВДОВИНА)

Понятие интенциональной причинности, эксплицитно введенное в философскую психологию в трактатах «О душе» XVII в., отнюдь не выглядит интуитивно понятным и нуждается в подробном пояснении. Можно ли считать, что «интенциональное» здесь связано с интенцией как намерением или, по крайней мере, как с осознанным побуждением? И что интенциональная причина, следовательно, более или менее совпадает с тем, что мы сегодня называем мотивами или соотносим с мотивацией? Отчасти это так, но лишь отчасти. Ибо понятие интенциональной причинности распространяется не только на побудительные мотивы поведения, но и на последовательности тех внутридушевных актов, которые в совокупности составляют когнитивные цепочки, ведущие от первичных чувственных восприятий к понятийному знанию. Отнюдь не все звенья этой цепи непосредственно осознаются нами; тем не менее, взаимодействие между ними неизменно осуществляется, по мнению схоластических философов, по принципу именно интенциональной причинности, не совпадающей ни с одним из видов причин, принимаемых традиционным (антично-средневековым) учением о природе. Забегая вперед, сразу назовем тот элемент, который радикально отличает интенциональную причинность от причинности природной (в указанном выше смысле): это элемент *смысла*. Смысл, символическое значение, обладает собственной порождающей силой и собственной областью действия и не может быть редуцирован к взаимодействиям чисто физических элементов и структур.

Что же это такое — интенциональная причинность, о которой говорит нам постсредневековая философская психология? Чтобы ответить на этот вопрос, начнем с самого начала.

Известно, что Аристотелю принадлежит учение о четырех родах причин: о причине материальной, формальной, движущей и целевой. Именно оно определило на многие столетия вперед понимание того, как осуществляется причинность в природе, физическая причинность. Областью действия физической причинности полагалось, среди про-

* Работа подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 10-06-00 272-а.

чего, и человеческое тело как объект медицины и протобиологического знания: тело как природный объект, с его механической конструкцией, его твердыми и жидкими составными частями, его природной оформленностью, и т. д. Но долгие века христианской молитвенно-аскетической практики в эпоху раннего и высокого Средневековья привели христианских философов к осознанию того факта, что чисто физического причинного объяснения деятельности и жизнедеятельности человека недостаточно. В частности, к концу XIII — нач. XIV вв. аскетический опыт приложения чувств научил схоластических философов тому, что человеческое тело можно рассматривать не только как физический объект, но и как тело чувствуемое и сознаваемое, как вместилище, передатчик, источник чувствуемых смыслов, которые затем обрабатываются высшими способностями души и переживаются, проходя через многоступенчатый процесс символизации. Эта линия размышлений над природой связанного с телом чувственного смыслообразования и смыслопереживания привела к рождению понятия интенциональной причинности. Содержательно оно сформулировано в общих чертах уже Фомой Аквинским¹¹³ и его современниками, а терминологически закреплено позже, у схоластов XVI–XVII столетий. При этом его смысловое наполнение претерпевало с ходом времени определенные трансформации.

Коротко проследим формальные истоки этого понятия. Они обнаруживаются у того же Аристотеля, но не в книгах о природе, а в «Политике», в том месте, где Аристотель рассуждает о двух типах власти. Один тип — это власть деспотическая: так властвует господин над рабами; другой тип — власть политическая: так властвует правитель над свободными людьми¹¹⁴. Сам Аристотель по аналогии прилагает эту дистинкцию к тому, как душа управляет телом: «Во всяком живом существе прежде всего можно усмотреть власть господскую и политическую. Душа властвует над телом, как господин, а разум над нашими стремлениями — как государственный муж»¹¹⁵. Фома Аквинский в «Сумме теологии» подхватывает эту аналогию, но не останавливается на ней, а выстраивает на ее основе развернутую концепцию двух видов причинности — деспотической и политической, осуществляемых душой в отношении тела и высшими способностями души в отношении низших.

¹¹³ В частности, под мощным воздействием переведенных на латынь арабоязычных философских текстов, прежде всего Авиценны.

¹¹⁴ *Аристотель* (Сочинения в четырех томах, т. 4, М., 1983, с. 383). 125b, 16–19: «Власть господина и власть государственного мужа, равно как и все виды власти, не тождественны... Одна — власть над свободными по природе, другая — власть над рабами».

¹¹⁵ *Аристотель*, Политика, I, II, 11, 124b 3–5; в лат. переводе у Фомы в ST I, q. 81, a. 3, ad 2: «Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit in I politicorum, est quidem in animali contemplari et despoticum principatum, et politicum, anima quidem enim corpori dominatur despotico principatu; intellectus autem appetitui, politico et regali».

В чем различие этих двух видов причинности?

Отвечая на этот вопрос, Фома начинает с традиционной позиции. Подобно рабам, которыми повелевает господин, члены тела не имеют возможности сопротивляться господству души, которая заставляет их совершать те или иные движения актом воли: ведь у членов тела, как и у рабов перед лицом господина, нет ничего своего, никакой собственной власти, в данном случае — власти выступать причиной собственных движений. Напротив, высшие силы души (интеллект и воля) управляют низшими (вождедеющей способностью) политически, путем убеждения, а если принуждения, то разумного и ограниченного, потому что вождедеющая способность, в отличие от членов тела, не зависит полностью от разума, но внимает также способностям ощущения и воображения¹¹⁶.

¹¹⁶ *Thomas Aquinas*, ST I, q. 81 a. 3 ad 2: «Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit in I politicorum, est quidem in animali contemplari et despoticum principatum, et politicum, anima quidem enim corpori dominatur despotico principatu; intellectus autem appetitui, politico et regali. Dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui, etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio. Sic igitur anima dicitur dominari corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae, sed statim ad appetitum animae movetur manus et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu. Intellectus autem, seu ratio, dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio; sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obedient» («На второй довод следует сказать, что, как говорит Философ в книге I *Политики*, в живом существе следует усматривать и деспотическую, и политическую власть. В самом деле, душа господствует над телом деспотической властью, интеллект же над стремлением — властью политической и царской. Деспотической властью называется та, которой некто властвует над рабами, не имеющими возможности в чем-либо противиться владычеству господина, ибо у них нет ничего своего. Политической же и царской называется та власть, которой некто властвует над свободными, которые хотя и подлежат правлению со стороны предстоящего, однако имеют и нечто свое, в силу чего способны противиться владычеству предстоящего. Итак, душа называется господствующей над телом деспотической властью, потому что телесные члены ни в чем не могут сопротивляться владычеству души, но по желанию души тотчас приводятся в движение рука, и нога, и любой из членов, по природе движимый произвольным движением. Напротив, интеллект, или разум, называется властвующим над гневливой и вождедеющей способностями политической властью, потому что чувственное стремление имеет нечто свое, в силу чего может противиться владычеству разума. Ибо чувственное стремление по природе приводится в движение не только оценивающей способностью в прочих живых существах, а в человеке — способностью разумения, направляемой универсальным разумом, но также способностью воображения и чувством. Вот почему мы ощущаем, как гневливая или вождедеющая способности противятся разуму, когда чувствуем удовольствие от переживания или воображения чего-то запрещенного разумом или печаль от предписанного разумом. И, таким образом, то, что гневливая и вождедеющая способности в чем-то противятся разуму, не означает, что они не подчиняются ему».

«Вот почему мы ощущаем, как гневливая или вождедеющая способности противятся разуму, когда чувствуем удовольствие от переживания или воображения чего-то запрещенного разумом или печаль от предписанного разумом»¹¹⁷.

Здесь различие деспотической и политической причинности разума по отношению к телесным членам и к низшей душевной способности всецело остается в рамках аристотелевской аналогии. Но буквально несколькими строками ниже Фома проводит другое противопоставление, которое разом меняет всю картину и фактически знаменует собой пока что безымянное рождение понятия интенциональной причинности в схоластической мысли: «Следует сказать, что внешние чувства нуждаются для своих актов во внешних чувственных объектах, которыми аффицируются и присутствие которых — не во власти разума. Но внутренние силы — как сила стремления, так и постижения — не нуждаются во внешних вещах. И поэтому они подлежат власти разума, который способен не только возбуждать или умерять аффекты силы стремления, но и формировать чувственные образы силы воображения»¹¹⁸. Как видим, здесь Фома противопоставляет два рода причинного воздействия: одно — природное воздействие внешних тел на органы внешних чувств; это — взаимодействие между двумя телами, которое осуществляется всецело в рамках натуральной, физической причинности. Второе — воздействие разума на другие душевные способности, в т. ч. на способность создавать внутренние чувственные образы, которое осуществляется как-то иначе, не натуральным (физическим) способом. Точно так же и воздействие чувственного образа (фантазмы) на интеллект осуществляется этим другим, не-физическим способом.

Здесь, казалось бы, напрашивается очень простое объяснение, избавляющее нас от необходимости постулировать некий не-физический тип причинности и тем самым выходящее за рамки аристотелевского объяснения внутридушевных актов. В самом деле, можно объявить взаимодействие между чувственными способностями и интеллектом основанным на формальной причинности: форма, как физическая составляющая вещи¹¹⁹, обладает собственной активностью, но при этом не подлежит

¹¹⁷ ST Ia 81. 3 ad 2.

¹¹⁸ *Thomas Aquinas*. ST I, q. 81 a. 3 ad 3: «Ad tertium dicendum quod sensus exteriores indigent ad suos actus exterioribus sensibilibus, quibus immutentur, quorum praesentia non est in potestate rationis. Sed vires interiores, tam appetitivae quam apprehensivae, non indigent exterioribus rebus. Et ideo subduntur imperio rationis, quae potest non solum instigare vel mitigare affectus appetitivae virtutis, sed etiam formare imaginativae virtutis phantasmata».

¹¹⁹ Во всяком случае, для Фомы (и более поздних схоластов) это именно так: в отличие от существования и сущности, представляющих собой метафизические компоненты вещи, форма и материя суть компоненты хотя и предельного, но все еще физического уровня.

ограничениям, налагаемым материальностью¹²⁰. Однако такой интерпретации противоречат собственные разъяснения Фомы. В самом деле, ссылка на форму сама по себе ничего не объясняет в познавательном процессе, потому что форма, взятая сама по себе, есть элемент физической реальности и по своему внутреннему бытию никак не привязана к познанию. Строго говоря, действие формальной причинности — это оформление вещи, приобретение ею формы, благодаря чему она становится тем, что она есть. Что делает человека человеком? Форма человека, принимаемая будущим зародышем в момент зачатия. Что делает кусок мрамора статуей Цезаря? Форма Цезаря, влагаемая в мрамор ваятелем. Конечно, с онтологической точки зрения интеллект, мыслящий Цезаря, аффицируется формой Цезаря, принимает ее в себя как преходящую акциденцию. Но это на взгляд, так сказать, внешнего наблюдателя: так сегодня мы умеем регистрировать изменения энцефалограммы при интенсификации мыслительного процесса. Но ни энцефалограмма, ни — на уровне средневековой философии — объяснение через натуральную формальную причинность ничего не скажут нам о *смысле*, скрытом за регистрируемыми электрическими импульсами или присутствующем в акцидентальных формах интеллекта. Следовательно, простой отсылки к форме и формальной причинности здесь недостаточно: для того, чтобы форма могла работать как орудие и элемент *познания*, она должна принять некий особый *модус* бытия, в котором обретет особый, соответствующий ему *модус* причинности¹²¹.

Это различие между натуральной формальной причинностью аристотелевского толка и причинностью, которая позднее получит название интенциональной, еще лучше проясняет классический пример Фомы — чисто формальное (спиритуальное) *бытие* ангела и его отличие от бытия *интенционального образа* в ангельском интеллекте. То и другое суть чистые формы, поэтому просто сказать, что познание ангела объясняется действием формальной причинности, нельзя: ведь действием формальной причинности объясняется и всецелое бытие

¹²⁰ Именно так, например, интерпретирует учение Фомы о внутридусевной причинности авторитетная американская исследовательница Элеонор Стамп: *E. Stump. Aquinas. Routledge, New York, 2003. P. 175.*

¹²¹ Игнорирование этого различия между натуральной и «не-физической», «познавательной» формальной причинностью становится понятным, если принять во внимание характерное для современных историков философии, работающих в ключе аналитической традиции, стремление свести средневековое понятие формы к понятию чистой абстрактной структуры, тождественной в реальной вещи и в мыслящем ее интеллекте (характерный пример — блистательная во всех прочих отношениях книга немецкого медиевиста Доминика Перлера «Теория интенциональности в средние века»: *D. Perler, Theorien der Intentionalität im Mittelalter. Frankfurt, Klostermann, 2002*). Здесь уже нет нужды вводить какие-то дополнительные различия в самом модусе бытия формы = структуры. Беда лишь в том, что такое лихое (и, по сути, редуccionистское) решение противоречит схоластическому пониманию формы и той мощной онтологической нагрузке, которую она здесь несет.

ангела как отделенной нематериальной субстанции. Дадим слово самому Аквинату: «Следует сказать, что один ангел познает другого посредством образа, существующего в его интеллекте. Образ отличается от ангела, чьим подобием он является, не как нематериальное бытие от материального, а как интенциональное бытие от природного. Ибо сам ангел есть субстанциальная форма, самостоятельно существующая в своем природном бытии, тогда как его образ, присутствующий в интеллекте другого ангела, не таков, но обладает в нем всего лишь умопостижимым (*intelligibile*) бытием»¹²². Как видим, сам Фома вводит здесь ключевой термин — *esse intentionale*¹²³, интенциональное бытие, прямо противопоставляя его *esse naturale*, природному бытию, пусть даже предельно свободному от всякой материи. Именно с этим особым *модусом бытия*, *esse intentionale*, и связывается действие соответствующей ему причинности — *causa intentionalis*, хотя у самого Фомы этого термина мы еще не встретим.

Но вернемся от полемических замечаний к прерванной линии рассуждения, то есть к непосредственному обсуждению собственной причинности внутридусевных актов. То, что Фома противопоставляет здесь физическую причинность какому-то другому, неназванному виду причин, опять-таки явствует из его прямых разъяснений на этот счет. Например, он говорит: «Силы чувствования подлежат власти разума, но не природные силы; поэтому любые движения членов, которые вызваны способностями чувствования, подлежат власти разума, а движения членов, которые причиняются природными силами, не подлежат власти разума»¹²⁴. Еще яснее: физическая причина вызывает в телесном органе некоторое физическое изменение (*alteratio naturalis*), в частности, изменение в соотношении тепла и холода; именно в силу такого изменения орган приводится в движение. Как поясняет Фома, опять-таки ссылаясь на Аристотеля, на книгу «О движении

¹²² Summa Theologiae, I^a q. 56 a. 2 ad 3.

¹²³ Заметим, что термин как таковой был известен и до Фомы: в частности, он употребляется у его учителя Альберта Великого. Но раннее значение этого термина фактически тождественно значению «духовного» (*spirituale*, в смысле — нематериального) бытия и не содержит в себе ничего «интенционального» в современном понимании этого слова.

¹²⁴ Thomas Aquinas, ST I^a-IIae, q. 17 a. 9 co.: «Respondeo dicendum quod membra corporis sunt organa quaedam potentiarum animae. Unde eo modo quo potentiae animae se habent ad hoc quod obediant rationi, hoc modo se habent etiam corporis membra. Quia igitur vires sensitivae subduntur imperio rationis, non autem vires naturales; ideo omnes motus membrorum quae moventur a potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis; motus autem membrorum qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis» («Отвечаю: члены тела суть органы потенций души. Поэтому как потенции души расположены по отношению к разуму, повинувшись ему, так расположены и телесные члены. Итак, силы чувствования подлежат власти разума, но не природные силы; поэтому любые движения членов, которые вызваны способностями чувствования, подлежат власти разума, а движения членов, которые причиняются природными силами, не подлежат власти разума»).

животных», именно в силу такой спонтанной регуляции со стороны физических причин осуществляется произвольное сердцебиение и прочие автоматические телесные акты. Примечательно, что, например, возбуждение вожделеющей способности под влиянием образов, создаваемых фантазией, тоже объясняется в соответствии с механизмом природной физической причинности: активация способности воображения, локализованной в определенной части мозга, вызывает перераспределение гуморов в органе и приводит его в движение. Фома особо подчеркивает, что, хотя разум участвует в создании воображаемых образов, телесные изменения и движения причиняются не собственным действием разума, а именно воздействием натуральных, физических причин¹²⁵.

¹²⁵ *Thomas Aquinas*, ST I^a-II^ae, q. 17 a. 9 ad 3: «Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit in XIV de Civ. Dei, hoc quod motus genitalium membrorum rationi non obedit, est ex poena peccati, ut scilicet anima suae inobedientiae ad Deum in illo praecipue membro poenam inobedientiae patiat, per quod peccatum originale ad posterum traducitur. Sed quia per peccatum primi parentis, ut infra dicitur, natura est sibi relicta, subtracto supernaturali dono quod homini divinitus erat collatum; ideo consideranda est ratio naturalis quare motus huiusmodi membrorum specialiter rationi non obedit. Cuius causam assignat Aristoteles in libro de causis motus animalium, dicens involuntarios esse motus cordis et membri pudendi, quia scilicet ex aliqua apprehensione huiusmodi membra commoventur, inquantum scilicet intellectus et phantasia repraesentant aliqua ex quibus consequuntur passiones animae, ad quas consequitur motus horum membrorum. Non tamen moventur secundum iussum rationis aut intellectus, quia scilicet ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis et frigiditatis, quae quidem alteratio non subiacet imperio rationis. Specialiter autem hoc accidit in his duobus membris, quia utrumque istorum membrorum est quasi quoddam animal separatum, inquantum est principium vitae, principium autem est virtute totum. Cor enim principium est sensuum, et ex membro genitali virtus exit seminalis, quae est virtute totum animal. Et ideo habent proprios motus naturaliter, quia principia oportet esse naturalia, ut dictum est» («На третий довод надлежит ответить следующее. Как говорит Августин в книге XIV *О граде Божием*, то, что движение гениталий не подчиняется разуму, происходит в наказание за грех, а именно: в наказание за то, что душа не повиновалась Богу, она страдает от неповиновения прежде всего этого члена, через который первородный грех передается потомкам. Но так как через грех прародителей... природа оказалась предоставлена самой себе, лишившись сверхъестественного дара, полученного людьми от Бога, надлежит рассмотреть то природное основание, по которому движения этих членов особенно противятся разуму. Причину этого указывает Аристотель в книге *О движении животных*. Здесь он говорит, что движение сердца и срамных членов произвольно, потому что происходит в результате некоего постижения, а именно, постольку, поскольку интеллект и фантазия предъявляют нечто пробуждающее страсти души, за коими следует движение этих членов. Но приходят в движение они не по приказу разума или интеллекта: ведь для движения этих членов необходимо некое природное изменение, например, тепла и холода, а такое изменение — не во власти разума. Для этих же двух членов это особенно верно, так как оба они представляют собой как бы отдельное животное, будучи началом жизни, а начало существует ради целого. В самом деле, сердце есть начало чувств, а из детородного члена исходит семенная сила, существующая ради живого существа как целого. И поэтому по природе эти члены обладают собственным движением, ибо началам, как было сказано, надлежит быть природными»).

Итак, мы видим, что Фома различал два рода причинности в человеке как живом существе: физическую причинность и другое, не-физическое причинное действие высших душевных способностей — разума и воли. Физическая причинность, в свою очередь, двояка: во-первых, это чисто материальное воздействие внешних предметов на телесные органы чувств; во-вторых, это внутренние физические причины, механизмом реализации которых служит перераспределение или изменение определенных физических качеств. Внутренние физические причины, в отличие от внешних, Фома называет живыми, или витальными. К ним он относит, в частности, непроизвольные движения половых органов, сердцебиение, движения, связанные с пищеварением, и т. п. Та же причинность, которая соотносится с высшими способностями души, не получает у Фомы собственного имени, но явно подразумевает какой-то другой механизм реализации, не зависящий от грубых изменений в материальных органах и телесных качествах¹²⁶.

Таким образом, у Фомы имеются две пары противопоставлений, по-видимости не связанные между собой: 1) деспотическая/политическая власть высших душевных способностей над телесными членами, способными двигаться произвольно, и над низшими душевными способностями; 2) физическая/не-физическая причинность в осуществлении телесных и душевных актов. Если источником физической при-

¹²⁶ *Thomas Aquinas*, ST I^a-IIae, q. 17 a. 9 ad 2: «Ad secundum dicendum quod in his quae ad intellectum et voluntatem pertinent, primum invenitur id quod est secundum naturam, ex quo alia derivantur, ut a cognitione principiorum naturaliter notorum, cognitio conclusionum; et a voluntate finis naturaliter desiderati, derivatur electio eorum quae sunt ad finem. Ita etiam in corporalibus motibus principium est secundum naturam. Principium autem corporalis motus est a motu cordis. Unde motus cordis est secundum naturam, et non secundum voluntatem, consequitur enim sicut per se accidens vitam, quae est ex unione animae et corporis. Sicut motus gravium et levium consequitur formam substantialem ipsorum, unde et a generante moveri dicuntur, secundum philosophum in VIII Physic. Et propter hoc motus iste vitalis dicitur. Unde Gregorius Nyssenus dicit quod sicut generativum et nutritivum non obedit rationi, ita nec pulsativum, quod est vitale. Pulsativum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsatiles» («На второй довод надлежит ответить, что во всем относящемся к интеллекту и воле первым идет то, что существует по природе, а из него проистекает прочее, как из знания по природе известных начал — знание выводов, а из воления цели, желанной по природе,— выбор средств, ведущих к цели. Так и в телесных движениях начало существуют по природе. Но начало телесного движения — это движение сердца. Стало быть, движение сердца совершается по природе, а не в согласии с волей, ибо оно как бы само собой есть следствие жизни, возникающей в результате соединения души и тела. Как движение тяжелого и легкого есть следствие субстанциальной формы самих вещей, так и движение называется проистекающим от порождающего начала, по словам Философа в книге VIII *Физики*. Вот почему Григорий Нисский говорит, что, как порождающая и питающая способности не подчиняются разуму, так не подчиняется ему и способность пульсирующего движения, которое витально. Пульсирующим же называется движение сердца, являющее себя в пульсирующих сосудах»).

чинности выступают не внешние предметы, а внутренние природные силы, они именуется витальными причинами. Поэтому к первым двум парам противопоставлений можно добавить третью, более частного характера: неживые/витальные физические причины.

Если теперь мы переместимся на триста лет вперед и обратимся к текстам Франсиско Суареса, датированным концом XVI — началом XVII вв., то заметим как несомненную преемственность с некоторыми догадками Фомы, так и радикальное переосмысление базовых томистских тезисов о душевной и телесной причинности. В основе общей точки зрения Суареса на человеческое существо лежат воззрения Августина, согласно которым все душевные способности, от низших и до высших, онтологически едины, суть единая душа (*mens*), и потому не могут физически воздействовать друг на друга так, как воздействуют друг на друга различные вещи. Поэтому основной тезис Суареса гласит: взаимосвязь душевных актов и, шире, внутренняя жизнь души, а также управление телом, осуществляемое интеллектом и волей, имеют не-причинный в аристотелевском смысле, т. е. не физически-причинный характер. Механизм внутридусевных причинных взаимосвязей совсем иной и не подпадает под аристотелевский канон четырех натуральных причин.

Проследим ход мысли Суареса.

Прежде всего, чувствует, переживает, мыслит и действует не отдельная телесная или душевная способность как таковая, а обладающий ею человек. Одна способность воздействует на другую (например, ум на волю или воля на двигательную способность) не непосредственно, а в силу того, что все способности живого человека укоренены в одной и той же душе, и возбуждение одной способности пробуждает резонанс в другой. Такое воздействие, подчеркивает Суарес, «осуществляется не через реальное и действительное изменение, или аффицирование (*immutatio*), но через аффицирование метафорическое». Другими словами, резонанс между разными сторонами единого человеческого существа, которые мы обозначаем как разные потенции, или способности, возникает в силу не природного, а некоего другого причинного воздействия, которое именно потому, что противостоит физическим причинным воздействиям, называется метафорическим¹²⁷.

¹²⁷ Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae* (далее DM), 18.8.40: «Et ideo nos facilius has angustias evademus negando notitiam concurrere active ad actum appetitus, sed tantum ut conditionem repraesentantem obiectum, qua posita, appetitus efficit suum actum per naturalem sympathiam harum potentiarum. Et ad hoc optime confert radicatio illarum facultatum in eadem anima; illa enim, seu suppositum per illam, est quod principaliter operatur et utitur his facultatibus, et ideo, dum per unam percipit obiectum sibi conveniens, per aliam illud appetit; non quidem quia per unam efficiat in aliam, sed quia ex obiecto per unam apprehenso excitatur ad operandum per aliam, quae excitatio non est per immutationem realem et effectivam, sed per metaphoricam» («Мы легче избежим этих затруднений, если будем отрицать, что знание активно содействует акту стремления: оно составляет лишь условие репрезентации объекта; когда же оно выполнено, стрем-

Далее, Суарес подчеркивает, что эта метафорическая, не-природная причинность требует не локальной близости, не пространственного соприкосновения, как физическое взаимодействие, а, «так сказать, живой близости»¹²⁸. Любопытно, что «живое» означает здесь у Суареса нечто прямо противоположное тому, как понимал этот термин Фома. Для Фомы живыми, или витальными, были те действия или воздействия, которые физически и непроизвольно осуществляются органическим телом, поэтому живое для Фомы — это область безраздельного господства натуральной причинности. Для Суареса живыми, или витальными, становятся те действия или воздействия, которые прямо противостоят физической причинности в мире тел, пусть даже тел органических. Например, Суарес пишет: «То же самое следует сказать о стремлении и движущей способности. Хотя можно утверждать, что любое движение берет начало в сердце [как источнике физической активности] и распространяется посредством духов и нервов вплоть до части, в которой реализуется, или проявляется движение, однако... приложение движущей способности через средство способности стремления совершается не через собственное и физическое воздействие одной способности на другую, а через подчинение способностей единой душе. Точно так же интеллект и чувство работают через волю и стремление»¹²⁹. Как видим, Суарес не просто переосмысляет характер причинных взаимосвязей в отношении между высшими способностями души и телом, а также во внутридушевной жизни: он саму жизнь понимает иначе, что и подтверждается прямым противо-

ление осуществляет свой акт в силу природной симпатии между этими потенциями. И этому в высшей степени содействует укорененность этих способностей в одной и той же душе. А душа или то, что понимается под душой, и есть главное действующее лицо и главный пользователь этих способностей. Поэтому, когда она через одну способность чувственно воспринимает подходящий объект, через другую способность она его желает; но не потому, что через одну способность причинно воздействует на другую, а потому, что действием объекта, схваченного одной способностью, душа побуждается к тому, чтобы оперировать другой способностью. И это возбуждение осуществляется не через реальное и действительное аффицирование, а через аффицирование метафорическое»).

¹²⁸ Francisco Suárez, DM 18.8.40: «...quae excitatio non est per immutationem realem et effectivam, sed per metaphoricam, seu finalem, et ideo non requirit localem propinquitatem, sed animalem, ut sic dicam» («...это возбуждение осуществляется не через реальное и действительное аффицирование, а через аффицирование метафорическое, или целевое, и потому требует не локальной, а, так сказать, живой близости»).

¹²⁹ Ibid.: «Atque idem proportionaliter dicendum est de appetitu et potentia motiva; quamquam enim dici posset omnem motionem inchoari ex corde, et mediis spiritibus ac nervis procedere usque ad partem in qua exercetur vel apparet motus, tamen, quod ad praesens attinet, applicatio potentiae motivae per appetitum non est per actionem propriam et physicam unius potentiae in aliam, sed per subordinationem potentiarum in eadem anima; quo modo etiam intellectus et sensus applicantur ad operandum per voluntatem et appetitum».

поставлением и различением двигательного акта и его интенциональных мотивов. Еще нагляднее это противопоставление обнаруживает себя в том месте, где Суарес вводит его в самую сердцевину познавательного акта, а именно, в рассуждении о воздействии внешних чувственных факторов на внешние и внутренние чувства человека. Процесс поступления информации извне, как таковой, по мысли Суареса, не включает в себе ничего живого, но полностью контролируется натуральной причинностью: чувственные импульсы (*species*), поступающие от внешних объектов, проводятся по нервам к соответствующему участку мозга, где воспринимаются внутренним чувством. Материальное воздействие таких импульсов на мозг «не является в собственном смысле живым и имманентным, но исходит извне... как и прочие природные воздействия»¹³⁰. В этом процессе части органического тела выполняют чисто инструментальную функцию — быть проводниками механического внешнего воздействия, и не имеют никакого отношения к чувствованию как восприятию и осознанию смыслов. Внешние импульсы возбуждают внешние чувства, а через них и внутренние чувства, инструментально и натурально. Идущее по нервным волокнам возбуждение механично, не живо. Живое подразумевает осознание чувствования.

Таким образом, Суарес, во-первых, радикально переворачивает томистское понятие живого. Посреди рассуждений о когнитивном механизме восприятия и осознания Суарес обращается к такому понятию жизни, которое традиционно связывалось с молитвенно-аскетической практикой, а не с аристотелевской философией природы. Во-вторых, он противопоставляет физическую причинность причинности метафорической и называет живым именно этот второй род причинности. В-третьих, он решительно отличает смысловой и символический характер этой живой интенциональной причинности от тех натуральных физиологических процессов, которые выступают ее материальными носителями и орудиями.

¹³⁰ DM 18.8.40: «...De efficientia vero specierum sensibilium in sensibus internis, mediis externis, alia est ratio et longe diversa, nam hic revera propria efficientia intervenit, quae per medium fieri debet, ut ab oculo dicuntur species visibiles tendere usque ad sensum communem per nervum opticum; haec enim actio talium specierum non est proprie vitalis aut immanens, sed est proveniens ab extrinseca mediis illis instrumentis, et ideo per medium proprie diffunditur, sicut aliae actiones naturals» («...Что касается производящей причинности чувственных форм (*species*) во внутренних чувствах, при посредничестве внешних чувств, здесь ситуация другая, весьма отличная. Ведь в действительности здесь имеет место собственная производящая причинность, которая должна осуществляться опосредованно: так, говорят, что от глаза видимые формы устремляются в общее чувство по оптическому нерву. Такое действие этих форм не является в собственном смысле живым или имманентным, но исходит извне, через посредство этих инструментов; и поэтому они, строго говоря, распространяются опосредованно, как и прочие природные воздействия») не является в собственном смысле живым и имманентным, но приходит извне... как и прочие природные воздействия»).

Сформулировав такое понимание живого и метафорической не-физической причинности, Суарес непосредственно подготовил появление развернутой концепции интенциональной причинности в трудах следующих поколений авторов, прежде всего иезуитов, у которых, собственно, и утверждается сам термин «интенциональная причинность».

Обратимся к трактату «О душе» 1649 г., автором которого был иезуит английского происхождения Томас Комптон Карлтон¹³¹. Что делает Комптон через полвека после Суареса? Во-первых, он сводит воедино две дистинкции, которые оставались параллельными у Фомы: дистинкцию деспотической/политической власти и дистинкцию природной/не-природной причинности. Отныне у Комптона утверждается одна пара обозначений: причинность физическая = деспотическая/причинность интенциональная = политическая. Например, любое движение, которое осуществляется бессознательно и автоматически, совершается по типу физической причинности, действующей принудительно и деспотически. Любое движение, будь то движение телесного органа или движение души, которое выполняется осознанно и с чувством внутреннего согласия, имеет своим истоком интенциональную причинность, действующую политически, путем убеждения¹³², а уже реализация этих интенциональных мотивов может осуществляться — вторичным образом — через физические, физиологические механизмы.

Во-вторых, Комптон, вопреки Суаресу, выявляет то обстоятельство, что простого сосуществования разных способностей в единой душе недостаточно для осуществления интенциональной причинности. В самом деле, говорит Комптон, «если бы простой сопряженности со способностью мышления в одной и той же душе было довольно для того, чтобы нечто именовалось мыслящим, то и привычное чувство гнева, ненависти и т. п. называлось бы мыслящим,

¹³¹ P. Thomae Comptoni Carleton Cantabrigiensis e Societate Iesu Philosophia Universa. Antverpiae, apud Iacovum Mevrsium, 1649.

¹³² Compton Carleton, De anima, Disp. XIII, sect. III, n. VII, p. 511: «Notanda lata disparitas inter ea quae moventur ab alio mere physice et despotice, et inter ea quae moventur politice et intentionaliter: priora enim non egent cognitione, sed mere quia sunt ad nutum quasi moventis, ut possit ipsis uti pro libito: sic baculus movetur ab homine, habitus a voluntate etc. At vero voluntas movetur politice et intentionaliter, ac veluti suasionem quadam allicitur, donec praebeat consensum: debet ergo ipsi proponi obiectum, cuius bonitate alliciatur» («Следует отметить резкое различие между тем, что движимо другим чисто физически и деспотически, и тем, что движимо политически и интенционально. В самом деле, первое не нуждается в познании, но во всем повинуетя движущему, которое может пользоваться им, как ему угодно: так посох движим человеком, навык — волей, и т. д. Воля же движима политически и интенционально, как бы привлекаемая неким убеждением, пока не выразит согласия. Следовательно, ей должен быть предложен объект, благодать которого привлечет ее»).

ибо пребывает в той же душе, что и воля»¹³³. То же самое относится и к воле: простая привычка или механический навык ничем не отличались бы от целенаправленного и произвольного волевого акта. Комптон формулирует фундаментальное условие, необходимое для того, чтобы действие интенциональной причинности стало возможным: восприятие чувствуемого смысла, *perceptio*. «Ничто не может интенционально побуждаться к чему-либо, не воспринимая этого, ибо интенциональное движение есть *perceptio*». То, что движется лишь метафорически, вообще не движется, точно так же, как мыслящее лишь метафорически вообще не мыслит¹³⁴. Таким образом, Комптон наделяет интенциональную причинность статусом причинности в строгом, не в переносном смысле. В отличие от физической, интенциональная причинность осуществляется в пространстве смыслов, воспринимаемых и сознаваемых мыслящей душой. Понятно, что для работы интенциональной причинности в смысловом пространстве абсолютно не достаточно простой онтологической укорененности в одной и той же душе.

Понятие интенциональной причинности в схоластических трактатах «О душе» XVII в. применяется универсально. Более того, уже в первой половине столетия на его основе формируется представление об интенциональной жизни как о специфическом модусе человеческого бытия. Но преимущественной сферой его теоретического приложения выступает сфера когнитивная. Один из примеров Комптона Карлтона: как именно образ, сформированный во внутреннем чувстве (*phantasma*), обуславливает появление соответствующей формы (*species intelligibilis*) в интеллекте? Если оставаться на позициях

¹³³ Compton Carleton, *De anima*, Disp. XIII, sect. III, n. VI, p. 511: «Si sola coniunctio in eadem anima cum potentia intelligente sufficiat ut aliquid dicatur intelligere, habitus etiam irae, odii, etc. dicentur intelligere, cum sint in eadem anima cum voluntate».

¹³⁴ Compton Carleton, *De anima*, Disp. XIII, sect. III, n. V, p. 511: «Motus, et excitatio voluntatis non est physica, sicut excitatio habitus, aut alterius huiusmodi comprincipii, sed intentionalis: nihil autem intentionaliter ad aliquid moveri potest, quod illud non percipit, cum intentionalis motio sit perceptio: dicere autem voluntatem intentionaliter moveri denominative, quia coniungitur in eadem anima intellectui hac ratione moto, est in re dicere non omnino moveri intentionaliter, quod enim solum mediate et denominative dicitur intelligere, vere non intelligit, nec percipit obiectum, quod tamen requiritur, ut in illud feratur et amet» («Движение и возбуждение воли совершается не физически, не как возбуждение хабитуса или другого подобного со-начала [имеются в виду со-начала актов познания и воления, то есть *species* и *habitus*. Они выступают вспомогательными причинами этих актов, дополняя действие основных начал — интеллекта и воли.— Г. В.], а интенционально. Но ничто не может интенционально побуждаться к чему-либо, не воспринимая этого, ибо интенциональное движение есть восприятие. Говорить же, что воля в метафорическом смысле интенционально движется, потому что пребывает в одной и той же душе с интеллектом, движимым этой причиной, означает в действительности говорить, что она вовсе не движется интенционально: ведь то, что лишь опосредованно и метафорически называется мыслящим, в действительности не мыслит и не воспринимает объект, что, однако, необходимо, чтобы стремиться к нему и любить его»).

чисто физической причинности, объяснить это невозможно, потому что внутреннее чувство материально, а форма в интеллекте чисто спиритуальна. Фантазма по бытию зависит от материи, но зависящее от материи не может быть непосредственной производящей причиной содержаний, возникающих в чисто духовном интеллекте, в силу их онтологической несоизмеримости. Как мы отмечали выше, один из возможных вариантов объяснения, опробованный, в частности, у Элеонор Стамп,— объяснение через формальную причинность. Комптона такое объяснение не удовлетворяет. Сам он объясняет этот переход через интенциональную причинность в строгом смысле: *phantasma* становится причиной формального представления в интеллекте не потому, что воздействует на интеллект физически, как определенная природная (хотя и нематериальная) конфигурация, или акциденция внутреннего чувства, а потому, что воздействует на интеллект интенционально. Для Комптона это равнозначно тому, что она сообщает интеллекту тот чувствуемый смысл, который был воспринят внутренним чувством и который интеллект призван *символически* отобразить в соответствующем понятии, какова бы ни была физиология этих внутренних актов и какие бы онтологические образования ни выступали их носителями¹³⁵.

Вообще говоря, схоласты XVII в. уже совершенно четко и недвусмысленно разделяют две линии причинного объяснения: линию физиологическую (которая последовательно проводится в трактатах по медицине) и линию интенционально-символическую (которой следуют трактаты «О душе», входящие в состав философских курсов). Непроизвольные осцилляции между этими двумя линиями объяснения случаются, но в тенденции сводятся к минимуму. В основе этого раздвоения перспективы лежат два базовых допущения: 1) душевно-

¹³⁵ Compton Carleton, *De anima*, Disp. VII, sect. VI, n. II, p. 490, о взаимодействии фантазмы с интеллектом: «Обиicies sexto: saltem actio, qua phantasma producit species impressas in intellectu, existere nequit nisi dependenter ab ipso phantasmate, et consequenter dependenter a materia et quantitate, a quibus phantasma, utpote sensus materialis, dependet; et tamen actio illa est spiritualis, cum educatur adaequate ex subiecto spirituali, nempe anima, ergo non omne quod pendet a quantitate, et existere non potest naturaliter sine illa, est materiale et corporeum. Resp. iuxta probabilem multorum sententiam... phantasma non concurrere effective ad speciem intelligibilem producendam, sed solum intentionaliter, seu excitando intellectum, et occasionem quasi praebendo ad speciei illius productionem» («В-шестых, могут возразить: действие, коим фантазма производит напечатленные формы в интеллекте, не может существовать независимо от самой фантазмы, а значит, независимо от материи и количества, от которых зависит фантазма как материальное чувство; и, однако, это действие духовно, так как адекватным образом извлекается из духовного субстрата, то есть души. Следовательно, не все то, что зависит от количества и не может по природе существовать без него, является материальным и телесным. Отвечаю: согласно вероятному мнению многих... фантазма содействует производству умопостигаемой формы не как производящая причина, а лишь интенционально, то есть возбуждая интеллект и как бы предоставляя повод для продуцирования этой формы»).

телесную жизнь человека, его познание и понимание нельзя уразуметь лишь на основе физиолого-биологического объяснения живого; 2) в контексте интенционально-символического объяснения тело человека нужно понимать не как безличный объект науки о природе, но как тело чувствуемое и осознаваемое. Термин «сознание» неупотребителен в схоластических текстах, и тому есть свои резоны, но весь комплекс понятий, сложившийся вокруг центральной идеи интенциональности, однозначно определяет тот контекст, в котором работают авторы трактатов «О душе». Их основным тезисом становится несводимость явлений интенциональной причинности и, шире говоря, интенциональной жизни к ее природной субстанциальной основе. Подобная редукция невозможна потому же, почему смысл нельзя редуцировать к его материальному носителю. В то же время эти авторы никогда не могли согласиться с декартовским противопоставлением телесной и мыслящей субстанций или с тезисом Локка о том, что сознание не привязано сущностно к своему носителю и может быть в принципе (действием абсолютного божественного могущества) реализовано и в любом другом носителе. У схоластов — современников Декарта и Локка — понятие интенциональной причинности выполняет двойную функцию: с одной стороны, оно обеспечивает несводимость высших функций души к физиологии, с другой — выявляет неразрывную связь между осознаваемыми смыслами в интеллекте и историей их интенциональных порождений, начиная с уровня простых ощущений. Есть основания полагать, что именно опыт «Духовных упражнений», с их гиперинтенциональностью, с их пристальным вниманием к смысловой стороне воображаемых чувствований, получил столь отчетливое концептуальное выражение в учениях схоластов-иезуитов XVII в. об интенциональной причинности и об интенциональной жизни вообще. Этот круг идей составляет тот пласт схоластического наследия, обращение к которому сегодня (прежде всего в свете актуальных разработок феноменологической философии и философии сознания) особенно актуально.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ЭЛЕОНОР СТАМП

Метафизика: теория вещей*

ВВЕДЕНИЕ

Адекватно представить в одной главе даже малую часть метафизики Фомы, очевидно, невозможно, но мне хотелось бы в общих чертах обрисовать здесь основные элементы того, что можно было бы назвать томистской «теорией вещей». Это не то же самое, что онтология Фомы, или его теория сущего в мире, так как Фома полагает, что сущее — то, что есть — распространяется на все десять аристотелевских категорий, не ограничиваясь категорией субстанции, в которую входят вещи. Но это и не то же самое, что теория субстанции, так как можно спорить о том, считает ли Фома субстанцией все то, что он признает вещью. В этой главе я буду исходить из того, что вещи включают в себя не только субстанции и артефакты, но и хотя бы некоторые из частей, которыми конституированы субстанции. Под «частями» я буду понимать как то, что Аквинат называет «составными частями», например, руку человека или крышу дома, так и метафизические части, например, материю и форму, которые образуют материальную вещь иначе, нежели составные части. Чтобы понять базовое мировоззрение Аквината, важно понимать его теорию вещей, и, в частности, его взгляд на то, что означает для чего-либо быть одной вещью.

Помимо того, что томистская теория вещей сложна и высоко-технична, она трудна для понимания, по меньшей мере, по двум причинам. Во-первых, он использует латинские термины, английские эквиваленты которых широко употребляются в современной философии; но значение латинских терминов и их английских эквивалентов отнюдь не всегда идентично. Поэтому необходима особая аккуратность в обращении с технической терминологией, чтобы не внести путаницы в интерпретацию Аквината. Во-вторых, по многим ключевым вопросам метафизики Фомы в самой современной метафизике ведутся споры. (Иллюстрацией к этому пункту может служить обзор текущей литературы о природе конститутивного

* Элеонор Стамп — профессор университета Сент-Луиса (США), известный современный исследователь философии средневековья. В этом издании публикуются фрагменты из книги Э. Стамп «Аквинат» (Eleonore Stump. *Aquinas*. Routledge, 2003). Пер. с англ. Г. В. Вдовиной. В настоящее время готовится к публикации полный перевод книги.

отношения или, например, о природе устойчивости во времени). Тем не менее, мы привыкли объяснять темные вещи, помещая их в то, что для нас яснее. Мы часто проясняем непонятные для нас точки зрения через обращение к иным историческим периодам, отображая их на некоторые моменты современных воззрений, которые, по нашему ощущению, мы понимаем лучше. Но в современной метафизике столько всего неясного, по крайней мере, неясного для всех, кроме сторонников той или иной точки зрения, что применительно к средневековой метафизике этот привычный метод внесения ясности в интерпретацию историко-философских позиций оказывается труднодоступным.

По этим причинам, даже если бы не было проблем с томистской метафизикой как таковой, требование полного и последовательного объяснения теории вещей у Фомы могло бы привести нас к позиции, искажающей его мысль, а попытка соблюсти верность его мысли могла бы привести нас к теории, которая выглядела бы отталкивающе неудовлетворительной с точки зрения полноты или последовательности. Быть может, лучшее, что можно сделать в этих обстоятельствах, — это сузить разрыв между тем, как понимает метафизику Фома и как понимаем ее мы.

МАТЕРИЯ И ФОРМА

Аквинат считает одни вещи созданными из материи, а другие (например, ангелов) — нет. Легче подойти к его теории вещей, начав с его воззрений на вещи, созданные из материи. Макроуровневая материальная вещь представляет собой некоторым образом организованную, или оформленную материю, причем ее организация, или конфигурация, не статична, а динамична. Иначе говоря, организация материи включает в себя причинные отношения между материальными компонентами вещи, а также такие статичные черты, как внешние очертания и пространственная локализация. Эту динамичную конфигурацию, или организацию. Аквинат называет «формой». Вещь обладает присущими ей свойствами, включая причинность, в силу того, что обладает определенной конфигурацией; собственные операции и функции вещи проистекают из ее формы. (Здесь я провожу концептуальное различие между организацией вещи и свойствами, которыми вещь обладает в силу того, что организована именно таким образом. В дальнейшем я буду иногда говорить о том, что форма сообщает некоторые свойства целому, которое она оформляет).

Подобно многим современным ему философам, Фома признает наличие разных уровней организации. То, что для объекта макроуровня является материей, само может быть некоторым образом организовано, или оформлено; иными словами, материя вещи сама может быть образована материей и формой.

Типичный средневековый пример, призванный проиллюстрировать различие материи/формы — бронзовая статуя, но для наших целей лучше подойдет современный пример. Возьмем ССАТ/энхансер-связывающий белок (С/ЕВР), играющий важную роль в регуляции экспрессии генов. В своей активной форме его молекула представляет собой димер, включающий в себя виток альфа-спирали. В перспективе томистского мышления о материальных объектах, форма С/ЕВР — это конфигурация димера, включающая виток альфа-спирали, а материя — это субъединицы димера. Разумеется, каждая субъединица димера сама является составной. Форма субъединицы — это конфигурация, образованная ее аминокислотами, где, например, каждую седьмую позицию занимает лейцин; а материя субъединицы — это аминокислоты, входящие в ее состав. Очевидно, однако, что и аминокислоты тоже являются составными. Материей аминокислоты, например, лейцина, служат образующие ее углерод, водород, азот и кислород, а формой — способ комбинирования этих элементов, включая характерную NH_2 -группу, общую всем аминокислотам, и последовательность углерода и водорода, свойственную лейцину. Мы можем продолжать двигаться в этом же направлении до тех пор, пока не придем, например, к протону атома водорода. Образующие его кварки будут его материей, а конфигурация кварков — их правильная последовательность и взаимодействие между верхними и нижними кварками — будут формой протона. Но в определенный момент этот процесс нисхождения по уровням организации макроуровневой вещи должен остановиться. С точки зрения Фома, материальным компонентом, который может считаться некоторым образом организованной материей, выступает элемент. Элемент образован материей и формой, но если мы мысленно отделим форму, или конфигурацию, элемента, то останется чистая первоматерия: материя, которую нельзя далее разложить на материю и форму.

Итак, первоматерия — это материя, не имеющая вообще никакой формы, «материальность» (если можно так выразиться), отделенная от оформленности. Когда она выступает частью сущего, состоящего из материи и формы, она представляет собой в оформленном композите тот компонент, благодаря которому оформленная вещь обладает тремя измерениями и способна занимать определенное место в определенное время. Но сама по себе, помимо формы, первоматерия существует лишь потенциально; актуальным существованием она обладает лишь как составная часть чего-либо оформленного. Так что мы можем устранить форму из материи лишь мысленно; все реально существующее так или иначе оформлено. Поэтому Аквинат порой говорит, что форма есть актуальность всего сущего. Конфигурация, или организация, необходима для того, чтобы нечто вообще могло существовать: ничто не обладает актуальным бытием, если не имеет формы.

Все сказанное справедливо и в отношении нематериальных вещей. Фома считает, что есть вещи, которые определенным образом организованы и существуют, но их организация не является материальной. Примером может служить ангел — один из родов умной субстанции. Ангел не имеет подлежащей оформлению материи, но, тем не менее, некоторым образом оформлен. У него присутствуют одни свойства — например, свойство быть познающим существом, — и отсутствуют другие, например, свойство весить две сотни фунтов. Таким образом, у ангела тоже имеется своего рода организация, которую мы можем мыслить как организацию свойств. Ангел обладает одним множеством свойств и не обладает другим, и в силу этих свойств он также обладает одним множеством причиняющих способностей и не обладает другим.

Следовательно, с точки зрения Фомы, для существования вещи материя не является необходимой, а форма является. Для Аквината быть означает быть оформленным.

СУБСТАНЦИАЛЬНЫЕ И АКЦИДЕНТАЛЬНЫЕ ФОРМЫ

Аквинат считает, что формы материальных объектов можно разделить на две группы: субстанциальные формы (точнее, субстанциальные формы первых сущностей) и акцидентальные формы. (Нематериальные вещи тоже способны обладать обоими видами форм — субстанциальной и акцидентальной; но в последующем обсуждении я для простоты сосредоточусь на той части томистской теории вещей, которая имеет дело с материальными вещами). Для наших нынешних целей мы можем понять различие между этими двумя видами форм примерно так. Различие между субстанциальной и акцидентальной формами в материальных объектах является производным от следующих трех моментов: (1) что именно организует, или оформляет, форма? (2) Какие следствия производит эта конфигурация? (3) Какого рода изменение производится при внесении этой конфигурации?

Что касается пункта (1): субстанциальная форма материальной вещи оформляет первоматерию. Напротив, акцидентальная форма оформляет нечто, что уже является актуально существующей полной вещью, композитом из материи и формы. Сформулируем ту же мысль иначе: если мысленно отделить субстанциальную форму от материальной вещи (и не заменить ее немедленно какой-либо другой субстанциальной формой), то оставшееся не сможет актуально существовать. Ничто из актуально существующего не состоит из одной лишь первоматерии вкупе с акцидентальными свойствами. Но если мы отделим любую из частных акцидентальных форм, то оставшееся все еще будет актуально существующей полной вещью, причем той же самой вещью, какой оно было до отделения

акцидентальной формы. (С другой стороны, невозможно отделить от материальной вещи все акцидентальные формы. Материальная вещь с необходимостью должна иметь акцидентальные формы, хотя и не обязательно ту или иную конкретную форму).

Что касается пункта (2): по этой самой причине оформление со стороны субстанциальной формы приводит к тому, что вещь, которая прежде не существовала, начинает существовать. Так как любая вещь, начиная существовать, существует как член определенного вида, субстанциальная форма вещи оказывается ответственной также за принадлежность вещи к определенному первичному, или низшему, виду. С точки зрения Аквината, любая субстанция входит в качестве члена строго в один низший, или первичный, вид, хотя виды могут выстраиваться в иерархическом порядке, подчиняясь родам, а те, в свою очередь, могут иерархически подчиняться родам более высокого порядка, вплоть до высшего рода — субстанции. Оформление акцидентальной формой, напротив, приводит лишь к тому, что уже существующая вещь приобретает некое качество, не переставая быть той же вещью (и принадлежать к тому же виду вещей), что и прежде. Таким образом, акцидентальные формы ответственны за не-сущностные свойства вещей; добавление или устранение акцидентальной формы не изменяет видовой принадлежности целого или его самотождественности.

Что касается пункта (3): изменение, которое производится добавлением субстанциальной формы, является, следовательно, порождением вещи. Напротив, изменение, которое производится добавлением акцидентальной формы, означает лишь изменение одной и той же вещи.

Отсюда явствует, что любая существующая материальная вещь обладает субстанциальной формой. Но позиция Аквината в отношении субстанциальной формы также подразумевает, что нет такой существующей материальной вещи, которая имела бы больше одной субстанциальной формы. Композит, состоящий из первоматерии, оформленной некоей субстанциальной формой, сам по себе не может быть одним из компонентов более обширного целого, оформленного другой субстанциальной формой. Вот почему субстанциальная форма материальной вещи оформляет именно первоматерию: ведь если бы субстанциальная форма оформляла то, что уже оформлено некоей субстанциальной формой, она оформляла бы композит из материи и формы, а не первоматерию. (Разумеется, старая субстанциальная форма может быть просто заменена новой, но в этом случае композит по-прежнему оформлялся бы лишь одной субстанциальной формой).

Более того, позиция Аквината в вопросе о субстанциальных формах ограничивает те способы, какими уже существующие вещи могут соединяться в составную субстанцию. Например, рыбы-при-

липалы обладают субстанциальной формой, обладают ею и морские звезды. Если прилипала крепко присосется к спине морской звезды, это присасывание не породит новой субстанции. Если бы дело обстояло иначе, они стали бы одной вещью — композитом, состоящим из прилипалы и морской звезды, у которого было бы больше одной субстанциальной формы: форма прилипалы и форма морской звезды. Поэтому, с точки зрения Аквината, прикрепление прилипалы к морской звезде имеет следствием только то, что две полные вещи приобретают свойство или свойства, которых они не имели прежде, — например, свойство быть прикрепленными друг к другу. Таким образом, новая конфигурация прилипалы, присосавшегося к морской звезде, будет акцидентальной. Сходным образом, любой случай, при котором две уже существующие материальные вещи соединяются в своего рода композит, не переставая существовать в качестве тех самых вещей, какими они были до соединения, будет случаем изменения, а не порождения, и новый композит будет оформлен акцидентальной, а не субстанциальной формой.

Любой обыкновенный артефакт оформляется только акцидентальной формой. Производство артефакта — например, топора с металлическим лезвием, прикрепленным к деревянной рукоятке, — подразумевает соединение уже существующих вещей: металлической и деревянной, — которые в новом композите остаются теми же вещами, какими были до соединения. Таким образом, артефакт есть композит из вещей, оформленных в некое целое, но не субстанциальной формой. А так как субстанцией является лишь то, что оформлено субстанциальной формой, ни один артефакт не будет субстанцией.

СУБСТАНЦИИ И АРТЕФАКТЫ

Элементы — земля, воздух, огонь и вода — представляют собой субстанции; субстанцией будет и материал, образованный одним из элементов. Далее, различные элементы могут сочетаться, образуя составное сущее, которое будет субстанцией. Например, земля и вода могут сочетаться, образуя плоть. Но это возможно лишь тогда, когда субстанциальная форма каждого из элементов, вступающих в соединение, утрачивается в композите и замещается единственной субстанциальной формой составного целого. Далее, субстанции, состоящие из элементов, например, плоть или кровь, могут соединяться в одну вещь, например, в животное, только при условии, что в заново образованном целом они перестают быть самостоятельными субстанциями. С точки зрения Фомы, части целого становятся актуальными (а не потенциальными) самостоятельными вещами лишь по разрушению композита, частями которого они были. Если бы это было не так, говорит Фома, то в одной вещи — например, в человеческом существе — было бы столько

самостоятельных субстанций, сколько в ней имеется частей: вывод, который Фома явно считает абсурдным.

Могут возразить, что, например, плоть у животного — то же самое, что и плоть, существующая сама по себе. Если Фома готов согласиться с тем, что плоть, существующая сама по себе, — это субстанция, то, видимо, она должна быть субстанцией и тогда, когда существует в животном. Следовательно, мог бы заключить возражающий, принцип Фомы, согласно которому в вещи может иметься лишь одна субстанциальная форма, нарушается: в животном окажутся по меньшей мере две субстанциальные формы — форма плоти и форма животного.

Но это возражение против Аквината не принимает должным образом во внимание то, как Фома понимает форму. С его точки зрения, плоть, существующая сама по себе, имеет не ту же самую форму, что и плоть в животном. Это объясняется тем, что плоть в животном способна выполнять собственные функции плоти, тогда как плоть, существующая сама по себе, этого делать не может. Собственные функции придаются плоти (как и любой другой составной части целого) субстанциальной формой целого. Когда она существует сама по себе, не оформленная формой животного как целого, никакая часть животного не функционирует так же, как тогда, когда она пребывает в целом. Так что плоть в животном, в отличие от плоти самой по себе, оформлена субстанциальной формой животного, а не субстанциальной формой плоти.

В контексте философской теологии Аквинат дает внятное суммарное изложение своих воззрений на образование составного целого. Композит может быть образован из двух или более составных частей тремя способами. (1) Он может быть составлен из полных вещей, которые остаются в композите такими же полными вещами, какими они были до соединения. Следовательно, они объединяются акцидентальной формой — например, порядком или фигурой. Артефакты, например, груда или дом, представляют собой композиты именно такого сорта; но не таковы субстанции. (2) Композит может быть образован полными вещами, которые в нем не остаются полными самостоятельными вещами, но утрачивают собственную субстанциальную форму. Композитами такого рода являются субстанции, если они существуют независимо, но не в том случае, если они сами оказываются компонентами субстанции. (3) Композит может быть образован вещами, которые не являются самостоятельными вещами или субстанциями, но соединение которых образует полную субстанцию. Здесь примером может служить соединение первоматерии и субстанциальной формы, которым конституируется субстанция.

Одним из выводов из этих воззрений Аквината будет то, что никакая часть субстанции не может считаться самостоятельной субстанцией, пока она остается частью более обширного целого, которое есть субстанция. Ибо субстанциальная форма, которую

такая часть имела бы, если бы существовала самостоятельно, утрачивается, когда эта часть становится частью составной субстанции, и замещается единственной субстанциальной формой композита.

Соображения Фома о субстанции, возможно, будет легче понять через современную аналогию. Водород и кислород — компоненты воды, и можем разложить молекулу воды на водород и кислород. Но когда вода существует как целое, как вода, мы актуально не имеем ни водорода, ни кислорода: мы имеем воду. Более того, субстанциальная форма воды оформляет первоматерию, а не кислород или водород. Иными словами, конфигурация молекулы воды есть конфигурация материальности всецелой молекулы, а не конфигурация водорода, добавленная к конфигурации кислорода. Если бы кислород и водород сохраняли в точности ту же конфигурацию, которую они имели в изолированном состоянии, и были некоторым образом сведены вместе, то результатом соединения оказалась бы отнюдь не вода. Чтобы получить воду, конфигурация, которую кислород и водород имели до объединения в молекулу воды, должна быть заменена новой конфигурацией, которая включает в себя, например, полярную ковалентную связь между водородом и кислородом. Кроме того, возникающая вещь, то есть вода, обладает характеристиками и причинными свойствами, отличными от таковых водорода или кислорода, именно в силу конфигурации целого. Аквинат разъясняет эту мысль следующим образом:

«Чем благороднее форма, тем сильнее она господствует над телесной материей, и тем менее в нее погружена, и тем более своей операцией или силой ее превосходит. Отсюда мы видим, что форма смешанного тела обладает некоей операцией, которая не причиняется качествами элементов».

Можно сформулировать основной тезис иначе: если мы разделим составную субстанцию на части, то обратим то, что было одной субстанцией, в несколько субстанций. Например, согласно Фоме, существуют простые живые вещи (скажем, некоторые черви), которых можно разрезать пополам и образовать тем самым две живые вещи того же вида. Пока части были частями составной субстанции и не существовали независимо, они сами не были актуальными субстанциями. В одном черве не было актуально двух червей, пока его не разрезали пополам.

Далее, когда червь оказывается разделенным, он перестает существовать, а два новых червя начинают существовать. Стало быть, в случае деления животных, отличных от человека, существование целой субстанции, согласно Аквинату, длится ровно до тех пор, пока целое остается неповрежденным. Поэтому, с его точки зрения, каждая из частей после деления будет другой субстанцией, отличной от целого, существовавшего до деления. (Что касается возможных высказываний Фома о мысленных экспериментах

современной философии, в которых человеческий индивид разделяется на два индивида, их нельзя вывести из одной лишь этой части томистской метафизики, так как в качестве формы человеческая душа имеет особые характеристики, усложняющие дело).

Итак, материальная субстанция начинает существовать, когда первоматерия оформляется субстанциальной формой. Конституирующие субстанцию вещи, которые существовали до того, как были сведены вместе этим оформлением (если имелись такие предварительно существовавшие вещи) перестают существовать в качестве самостоятельных вещей, и возникает новая вещь. Наиболее фундаментальными композитами из материи и формы являются элементы, а из них состоят все прочие материальные субстанции. Но когда различные элементы сходятся вместе, чтобы образовать композит, их субстанциальные формы замещаются новой субстанциальной формой, конфигурирующей вновь рожденное целое. Напротив, артефакт начинает существовать, когда вещи, уже существовавшие в качестве вещей, упорядочиваются таким образом, что каждая из реорганизованных вещей остается той вещью, которой была прежде, а композит как целое объединяется не субстанциальной, но акцидентальной формой. Следовательно, возникающий в результате композит представляет собой одну вещь в более слабом смысле, чем в случае субстанции.

Наконец, вещи включают в себя субстанции и артефакты, но отнюдь не исчерпываются ими. Например, отсеченная рука или покинувшая тело душа — тоже вещь, хотя сама по себе не является субстанцией или артефактом.

Руки и души представляют собой части субстанции, но части разного типа. Рука — это составная часть, композит из материи и формы, участвующий в количественной определенности — пространственной протяженности — того субстанциального целого, частью которого он является. Душа, напротив, сама по себе не есть композит из материи и формы, и пространственная протяженность всецелого человеческого существа не выводится из нематериальной души как таковой. Таким образом, душа — не составная, а метафизическая часть. Считать часть, к какому бы типу она ни принадлежала, субстанцией не позволяет, с точки зрения Аквината, тот факт, что она не является полной самостоятельной вещью, и дать ей определение возможно, только упоминая в нем целое. Например, рука служит придатком человеческого существа, (разумная) душа — субстанциальной формой человека.

Иногда думают, что Фома определяет субстанцию как нечто, что может существовать самостоятельно; но, как становится ясным из приведенного выше списка вещей, такое определение субстанции нельзя приписать Аквинату. С его точки зрения, есть вещи, существующие самостоятельно, такие, как отсеченные руки, разво-

площенные души и артефакты, которые, тем не менее, не являются субстанциями. Поэтому способность к самостоятельному существованию составляет, по мнению Фомы, необходимое, но не достаточное условие бытия субстанцией.

Было бы полезным точно сформулировать здесь, что же такое субстанция для Аквината, и тем самым пролить свет на то, как он понимает природу различия между субстанциями и другими видами вещей. Но мне кажется затруднительным предложить не-круговой анализ томистского понятия субстанции или субстанциальной формы.

Когда сам Фома дает подробную характеристику субстанции, он стремится описать субстанцию как вещь, которая в силу своей природы способна к самостоятельному существованию. Но, конечно, хотелось бы знать, почему это описание неприменимо к отсеченной руке. Если ответить, что природа есть такая вещь, которой обладают только субстанции, но не части субстанции, то «природа» будет техническим термином, определяемым в терминах субстанции. Таким образом, описание субстанции оказывается круговым.

Можно поискать ключ в предыдущем описании воззрений Фомы на части субстанции и попытаться связать их с томистской характеристикой субстанции следующим образом: субстанция есть то, (1) что обладает природой, в силу которой вещь может существовать самостоятельно, и (2) что представляет собой полную полноправную вещь. Но и этого недостаточно для не-кругового отличия субстанций от артефактов. По-видимому, у нас нет причин не считать артефакт полной вещью, пока мы не придем к такому пониманию полных вещей, в соответствии с которым полными вещами могут быть только субстанции.

Принимая во внимание томистское понимание артефактов как комплекса субстанций, объединенных акцидентальной формой, мы можем попытаться добавить третий член дефиниции: субстанция есть то, (3) что не включает в свое определение упоминание другой полной вещи (то есть упоминание первичной субстанции или целого артефакта).

Но вовсе не очевидно, что и эта формула годится. Например, топор выглядит обладающим такой природой, что он может существовать самостоятельно, а также представляется существующим сам по себе и в качестве полной вещи. Поэтому объединенная дефиниция субстанции должна исключать его на основании третьего члена. Но трудно понять, почему топор нельзя определить без упоминания субстанций, из которых он состоит. Почему, например, нельзя определить топор в терминах его функции, а не в терминах его материальных составляющих?

Наконец, можно попытаться исключить артефакты из категории субстанции на том основании, что имеется тесная связь между

бытием в качестве полной вещи и обладанием субстанциальной формой, так что только композиты, оформленные субстанциальной формой, будут полными вещами. В этом случае артефакты в самом деле исключаются. Но вместе с тем характеристика субстанции вновь оказывается круговой, поскольку полные вещи определяются в терминах субстанциальных форм, присущих только субстанциям.

Быть может, подлинный ключ к не-круговому различению между субстанцией и артефактом лежит в настойчивости, с какой Фома утверждает, что субстанциальные формы оформляют первоматерию, тогда как части артефакта сохраняют собственные субстанциальные формы в рамках более обширного составного целого. В литературе встречаются разные понятия эмерджентности, и обычно их применение ограничивается свойствами. Но ради наших целей мы можем понять эмерджентность целого W примерно следующим образом: W есть эмерджентная вещь тогда, и только тогда, когда свойства и причинные потенции W не сводятся к сумме свойств и причинных потенций составных частей W , взятых порознь, вне конфигурации W . Согласно томистскому описанию субстанции и согласно этому общему представлению о понятии эмерджентной вещи, субстанция есть эмерджентная вещь по отношению к ее частям, которые утрачивают собственную субстанциальную форму при образовании целого. Напротив, артефакт — например, топор — гораздо проще рассматривать именно как сумму его частей, а в причинных потенциях и свойствах топора видеть сумму причинных потенций и свойств его компонентов. Даже философы, готовые признать понятие эмерджентной вещи, воспротивились бы тому, чтобы считать топор эмерджентным по отношению к его частям.

Но перспективы такого различения субстанции и артефакта существенно сокращаются, если взять, например, пенопласт. Поверхностному взгляду он видится артефактом, так как представляет собой продукт человеческого замысла; но по происхождению он ближе к воде, чем к топору. Если бы Аквинат был осведомлен о некоторых продуктах современной технологии, он, возможно, счел бы гораздо более трудным делом четкое и ясное различение между субстанцией и артефактом. Или же он мог бы подумать, что не все продукты человеческого замысла можно считать артефактами. Быть может, пенопласт — это субстанция, но такая субстанция, существованию которой способствует человек, подобно тому, как человеческий замысел участвует в выведении новых пород собак, причем собака не становится от этого артефактом. Если бы Аквинат согласился причислить такие вещи, как пенопласт, к субстанциям, то, возможно, понятие эмерджентной вещи можно было бы использовать в качестве основы для различения между субстанциями и артефактами.

ИНДИВИДУАЦИЯ И ТОЖДЕСТВО

Из того, что, по мнению Фомы, ангел или покинувшая тело человеческая душа, будучи формами, могут существовать самостоятельно, мы заключаем, что, с его точки зрения, форма может быть единичной. И в самом деле, для Аквината все, что существует в реальности, единично; универсалии существуют только в уме.

Форма, именуемая ангелом, или нематериальным умом, всегда существует самостоятельно. Один нематериальный ум отличается от другого чертами самой формы. Свойства, образующие природу, или вид одного ангела, и сообщаемые ангельской субстанциальной формой, отличаются от свойств, образующих природу, или вид, любого другого ангела; причем, по мнению Фомы, в каждом ангельском виде может быть не более одного ангела. Следовательно, ангел индивидуируется своей уникальной субстанциальной формой. Для того чтобы нечто было этим ангелом, ему необходимо и достаточно обладать этой субстанциальной формой.

Понятие индивидуирующей субстанциальной формы нуждается в гораздо более подробном пояснении, но сначала нужно отметить, какие последствия влечет за собой позиция Фомы применительно к изменению во времени.

Согласно средневековой метафизике, которую принимал Аквинат, любая составная субстанция, даже нематериальная, обладает как субстанциальной, так и акцидентальной формой, причем акцидентальными будут те формы, которые вещь может приобрести или утратить, оставаясь одной и той же вещью. Так вот, с точки зрения здравого смысла на изменение во времени, изменение имеет место тогда, когда одна и та же вещь в одно время обладает неким свойством, а в другое — нет. Средневековые метафизики, включая Фому, начинают с признания этого обыденного понятия изменения, а затем пытаются дать объяснение тому факту, что нечто, изменяясь, остается численно одним и тем же.

Современные метафизики, напротив, начинают с признания закона неразличимости тождественного:

(LII) Для любых x и y , x будет тождественным y , только если все свойства x и y тождественны.

С точки зрения современных приверженцев (LII), в объяснении нуждается изменение во времени, и оно подчас объясняется сложными, если не прямо алогичными способами.

Если Аквинат и признает принцип вроде (LII), он выглядит так:

(Принцип Аквината — ПА): При любых x и y , x будет тождественным y , только если для любого момента времени t будет истинным следующее: x существует в момент t тогда, и только тогда, когда в момент t существует y ; причем если x существует в момент t , он обладает всеми — и только теми — свойствами, какими в момент t обладает y .

Согласно ПА, чтобы x был тождествен y , он не обязательно должен обладать теми же свойствами, какими обладает y , пока свойства, присущие иксу в определенный момент времени, остаются теми же, какими обладает в этот момент игрек, и ни в один момент времени ни x , ни y не существуют один без другого. Для Фомы x и y могут различаться некоторыми акцидентальными свойствами и все же быть численно тождественными, если акцидентальные свойства, их различающие, присущи иксу в момент t_n , а игреку — в момент t_m .

ПА устанавливает лишь необходимое, но не достаточное условие тождества. По мнению Аквината, икс и игрек могут отвечать условиям ПА, не будучи тождественными. Неразличимости свойств в определенный момент времени и одновременного существования, с точки зрения Фомы, недостаточно для тождества. Чтобы убедиться в этом, возьмем двух людей — Аарона Давида и Натана Даниила. Допустим, что вещь, именуемая Аароном, существует только от t_1 до t_2 и что это будут единственные моменты, в которые существует вещь, обозначаемая именем «Давид». Сходным образом, допустим что вещь, именуемая Натаном, существует только от t_3 до t_4 , так что это будут единственные моменты, когда существует вещь, именуемая Даниилом. Тогда в любой момент в интервале от t_1 до t_2 Аарон будет иметь все те, и только те свойства, которыми в этот момент обладает Давид. Теперь пусть «Цицерон» будет аббревиатурой от «Аарон и Натан» а Туллий — аббревиатурой от «Давид и Даниил». Тогда обозначаемое словом «Цицерон» и обозначаемое словом «Туллий» будут отвечать условиям, сформулированным в ПА. Но ни Цицерон, ни Туллий, с точки зрения Фомы, вообще не являются вещами. Таким образом, условие, сформулированное в ПА, не может быть достаточным. Чего же ему не хватает, с точки зрения Фомы?

Как мы только что сказали, Аквинат полагал, что нематериальная субстанция всегда индивидуируется субстанциальной формой, которая присуща только ей. Стало быть, с его точки зрения, будет верным следующий принцип:

(ПА1) Для любых нематериальных субстанций x и y , x тождествен y тогда, и только тогда, когда субстанциальная форма x тождественна субстанциальной форме y .

В противоположность ПА, ПА1 не нуждается в темпоральных указателях, потому что, в отличие от акцидентальных форм, субстанциальная форма не может приобретаться и утрачиваться вещью, самотождественной во времени: если субстанциальная форма перестает существовать, то перестает существовать и оформленная ею вещь. С другой стороны, так как субстанциальные формы нематериальных субстанций индивидуируются их специфическими видовыми свойствами, ПА1 предполагает аналогию с ЛП:

(ПА2) Для любых нематериальных субстанций x и y , x тождествен y тогда, и только тогда, когда x обладает всеми — и только теми — специфическими видовыми свойствами, какими обладает y .

Принцип ЛII — это закон неразличимости тождественного; но фактически, поскольку Фома считает, что видовая субстанциальная форма любой нематериальной субстанции с необходимостью принадлежит лишь одному индивиду, и поскольку эти формы дифференцируются различиями в самих конфигурациях, в этом особом случае сохраняет силу аналогия с законом тождества неразличимого:

(ПА3) Для любых нематериальных субстанций x и y , x тождествен y тогда, когда x обладает всеми — и только теми — специфическими видовыми свойствами, какими обладает y .

Тем не менее, даже в этом особом случае нематериальных субстанций Фома не принял бы принцип ЛII как таковой в силу своих воззрений на акциденции. У ангела тоже есть акциденции, и один и тот же ангел способен принимать или утрачивать акцидентальные свойства, не переставая быть тем, чем он был.

Наконец, воззрение, выраженное в ПА1, может быть, по мнению Фомы, генерализовано. Всякая вещь есть эта вещь именно в силу того факта, что форма, сопрягающая ее части в единое целое, есть эта форма. Например, материальная субстанция, именуемая Сократом, есть вот это человеческое существо в силу того, что она обладает этой субстанциальной формой. Чтобы нечто было тождественно Сократу, необходимо и достаточно, чтобы его субстанциальная форма была тождественна субстанциальной форме Сократа. Итак, Аквинат принимает следующий более общий принцип:

(ПА4) Для любых субстанций x и y , x тождествен y тогда, и только тогда, когда субстанциальная форма x тождественна субстанциальной форме y .

МАТЕРИЯ КАК ПРИНЦИП ИНДИВИДУАЦИИ

Но что делает субстанциальную форму этой, а не какой-либо другой? Так как, по мнению Фомы, в одном виде нематериальных вещей может быть не более одного индивида, в случае нематериальной субстанции субстанциальная форма индивидуируется свойствами самой этой формы: эту конфигурацию не может разделить никакой другой индивид. Напротив, в каждом виде материальных вещей имеется множество индивидов, и специфические видовые свойства, сообщаемые субстанциальной формой каждого члена вида, будут, соответственно, одними и теми же. Совокупность этих специфических видовых свойств Аквинат обозначает латинским термином, который переводится как «природа»: природа вещи есть то, что обозначается видовым именем вещи, и эту природу сообщает вещи ее субстанциальная форма. Специфические видовые свойства,

сообщаемые субстанциальной формой Платона, то есть природой человеческого существа,— те же самые, что и специфически видовые свойства, сообщаемые субстанциальной формой Сократа. Но как тогда индивидуируются субстанциальные формы материальных объектов, например людей?

Мы склонны думать, что такие формы, напротив, не могут индивидуироваться. Конфигурация, или форма, человеческого существа предполагается универсальной. Она остается одной и той же в любом человеке; именно поэтому существует человеческая природа, пребывающая в любом человеческом существе. Следовательно, одна субстанциальная форма человека неотличима от любой другой. *A fortiori*, субстанциальная форма не может быть тем, чем индивидуируется человек.

Ответ Фома на такого рода возражение кратко выражен в его широко известном тезисе о том, что индивидуирует материя. Но легче привести тезис, чем понять, что он означает. Трудность хотя бы отчасти связана с понятием материи, которое здесь имеется в виду.

Субстанциальная форма материальной субстанции оформляет первоматерию; но первоматерия — это материя, лишенная всякой формы, не имеющая никакой конфигурации: нечто, что существует только потенциально, а не актуально, ибо все актуально существующее оформлено. Стало быть, первоматерия вряд ли может быть тем, чем индивидуируется форма.

С другой стороны, любая актуально существующая материальная субстанция обладает определенным количеством материи. В любой данный момент времени она занимает определенную часть пространства, простираясь до определенного предела в каждом из трех пространственных измерений. Если бы за индивидуацию формы (или материальных вещей) отвечала эта конкретная порция материи, то форма (или материальная вещь) прекращала бы существовать с изменением количества материи в материальной вещи. Некоторые метафизики не возражали бы против такого вывода, но Фома не из их числа. Конкретное количество чего-либо есть акциденция, а акциденция, по мнению Фомы,— это свойство, которое вещь может приобретать или утрачивать, оставаясь той же самой.

Таким образом, материя, которую имеет в виду Аквинат, говоря об индивидуации материальной вещи,— это не первоматерия и не материя, оформленная в актуально существующей вещи.

Когда Фома пытается объяснить понятие материи, релевантное для проблемы индивидуации, он говорит о ней как о материи с неопределенными измерениями, то есть материи, которая простирается в трех измерениях, но степень ее протяженности в каждом из этих измерений не определена. Любая актуально существующая материя имеет определенные измерения, но одно дело — конкретная

степень протяженности в некотором измерении, и другое дело — сама, так сказать, материальность материи. Конкретные измерения материальной вещи точно определяют то пространство, которое занимает эта вещь, тогда как материальность материи обеспечивает саму пространственность. Материя есть такая вещь, которая пребывает здесь — способом, каким, например, не могут пребывать числа. Но эту черту материи можно рассматривать и не уточняя, какова конкретная пространственная локализация данной материи. Когда Фома говорит о материи с определенными измерениями, он привлекает внимание к этой черте материи. Эта черта не существует в какой-либо актуально сущей материи отдельно от обладания конкретными измерениями; тем не менее, любая актуально сущая материя с определенными измерениями обладает этой чертой пространственности, которую можно рассматривать независимо от определенных измерений данной материи.

В комментарии на трактат Боэция «О троице» (*De trinitate*) Фома поднимает вопрос о том, служит ли форма началом индивидуации. Если принять во внимание его часто повторяемый тезис о том, что началом индивидуации выступает материя, можно было бы ожидать отрицательного ответа; между тем в действительности ответ положительный. Материя является этой материей, потому что обладает пространственной протяженностью; но пространственная протяженность, даже если ее измерения не определены, есть некоторая количественность, а количественность — это акциденция. Стало быть, по меньшей мере, в этом смысле акцидентальная форма способна служить началом индивидуации. Скажем иначе: первоматерия, лишенная всякой формы, не является материей с неопределенными измерениями и не способна быть началом индивидуации.

При таком понимании материи с неопределенными измерениями эта материя, взятая с неопределенными измерениями, отличается от любой другой материи своей пространственной непрерывностью. Между этой и другой материей будет пролегать пространственный промежуток, разрыв. Представляется также разумным признать, что для отличия одной материи от другой требуется длящаяся временная непрерывность. Таким образом, пространственный или временной разрыв подразумевает, что речь идет уже не об одной и той же материи.

Несомненно, хотелось бы гораздо больше ясности и точности в том, что касается понятия материи, которое имеет в виду Аквинат, говоря о ней как о начале индивидуации. Но для того, чтобы прояснить томистское понятие субстанциальных форм, которые скорее индивидуальны, чем универсальны, будет, вероятно, достаточным просто обозначить правильное направление.

Возьмем, к примеру, две молекулы воды. Каждая из них обладает свойствами воды, природой воды, которую сообщает молекуле ее

специфическая видовая конфигурация, то есть субстанциальная форма. Но форма молекулы воды *A* воплощается в этой материи, а форма молекулы воды *B* — в той материи. Так как материя обладает чертой нередуцируемой пространственности, мы можем отличить одну субстанциальную форму от другой через ее связанность с материей. Эта субстанциальная форма конфигурирует эту материю, а та форма конфигурирует ту материю.

Применительно к человеку позиция Аквината идентична. Что индивидуует Сократа? С точки зрения Фомы, не то, что Сократу, наподобие ангела, принадлежит уникальный набор сущностных свойств, и не то, что, в добавление к обычному набору свойств, существенных для всех людей, то есть в добавление к человеческой природе, Сократ обладает также множеством акцидентальных свойств, сочетание коих уникально для него одного. Скорее, Сократа индивидуует эта субстанциальная форма человека; а субстанциальная форма материальной субстанции, каковой является человек, оказывается этой формой в силу того факта, что она оформляет эту материю.

Отсюда ясно, почему, по мнению Фомы, те свойства, которые не составляют часть природы вещи, акцидентальны. Субстанциальной формой сообщается только природа; но поскольку этой субстанциальной формы достаточно для существования этой вещи, постольку любые другие свойства таковы, что вещь может приобретать или утрачивать их, оставаясь той же самой вещью. С другой стороны, столь же ясно, что любая вещь, имеющая субстанциальную форму, по необходимости имеет также акциденции. Это становится очевидным из беглого обзора девяти категорий акциденций у Аристотеля: ничто из того, что обладает субстанциальной формой, не может существовать вообще без акциденций.

Вариант принципа ПА4 может быть сформулирован также применительно к материальным вещам, которые не являются субстанциями, а именно к артефактам. То, что придает артефакту единство, делает его одной вещью, есть не что иное как акцидентальная форма, которая конфигурирует целое. Но акцидентальные формы тоже могут индивидуироваться своей сопряженностью с материей. Подход Аквината к субстанциальным формам распространяется и на другие, отличные от субстанции девять аристотелевских категорий. Любое актуально существующее качество, например краснота, является единичным. Оно представляет собой эту красноту и отличается от любой другой красноты того же оттенка и интенсивности тем, что оформляет эту, а не какую-либо другую материальную вещь.

С точки зрения Фомы, универсалия есть понятие, которое образует познающий человек, когда он абстрагирует, например, красноту от материальной вещи, в которой пребывает единичная

форма (эта краснота), и рассматривает ее исключительно как красноту, в отвлечении от ее связанности с оформляемой ею единичной вещью. Но в реальности существует именно единичная форма в единичной вещи. Стало быть, если речь идет об артефакте, который оформляется акцидентальной, а не субстанциальной формой, то вещь будет этим артефактом тогда, и только тогда, когда она оформляется этой акцидентальной формой.

Кто-нибудь может спросить, не подразумевает ли ПА4 некоторую аналогию с ЛП, как подразумевает ее ПА1. Согласно ПА4, субстанция x тождественна субстанции y тогда, и только тогда, когда субстанциальная форма x тождественна субстанциальной форме y ; но применительно к материальным субстанциям нечто будет тождественно субстанциальной форме x тогда, и только тогда, когда она оформляет эту материю — материю с неопределенными измерениями, которая служит одной из составляющих x . Поэтому, видимо, из ПА4 мы можем вывести аналогию принципу ЛП, сформулированную следующим образом:

(ПА5) Для любых материальных субстанций x и y , x тождествен y только тогда, когда (1) x обладает всеми — и только теми — специфическими видовыми свойствами, какими обладает y , и (2) x обладает свойством быть конституированным этой материей тогда, и только тогда, когда y обладает свойством быть конституированным этой же самой материей.

Но что бы мы ни думали еще о том свойстве, которое характеризуется как свойство быть конституированным этой материей, ясно, то обладать им может лишь то, то было конституировано этой материей. Таким образом, в конечном счете материальная вещь, по утверждению Фомы, индивидуируется именно материей, а не формой или свойствами.

КОНСТИТУЦИЯ И ТОЖДЕСТВО

Дальнейший вывод из этих воззрений Фомы состоит в том, что такая конституция не есть тождество, и целое есть нечто большее, чем сумма его частей. И совершенно ясно, что этот вывод применим к субстанциям.

Вещь, обладающую единичной субстанциальной формой, Аквинат в общем виде обозначает латинским термином, который транслитерируется как «суппозит», или греческим термином, который транслитерируется на латыни как «hypostasis». Так как Фома признает наличие единичных сущих и в других категориях, кроме субстанции, он обнаруживает тенденцию употреблять латинские термины, переводимые как «особенное», «единичное», «индивидуальное», в более широком смысле, нежели «суппозит» или «испостась». Например, эта краснота есть особенное, или единичное сущее

в категории качества, а суппозит есть особенное, или единичное сущее именно в категории субстанции. Латинский термин, переводимый как «личность» [persona], служит у Аквината техническим термином для индивидуальной субстанции разумной природы.

С точки зрения Фомы, хотя существования единичной субстанциальной формы необходимо и достаточно для существования суппозита, суппозит не тождествен одной лишь своей субстанциальной форме. Субстанциальная форма — всего лишь составная часть суппозита.

Начнем с того, что любая вещь, имеющая субстанциальную форму, с необходимостью имеет и акциденции, хотя у нее нет необходимости в том, чтобы иметь скорее одну акциденцию, чем другую. Следовательно, субстанциальная форма — не единственная составная часть вещи: любая вещь будет также иметь своими составными частями акцидентальные формы. Кроме того, в материальных субстанциях материя, которая делает субстанциальную форму материального суппозита единичной, тоже является составной частью суппозита. Стало быть, любой суппозит имеет больше метафизических составных частей, чем одна лишь субстанциальная форма. Поскольку суппозит образован всеми этими составными частями, он не тождествен какому-либо их подмножеству.

Далее, Фома считает, как уже было сказано выше, что субстанциальная форма оформляет первоматерию, а не составные части, которые сами представляют собой композиты из материи и формы. Следовательно, суппозит не тождествен и сумме своих составных частей. Например, материальная субстанция состоит из элементов, но не тождественна совокупности элементов, ее составляющих. Компоненты целого сами по себе не включают в себя субстанциальную форму целого; и когда один компонент комбинируется с другим под действием субстанциальной формы, объединяющей целое, часть утрачивает субстанциальную форму, которой она могла обладать до того, как стала частью композита. Так, совокупность отдельных частиц земли, воздуха, огня и воды, объединяющихся между собой для того, чтобы образовать материальную субстанцию, по мнению Аквината, не тождественны субстанции, которую они образуют. Субстанциальная форма нужна в том числе для того, чтобы объединить части в целое. И хотя мы можем разложить целостную субстанцию на ее компоненты таким образом, чтобы они существовали как самостоятельные актуальные субстанции, субстанциальная форма, пребывающая в целом, оформляет первоматерию, а не композиты из материи и формы, на которые можно разложить целое.

Итак, очевидно, что, с точки зрения Фомы, в субстанциях конституция не есть тождество, идет ли речь о метафизических составляющих или о физических составных частях.

Наконец, имеется еще один смысл, в котором — даже применительно к артефактам — конституция не равна тождеству. Артефакт состоит из материальных субстанций, но эти субстанции соединены в некое целое посредством формы: субстанции не образуют артефакт без конфигурирующего действия формы. Поэтому, даже если эта форма акцидентальна, остается верным, что материальные компоненты артефакта не исчерпывают собою целое. (Таким образом, акцидентальная форма является сущностной для артефакта, хотя она не сущностна для существования субстанций, которыми образован артефакт. Ясное, не-круговое определение субстанции, если бы такое имелось, несомненно, прояснило бы, почему формы артефактов нельзя считать субстанциальными, несмотря на то, что они сущностны для существования артефактов и наделяют артефакты их видовой определенностью и собственной функцией).

КОНСТИТУЦИЯ И ТОЖДЕСТВО: ОСОБЫЙ СЛУЧАЙ ДУШИ

То, что конституция, по мнению Аквината, не есть тождество, помогает объяснить, что он имеет в виду, говоря, что субстанциальная форма человека, то есть душа, способна существовать в состоянии отделенности от тела.

Материальный суппозит состоит из материи и формы как своих составляющих; поэтому, если бы конституция была тождеством, утрата материи или формы неизбежно влекла бы за собой утрату суппозита как целого. В этом случае всякий суппозит переставал бы существовать, утрачивая либо свою субстанциальную форму, либо материю, оформленную этой формой. Но так как конституция для Аквината не есть тождество, он может допустить, что суппозит способен выжить после утраты одной из его составляющих — при условии, что оставшиеся составляющие способны существовать сами по себе и достаточны для существования суппозита.

То, что конституция не есть тождество, в случае человеческих существ очевидно, если обратиться к физическим составным частям, будь то на макро- или на микроуровне. Человек способен пережить утрату некоторых элементарных (или молекулярных) составных частей или даже утрату некоторых более крупных частей — например, руки.

Но Фома считает, что сказанное о конституции и тождестве справедливо также и для метафизических частей в особом случае — в случае человека, чья субстанциальная форма способна существовать самостоятельно. В норме физические составные части человеческого существа включают в себя две руки, но человек может существовать и не пребывая в этом нормальном состоянии. Аналогичным образом, метафизические составляющие человека в норме включают в себя материю и субстанциальную форму, но,

по мысли Аквината, человек также может существовать и не пребывая в этом нормальном состоянии.

Эту позицию Фомы очень легко неверно интерпретировать. В комментарии на Первое послание коринфянам Фома говорит: «Коль скоро душа составляет часть человеческого тела, она не есть весь человек, и моя душа не есть я». Подобные места приводят некоторых исследователей к выводу, что для Аквината человек перестает существовать со смертью тела. Ход их мысли можно представить следующим образом: если моя душа не есть я, но моя душа — это все, что продолжает существовать после смерти моего тела, то, видимо, я не существую после смерти тела. Что бы мы ни сказали, помимо этого, о том, что продолжает жить после смерти тела, это буду уже не я.

Второе, тесно связанное с первым, возражение возникает в связи с тем настойчивым утверждением Фомы, что одна лишь душа не есть человек. Согласно той интерпретации, которую я здесь отстаиваю, субстанциальной формы достаточно для существования супозита, формой которого она является, и, таким образом, существования человеческой души достаточно для существования человека. Но если существования души достаточно для существования человека, то, согласно моей интерпретации, душа — которая, по мнению Фомы, иногда существует в бестелесном состоянии — в этом состоянии, видимо, должна быть человеком, вопреки собственному часто повторяемому утверждению Фомы.

Но те пассажи, где Аквинат отрицает, что душа есть человеческая личность, есть человек, нужно прочитывать в контексте прочих воззрений Фомы. Например, Фома думает, что после смерти человеческая душа либо наслаждается небесным воздаянием, либо терпит адские муки. Он утверждает, что отделенная от тела душа способна к пониманию и выбору. Он также верит, что после смерти человек способен являться живым: например, говоря о бестелесной душе мученика Феликса, он сообщает, что Феликс — не призрак Феликса, а сам Феликс — явился жителям Нолы. Он заявляет, что святые праотцы в аду, будучи отделенными от тела душами, ожидали Христа и были избавлены Христом, сошедшим во ад. В этих и многих других местах Аквинат приписывает бестелесным душам свойства, которые он и мы считаем наиболее характерными для людей, включая интеллектуальное понимание и любовь.

Эти пассажи совместимы с другими, где Аквинат утверждает, что душа не есть человек, если придавать надлежащую весомость различению, которое проводится в его мысли между конституцией и тождеством. Человеческая личность не тождественна человеческой душе; скорее, человеческая личность тождественна единичному существу вида разумное живое существо. Единичное существо этого вида в норме, естественным образом, конституировано совокупно-

стью телесных частей и составлено из формы и материи. Но так как для Фомы конституция не есть тождество, единичное способно существовать и с меньшим, нежели нормальный и естественный, комплектом составляющих. Например, оно может существовать и тогда, когда конституировано лишь одной из главных метафизических частей, а именно душой. И поэтому, хотя человеческая личность не тождественна ее душе, существования души достаточно для существования личности.

Сходным образом, это верно, что, по мнению Фомы, душа не тождественна человеческому существу, но человеческое существо может существовать и тогда, когда оно образовано лишь одной метафизической частью — формой, или душой. Фома считает, что в случае человеческих существ сохранения одной метафизической части целой вещи достаточно для существования этой вещи. Но так как конституция не есть тождество, отсюда не следует, что эта часть тождественна целому, или что душа сама по себе тождественна человеческому существу.

В связи с этим полезно будет рассмотреть примерно аналогичную ситуацию, касающуюся телесных частей и целого. Некоторые современные философы полагают, что человек тождествен живому биологическому организму; но они также считают, что, хотя этот организм в норме представлен целостным человеческим телом, он способен существовать и тогда, когда тело сводится к одному лишь живому мозгу или части мозга. С их точки зрения, человек способен существовать, будучи состоящим лишь из одной части — мозга, но не тождествен этой части, образующей человека в этой необычной ситуации. Точно так же Аквинат считает, что человек способен существовать, даже когда он состоит лишь из одной метафизической части, что не означает, будто он тождествен указанной части.

Следует также заметить, что, если бы эта интерпретация была неверной, если бы Аквинат считал человека тождественным его составляющим, так что человек переставал бы существовать, утрачивая тело, то в позиции Аквината прослеживалась бы непоследовательность: ведь тогда он не смог бы сочетать свое понимание человека со своим пониманием природы изменения. С аристотелевской точки зрения на изменение, разделяемой Аквинатом, вещь, которая приобретает или утрачивает акцидентальную форму, претерпевает изменение, оставаясь той же самой вещью. Но количественные характеристики, включая количество материи, суть акциденции. Следовательно, с точки зрения Фомы, человеческое существо, которое утрачивает некоторое количество материи, например руку или ногу, остается той же самой вещью, только претерпевающей изменение. Но если бы конституция у Аквината означала тождество, то человек, чьи материальные составляющие изменились, пере-

стал бы быть той же самой вещью, какой он был, и сделался бы какой-то другой вещью. В этом случае, вопреки реальной позиции Фомы, приобретение или утрата акциденции, например количества материи, были бы не изменением в человеческом существе, а уничтожением одной вещи и возникновением другой. Стало быть, тот факт, что Фома придерживается тех взглядов на изменение, которых он придерживается, предполагает именно ту интерпретацию, которую я здесь привожу.

Итак, для Аквината конституция не есть тождество. Соответственно, вопреки возражениям, притязание на то, что существования души достаточно для существования личности, или человеческого существа, совместимо с тем утверждением Фомы, что душа сама по себе не является личностью, или человеком.

Может возникнуть и другое затруднение, связанное с тем, что, согласно Фоме, субстанциальные формы индивидуируются материей. Отделенные души представляют собой субстанциальные формы, которые не оформляют никакой материи. Поэтому складывается впечатление, что, по мнению Фомы, либо души не индивидуальны, либо материя не индивидуирует субстанциальные формы человеческих существ. Но это затруднение основано на заблуждении. Одна отделенная душа может отличаться от другой на основе ее прошлой, а не нынешней сопряженности с материей. Бестелесная душа Сократа — это субстанциальная форма, которая некогда в прошлом оформляла эту материю, составлявшую часть Сократа в его телесном бытии. Бестелесная душа Платона — это субстанциальная форма человека, которая некогда в прошлом оформляла материю, составлявшую часть Платона в его телесном бытии. Следовательно, остается верным, что материя индивидуирует, причем индивидуирует даже бестелесные души. Материя служит началом индивидуации бестелесной формы в силу прошлой сопряженности этой формы с материей. И, разумеется, верно и то, что отсюда происходят и прочие различия, в том числе различия памяти, желаний, понимания и т. д.

Коль скоро это так, для Фомы пространственно-временная непрерывность материальных составных частей не является необходимой для существования человеческой личности. Человек может продолжать существовать и в бестелесном состоянии, в условиях пространственно-временных разрывов в существовании материальных частей человека. Временная непрерывность субстанциальной формы, напротив, необходима всегда. Если бы человеческая душа существовала в телесном человеке (например, в Сократе) в промежуток времени $t_1 - t_2$, потом не существовала бы в промежуток $t_2 - t_3$, а затем вновь существовала бы в бестелесном состоянии в промежуток $t_3 - t_4$, то мое объяснение индивидуации бестелесных душ потерпело бы крах. На каком основании можно было бы тогда

утверждать, что бестелесная душа, существовавшая в промежуток $t_3 - t_4$, есть та самая душа, которая в промежуток $t_1 - t_2$ оформляла материальную часть Сократа?

ОТНОШЕНИЕ КОМПОЗИТА К ЕГО ЧАСТЯМ

Если конституция не есть тождество, то нам нужно рассмотреть, каково отношение композита к конституирующим его частям.

Пожалуй, первый пункт, который мы должны отметить, состоит в следующем: согласно томистскому пониманию субстанциальных форм, в одном и том же месте и в одно и то же время не могут существовать два материальных суппозита, две полные материальные субстанции. Как уже было сказано, любая вещь, по мнению Фома, имеет лишь одну субстанциальную форму. Так как любая данная материя, занимающая определенное место в определенное время, может оформляться лишь одной субстанциальной формой и так как лишь вещь, оформленная субстанциальной формой, является суппозитом, отсюда явствует, что не может быть двух полных материальных суппозитов, совпадающих по времени и месту.

Основная мысль здесь приложима и к артефактам. Предположим, например, что в момент времени t_1 имеется слиток бронзы, которому скульптор придает в момент t_2 форму бронзовой статуи. С точки зрения Аквината, слиток бронзы — это вещь, материей которой является бронза, а формой — конфигурация слитка. Когда скульптор делает из слитка статую, материя, то есть бронза, сохраняется, а вот конфигурация, делавшая бронзу слитком, утрачивается и замещается новой конфигурацией, делающей материю статуей. Если статую расплавить, материя, то есть бронза, сохранится и может вновь принять форму слитка; но конфигурация статуи будет утрачена, и, стало быть, статуя перестанет существовать. Таким образом, хотя слиток и статуя состоят из одной и той же материи, в силу различия форм они не будут одной и той же вещью.

С другой стороны, слиток и статуя не могут существовать в одно и то же время в одном и том же месте как отдельные вещи, потому что одна и та же материя не может в одно и то же время иметь конфигурацию слитка и статуи. (Тем самым Фома подписывается под *dictum* современной философии: одна вещь не может быть собой и другой вещью).

Могут возразить, что в пространстве, занятом статей, или в пространстве, занятом слитком, находится бронза и статуя (или бронза и слиток), так что, в конце концов, в одном месте находятся две материальные вещи, оформлена ли бронза в виде статуи или в виде слитка. Но для Фомы бронза сама по себе, отдельно от конфигурации статуи или слитка (или любой другой конфигурации), вообще не является вещью. Чтобы быть вещью, нужно иметь форму

какого-либо целого. Если бронза имеет форму статуи, то вещь существует как статуя; если она имеет форму слитка, то существующая вещь будет слитком. Без какой-либо формы вообще бронза не будет вещью.

Итак, для Фомы бронза и статуя не тождественны, но и не являются двумя разными вещами. Статуя — это составная материальная вещь, материальным компонентом которой служит бронза. Линн Раддер Бейкер суммирует позиции, отличающие конституцию от тождества, следующим образом:

«В течение долгого времени философы отличали есть предикации... от есть тождества... Если точка зрения конституции верна, то имеется и третий смысл есть, отличный от первых двух. Третий смысл есть — это есть конституции (как в выражении: конституирован куском мрамора)».

Другое затруднение вызвано тем фактом, что, с точки зрения Фомы, возможна композиция внутри одной из составных частей целого. Фактически Фома думает, что имеется даже композиция внутри природы, которой вещь обладает благодаря субстанциальной форме. У всякой актуально существующей вещи эта природа образована более чем одним свойством. Например, человек обладает человеческой природой благодаря субстанциальной форме, каковой является человеческая душа, и эта природа образована свойствами разумности и животности. Тем не менее, человеческая природа есть некое единство. Хотя, с точки зрения Фомы, ничто не тождественно своим составляющим, отношение конституции есть, тем не менее, отношение единства.

Аквинат различает несколько видов отношения единства. Быть может, важнейшим является различие между единством природы и единством суппозита. Когда разумность и животность соединяются в одну природу благодаря одной субстанциальной форме человека, возникает единство разумности и животности, которое представляет собой единство природы. Но существует также единство, создаваемое отношением конституирования целостного композита, состоящего из материи и формы. Составляющим целой вещи соединяются в целом, которое они составляют. В случае индивидуальных субстанций Фома говорит об этом как о единстве суппозита. Так, в случае материальной субстанции акцидентальные формы, субстанциальная форма и материя вещи сопрягаются в одну целую вещь, и их сопряжение есть единство суппозита.

Наконец, особым случаем единства суппозита оказывается единство личности: это единство суппозита, имеющее место тогда, когда суппозит представляет собою личность. Например, разумность (входящая в природу человеческой личности — Сократа) и курносость (акциденция Сократа) сопрягаются в Сократе. Стало быть, они сопрягаются, говоря языком Аквината, в единстве личности.

Единство личности особенно важно для философской теологии Фомы, в частности, для его интерпретации доктрины воплощения.

Поскольку отношение конституции есть отношение единства, постольку свойство или причинность, даже если они сообщаются вещи в силу обладания тем или иным компонентом, принадлежат вещи как целому. Например, с точки зрения Фомы, субстанциальная форма суппозита ответственна за тот факт, что суппозит обладает определенной природой и определенной причинностью, связанной с этой природой. Сократ обладает способностью разумения в силу обладания субстанциальной формой человека. Тем не менее, вещь, которой приписывается действие этой способности, будет суппозит — например, Сократ, — а не его субстанциальная форма, взятая в отдельности. Следовательно, разумность будет предикатом Сократа в абсолютном смысле (*simpliciter*).

Фактически отношение конституции позволяет нам проводить различие между свойствами композита. Целое может обладать неким свойством либо само по себе, либо производным образом, в силу того, что одна из его составляющих обладает этим свойством сама по себе. И то же самое, *mutatis mutandis*, касается физических составных частей целого.

Например, описанная выше молекула С/ЕВР имеет свойство сворачиваться спиралью на манер альфа-витка. Но она имеет это свойство в силу того факта, что имеет части, скручивающиеся таким образом. Молекула как целое «заимствует» эти свойства у своих конститутивных частей, обладая ими только в силу того, что ее субъединицы, альфа-витки молекулы, сами по себе обладают свойством закручиваться указанным образом. С другой стороны, молекула С/ЕВР имеет свойство регулировать транскрипцию ДНК, и этим свойством она обладает сама по себе, благодаря общей структуре молекулы как целого, что позволяет ей связываться с молекулой ДНК. Сходным образом, вдобавок к обладанию собственным свойством, конститутивная часть целого может также иметь некоторое свойство в силу того, что целое обладает этим свойством само по себе. Так, альфа-виток молекулы С/ЕВР имеет свойство регулировать транскрипцию ДНК, потому что этим свойством обладает молекула С/ЕВР как целое.

Бейкер подчеркивает, что в тех случаях, когда целое заимствует некое свойство *y* своих частей, это свойство, тем не менее, следует в полном смысле приписывать целому:

«Заимствование проводит тонкую черту. С одной стороны, если *x* заимствует *N* у *y*, то *x* реально обладает *N* — получает его, так сказать, в нагрузку... Если я отсеку себе руку, то я реально буду истекать кровью... Я заимствую свойство кровотечения у моего тела, но я реально кровоточу. Но тот факт, что я кровоточу, есть не что иное, как тот факт, что я конституирован телом, которое крово-

точит. Стало быть, x не просто реально обладает H , заимствуя его. Кроме того — и это другая сторона дела, — если x заимствует H у y , то имеются отнюдь не два независимых случая H : если x заимствует H , то обладание H со стороны x целиком обусловлено тем, что x связано конституциональным отношением с чем-то, что обладает этим H не-производным путем».

Хотя Фома прямо не проводит такого различия между свойствами, его метафизические воззрения на конституцию поддерживают его, и сам Фома неоднократно опирается на него. Например, он аргументирует, что все, что естественным образом проистекает из акциденций или частей суппозита, может быть предцировано суппозиту как целому на основании этих акциденций или частей. Вот как он формулирует эту мысль при обсуждении действий, производимых частями и целым:

«Действие части приписывается целому, как действие глаза — человеку; но оно никогда не приписывается другой части, разве что привходящим образом: мы ведь не говорим, что рука видит, на том основании, что глаз видит».

В другом месте Фома объясняет, что человек называется кудрявым благодаря своим волосам или зрячим благодаря функции глаза. Сходным образом, обсуждая способности души, этой субстанциальной формы человека, Аквинат говорит:

«Мы можем сказать, что душа понимает, точно так же, как мы можем сказать, что глаз видит; но было бы более подходящим сказать, что человек понимает посредством души».

Здесь свойство метафизической части, то есть души (разумение), и свойство физической части, то есть глаза (зрение), переносится на целое — человеческую личность, которая в действительности заимствует эти свойства у своих частей.

ИЗМЕНЕНИЕ И ПЕРЕМЕЩЕНИЕ

Фома считает, что у всех материальных вещей, кроме человека, форма целого начинает существовать вместе с целым и перестает существовать, когда перестает существовать материальный композит. Хотя субстанциальная форма человека тоже начинает существовать вместе с существованием целостного человеческого существа, включая целостное человеческое тело, душа, по мнению Фомы, способна к самостоятельному существованию даже после распада композита как целого. Но субстанциальные формы человека составляют единственное исключение из общего правила относительно форм материальных вещей. Нет никаких бестелесных форм коров или топоров.

Тем не менее, поскольку формы таких вещей, как коровы или топоры, тоже индивидуируются материей, можно спросить,

до какой степени изменение в материи, конституирующей материальную вещь, совместимо с сохранением формы этой вещи, а значит, с сохранением самой вещи: ведь формы не способны существовать отдельно от материального композита, который они оформляют.

В случае материальных композитов, представляющих собою субстанции, формы, сопрягающиеся с целым, оформляют первомерию. Поэтому любая материя, входящая в состав композита, утрачивает собственную субстанциальную форму и оформляется единой субстанциальной формой целого. Более того, форма индивидуируется материей с неопределенными измерениями, так что изменение конкретного количества или качества материи не затрагивает идентичности формы. Поэтому представляется, что даже значительное изменение в материи совместимо с сохранением индивидуальной субстанциальной формы, если только имеется пространственно-временная непрерывность материи в изменяющемся материальном композите, оформленном этой формой (по причинам, которые изложены выше, при обсуждении материи с неопределенными измерениями). В связи с этим важно также подчеркнуть, что изменение в материи должно быть совместимым с оформлением этой материи одной и той же субстанциальной формой. Если бы, например, изменение в материи приводило к тому, что корова постепенно превращалась бы в топор, то оно было бы уже несовместимым с оформлением материи субстанциальной формой коровы.

Однако с артефактами дело обстоит несколько иначе. В случае артефактов соединяющая с целым индивидуальная форма тоже индивидуируется материей, но это акцидентальная форма, и конфигурирует она не первомерию, а полные материальные вещи. Таким образом, составное целое будет совокупностью субстанций, а эти субстанции — материей целого. Далее, когда в целое включается новая материя, она не принимает свою субстанциальную форму от формы целого, но сохраняет ту субстанциальную форму, какой обладала, прежде чем стать частью композита. Наконец, подобно формам всех материальных композитов, кроме человека, объединяющая артефакт акцидентальная форма начинает существовать с возникновением совокупности субстанций, ею оформляемых, и перестает существовать с распадом этой совокупности. Поэтому есть основания считать, что, по мнению Аквината, если бы все составляющие артефакт субстанции были удалены и заменены другими, исходный артефакт перестал бы существовать. Но если это так, то сохранение формы артефакта, а значит, и сохранение самого артефакта, несовместимо с полной заменой материальных частей вещи, которую она оформляет.

Сколь много материальных частей артефакта можно заменить так, чтобы это было совместимым с сохранением единичной акци-

дентальной формы, конфигурирующей артефакт в целом, гораздо менее ясно. Конечно, хотелось бы в принципе сформулировать некий способ проведения черты между материальным изменением, которое представляет собой просто изменение в артефакте, и материальным изменением, которое меняет идентичность формы целого, так что исходная форма, а значит, и исходный артефакт больше не существуют. Но, насколько я могу понять, ничто в метафизике Фомы не позволяет сформулировать конкретный способ проведения такой дистинкции.

Но, может быть, этот результат не так плох. Груда камней, образующая египетскую пирамиду, способна пережить замену одного обветшавшего камня новым. Но она не способна пережить замену всех старых камней полным набором новых: в этом случае мы получим копию пирамиды, а не саму изначальную пирамиду. Но вряд ли существует определенный ответ на вопрос о том, когда именно в процессе замены ветхих камней новыми мы пересекаем черту между реставрацией старой пирамиды и возведением ее копии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы коротко рассмотрели здесь ключевые элементы той части метафизики Аквината, которую можно было бы назвать «теорией вещи». Чтобы полностью осветить метафизику Фомы, потребовался бы обширный том, целиком посвященный именно этой теме, да и тогда, несомненно, найдутся читатели, которые посчитают, что их собственные кандидатуры на звание самых важных частей томистской метафизики были оставлены без внимания. Тем не менее, в этом кратком обзоре воззрений Фомы на материю и форму, субстанцию и артефакт, индивидуацию, тождество, изменение и конституцию я попыталась пролить свет на те части его метафизики, которые с наибольшей вероятностью окажутся темными или чуждыми современным читателям. Эти части также восхищают меня тем, что принадлежат к наиболее фундаментальным философским позициям Фомы, структурирующим его образ мыслей относительно множества других вещей. Вкупе с теологией божественной природы эта часть метафизики Аквината образует фундамент его мировоззрения, на которое опираются его прочие взгляды. Ниже мы рассмотрим учение Фомы о некоторых божественных атрибутах, чтобы представить в общем виде фундаментальные черты его теологических воззрений. Так как описание этих атрибутов важно для всех остальных областей философии Фомы, от этики до эпистемологии, мы должны рассмотреть эти атрибуты подробно.

ЭЛЕОНОР СТАМП

Репрезентативная моральная добродетель: справедливость*

ВВЕДЕНИЕ

В минувшее десятилетие справедливость как добродетель, призванная устанавливать и поддерживать добрые отношения в обществе, утратила свой блеск, по крайней мере, в некоторых философских кругах. Например, по мнению некоторых феминистских философов, этика, основанная на справедливости, должна быть дополнена или даже вытеснена «этикой заботы». По словам Аннет Байер,

«...забота» — новое модное словцо. Это не... милосердие, призванное приправить справедливость, а менее авторитарное гуманитарное дополнение, переживаемое попечение о благе других и об общении с ними. “Холодная ревнивая добродетель справедливости” (Юм) была сочтена слишком холодной, и на смену ей были призваны более “теплые” и более коммунитарные добродетели и общественные идеалы».

Согласно объяснению Байер, этика заботы задумана как вызов «...индивидуализму западной традиции, глубоко укорененной вере в возможность и желательность того, чтобы каждый человек преследовал свое собственное благо своим собственным путем. Ограничивает его лишь минимальное и формальное общее благо, а именно, разветвленный правовой аппарат, который усиливает контрасты и защищает индивидов от недолжного вмешательства со стороны других людей».

С точки зрения Байер, одна из главных проблем, с которыми сталкивается этика справедливости и либерализм в целом, состоит в том, что правила справедливости, понятые в либеральном смысле, «...не способны защитить юного, умирающего, голодного и вообще относительно слабого от пренебрежения, не способны обеспечить им образование, которое сформировало бы людей, способных соответствовать этике заботы и ответственности».

К этому можно добавить, что они также не способны защитить сильных от коррупции их собственной власти. Считается, что одна из причин коррупции, порожденных абсолютной властью, состоит в нежелании абсолютного правителя слышать от своего окружения что-либо, кроме лести. Разочарованность и мания величия, питаемая лестью, обычны среди таких правителей, и результаты оказываются

* Пер. с англ. Г. В. Вдовиной.

катастрофическими для возглавляемых ими сообществ. (Вспомним, например, о громком конце тайпинского восстания или о трагедиях маоистского Китая). И при всем том в этике справедливости, понимаемой сообразно либеральным принципам, к которым привлекает внимание Байер,— этике, в которой индивидуальное стремление к реализации собственных замыслов ограничивается только «минимальным формальным общим благом»,— в этой этике не существует обязательства заботиться о благосостоянии государства в целом или о моральном и духовном благе его правителей, будь то через прямо выраженное общественное несогласие или через любую форму гражданского неповиновения.

Некоторых читателей может поразить тот факт, что мы говорим об общественном несогласии или о гражданском неповиновении как о заботе. Но было бы серьезной ошибкой считать, что всякая забота нежит, холит и лелеет. Не много же заботы выказывается о человеке или институции, если довольствоваться тем, что этот человек или эта институция морально разлагается; но предупреждение морального разложения людей или институций может потребовать агрессивной публичной оппозиции по отношению к ним. Для Генриха VIII в неуступчивости Мора было больше заботы, чем в сообщничестве Вулси.

Среди тех, кого Байер подвергает резкой критике за слепую приверженность этике справедливости, фигурируют не только современные либеральные философы, но и Фома Аквинский. Его этику Байер характеризует как «весьма легалистскую моральную теорию». Этой фразой она хочет показать, как далека этика Фомы от любых соприкосновений с этикой заботы, которую, как думают, гораздо труднее заключить в капсулу законов, нежели этику справедливости.

Это верно, что Аквинат часто обсуждает естественный закон в рамках концепции справедливости и в других пунктах своей этической теории. Но я полагаю ошибочным считать томистскую этику выстроенной вокруг законов. Прежде всего, хотя естественный закон есть кодификация этических норм, законы не выступают основанием этики: они лишь выражают то, что лежит в основе самой природы вещей или конвенций между людьми. Фома говорит:

«Некто становится справедливым двумя путями. Одним путем — в силу самой природы вещей, и этот путь называется «естественным правом» (*ius naturale*). А другим путем — в силу определенного соглашения между людьми, и этот путь называется “позитивным правом”... Разумеется, письменный закон содержит в себе естественное право, но не утверждает его, потому что естественное право получает силу не от закона, а от природы».

Даже божественный закон Фома понимает сходным образом, проводя различие между естественным правом и правом божественным,

аналогично позитивному праву. Так, он говорит, что божественный закон

«отчасти касается того, что справедливо по природе, но чья справедливость скрыта от людей; отчасти же касается того, что становится справедливым по божественному установлению. Поэтому божественное право тоже может разделяться на две категории, как и право человеческое. В самом деле, в божественном законе одни вещи предписываются, потому что они благи, и запрещаются, потому что они дурны, а другие благи потому, что предписываются, и дурны потому, что запрещаются».

Далее, Аквинат выстраивает свою собственную этику, не опираясь ни на какие законы или правила. Напротив, структурирующим принципом для его этики служат добродетели. Более того, даже при описании и анализе добродетелей он уделяет очень мало места правилам, кодифицирующим эти добродетели или предписывающим образ действий добродетельному человеку. Гораздо больше внимания Фома уделяет прояснению отношений между этическими расположениями, в том числе упорядоченным отношениям между некоторыми добродетелями и некоторыми пороками, а также упорядоченному противопоставлению конкретных добродетелей и пороков.

Но любопытнее всего то, что многие положения, которые сторонники этики заботы более всего стремятся ввести в этику (например, попечение о людях, занимающих самую низкую ступень в социальной иерархии), фактически присутствуют в этике Аквината, причем в тех местах, где философы, отстаивающие этику заботы, не ожидали бы их встретить: в рубрике, посвященной справедливости. Байер исходит из того, что этика заботы необходима, дабы восполнить этику справедливости. Как будет показано ниже, Аквинат исходит из того, что некоторые виды заботы составляют часть самой справедливости. Результаты этого взаимодействия заботы и справедливости поразительны. Например, по мнению Аквината, облегчение нужды бедняка есть моральная обязанность, и бедняк имеет право на вещи, необходимые для выживания, такие, как пища, одежда и кров.

Одна из проблем, с которыми сталкиваются сторонники не просто дополнения, но вытеснения этики справедливости этикой заботы, заключается в следующем: не вполне ясно, каким образом устранить некоторые виды эксплуатации, опираясь исключительно на этику заботы, не прибегая к справедливости. Если забота о других является фундаментальной нравственной ценностью, трудно понять, почему морально приемлемо воздерживаться от заботы о других ради осуществления собственных замыслов. А если поступать так морально неприемлемо, то забота может стать глубоко разрушительной для самого заботящегося. Например, Вирджиния Вулф

описывает женщину — «ангела в доме», абсолютно самоотверженно заботившуюся о других, следующим образом:

«Она никогда не имела ни мысли, ни желания, обращенных на нее саму, но всегда предпочитала сопереживать мыслям и желаниям других... Я приложила все усилия к тому, чтобы убить ее. Если бы мне пришлось предстать перед судом, меня извинило бы то, что я действовала в целях самозащиты. Если бы я не убила ее, она убила бы меня».

Этико-теоретическая проблема кажущегося соперничества этики заботы и этики справедливости чем-то напоминает политико-теоретическую проблему, связанную с трудностью «примирить точку зрения коллективности с точкой зрения индивидуальности», согласно формулировке Томаса Нагеля:

«Безличная точка зрения в каждом из нас порождает... мощную потребность в универсальном беспристрастии и равенстве, тогда как личная точка зрения дает начало индивидуалистическим мотивам и требованиям, препятствующим достижению и осуществлению подобных идеалов... Когда мы пытаемся выработать разумные моральные стандарты поведения индивидов, а затем пытаемся сочетать их с основанными на справедливости стандартами социальных и политических установлений, мы не видим удовлетворительного способа соединить то и другое... Проблема установлений, которые отдавали бы должное равной значимости всех людей, не выдвигая неприемлемых требований к индивидам, пока еще не решена».

Безличную точку зрения, эгалитарную и утверждающую, что «никто не более важен, чем любой другой», Нагель ассоциирует с теориями социальной справедливости, например, с теорией Роулса. Но, тем не менее, с этой точкой зрения связана проблема, общая у нее с этикой заботы: она выдвигает утопические требования к индивиду в интересах других, потому что, если «жизнь любого человека важна так же, как собственная жизнь индивида, то его собственная жизнь важна не больше, чем жизнь любого другого». Но каждый человек имеет личные планы и личные отношения, которые особенно важны именно для него и которым он хотел бы посвятить себя. Человек, для которого все равны, подобный предельно альтруистичной женщине у Вулф, будет вынужден отодвинуть в сторону те вещи, которые особенно важны для него, или даже отказаться от них. Подобно тому, как, по мнению некоторых феминистских философов, этика заботы должна умеряться этикой справедливости, безличная точка зрения, по утверждению Нагеля, должна переплетаться с личной. Согласно Нагелю, главный вопрос политической философии состоит в том, как сочетать ту и другую; в его собственной формулировке: «Каким образом мы можем, если можем, прийти к согласию относительно того, что мы

должны делать, если наши мотивы не являются всецело безличными?»

Нагель также думает, что это очень трудный вопрос, может быть, даже практически неразрешимый. Это особенно верно, если принять во внимание существующий сегодня колоссальный разрыв между богатыми и бедными, причем не только в рамках любого данного общества, но прежде всего между странами. «Разрыв в уровне жизни между индустриальными демократиями и слаборазвитыми странами ошеломителен... Никто не мог бы назвать эту ситуацию приемлемой ни на каком уровне».

Безличная точка зрения (как это принято в этике заботы) требует облегчения человеческих страданий. Но дело выглядит так, что любой путь к облегчению массовых страданий людей, находящихся в самом низу социальной лестницы, требует непомерных жертв от людей, находящихся на противоположном ее конце. По словам Нагеля, «...в краткосрочной перспективе не существует доступной альтернативы, отвергнуть которую со стороны кого угодно было бы неразумным, поскольку она убедительно сочетала бы в себе личные и безличные мотивы».

Нагель думает, что проблема сочетания безличной и личной точек зрения (как и проблема сочетания этики заботы с этикой справедливости) есть проблема теоретическая, а не практическая, вырастающая из моральных неудач индивидов или институций:

«Я вовсе не считаю, что все социальные и политические установления, разработанные до сих пор, неудовлетворительны. Такое впечатление, должно быть, объясняется тем, что ни одна из существующих на сегодняшний день систем не сумела воплотить идеал, который мы все признали бы правильным. Но есть более глубокая проблема — не просто практическая, но теоретическая: у нас пока нет приемлемого политического идеала».

Но в действительности такой идеал существует: он был предложен в истории философии. Учение о справедливости у Фомы не только включает в себя этику заботы, но и сочетает личную и безличную точки зрения, о которых говорил Нагель. Это особенно верно в том, что касается экономических установлений и социальных отношений между привилегированными и обездоленными в обществе. Безусловно, переход от современных либеральных демократий к тому типу общества, который обрисован у Аквината, столкнулся бы с непреодолимыми практическими трудностями. Но томистское учение действительно предлагает политический идеал, в котором забота и справедливость, личная и безличная точки зрения сочетаются применительно не только к экономическим благам, но и к прочим благам, которые может и должно обеспечивать общество.

Ниже я детально представлю томистскую концепцию справедливости, а затем, в конце главы, вернусь к обсуждению сочетания

в ней заботы и справедливости, личной и безличной точек зрения. Хотя вся эта обширная глава будет посвящена концепции справедливости у Фомы, мы не продвинемся дальше ее поверхностного рассмотрения. Например, я не буду объяснять, каким образом Аквинат встраивает справедливость в более широкий контекст добродетелей, противостоящих им «капитальных пороков», «даров Святого Духа», богословской добродетели любви, «блаженств» и любых других средневековых знаний, в который он обычно помещает свое учение о справедливости. Далее, я оставлю в стороне подробное обсуждение у Фомы справедливости как общей и специальной добродетели, а также обсуждение «частей» справедливости, связанных с ней добродетелей и естественного закона. Оправданием в умолчании об этой и о многих других темах мне служит, как обычно, тот факт, что невозможно в одной главе сказать обо всем. Моя главная цель в дальнейшем — рассмотреть, каким образом, по мнению Фомы, общая и специальная справедливость выстраивает отношения между людьми в справедливом обществе и каким образом томистская концепция проливает свет на существующее напряжение между нашими заботами о себе и заботами о других: напряжение, обсуждаемое у Нагеля и Байер.

СПРАВЕДЛИВОСТЬ И ПРИРОДА ГОСУДАРСТВА

По мнению Фомы, хорошее государство — то, где правят справедливость и закон. В действительности, считает Форма, «справедливость и закон» — нечто вроде плеоназма, потому что, с его точки зрения, несправедливый закон — не закон. Как было показано выше, Аквинат различал два вида политической справедливости — естественную и правовую (или позитивную). Фома проводит аналогию между естественной справедливостью и основаниями знания: подобно тому, как в *scientia*, теоретическом знании, есть вещи, познаваемые по природе, например, недоказуемые первоначала, так в практическом знании есть вещи, познаваемые по природе, например, запрет на воровство. Естественная справедливость — это справедливость, которую люди по природе склонны принимать именно в силу такого знания. Она одинакова для всех людей, потому что человеческая природа везде одна и та же. Позитивная справедливость, напротив, имеет дело с вещами, которые становятся справедливыми или несправедливыми в силу того факта, что относительно них существует закон: например, предписание ездить по той, а не другой стороне дороги. Позитивная, или правовая, справедливость имеет своим основанием справедливость естественную, но не в том смысле, что она может быть выведена из естественной справедливости, а в том смысле, что она представляет собой ее доопределение. Естественная справедливость определяет, что вор

должен быть наказан; позитивная, или правовая, справедливость доопределяет, что он должен быть наказан штрафом такого-то или такого-то размера.

Фому часто называют сторонником «глубоко анти-эгалитской» политической теории (по словам одного из авторов) и приверженцем монархии как наилучшей формы правления. Но в такой формулировке эти утверждения в лучшем случае вводят в заблуждение.

Прежде всего, чтобы быть справедливым, человеческое общество должно, по мысли Аквината, быть подчинено общему благу, то есть благу каждого члена общества. По словам Фомы, «чем дальше правление отходит от общего блага, тем оно более несправедливо».

Закон (то есть справедливый закон — единственный вид закона, который Фома признавал подлинным) тоже должен быть подчинен общему благу. Те законы, которые нацелены не на общее благо, а на выгоду законодателя, или же возлагают неравное бремя на членов сообщества, суть акты насилия, а не законы. Далее, разъясняя, почему обычай, как правило, имеет силу закона, Аквинат говорит, что в глазах свободных людей согласие народа, представленное в обычае, более весомо, чем власть суверена, ибо суверенный правитель свободного народа вправе устанавливать лишь такие законы, которые репрезентируют согласие народа.

Далее, хотя Аквинат полагает, что наилучшей формой правления является единовластие, монархия, он также думает, что правитель может считаться монархом, только когда он служит общему благу. Наихудшая форма правления, с его точки зрения, — это единовластие человека, правящего ради собственной выгоды, а не ради общего блага. Более того, Фома говорит:

«Олигархия, в которой доискиваются блага немногих, дальше отступает от общего блага, чем демократия, в которой доискиваются блага многих; а еще дальше отступает от общего блага тирания, в которой доискиваются блага лишь одного. Ибо многое ближе ко всеобщности, чем немногое, а немногое ближе, чем одно».

Трактовка отличия монарха от тирана у Фомы показывает, что в период правления суверенных государей в Европе, в том числе при жизни Аквината, вряд ли существовал хоть один правитель, который мог бы считаться монархом в томистском смысле. По словам Фомы, монарх

«...не присваивает себе больше безусловных благ, чем другим, разве что согласно должному соотношению, диктуемому дистрибутивной справедливостью. Поэтому государь трудится не ради собственной пользы, а ради пользы других».

И далее:

«Так как государь трудится ради многих, многие должны воздать ему честью и славой — наивысшими благами, которые могут быть даны людьми. Если же есть государи, которые не довольствуются

в качестве воздаяния тем, что им положено по справедливости, но жаждут богатств, то такие государи — несправедливые тираны».

Далее, монархия, которую хотел бы видеть Аквинат, не является наследственной. По его мнению, в наилучшей форме правления правитель избирается народом и из числа народа. Монарх также должен разделять власть не только с другими высокопоставленными правящими лицами, но и со всем народом. Фома говорит:

«Наилучшая форма правления — в городе или царстве, где один превосходит добродетелью остальных и вознесен над остальными; а ниже его располагаются некоторые из наиболее отличающихся добродетелью. И, тем не менее, власть принадлежит всем: как потому, что правители могут избираться из числа всех, так и потому, что они избираются всеми. Таково наилучшее политическое устройство: в нем благим образом смешаны монархия, ибо надо всеми вознесен один; и аристократия, ибо многие правят в силу превосходства в добродетели; и демократия, то есть власть народа, ибо государи могут избираться из числа народа, и на народ возложено избрание государей».

Аквинат также признает, что человек, начавший править как монах, очень легко может превратиться в тирана. Правитель должен быть не только весьма добродетельным человеком, но и «власть его должна быть ограничена так, чтобы он не имел возможности легко соскользнуть в тиранию». Если монарх вырождается в тирана, то, по мнению Аквината, народ вправе законным образом его сместить, в том числе посредством тираноубийства, если его правление крайне вредоносно для общего блага. И хотя Фома считает мятеж серьезным моральным проступком, он не признает мятежом выступление против правителя, который правит ради собственной выгоды, противопоставляя ее выгоде всего народа:

«Тираническое правление несправедливо, ибо имеет целью не общее благо, а личное благо правящего... И поэтому свержение такого правления не будет мятежом... Скорее тиран является мятежником, так как взращивает в подвластном ему народе раздоры и мятежи, чтобы безопаснее править».

Итак, ясно, что фактически Фома отстаивает, как наилучшую форму правления, не тот род правления, который известен нам по европейским монархиям Нового времени, а нечто гораздо более близкое к репрезентативному правлению.

КОММУТАТИВНАЯ И ДИСТРИБУТИВНАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ

Когда Аквинат в описании справедливых законов и благоустроенного государства вновь и вновь настаивает на общем благе, это может показаться кому-то назойливой проповедью в утилитаристском духе. Я вернусь к этому требованию в конце главы, где мы сможем рассмо-

треть его в свете всего, что имеет высказать Фома о справедливости. Но уже сейчас стоит отметить, что Фома старается не примешивать сюда тех случаев, которые многим философам представляются аргументом в пользу утилитаризма, например, жертвование собственным благом ради блага сообщества. Так, Фома явно придерживается той точки зрения, что общее благосостояние государства зависит от степени христианизации его граждан; отсюда кто-то может заключить, что, по мнению Аквината, евреев следует принуждать к крещению, а их детей — крестить вопреки воле родителей, ради общего блага. Но в действительности Фома был против как насильственного обращения евреев, так и принудительного крещения еврейских младенцев. Более того, он считал, что, вообще говоря, «Церкви не подобает карать за неверность тех, кто никогда не принимал веры».

Что касается насильственного крещения еврейских детей, «было бы против естественной справедливости, если бы еще до того, как ребенок войдет в разум, его изымали из попечения родителей или нечто делали бы с ним вопреки родительской воле».

Чтобы понять, почему Аквинат занимает такую позицию применительно к индивидам и почему упор на общее благо, видимо, не вовлекает его в проблемы, общие некоторым разновидностям утилитаризма, будет полезным рассмотреть аристотелевскую дистрибутивную и коммутативную справедливости, которую принимает и перерабатывает Фома.

Аквинат осуществляет множество членений справедливости, но ее членение на виды имеет основанием две аристотелевские разновидности справедливости — коммутативную и дистрибутивную. Коммутативная справедливость управляет отношениями между индивидами в рамках государства; дистрибутивная справедливость управляет отношениями между индивидом и государством как целым. В обоих случаях справедливым признается равное, а несправедливым — неравное; но что именно является равным, это определяется в разных видах справедливости по-разному.

Аристотель говорит: справедливое есть среднее между большим и меньшим. Для коммутативной справедливости это среднее будет арифметическим; иначе говоря, это количественное равенство: «Справедливое есть не что иное, как иметь равное до и после обмена».

Например, в начале сделки у Джо есть дрова на 50 долларов, а у Тома — мульча на 75 долларов. Если теперь Джо отдаст Тому половину своих дров, но не получит ничего взамен, они оба не будут иметь после сделки равное тому, что имели до нее. Чтобы восстановить в этой ситуации справедливость, Том должен отдать Джо мульчи на 25 долларов или отдать просто 25 долларов, и тогда оба будут обладать собственностью на ту же сумму, какой обладали до сделки.

Что же касается дистрибутивной справедливости, здесь средним будет среднее геометрическое. Это вопрос соотношения, пропорции. В любом обществе существуют определенные общие блага, подлежащие распределению: деньги и почести, например, — а также существуют определенные обязанности — скажем, денежные расходы и труд. И все они должны распределяться по справедливости. Но среднее в таком распределении будет пропорциональным. Если работники получают одинаковую плату за неодинаковое количество работы, то среднее в дистрибутивной справедливости нарушается. Если Джо работал в два раза больше, чем Том, с обоими работниками поступят по справедливости, если Джо заплатят в два раза больше, чем Тому.

Итак, справедливое распределение пропорционально заслугам. Но что считать заслугами, это варьируется от общества к обществу. В аристократических обществах, по словам Аквината, это добродетель, в олигархических — богатство или благородство рождения; в демократиях это — бытие в качестве свободного гражданина, так что блага общества равно распределяются между всеми.

Хотя Фома обсуждает вопрос в таких терминах, которые наводят на мысль о преимущественно экономическом характере актов дистрибутивного и коммутативного обмена, тот же самый анализ будет верным, по мысли Фомы, и в том случае, когда обмен совершается вещами не экономическими и даже не подлежащими измерению. Например, Фома считает, что, если один человек ударил другого, чтобы нанести ему оскорбление, имеет место коммутативная несправедливость: оскорбленный потерпел некий ущерб, который не был компенсирован, а оскорбивший получил выгоду перед своей жертвой, хотя бы в виде власти. Поэтому после удара соотношение между обоими оказывается иным, нежели до удара. Следовательно, после «сделки» оба имеют не равное тому, что они имели прежде.

Такого рода соображения побуждают Аквината считать, что несправедливо убивать невинного человека, красть, дурно думать от другом без достаточной причины, а также несправедливо крестить еврейских детей против воли их родителей. Те случаи, в которых усматривали присутствие неких разновидностей утилитаризма, как правило, подразумевают обстоятельства, при которых права тех или иных индивидов нарушаются ради общего блага. По мнению Фомы, каждый такой случай будет заключать в себе несправедливость по отношению к данному индивиду. На что Фома говорит: «Никто не должен несправедливо вредить другому ради достижения общего блага».

КОММУТАТИВНАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ И РАВЕНСТВО

Способ, каким Фома понимает коммутативную справедливость, приводит его к решительно некапиталистической позиции в отношении экономического обмена. Эту позицию нетрудно вывести из общей характеристики несправедливости у Фомы:

«О несправедливости говорится сообразно некоему неравенству по отношению к другому, когда, например, человек хочет иметь больше благ, то есть богатств и почестей, и меньше зол, то есть трудов и издержек».

Аквинат часто характеризует справедливость так, чтобы выявить ее связь с равенством: «Справедливость призвана... направлять человека в его отношениях с другим. Ибо она заключает в себе некое равенство».

Но у нас нет необходимости строить догадки, потому что Аквинат весьма подробно изложил свои экономические воззрения. У него строгие требования к условиям чистой справедливости в делах экономического обмена. Начнем с того, что, по его мнению, цель купли и продажи — выгода обеих сторон. В той же мере, в какой одна сторона оказывается в гораздо большем выигрыше, чем другая, обмен несправедлив.

Вдобавок к этому Аквинат считает, что для вещи существует справедливая цена, измеряемая не столько спросом на эту вещь, сколько ценностью самой вещи. Не вполне ясно, каким образом, по мысли Фомы, определяется ценность вещи, если не руководствоваться спросом на нее; но Фома вполне ясно говорит о том, что пренебрегать этой ценностью в финансовых расчетах нельзя: «Продавать вещь дороже или дешевле ее стоимости само по себе несправедливо и незаконно».

Даже если покупатель имеет большую нужду в продаваемой вещи, продавец не может поднять цену, оставаясь в рамках справедливости, если только не понесет соответствующего ущерба, продавая товар. Спрос как таковой не является достаточным основанием для роста цен. Напротив, Аквинат считает, что Золотое правило приложимо также к экономическому обмену: «Никто не хочет, чтобы ему продавали вещь дороже, чем она стоит. Следовательно, никто не должен продавать вещь другому дороже, чем она стоит».

Далее, Аквинат противостоит тому, что мы могли бы назвать «везеньем». Любого рода сознательный обман в делах купли-продажи расценивается им как мошенничество. Но, помимо мошенничества, обмен несправедлив, если продавец или покупатель несут ущерб, не ведая о том. Продавец, не знающий о дефектах продаваемой вещи, не виновен в мошенничестве, но, тем не менее, обязан возместить ущерб за дефекты, если они обнаружатся. С другой стороны, если продавец ошибся и продал золото, думая, что продает

медь, покупатель обязан возместить ущерб, если ошибка выйдет на свет.

Фома считает, что несправедливость неравного экономического обмена, примеры которого были обрисованы выше, имеет серьезные моральные и богословские последствия. По его мнению, если проступок обладает значительной моральной тяжестью, он нарушает отношения между деятелем и благим Богом, тем самым ставя под угрозу спасение деятеля. Такой проступок есть смертный грех: он в духовном смысле смертелен для человека, его совершившего. Именно такого рода моральным проступком является несправедливый экономический обмен. Хуже того, пока *A* не возместит *B* то, что несправедливо приобрел за счет *B* (например, купив у *B* по цене меди то, что оказалось золотом), несправедливость поступка, совершенного *A*, длится. Вот почему Аквинат говорит: «Возместить то, что было взято несправедливо, необходимо для спасения».

Для нас здесь важен не богословский смысл этих строк, а выраженная в них бескомпромиссная моральная позиция в отношении экономической несправедливости.

Как известно, Аквинат, подобно другим средневековым философам его эпохи, решительно выступал против ростовщичества, то есть против практики извлекать выгоду из предоставления денежной ссуды. Обычно приводят один из его доводов против ростовщичества, а именно: пользование деньгами (с точки зрения Фомы и многих средневековых мыслителей) не является той вещью, которая подлежит продаже. Но у Фомы есть и другой довод, высвечивающий его отношение к операциям экономического обмена: «Очевидно, что это ведет к неравенству, которое противоположно справедливости».

Так как деньги, полученные благодаря ростовщичеству, приобретены несправедливо, они, по мысли Фомы, тоже должны быть возвращены под угрозой утраты спасения. Когда герцогиня Брабанта спросила у Фомы, может ли она законным образом экспроприировать собственность иудеев, коль скоро они приобрели ее ростовщичеством, Фома чистосердечно согласился с этим, так как несправедливо удерживать у себя приобретенное несправедливым путем. Но при этом, объяснил он герцогине Брабантской, столь же несправедливым для нее было бы удерживать у себя экспроприированное у иудеев, причем на тех же основаниях, а именно: несправедливо удерживать у себя то, что приобретено ростовщичеством. Но если намерение герцогини состоит в том, чтобы найти людей, на которых нажился ростовщик, и вернуть им собственность, это было бы приемлемо.

В этом пункте становится очевидным, что применительно к операциям обмена понятие выгоды как таковое для Фомы проблематично. Например, когда он спрашивает, законно ли продавать

вещь по более высокой цене, чем была за нее уплачена продавцом, то первое возражение против утвердительного ответа, которое он рассматривает, звучит так:

«Тот, кто... продает вещь дороже, чем купил, по необходимости либо купил дешевле, чем стоит вещь, либо продает дороже [чем она стоит]».

Как мы уже видели, то и другое несправедливо, по мнению Аквината. В ответ Фома несколько неохотно признает, что «выгода, составляющая цель торговли... по своей сути не заключает в себе чего-либо порочного или противного добродетели»; тем не менее, он все-таки считает, что торговля ради выгоды низменна, потому что служит любви к деньгам. Между тем, объясняет Фома, в торговле человек может искать лишь умеренной выгоды ради поддержания своего домашнего хозяйства. В этом случае он ищет не выгоды как таковой, а лишь соответствующего вознаграждения за свой труд в торговом деле.

В том же духе Аквинат спрашивает, законно ли для юриста брать деньги за свои услуги. И отвечает: законно, равно как врач может законно брать деньги за свои услуги. Но в обоих случаях это законно лишь тогда, когда плата умеренна и учитывает платежеспособность клиента. Если врачи или юристы берут непомерный гонорар, они поступают порочно и несправедливо.

ЭКОНОМИКА И ВЕТХОЗАВЕТНЫЙ ЗАКОН

Чтобы понять взгляды Фомы на экономическую справедливость, полезным будет также коротко рассмотреть его позицию в отношении экономического законодательства в Ветхом Завете. Аквинат разделяет традиционный взгляд, согласно которому ветхозаветный закон уже не является обязывающим для христиан, живущих при Новом Завете; однако он считает морально приемлемым для христианского правителя управлять своим государством согласно этому закону. Более того, Аквинат утверждает в большом параграфе, начинающемся с двенадцати возражений против, что ветхозаветный закон заключает в себе много весьма полезных положений. Особенно приветствует Фома ветхозаветное законодательство, регулирующее отношения собственности.

Некоторые современные философы полагают, что собственностью владеют справедливо в том случае, если она составляет часть изначально справедливого распределения ресурсов или приобретена в результате справедливой передачи от кого-то, кто сам владел ею справедливо. Например, теория законного права собственности у Роберта Нозика опирается на три главных принципа:

1. Принцип справедливости передачи: все, что справедливо приобретено, может быть свободно передано;

2. Принцип справедливости изначального приобретения;

3. Принцип ректификации (исправления) несправедливости: как следует поступить с собственностью, если она была несправедливо приобретена или передана.

В сочетании с концепцией абсолютного права собственности (как это имеет место у Нозика) эти принципы лежат в основании практически неограниченного капитализма.

Подобно Нозику, Аквинат считает, что должно иметь место справедливое изначальное приобретение, и одобряет ветхозаветную систему, где принцип изначального приобретения заключается в предоставлении равной доли: «Для регулирования владений [ветхозаветный] закон предлагает три средства. Первое заключается в том, чтобы равно разделять его по числу людей».

Из воззрений Фома на покупку и продажу, представленных выше, становится ясным, что, по его мнению, должна существовать также справедливая система передачи собственности, равно как и система исправления несправедливых передач. Обсуждая ветхозаветный закон, Фома отстаивает принцип, несколько напоминающий первый принцип Нозика, а именно: «Вещи, которыми владеют, находятся во власти владельцев, и потому те по собственной воле могут обмениваться ими друг с другом, например, покупая, продавая, принося в дар, и прочими подобными способами».

До этого момента концепция собственности, которую Аквинат обнаруживает в Ветхом Завете и одобряет, выглядит очень похожей на концепцию Нозика. Но Фома добавляет сюда еще один принцип ветхозаветного закона, который придает его собственной теории решительно антикапиталистический характер и отличает ее от концепции Нозика: «Второй способ состоит в том, чтобы владения отчуждались не навечно, но через некоторое время возвращались к своим владельцам».

Ветхий Завет предписывает считать каждый пятидесятый год юбилейным. В этом году владения возвращаются к их первоначальным владельцам. Ясно, что это правило прилагается не к любой вещи, могущей быть купленной или проданной, потому что сам Ветхий Завет упоминает некоторые исключения; но среди вещей, подлежащих возврату, закон особо отмечает землю и рабов. В юбилейный год рабы, купленные в любое время в течение предшествующего пятидесятилетнего периода, отпускаются на свободу, а земля возвращается тем, кто продал ее в течение предшествующего юбилейного периода. Очевидно, что это правило, применявшееся в аграрной экономике, существенно затрудняет накопление обширных состояний.

Именно такова, судя по всему, и была цель этого правила. Длинный список предписаний относительно купленных вещей, подлежащих возврату в юбилейный год, прерывается строками следующего характера:

«Не обижайте один другого; бойся Бога твоего, ибо Я Господь, Бог ваш» (Лев 25:17).

В понимании самого Аквината, ветхозаветные экономические законы преследовали именно эту цель. По словам Фомы, правовые предписания Ветхого Завета нацелены на сохранение равенства между людьми. Сам он разделяет позицию, которую усматривает в этих предписаниях: по его словам, «всякое богатство именуется богатством нечестия, то есть неравенства, потому что оно неравно распределяется между всеми: один нуждается, а другой имеет излишек».

Экономическая система, основанная на этих принципах собственности, коим Фома высказывает свое одобрение в обзоре ветхозаветного закона, несколько напоминает игру «Монополия» с ограниченным лимитом времени. Игроки начинают игру с равными ставками. Затем в течение фиксированного периода времени действуют законы стихийного капитализма: половину столетия, согласно книге Левит. Затем все или почти все возвращается в исходное положение. Неясно, могла ли такая экономическая система реализоваться в каком-либо обществе. Для нас здесь важно то, что, по мысли Аквината, если бы такая система была осуществима, она была бы справедливой именно потому, что помогала бы поддерживать и стимулировать экономическое равенство.

ВОРОВСТВО И ПОДАЯНИЕ: МОРАЛЬНО ПРИЕМЛЕМАЯ СОБСТВЕННОСТЬ

Но в действительности позиция Аквината даже более антикапиталистическая, чем можно заключить из его одобрения ветхозаветного закона. Рассмотрим, например, что Фома говорит о воровстве. Воровство — столь серьезный моральный проступок, что, по мнению Фомы, считается смертным грехом. Отсюда у него возникает вопрос: будет ли, сходным образом, смертельным грехом совершить кражу по причине нужды? Ответ Аквината вызывает немалое удивление. В *sed contra*, отвечая, он краток и решителен: «В нужде все вещи являются общими. И потому не представляется грехом, если некто возьмет вещь другого, вследствие нужды ставшую общей».

Хотя воровство всегда — смертный грех, взять в нужде то, что принадлежит другому, живущему в изобилии, не считается моральным грехом, потому что не считается воровством.

В продолжение этой мысли, Аквинат считает моральным грехом приобретать или удерживать у себя больше собственности, чем необходимо для поддержания своих жизненных условий, понимая под этим не только работу и общественное положение индивида, но также число и природу тех, кто от него зависит. Рассматривая тот аргумент, что отказ дать бедному есть воровство со стороны

богатого, Фома возражает, но лишь на том основании, что воровство, строго говоря, предполагает секретность. Тем не менее, он соглашается с общим посылом этого аргумента: удерживать то, что должен другому, означает совершать несправедливость, подобную воровству. Сходным образом Фома с одобрением ссылается на слова Августина, по мнению которого, человек, отказывающийся платить десятину, удерживает у себя принадлежащее другому: ведь десятин дается служителям Церкви для употребления на пользу бедным.

Соображения такого рода приводят Фому и к той мысли, что подавать милостыню есть моральная обязанность. Хотя в «Сумме теологии» он рассматривает подаяние в связи с обсуждением любви, то есть усматривает в нем свободное выражение любви, он в то же время считает, что отказ подавать милостыню есть смертный грех. Аквинат разбирает возражение, основанное на таком понимании прав собственности, которое близко выраженному у Нозика: коль скоро любой человек на законном основании вправе использовать и удерживать то, что является его собственностью, подаяние не может быть морально обязательным. Ответ Фомы любопытен и важен для наших целей: хотя то, чем мы владеем, принадлежит нам с точки зрения собственности, с точки зрения пользования этими вещами они принадлежат не только нам, но всем тем, кому они могут понадобиться после того, как мы утолим наши нужды. И Фома с одобрением приводит слова Василия: «Это хлеб голодного ты ешь, рубаху нагого держишь под замком, сандалии босого гноишь у себя, серебро нуждающегося хранишь зарытым в землю».

Сравним с этим, например, позицию Локка в вопросе о собственности:

«Если [кто-то] отдавал свои орехи за кусок металла, цвет которого ему понравился, или обменивал овец на ракушки или шерсть на искрящийся камешек или на бриллиант и хранил их всю свою жизнь, то он не нарушал прав других; он мог накапливать этих долговечных вещей столько, сколько ему угодно, потому что выход за пределы его правомерной собственности состоит не в том, что у него много имущества, а в том, что часть его портится, не принося ему никакой пользы».

Локка смущает расточительность, а не богатство. В отличие от Аквината, он исходит из того, что существует право на неограниченное накопление собственности и что сопровождающее его неравенство справедливо. Следовательно, политическая философия Локка совместима с капитализмом в том смысле, в каком с ним несовместима политическая философия Фомы.

Но в этом пункте возникает загадка, поскольку взгляды Аквината на обязанность подавать милостыню, казалось бы, вступают в противоречие с его высказываниями о коммутативной справедливости.

Допустим, что даритель *A*, обладающий собственностью, эквивалентной ста долларам, встречает нищего, обладающего собственностью лишь в один доллар. Допустим, далее, что *A* дает *B* некую вещь стоимостью в один доллар. Обмены такого рода являются, по мысли Фомы, морально обязательными. Но в конце операции обмена *A* обладает собственностью, равной девяти долларам, а *B* — собственностью, равной двум долларам.

Что в этом случае происходит с аристотелевскими воззрениями Фомы на коммутативную справедливость? Согласно этой позиции, обмен между двумя индивидами будет справедливым, если предмет обмена обладает равной стоимостью, и положение обоих индивидов в конце операции обмена остается тем же, что и в начале. Но если богач обязан раздать все свое богатство, в котором он не нуждается для поддержания своих жизненных условий, если он обязан подавать милостыню, то бедняк имеет право на такой обмен, в котором он не отдает вообще ничего. Если податель милостыни *A* попросит нищего *B* дать ему, *A*, эквивалент одного доллара (деньгами или собственностью), потому что дал *B* один доллар, то *A* нарушит свою обязанность по отношению к бедняку. Здесь обязательность милостыни предстает скорее как нарушение, нежели сохранение справедливости в коммутативных обменах. Если в ситуации, когда *B* просит милостыню у *A*, предмет обмена между *A* и *B* обладает равной стоимостью, то коммутативность этого обмена делает его несправедливым: ведь в таком случае *A* не сможет дать милостыню *B* и нарушит обязанность подаяния. С другой стороны, обмен, каковым является подаяние, представляется таким обменом, который нарушает условия коммутативной справедливости.

Итак, создается впечатление, что либо томистская концепция коммутативных обменов дает нам формулу сохраняющих справедливость обменов между индивидами в обществе, либо Фома прав в том, что отказ подавать милостыню есть несправедливость. Но не то и другое одновременно.

Один путь к решению этой загадки — признать, что для Фомы не существует абсолютного права собственности, как для Нозика. Поняв, в чем корень различия между точкой зрения Аквината и точкой зрения Нозика на морально приемлемое право собственности, мы сможем объяснить не только позицию Фомы в отношении подаяния, но и прочие его экономические взгляды.

В двух разных вопросах Фома спрашивает, естественно ли и законно ли для человека вообще владеть чем-либо. На оба ответа он дает утвердительный ответ, но с большими оговорками.

В действительности, говорит Фома, все принадлежит только Богу. Лишь человеческая конвенция, дополненная естественной справедливостью и дополняющая ее, позволяет некоторым людям объявлять некоторые вещи своими. Следовательно, людям позво-

лено удерживать некоторые вещи в своей собственности, приобретать некоторые вещи и располагать ими как своими собственными. С другой стороны, замысел Бога состоит в том, чтобы земля кормила его народ, а человеческие конвенции не могут противоречить божественным замыслам. Стало быть, когда дело доходит до пользования собственностью, человек должен обращаться с ней не как с собственной, но как (в принципе) общей, то есть должен быть готов употребить ее на общее благо. По этой причине Фома говорит, что богатый не поступает незаконно, воспрещая другим завладеть собственностью, которая некогда была общей, но он поступает неправомерно, воспрещая всем без различия пользоваться ею.

Ясно, что собственность, взятая в этом смысле, есть нечто гораздо менее абсолютное, чем то, что имеет в виду Нозик. В некоторых, хотя и не во всех аспектах она подобна тому праву собственности, каким федеральное правительство обладает в отношении публичных парков: здесь право собственности в значительной мере заключается в обязанности сохранять и поддерживать землю в состоянии, делающем ее пригодной для использования всеми членами общества. Быть может, ближе всего это к тому виду права собственности, каким в семье обладает добытчик, приносящий деньги. Зарабатываемые им деньги — это его деньги; он по праву может удерживать их и располагать ими по своему усмотрению, как собственными. Но ясно и то, что он поступит дурно, если, тратя свои деньги, не примет во внимание нужд всей семьи. Если вместо продуктов питания или медикаментов, в которых нуждаются его дети, он купит импортную дизайнерскую мебель, он будет достоин порицания, хотя истратит на мебель свои собственные деньги. Сходным образом Фома считает морально обязательным для людей, в изобилии владеющих собственностью, учитывать нужды бедного, когда они решают, как этой собственностью распорядиться.

Такой подход Аквината к собственности объясняет и следующую его позицию: взять нечто от изобилия другого, дабы получить облегчение в великой нужде, — не воровство, сколь бы такой поступок ни напоминал то, что запрещено как воровство. В случае великой нужды согласие людей в том, что некоторые вещи принадлежат некоторым людям, становится ничтожным, и вещи делаются общими. Вот почему нечто, взятое одним человеком от изобилия другого, дабы получить облегчение в нужде, превращается в собственность нуждающегося по причине его нужды. Коль скоро все вещи в действительности принадлежат Богу, а Бог предназначил их к поддержанию жизни всех творений, отнюдь не будет воровством, если человек в великой нужде возьмет от изобилия другого. Распределение божественной собственности в соответствии с божественной волей и замыслом не может считаться воровством.

Очевидно, что такой подход к собственности помогает объяснить и позицию Аквината, согласно которой то, чем богатый обладает в избытке, он должен направить на облегчение нужды бедного:

«Вещи, которые подлежат человеческому закону, не могут быть изъяты из сферы действия естественного или божественного закона. Но, согласно естественному порядку, учрежденному божественным провидением, низшие вещи предназначены к тому, что утолять нужды людей. И поэтому распределение и присвоение вещей, идущее от человеческого закона, не препятствует тому, чтобы нуждающиеся люди получали вспомоществование от этих вещей. И поэтому вещи, которые у некоторых имеются в избытке, в силу естественного закона должны направляться на поддержание бедных».

Эти фрагменты подсказывают способ разрешения того напряжения, которое существует между томистской концепцией коммутативной справедливости и его подходом к таким вещам, как подаяние, воровство и ветхозаветный закон о юбилейном годе. Что касается подаяния и других религиозно мотивированных экономических обменов, то, хотя они совершаются между двумя индивидами в обществе, речь идет отнюдь не о коммутативной справедливости. Если такие обмены и подпадают под рубрику справедливости, они, видимо, скорее относятся к дистрибутивной, нежели к коммутативной справедливости. Поскольку в действительности все принадлежит Богу, Бог играет роль, аналогичную роли общества в более привычных объяснениях дистрибутивной справедливости. Более того, удерживая собственность или располагая собственностью, всякий человек на самом деле ведет себя как агент Бога, содействующий распределению собственности внутри общества.

Я не хочу сказать, что подаяние следует в буквальном смысле понимать как пример дистрибутивной справедливости. Аквинат не рассматривает подаяние в трактате о справедливости в «Сумме теологии»; ясно, что, по его мнению, подаяние подпадает под рубрику справедливости только в том случае, если усматривать в справедливости общую добродетель, заключающую в себе все моральные обязательства. Я всего лишь хочу сказать следующее: хотя формальные черты подаяния — обмен собственностью между двумя индивидами в рамках государства — создают видимость того, что подаяние входит в категорию обменов, подлежащих регулированию со стороны коммутативной справедливости, эта видимость обманчива. В действительности все то, что Фома имеет сказать о природе и пределах прав собственности, свидетельствует о том, что эти обмены, вопреки видимости, разделяют некоторые общие черты с теми обменами, которые регулируются дистрибутивной справедливостью.

Совсем нетрудно применить эту интерпретацию к замечаниям Фомы о юбилейном годе. На пятидесятый год А должен вернуть

В землю, которую купил у *B* в предшествующие полстолетия, даже если *B* не дает *A* ничего взамен. Если оценивать этот обмен как пример коммутативного обмена между двумя индивидами в обществе, он выглядит так, словно Фома вынужден называть его одновременно справедливым и несправедливым: несправедливым с точки зрения правил коммутативной справедливости, но справедливым постольку, поскольку он соответствует правилам юбилейного года. Но если мы поймем дело так, что в этом обмене *A* неофициально и даже неосознанно выступает агентом Бога, участвующим в перераспределении (согласно замыслам Божьим) того, что принадлежит Богу, тогда загадка исчезает. В такой интерпретации некоторые виды экономического обмена между индивидами в обществе, кажущиеся примерами коммутативных обменов, лучше понимать как обмены дистрибутивные.

По той же причине не произойдет нарушения коммутативной справедливости, если *A* выполнит моральное обязательство, подав милостыню *B* и не получив ничего взамен. Вопреки видимости, это не тот тип обменов, который регулируется коммутативной справедливостью. Это скорее вопрос распределения (дистрибуции) того, что в конечном счете принадлежит Богу, в согласии с замыслами Божьими.

Здесь стоит отметить еще две вещи в связи с экономическими воззрениями Аквината. Во-первых, различие между достойным и недостойным бедняком, столь важное в эпоху Просвещения и в викторианский период, не играет никакой роли в замечаниях Фомы о подаении. Фома рассуждает о том, что удерживать у себя больше собственности, чем необходимо для поддержания своих жизненных условий, есть моральный грех; но он ничего не говорит о моральных характеристиках, которыми должны обладать люди, чтобы считаться достойными получать милостыню. Единственное, что упоминает Аквинат в связи с получателем милостыни, — это его бедность. Разъясняя, в каких условиях подается милостыня, Фома говорит, что для этого необходимы две вещи, одна со стороны подающего милостыню, и одна со стороны принимающего: со стороны дающего — избыток, со стороны принимающего — нужда.

Сходным образом, при обосновании того тезиса, что человек в крайней нужде может просто воспользоваться собственностью другого, имеющего ее в изобилии, Аквинат не проводит различий относительно причин, приведших такого человека в крайнюю нужду. В том же духе Фома предостерегает герцогиню Брабантскую о пределах морально приемлемых экспроприаций у евреев. Она вправе экспроприировать собственность евреев, если желает найти людей, на которых те нажились путем ростовщичества, и вернуть этим людям отобранное у них ростовщиками. Однако, замечает Фома, экспроприации должны ограничиваться нуждами евреев. Даже

нажитое ростовщицеством, что, в глазах Фомы, подобно нажитому воровством, не может быть отобрано у евреев, если составляет часть необходимых средств к существованию.

Во-вторых, один из способов различения между типами обществ состоит, по мнению Аквината, в природе достоинств, согласно которым производится распределение. В аристократическом обществе бóльшую долю благ получают люди добродетельные; в олигархическом обществе ее получают благородные по рождению или те, кто уже богат. В демократических обществах распределение осуществляется поровну среди всех.

Имеет смысл задаться вопросом: за какой тип общества в действительности ратует Аквинат, когда отстаивает определенный тип распределения?

Это, безусловно, не олигархия. Почести — один из видов благ, подлежащих распределению в обществе. Но, с точки зрения Фомы, всякий, кто почитает богача просто за то, что тот богат, совершает серьезный проступок, и заключается он в нарушении дистрибутивной справедливости.

Но это, видимо, и не аристократия. Рассуждая о том, что надлежит воздавать бедняку, Фома обращает внимание только на факт его нужды, а вовсе не на вопрос о том, обладает ли бедняк достаточными моральными добродетелями, чтобы наделять его благами.

Это верно, что в справедливом обществе, как его представляет себе Аквинат, не будет равного распределения для всех, ибо, видимо, в определенных границах Фома допускал свободное индивидуальное накопление благ. С другой стороны, запрет иметь в собственности больше необходимого ясно указывает на стремление не допускать роста неравенства между людьми. Итак, если мы рассмотрим типы общества, различаемые у Фомы, то тип распределения, за который ратует Фома и который он считает способствующим равенству между людьми в обществе, делает его справедливое общество более похожим на демократию, чем на любой другой признаваемый им тип социального устройства.

ТЕЛЕСНОЕ И ДУХОВНОЕ ПОДАЯНИЕ

До сих пор мы обсуждали милостыню в терминах подаяния бедняку денег или другой собственности. Но в действительности Аквинат признает два вида подаяния: телесное и духовное. Подать телесную милостыню означает накормить алчущего, напоить жаждущего, одеть нагого, приютить бездомного, навестить больного, выкупить пленника, предать земле усопшего. Подать же милостыню духовную означает научить невежественного, помочь советом сомневающемуся, утешить скорбящего, морально порицать грешника, простить обидчика, терпеть тех, кто нам в тягость, и молиться

за всех. В глазах Аквината все эти поступки — тоже разновидности подаяния, и, подобно телесному подаянию, составляют предмет обязательства. Мне хотелось бы сосредоточиться на моральном порицании грешника. Обозначение этого вида деятельности у Фомы тоньше, чем то неуклюжее выражение, которым я его перевела, поэтому отныне я буду использовать термин Фомы: «братское увещевание», а читатель должен помнить о том, что речь идет именно о моральном увещевании. Как мы увидим, понятие братского увещевания еще более усложняет проблему, связанную с томистским пониманием подаяния бедному.

Основное благо, на которое нацелено братское увещевание, заключается в исправлении грешника. Вторая цель — исправить его прегрешение постольку, поскольку оно затрагивает других людей. То и другое — обязанность.

Существует ряд пограничных обстоятельств, в которых отказ от увещевания грешника не является серьезным моральным прегрешением. Важнейшее из них состоит в том, что грешник вследствие увещевания может сделаться еще хуже (хотя, как будет показано ниже, это соображение может и отступить перед нуждами сообщества). Далее, не существует обязательства выискивать грешника, дабы высказать ему порицание, или шпионить за людьми, дабы выведать их прегрешения. Имеются и другие ограничения, восходящие к главной цели — братскому увещеванию. Необходимо выбрать подходящее время и способ для братского увещевания; не всякий его способ морально приемлем, не говоря уже о его обязательности. Наконец, увещевающий должен, разумеется, иметь очевидные доказательства вины увещываемого. Очернительство и сплетни — тоже тяжкие моральные прегрешения.

С другой стороны, братское увещевание является предметом морального обязательства в тех случаях, когда нам точно известно о чьем-то тяжком моральном прегрешении, когда предоставляется возможность увещивать грешника должным образом, и нет серьезных оснований предполагать, что осуждение сделает его еще хуже. В таких обстоятельствах уклонение от братского увещивания есть тяжкий моральный проступок. Фактически Аквинат с одобрением следует Августину в той мысли, что отказ от увещивания грешника делает человека хуже, чем сам грешник.

Далее, обязанность порицать грешника сохраняет силу даже в том случае, если грешник является в некотором официальном смысле вышестоящим по отношению к порицающему. Не составляют исключения ни святость служения, ни святость лица: братское увещивание обязательно, даже если грешник является священником или церковнослужителем. В таких случаях увещивающий должен особенно заботиться о том, чтобы сохранять почтительность и по возможности высказать увещивание приватным образом.

Но в случае тяжкого прегрешения, наносящего вред другими членам общества, публичное обличение церковнослужителей даже обязательно, если приватное увещание оказалось безрезультатным.

Вообще говоря, публичному обличению должно предшествовать приватное наставление; но если прегрешение совершается публично и благо тех, кто им затронут, оказывается под угрозой, то необходимо публичное обличение. Обличающий должен попытаться сохранить доброе имя грешника, но если только публичное обличение способно удержать грешника от нанесения тяжкого вреда другим людям, оно становится обязательным в качестве первого шага.

Аквинат не закрывает глаза на тот факт, что иногда братское увещание, независимо от того, совершается ли оно публично или приватно, стоит или почти стоит жизни самому увещателю. Но здесь Фома занимает жесткую позицию. Моральное зло отказа от братского увещания не уменьшается от того, что обязанный увещивать боится грешника и его возможных ответных действий. Отказ от порицания — тяжкое моральное прегрешение, даже если человек отказывается порицать грешника из страха быть преданным смерти или понести тяжкий ущерб. Здесь Фома с одобрением цитирует Августина: «Даже когда некто... страшится ... народного суда или телесных мук и гибели», отказ от братского увещания все равно остается смертным грехом.

С этой точкой зрения на приватное и публичное порицание связано отношение Аквината к лести. Лесть обсуждается в «Сумме теологии» в трактате о справедливости, и то, что Фома говорит о ней, есть в некотором смысле обратная сторона его воззрений на братское увещание.

Существуют обстоятельства, в которых лесть не составляет тяжкого морального прегрешения: например, когда она не побуждает того, кому льстят, к прегрешению, или когда она рождается из такого безобидного желания, как желание доставить удовольствие. Но иногда льстец превозносит то, что в действительности является моральным прегрешением, а потому побуждает того, кому льстят, ко греху. В таком случае лесть оказывается смертным грехом. Более того, она остается смертным грехом даже тогда, когда льстец не имел намерения ввести в грех того, кому льстит, но его лесть сама по себе произвела такое действие. Например, личный врач Мао Цзедун, Ли Чжисуй, по собственной инициативе регулярно льстил Мао, не имея сознательного намерения сделать того морально хуже, но просто для того, чтобы пользоваться его благоволением. Но, с точки зрения Фомы, поскольку постоянная лесть в адрес Мао сделала его морально хуже, она была сама по себе тяжким моральным прегрешением, пусть даже льстецы не стремились к такому результату.

Как явствует из воззрений Фомы на братское увещевание, недостаточно просто удерживаться от участия в прегрешениях другого и от лести ему. Человек также обязан высказывать свою позицию. Это означает, что он обязан неким адекватным образом наставлять тех грешников, которых он имеет возможность увещевать, будь то в приватной беседе или в публичном выражении несогласия. Такой образ действий есть отнюдь не акт героизма, исключительной моральной высоты или соответствия требованиям безупречного совершенства. Отказ от братского увещевания есть тяжкий моральный проступок, который считается смертным грехом и ставит под угрозу вечное спасение человека. По мнению Фомы, духовное подаяния братского увещевания, подобно телесной милостыне, служащей вспомоществованием бедняку, есть вопрос справедливости: в одних случаях — общей справедливости, в других — справедливости коммутативной или дистрибутивной.

ЗАГАДКА: БРАТСКОЕ УВЕЩЕВАНИЕ И КОММУТАТИВНАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ

Есть нечто загадочное, но и внушительное в этой жесткой позиции Аквината. Возьмем, к примеру, его высказывания о очернительстве. Очернительство принимает разные формы, одна из которых связана с ложным обвинением. Факт такого рода очернительства имеется тогда, когда *A* публично обвиняет *B* в некоторых прегрешениях, что наносит существенный урон репутации *B*, хотя у *A* нет достаточных доказательств для обвинения, и *B* в действительности не повинен в указанных прегрешениях. Очернительство есть нарушение коммутативной справедливости. Мысль Аквината, видимо, состоит в том, что, клеветая на *B*, *A* забирает у *B* часть его достоинства — его доброго имени, не давая взамен никакой равной или большей ценности. Стало быть, обмен, в конечном счете, оказывается несправедливым.

Но акт братского увещевания или социального протеста ценой тяжкого ущерба для себя тоже представляет собой обмен, в котором один участник отдает нечто: социальное положение, экономическое благополучие или даже собственную жизнь, — не получая взамен никакой выгоды для самого себя. Братское увещевание резко отличается от очернительства своей обоснованностью и мотивами увещевателя, а также истинностью или ложностью обвинения. Но если применительно к жертве очернительства утрата части своего достоинства и не-приобретение ничего взамен, с точки зрения Аквината, есть нарушение справедливости, то почему в случаях братского увещевания человек морально обязан отдать нечто — быть может, нечто гораздо более ценное, чем репутация, — ничего не приобретая взамен?

Ссылка на то, что Фома не считал братское увещание примером коммутативной справедливости, не работает. Ведь на самом деле мы о том и спрашиваем: почему он так не считал? Если принять во внимание характер принципа, лежащего в основе томистской концепции коммутативной справедливости, то, казалось бы, он не должен был считать морально обязательным для человека отдавать нечто ценное для себя, не имея в виду получить взамен нечто равноценное.

Быть может, именно эта черта братского увещания и объясняет, почему Фома считал его разновидностью подаяния. Такая постановка вопроса привлекает внимание к связи между этим примером, из категории духовного подаяния, и дарением собственного имущества бедняку, из категории телесного подаяния. Помощь бедному тоже составляет обязанность, и в этом случае творящий милостыню тоже отдает нечто ценное для себя, не получая ничего взамен.

В случае телесной милостыни, тоже загадочной с точки зрения коммутативной справедливости, решение заключалось в признании того, что обмен, который выглядит как регулируемый коммутативной справедливостью, в действительности гораздо ближе к обмену, регулируемому дистрибутивной справедливостью. С точки зрения Фомы на природу собственности, не существует абсолютного права собственности. В его концепции индивид не имеет права ни на неограниченное накопление, ни на полномочное распоряжение тем, что формально является его собственным. Так как любая собственность в действительности принадлежит Богу и так как цели Бога подразумевают благоденствие всех его творений, эти цели стоят выше права индивида контролировать то, что в других отношениях может законно считаться его достоянием.

Поможет ли нам эта позиция Аквината в отношении телесной милостыни, в предложенной здесь интерпретации, понять его позицию в отношении милостыни духовной — братского увещания? Я склонна думать, что да.

Чтобы увидеть, почему это так, будет полезным сделать небольшое отступление и взглянуть на то, что говорит Фома о самоубийстве. В «Сумме теологии» самоубийство обсуждается в Вопросе об убийстве, причем Фома рассматривает тему убийства в контексте пороков, противоположных коммутативной справедливости. Нетрудно понять, почему убийство может считаться нарушением коммутативной справедливости, но в каком смысле самоубийство тоже может считаться таким нарушением? Человек не имеет права отнять у себя больше того, что он может дать взамен. Аквинат разбирает аргумент такого рода в первом возражении параграфа об убийстве. Убийство противоположно справедливости, говорится в возражении, но невозможно совершить несправедливость по отно-

шению к самому себе; следовательно, самоубийство не подпадает под запрет на убийство.

В ответ на возражение Фома соглашается с меньшей посылкой: никто не может совершить несправедливости по отношению к самому себе. Но самоубийство, утверждает Аквинат, есть несправедливость по отношению к обществу и к Богу. Эта позиция объясняется в корпусе параграфа. Во втором доводе в защиту запрета на самоубийство Фома, вслед за Аристотелем, говорит: «Всякая часть, как часть, принадлежит целому. Но всякий человек есть часть общества, и потому, как часть, принадлежит обществу. Стало быть, убивая себя, он наносит ущерб обществу».

Такая точка зрения на отношения между индивидом и обществом часто встречается у Аквината. Законно ли, спрашивает Фома, чтобы некто *A* отсек у *B* часть тела, которая не угрожала жизни *B*, даже если *A* согласен на это действие *B*? Ответ Фомы — нет, если только *A* не является лицом, на которое общество возложило соответствующие официальные обязанности, и есть некоторое основание к такому действию, связанное с обществом в целом. Обоснование, которое приводит Аквинат своему негативному ответу, заключается в следующем: поскольку *B* составляет часть целого, то есть общества, общества терпит ущерб, если *B* подвергается калечению. И в другом месте, разъясняя, почему законы должны быть нацелены на общее благо, Фома говорит: «Отдельный человек есть часть множества; всякий человек в своем бытии и в том, что он имеет, принадлежит множеству».

Далее, если всякий человек принадлежит обществу, в еще более фундаментальном смысле всякий человек принадлежит Богу. Вот почему самоубийство есть также несправедливость по отношению к Богу: «Кто сам лишает себя жизни, тот грешит перед Богом, подобно тому как убивающий чужого раба грешит перед господином раба».

Таким образом, в основе запрета на самоубийство лежит идея, сходная с базовой идеей Аквината относительно собственности. Индивид может справедливо притязать на некоторые владения как на свои собственные, но только в определенных границах, ибо в действительности все принадлежит Богу, а Бог предназначает собственность ко благу всего человеческого сообщества. Вот почему ни один индивид не обладает абсолютной властью над своей собственностью. Замыслы Бога, который и есть истинный владелец всей собственности, превосходят цели людей, владеющих этой собственностью; и люди могут справедливо распоряжаться ею только при условии, что они не нарушают замыслов Божьих. Сходным образом, люди имеют власть над самими собой в силу того, что Бог сотворил их наделенными интеллектом и волей; но они не имеют абсолютного права распоряжаться собой. В действительности все

вещи, в том числе и человеческие существа, принадлежат Богу, а его замыслы подразумевают благоденствие всего общества. Люди лишь постольку ведут справедливую жизнь и могут располагать собой по своему разумению, поскольку они тем самым не нарушают замыслов Божьих.

Итак, подаяние выглядит как коммутативная справедливость; в некоторых отношениях оно очень похоже на подлинные коммутативные обмены, такие, как покупка и продажа. Но в действительности подаяние не является коммутативным обменом, потому что связано с распределением собственности в соответствии с благом всего общества, на основе замыслов Божьих. Аналогичным образом, братское увещание выглядит как коммутативный обмен и обладает общими чертами с тем грехом, который Фома считает подлинным (но несправедливым) коммутативным обменом, а именно, с очернительством. Но в действительности братское увещание — не коммутативный обмен, потому что подразумевает такой способ осуществления собственной жизни, который нацелен на благо всего общества, в согласии с замыслами Божьими.

ДУХОВНОЕ И ТЕЛЕСНОЕ ПОДАЯНИЕ: ВОПРОС

Таково, разумеется лишь начало интерпретации, примиряющей воззрения Фомы на братское увещание с его концепцией справедливости. Но нам достаточно напомнить некоторые вопросы, поставленные в начале этой главы.

В связи с одобрением, которое высказывает Фома относительно ветхозаветного закона о юбилейном годе, мы заметили, что предпочитаемая Аквином экономическая система напоминает игру в монополию с ограничениями. В некотором смысле эта аналогия применима и к томистским воззрениям на подаяние, духовное и телесное. Морально позволительно неудержимо копить собственность, но только до определенного предела: по его достижении процесс накопления, монополия, заканчивается. Человек должен раздать свою собственность в виде милостыни: ведь в конечном счете распоряжение собственностью определяется целями не человека-собственника, но Бога. Сходным образом, человек может справедливо предаваться осуществлению собственных замыслов и планов, но только до определенного предела: по его достижении жизнь человека принадлежит обществу, и он живет справедливо лишь постольку, поскольку следует божественным замыслам, подразумевающим благоденствие всего общества.

Но что это за предел? И откуда нам знать, не ставит ли он нас перед той же проблемой, что и этика заботы, или безличная точка зрения, — а именно, необходимость жертвовать своими

индивидуальными и личными планами ради нужд других людей? С другой стороны, откуда нам знать, не позволяет ли он человеку слишком многого, так что начинает страдать общее благо? Здесь, очевидно, мы возвращаемся к вопросам, поднятым Байер и Нагелем.

Первое, что мы должны здесь отметить, — это что проблемы, связанные с томистской концепцией, гораздо ближе к тем, которые ставит этика заботы и безличная точка зрения, чем к тем, которые ставит их противоположность — «этика справедливости» и личная точка зрения. Согласно Байер, для западной традиции (и преобладавшей в ней «этике справедливости») характерна убежденность в то, что осуществление индивидом его собственных планов должно «ограничиваться лишь минимальным и формальным общим благом, а именно, действующим правовым аппаратом, укрепляющим договоры и защищающим индивидов от недолжного вмешательства других людей». Очевидно, однако, что Фома, который, безусловно, принадлежит к западной традиции, не разделяет этой убежденности. Его концепция справедливости требует от индивида жестких ограничений ради общего блага, которое отнюдь не минимально и не формально.

Должно быть также ясно, что томистская этика справедливости весьма отлична от той этики справедливости, которую Байер приписывает либерализму и которая, на ее взгляд, «слабо защищает от пренебрежения юных, умирающих, неимущих — всех, кто относительно беспомощен». Как мы видели, Фома считает морально обязательным не только облегчать материальные нужды бедняка, но и заботиться о духовном и нравственном благе других людей. Мы сосредоточились лишь на одном примере — обязанности братского увещевания, и показали, что воззрения Фомы имеют следствием необходимость (в некоторых обстоятельствах морального порицания и даже социального протеста). Но, как было сказано выше, помимо братского увещевания, есть и другие виды духовного подаяния, в том числе, например, наставление невежественного; и все эти другие виды равно обязательны. Многие черты этики заботы, включая ее упор на защиту беспомощных и важность образования, были, таким образом, подведены у Аквината под рубрику справедливости, понятой как добродетель в широком или узком смысле.

В той мере, в какой замыслы индивида относительно его собственности или жизни могут быть превзойдены замыслами Бога, а божественные замыслы включают в себя благоденствие всего общества, безличная точка зрения, видимо, берет у Аквината верх над любыми персональными планами и предпочтениями. Стало быть, первый из вопросов поставленных в начале этого раздела в отношении концепции Фомы, таков: не вынуждает ли она индивида, подобно этике заботы и безличной точке зрения, жертвовать

своими собственными целями ради блага других людей? Не уподобится ли справедливый человек у Аквината «ангелу» Вирджинии Вулф, будь то в доме или в обществе? Не превратится ли он в человека, жертвующего собой вплоть до саморазрушения?

Это верно, что Фома решительно утверждает: ради общего блага нельзя обходиться с индивидом несправедливо. Но эта линия мысли несколько теряет в своей убедительности, если припомнить воззрения Фомы на подаяние. Фома также считает, что по отношению к индивидам не совершается никакой несправедливости, когда они морально принуждаются жертвовать своим благодеянием или даже жизнью ради братского увещания и того блага, которое оно приносит обществу.

ЗАБОТА, БЕСПРИСТРАСТНОСТЬ И СПРАВЕДЛИВОСТЬ

В этом пункте может сложиться впечатление, что Аквинат не согласует между собой заботу и справедливость, безличную и личную точки зрения, вопреки утверждению, высказанному в начале этой главы. Дело скорее выглядит так, что он поддерживает лишь одну сторону в споре между этими двумя позициями — сторону заботы, безличной точки зрения. Соответственно, требования, предъявляемые к индивиду в томистской концепции справедливости, могут показаться слишком жесткими. Но это ложное впечатление.

Прежде всего, обратим внимание на важное различие между теми двумя примерами подаяния, о которых здесь идет речь (помощь страждущему и братское увещание ценой некоторой жертвы), и примерами коммутативного обмена, с которыми эти виды подаяния отчасти сходны (корыстные обмены и очернительство). При нечестном обмене один из участников сделки получает меньше, чем отдает. В случаях очернительства один из участников теряет нечто (блага, связанные с добрым именем), не получая ничего взамен. В обоих случаях человек, страдающий от коммутативной несправедливости, обычно страдает против своей воли. С другой стороны, хотя подающий телесную или духовную милостыню утрачивает нечто ценное для себя и ничего не приобретает взамен, он поступает так добровольно. Это верно, что, если бы он так не поступал, то был бы, по убеждению Аквината, повинен в смертном грехе; но верным остается и то, что совершать или не совершать смертный грех — это решать самому человеку. Библейская позиция в отношении подаяния гласит: «Блаженнее давать, нежели принимать» [Деян 20:35], а не «блаженнее терять, нежели принимать».

Итак, по мнению Фомы, хотя к индивидам и предъявляются жесткие требования, люди сами решают, поступать им в соответствии с этими требованиями или нет. Если бы их к этому при-

нуждали силой, они напоминали бы жертв нечестного и корыстного обмена или очернительства. Но тогда они тоже страдали бы от несправедливости, а несправедливое обращение с индивидами Аквинат считает неприемлемым даже ради общего блага, перевешивающего благо индивидов.

А как быть с тем случаем, который описывает Вирджиния Вулф, когда женщина приносит себя в жертву — пусть даже добровольно — ради других людей, причем таким способом, который поражает своей абсолютной несправедливостью и оказывается разрушительным для нее самой? Должны ли мы утверждать, что, по мнению Фома, ее самопожертвование следует считать подаянием, поскольку оно совершается добровольно? И не окажется ли такое самопожертвование, с точки зрения Фома, морально обязательным для нее?

Возьмем, например, шекспировскую Офелию. Она подавляет собственные желания и послушно покоряется желаниям окружающих ее людей. Они используют ее, как пешку, в собственных планах, пока она не теряет разум, а в конце концов и жизнь. Следует ли считать покорность Офелии обязательным подаянием?

Здесь, думаю, ответ очевиден: нет; и резоны такого ответа помогут нам понять, каким образом концепция Аквината включает в себя защиту индивидов. Например, рассмотрим отношения между Офелией и ее отцом Полонием. Суть подаяния — в том, чтобы помочь человеку в острой моральной или материальной нужде. Разумеется, от материальной нужды Полоний не страдает. А от нужды моральной? Способствует ли покорность дочери его моральному благополучию? Представляется очевидным, что нет. Благо Офелии менее важно для Полония, чем втереться в доверие к Клавдию, королю; поэтому Полоний хочет использовать ее, например, как приманку для Гамлета, чтобы добыть информацию для короля. Но когда Полоний так обращается с нею, Офелия выглядит такой же жертвой коммутативной несправедливости со стороны Полония, как если бы она была жертвой очернительства или бессовестной торговли. Поскольку послушание Офелии облегчает Полонию возможность и впредь обращаться с ней несправедливо, постольку она делает его морально хуже, а не лучше. В действительности можно предположить, что, если бы подаяние того рода, который отстаивает Фома, имело место в истории Офелии, это было бы подаяние в виде увещевания отца. Сопrotивление отцу, а не покорность ему: вот что было бы полезным для того, чтобы сделать его морально лучше, а значит, могло бы считаться подаянием и соответствовать условиям морально обязательного подаяния, о которых говорится у Фома.

Итак, примеры, которые тревожили Вирджинию Вулф и в которых один человек добровольно позволяет использовать себя другим людям, почти или вовсе не заботящимся о его благе, — эти при-

меры отнюдь не санкционируются томистской концепцией справедливости. Человек, о котором идет речь, позволяет обращаться с собой несправедливо, в смысле коммутативной несправедливости, и тем самым делает того, кому служит, морально хуже, а не лучше. В концепции Аквината нет ничего, что требовало бы так поступать. Напротив, высказывания Фомы о братском увещании и его цели наводят на мысль, что человек морально обязан противостоять такому обращению, а не покоряться ему. Так что и по этим причинам концепция Фомы (пусть даже она включает в себя многие положения, которые, как принято считать, отличают этику заботы от этики справедливости, в том числе морально обязательное попечение о нуждающемся) неязвима для некоторых критических высказываний, адресованных этике заботы. Тот факт, что такие положения составляют часть концепции справедливости, означает, что Фома принципиально идет средним путем между заботой человека о других и надлежащей заботой о себе самом.

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ УСПЕШНОСТЬ: МОРАЛЬНАЯ ОБЯЗАННОСТЬ БРАТСКОГО УВЕЩАНИЯ И БЕЗЛИЧНАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ

Тем не менее, может сложиться впечатление, что и независимо от этих опасений Аквинат требует от индивидов чрезмерной заботы о других или о благоденствии общества. Можно подумать, что он слишком акцентирует безличную точку зрения и оставляет недостаточно места собственным замыслам и предпочтениям человека. У некоторых людей это возражение может быть вызвано прежде всего воззрениями Аквината на моральное обязательство не заботиться о своем благополучии больше, чем это необходимо для сохранения своих жизненных условий. Но я думаю, что энергичнее всего это возражение напрашивается в связи с позицией Фомы относительно братского увещания. Если вы живете в дурно устроенном обществе, то социальный протест может стать катастрофическим для вашего благополучия: он может стоить вам работы, социального положения, детей, жизни. Можно ли тогда говорить о моральном обязательстве губить собственную жизнь ради блага общества (или ради чистой возможности блага общества, ибо ясно, что братское увещание может оказаться абсолютно бесплодным)?

Но я думаю, что этот вопрос, при всей его силе, недооценивает мощь зла в дурно устроенном обществе. Чтобы понять, что здесь имеется в виду, отметим, что вопрос исходит из той имплицитной предпосылки, что в дурно устроенном обществе человек, решившийся на братское увещание или социальный протест, может избежать разрушения собственной жизни, может процветать,

может поднимать собственное благосостояние. Верна ли эта предпосылка?

Возьмем пример нацистской Германии. Малейший открытый протест обычно вызывал ответные санкции, включая слежку, тюремное заключение, потерю работы и пенсии, интернирование в лагеря и даже смерть. Верно ли, что те, кто не протестовал, кто сумел выжить на своих местах, реализуя собственные планы, преумножили или сохранили свое благополучие?

Вспомним, например, Альберта Шпеера, который только выиграл в возможности реализоваться как архитектор благодаря своей готовности убажывать Гитлера. Или Герхарда Киттеля, который был весьма уважаемым библеистом в Тюбингене в период нацизма. Киттель удержал свои позиции отчасти потому, что вступил в нацистскую партию и был готов служить нацистам, когда его вызывали в качестве эксперта. Так как Киттель не создавал нацистам помех, он сумел создать в нацистский период влиятельный труд «Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament» («Богословский словарь к Новому Завету»).

И тем не менее: если бы это было возможным, кто из нас захотел бы прожить такую жизнь, какую прожили Шпеер или Киттель? Киттель умер вскоре после войны, в возрасте пятидесяти девяти лет, презираемый всеми за коллаборационизм. Война открыла широкие возможности перед талантом Шпеера, но она же разрушила его творения, и все, что осталось от его трудов,— это дурная репутация архитектора Гитлера. С другой стороны, мы сегодня идеализируем людей, подобных Дитриху Бонхефферу, которые участвовали в активном сопротивлении и жестоко заплатились за это.

Несомненно, многие из нас, окажись они в такой же ситуации, сделали бы выбор скорее в духе Киттеля, нежели Бонхеффера. Но это уже другой вопрос, грустный вопрос о расхождении между идеалом и реальностью. Мы же сейчас говорим об идеале: кто из нас хотел бы прожить так, как Киттель, а не Бонхеффер?

Быть может, печальная истина состоит в том, что в дурно устроенном обществе, где социальный протест встречает суровые санкции, уклонение от протеста оказывается столь же разрушительным для процветания человека, что и вовлеченность в него, только по-другому.

В действительности, быть может, это уточнение — «по-другому» — объясняет, почему настойчивость Аквината в отношении обязательного характера братского увещевания является менее жесткой, чем кажется. Франц Штангль, заурядный немец без особых дарований, поднялся по ступеням нацистской иерархии благодаря не протесту, а сотрудничеству с нацистами, сколь бы чудовищными ни были даваемые ему поручения. В конце концов он стал комендантом Треблинки. Отказавшись от протеста, он сохранил свое

положение, доходы, семью, безопасность внутри системы и даже, возможно, жизнь. Его материальное благоденствие было достигнуто ценой отказа от протеста. Но за это ему пришлось заплатить непомерную цену: он стал человеком, способным относительно безразлично видеть смерть тысяч евреев — мужчин, женщин и детей — в газовых камерах.

В конце жизни Штангль сказал своему биографу, Гитте Серени: «Моя вина в том, что я все еще здесь... Я должен был умереть. Вот моя вина». Штангль думал — быть может, побуждаемый инстинктом самосохранения, — что мог бы заплатить за протест собственной жизнью. Но в конце жизни от считал, несколько парадоксально, что, наверно, прожил бы лучше, если бы выбрал смерть. Я согласна с этим суждением. Но если это суждение верно, то, возможно, упор Фома на то, что братское увещание есть обязанность, даже если оно повлечет за собой серьезные последствия для человека, есть не жесткость, а реалистичность. В действительно дурно устроенном обществе наиболее прочная или даже единственная надежда на человеческую успешность может подразумевать сильнейшие страдания или даже смерть.

Если понимать томистскую концепцию справедливости в таком смысле, она в действительности не предполагает преобладания безличной точки зрения над индивидуальным стремлением к собственному благу. Скорее дело обстоит так, что в некоторых обстоятельствах и в некоторых обществах наилучший или единственный способ достигнуть собственного блага состоит в том, чтобы стремиться к благу для всех.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подведем итоги. Томистская концепция справедливости — это политическая теория, которая вовсе не является «глубоко антиэгалитарной» и монархической; напротив, она эгалитарна, репрезентативна и глубоко антикапиталистична.

Но, в отличие от некоторых политических теорий, удовлетворяющих такому описанию, политической теории Аквината удается усвоить личную точку зрения и найти для нее место в безличной позиции. Хотя Фома всячески делает упор на общем благоденствии и на обязанности индивидов способствовать этому благоденствию, он против того, чтобы индивиды и их жизненные цели подавлялись заботой об обществе в целом. В томистском понимании коммутативной справедливости, было бы неверным отнимать нечто ценное у невинного человека против его воли, исключительно ради общего блага, не давая ему взамен ничего, что он ценил бы, по меньшей мере, столь же высоко.

Более того, жесткий подход Аквината к вопросу о том, чем индивид должен добровольно жертвовать ради общего блага, отчасти

имеет вынужденный характер. Моральная обязанность подаяния бедному требует от человека отдать нечто, в чем он не нуждается для сохранения своего жизненного положения. Но что именно необходимо для сохранения индивидуальных жизненных условий,— это, очевидно, вопрос спорный. Ничто в обязанности подаяния не подразумевает, что всякий нравственный человек обязан в вопросе о милостыне следовать францисканской (или даже доминиканской) бедности. Требование братского увещания, ради общего блага, может очень дорого обойтись индивидам; но только в катастрофически дурных обществах, настолько дурных отчасти или в целом, что человеческое процветание в них скорее достигается уплатой этой дорогой цены, чем уклонением от нее.

Таким образом, томистская концепция справедливости дает нам то, что Нагель считал крайне трудным или вообще недостижимым: политический идеал, в котором неким рациональным образом сплелись бы воедино личная и безличная точки зрения. Я, конечно, вовсе не утверждаю, что, по моему мнению, томистская концепция справедливости дает нам практически эффективную политическую модель справедливого общества. Это, безусловно, политический идеал, скорее всего, неосуществимый. Есть основания полагать, что, как практическая модель, он был бы обречен на неудачу. Но неудача имела бы причиной общие человеческие слабости, а не неспособность самой концепции соединить личное и безличное в некий приемлемый политический идеал. Сама концепция — это политический идеал, который отдает должное как заботе индивидов о собственных жизненных планах, так и благосостоянию общества в целом.

Если рассматривать концепцию справедливости Аквината как часть его этической теории, она оказывается вовсе не «легалистской моральной теорией», признающей лишь минимальное и формальное общее благо и пренебрегающей интересами наименее защищенных слоев общества. Недостатки либеральных теорий справедливости, необходимым средством против которых некоторые философы считают этику заботы, отсутствуют в томистской концепции справедливости. Она уделяет самое серьезное внимание общему благу, налагающему обязанности на индивида, а удовлетворение потребностей бедных и сирых полагает делом справедливости. Как видим, множество моментов, относящихся к этике заботы, Аквинат включает в свою «этику справедливости». С другой стороны, так как эти моменты рассматриваются в контексте справедливости и так как справедливость, а не забота, составляет фундаментальную этическую ценность, регулирующую отношения человека с другими людьми, томистская концепция, в отличие от этики заботы, в принципе способна объяснить моральную неприемлемость того, чтобы человек позволял эксплуа-

тировать себя другим людям. Следовательно, томистская справедливости так сплетает между собой вопросы справедливости и заботы, чтобы сохранить прозрения этики заботы, но минимизировать их цену.

Мне кажется, что, если мы поймем справедливость так, как понимал ее Аквинат, она нисколько не утратит своей притягательности — притягательности добродетели, призванной утверждать и оберегать добрые и заботливые отношения в морально приемлемом обществе.

Оглавление

Предисловие	3
-------------------	---

Глава 1. СХОЛАСТИКА В СРЕДНИЕ ВЕКА

§ 1. Схоластический рационализм о «реализации» универсалий (Д. В. Шмонин)	5
§ 2. Традиция <i>lectio divina</i> : когнитивно-психологическое прочтение (Н. Л. Мухелишвили)	19
§ 3. Распад парадигмы свободных искусств в XIV–XVI вв. и дисциплинарное оформление философии (Р. В. Савинов)	40

Глава 2. СХОЛАСТИКА И НОВОЕ ВРЕМЯ

§ 1. На пороге Нового времени: Суарес и проблема познания индивидуального (Д. В. Шмонин)	47
§ 2. Истина и «объективное понятие»: Васкес (Д. В. Шмонин) ...	58
§ 3. Схоластика в метафизике Нового времени: Декарт, Спиноза, Лейбниц (Д. В. Шмонин)	66
§ 4. Интенциональная причинность в философской психологии схоластов (Г. В. Вдовина)	92

ПРИЛОЖЕНИЕ

Э. Стамп. Метафизика: теория вещей (пер. с англ. Г. В. Вдовиной)	107
Э. Стамп. Репрезентативная моральная добродетель: справедливость (пер. с англ. Г. В. Вдовиной)	136

Научное издание

**СХОЛАСТИЧЕСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ
В ИСТОРИИ МЫШЛЕНИЯ:
ОТ СРЕДНИХ ВЕКОВ К НОВОМУ ВРЕМЕНИ**

Монография

Отв. редактор *Д. В. Шмонин*

Директор издательства *Р. В. Светлов*
Заведующий редакцией *В. Н. Подгорбунских*
Корректор *Е. М. Пожидаева*
Верстка *Н. В. Лукиной*

Подписано в печать 22.12.2012. Формат 60×90 1/16.
Бум. офсетная. Гарнитура Петербург. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 11,00. Тираж 500 экз.
Зак. №111

191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15,
Издательство Русской христианской гуманитарной академии.
Тел.: (812) 310-79-29; факс: (812) 571-30-75;
e-mail: books@rhga.ru
URL: <http://www.rhga.ru>

Отпечатано в типографии «Литография»
191119, Санкт-Петербург, Днепропетровская ул., д. 8