

Раздел I

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Ю. Ю. ПЕЧУРЧИК

О ПОНЯТИИ «ИСТИНА» В СОКРАТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Символом метафизической борьбы между абсолютной и относительной истиной является спор Сократа с софистами. Фихте, который связал законы формальной логики с понятием самосознания, завершил начатое Парменидом и основательно разработанное Платином дело, но уже на основе христианского умозрения. Когда пытаются отойти от этой интуиции (как это делали в свое время софисты), выйти за рамки принуждающего к истине мышления, избирают дорогу становления. «Arche» есть само становление. Во всей своей радикальности это утверждение было вновь воспринято только Ницше. Учение Платона об идеях, аристотелевское учение о высшем сущем, да и вся последующая философия вплоть до гегелевской концепции arche в качестве духа исключала становление и изменение из высшей причины сущего», — пишет немецкий философ Хаймо Хофмайстер¹.

Сегодня понимают метафизику иначе, чем Гегель. М. Хайдеггер задается вопросом, почему нечто, а не ничто. Ответ на этот вопрос, видимо, следует из его слов о том, что Гегель довел до логического завершения христианскую философию. В историко-философском контексте получается, что Гегель тем самым завершил христианизацию платонизма. Х. Хофмайстер поддерживает мнение М. Хайдеггера, когда пишет, что «Гегель разделяет мотивы аристотелевской и христианской мысли, что пропасть между человеческим и божественным знанием постоянно преодолевается,

¹ Хофмайстер Х. Что значит мыслить философски. СПб., 2000. С. 30.

© Ю. Ю. Печурчик, 2008

когда любовь к знанию становится знанием»². Гегель считал каждую философскую категорию доказательством бытия Бога: «Логике... следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой... Это содержание есть изображение Бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа»³.

С первых шагов своего существования греческая философия отождествляла разумное и божественное, что и восстанавливает Гегель. Фалес называет божественным то, что не имеет ни начала, ни конца. Если Логос не существует наряду с другими вещами, то он вечен. Поэтому он есть и не есть одновременно, формулирует Гераклит. Мысль невыразима словами, полагает Парменид. Она именуется только апофатически. Мыслимое бытие «и есть, и не есть». У Парменида речь идет о божественном мышлении, которое недоступно тем, кто обожествляет существующее. То, что существует, не может быть причиной существования. Мыслимое же, существуя, не существует.

Вопрошающий, что есть мышление, не замечает простого факта, что он сам мыслит, а упорно относит к фактам только видимое. Мышление есть — значит есть непостижимое, божественное, тайное, сокрытое. Христиане из апологетических соображений принижают разум, чтобы противопоставить свою религиозность языческой, а Ницше, напротив, приписывает Гераклиту в качестве *agche* становление, в противоположность христианству. «Небытия нет» у Парменида означает, что нет ничто. Помыслить, что когда-то ничего не было невозможно, ибо тогда не было бы и мыслящего. Логика абсурда, принятая софистами, исходит из наличия в мире произвола. Их интуиция выражает двойственную природу человека. Он призван к истине и выступает против нее. Здесь налицо противоречие, которого не замечает абстрактное, рассудочное мышление.

Разумное не поддается верификации, оно невыразимо так же, как невозможно передать словами то, что переживается в мистическом созерцании. Определить границу между мистическим и

² Там же. С. 253.

³ *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики: В 3 т. Т. I. М., 1970. С. 103.

разумным очень сложно. Поэтому средние века наполнены борьбой между верой и разумом. Она порождает много ересей и недоумений. Августин и Ансельм исходят из очевидности истины. Самоочевидность истины — это основа жизнедеятельности разумного существа, поскольку он разумен. Аквинат не отвергает, а усиливает этот тезис, интерпретируя его в том смысле, что бессмысленно доказывать существование фактов. Понимание основывается не на доказательствах, а на фактах. Человек понимает тогда, когда для него очевидно то, о чем идет речь: «Очевидно само по себе, знание о котором содержится в нас естественным образом..., когда поняты значения понятий», — аргументирует Фома⁴. Очевидно, например, что целое больше части. Сверхъестественное знание не является очевидным. Но к нему можно подвести даже необразованного человека, отправляясь от очевидных вещей. Таково обоснование апостериорных доказательств Фомы.

Разумное сводится к чувственному, а умопостигаемое именуется естественным светом. У Аквината можно найти спектр оттенков понятия разумного. Разумное — это то, что может быть абстрагировано и выведено действительным разумом из ощущений. Вместе с тем разумное сродни мистическому видению: «Сущность Бога становится умозрительной формой разума», благодаря его «просвещению» — благодатью веры⁵. Промежуточное положение занимает естественный разум. Такой широкий диапазон понятий позволяет бороться на два фронта. С одной стороны, с теми, кто, как Дамаскин, декларирует очевидность Бога. Или, что еще опаснее, с ересью «ангелизма». С другой стороны, с отрицающими познаваемость Бога. Познаваемо то, что существует в действительности, то, что истинно, повторяет вслед за Аристотелем Аквинат. Было бы чуждым вере утверждать, что сотворенный разум не может «увидеть» сущность Бога. Обоснование данного тезиса опирается на учение Аристотеля о блаженстве или счастье, которое на греческом языке означает дар бога (*εὐδαιμόνια*) (1099b10). Для разумного существа высшее блаженство заключается в мышлении, а следовательно, в познании бога. Если последователи Августина пришли к выводу, что они познают Бога так же, как ангелы, то

⁴ *Аквинский Фома*. Сумма теологии: В 2 ч. Ч. 1, т. I. 1, 11, 1. Киев: М., 2002.

⁵ Там же. 12, 5.

Фома солидарен с Дионисием Ареопагитом, который писал в 5-й главе «Мистического богословия», что «Бог как причина умопостигаемого бытия не является чем-то умопостигаемым». Аквинат применяет онтологический принцип сопричастности, согласно которому следствие сопричастно причине, возможное — действительному, низшее — высшему: «Естественный свет разума — это некая сопричастность Божественному свету... Для видения чего-либо умозрительного, нет необходимости видеть сущность Бога»⁶.

Известно, отмечает Августин, что и язычники познают истину: «Многие нечистые знают много истин»⁷. Философия Платона «согласна с истиною веры христианской», пишет Августин в 8-й книге «О граде Божием» (гл. 9), ибо божественный свет просвещает всякого человека, приходящего в мир (Иоан.1, 9), а не только христиан. Аквинат соглашается с Августином: «Но соединиться с Богом, не зная о Нем, чем Он является, можно также посредством естественного разума... Ибо для познания посредством естественного разума необходимы... мысленные образы... и естественный умозрительный свет, силой которого мы отделяем умозрительные понятия от этих мысленных образов»⁸.

Божественный свет, следовательно, просвещает одинаково как злых, так и добрых, как верующих, так неверующих. Получаются несколько не те выводы, которые хотел сделать Фома. Говорить, что божественный свет усиливает естественную познавательную способность, можно было бы только в том случае, если бы мы знали природу естественного света и его отличие от божественного. А поскольку это установить невозможно, постольку Гегель сделал правильный вывод, что его Логика есть знание Бога. Аквинат не доводит до логического завершения тезис Ап. Павла, что возможно познание невидимого Бога через познание Его видимых творений (Рим. 1, 20). Или, как интерпретирует его Фома: познавая сущность сотворенного, мы восходим от следствия к причине. Он исключает из рассмотрения сотворенный разум. Гегель полагает, что познание сущности сотворенного разума позволяет познать сущность Бога.

⁶ Там же. 12, 11.

⁷ Там же. 12, 12.

⁸ Там же. 12, 13.

Августин отмечал, что Бога, каков Он есть в Себе, никто никогда не видел ни в земной, ни в ангельской жизни. На что Фома делает замечание, которое очень понравилось бы Гегелю, если учесть, что он сближает разумное и мистическое: «Бог бестелесен... Поэтому Его можно увидеть не чувством и не воображением, а только разумом»⁹. Разумное Гегель сравнивает с мистическим, поскольку оно превышает рассудочное, которое опосредуется, снимается в некоем единстве противоположных утверждений. Оно лишь мыслится, но не верифицируется. Оно составляет некий духовный опыт мыслящего индивида, который не может быть выражен словами. Поэтому может быть проведена аналогия между разумным и мистическим. В «Философии религии» он отождествляет божественное и разумное, не сводя, однако, веру к разуму.

Дуализм материи и формы позволяет Аквинату называть умопостигаемое бестелесным, поскольку бестелесный ум может абстрагировать только бестелесную форму. Получается неприятный для христианского умозрения вывод, который можно сделать из теории Аквината, что материя не сотворена. Гегель избегает дуализма, полагая единство материи и формы. У Аквината материя остается непознаваемой. Она есть нечто неопределенное (апейрон Анаксимандра), которое остается после того, как от вещи абстрагируется умопостигаемая форма. Такая гносеология противоречит учению, что Бог создал вещи как нерасторжимое единство материи и формы посредством идей, которые изначально присутствовали в Его разуме. «Поскольку мир возник не случайным образом, но сотворен Богом через посредство активного интеллекта... необходимо, чтобы в божественном уме была форма, по подобию которой сотворен мир. А в этом и состоит понятие “идей”»¹⁰. Стремление опровергнуть «ангелизм», который связывал свое учение с платонизмом, приводит Аквината к тому, что в его гносеологии умопостигаема только форма, а материя остается непознаваемой «вещью в себе»: «Ум же в состоянии постигнуть собственную согласованность с познанной вещью; однако [при этом] он не воспринимает ее в смысле знания “какова вещь суть”»¹¹. Это

⁹ Там же. 12, 3.

¹⁰ Там же. 15, 1.

¹¹ Там же. 16, 2.

противоречит изначальному единству формы и материи в Божественном уме: «В Божественной премудрости пребывают предначертания всех вещей, каковые мы называли идеями, или образцовыми формами в уме Бога»¹². Если вещь есть нераздельное единство формы и материи, т.е. «прошедшая индивидуацию материя»¹³, или, что то же самое, оформленная материя, то почему абстрагируется только форма? Вещь сотворена посредством формы и есть некая форма. Единство формы и материи есть иная форма, чем та, которая является «частью» вещи. Понятие «составленности», которое применяет Аквинат, здесь неприемлемо, ибо вещь не является механической смесью материи и формы. У него получается, что форма, посредством которой вещь сотворена, одновременно и целое, и часть: «Единство вещи, составленной из материи и формы, держится на самой форме, которая через себя самое соединяется с материей как ее состояние актуальности»¹⁴. Здесь речь идет, стало быть, об актуализированной, оформленной материи. Фома вопреки своим намерениям демонстрирует здесь диалектику материи и формы. Отмеченные трудности Аквината были продуманы Н. Кузанским, который вскрыл в теории Аристотеля диалектическое содержание.

Во имя борьбы с «ангелизмом» Фома ограничивает разум. Дуализм материи и формы ведет к положению, что бестелесный ум может абстрагировать только бестелесную форму. Материя понимается как телесность, вещьность, чувственное. Возникает контраст между бестелесным и вещным. Мир раскалывается на две половины: умопостигаемый свет и непроницаемую материальность. Познание отъединяет одну часть реальности от другой. Вещь «излучает» формальную часть, которой «естественный свет» разума придает первоначальную, божественную форму, а вторая половина таится как дьявол за печкой. Умопостигаемое есть, во-первых, результат абстрагирования формы, а во-вторых, порождение естественного света, дедукции и пр. Действительный разум возводит чувственные образы (*species sensibilis*) во всеобщую форму понятия. Таким образом получается несоответствие с предпо-

¹² Цит. по: *Боргош Юзеф*. Фома Аквинский. М., 1975. 1, 44, 3.

¹³ *Аквинский Фома*. Сумма теологии. 1, 12, 4.

¹⁴ Цит. по: *Боргош Юзеф*. Фома Аквинский. 1, 76, 7.

ложением, что абстрагируемая от вещей форма изначально умопостигаема. Чувственные образы — сырой материал познавательной деятельности потенциального разума, формальный объект. Они чисто интенциональны, представляют собой одну из «частей» вещи. Познается, следовательно, не объективная реальность, а субъективные образы. При это постулируется, что субъект познания изменяется в акте ощущения под воздействием предмета, который есть единство формы и материи. Если в познании достигается тождество «познающего и познаваемого», то куда «испаряется» материя? На этот вопрос, как считает Ю.Боргош, томисты не смогли дать вразумительного ответа.

Неправы и те критики, которые приписывают Аквинату положение, что у него материя основа индивидуации¹⁵, поскольку у него, как и у Аристотеля, вещь есть изначально единство формы и материи, которую он неправоммерно отождествляет с материей. Стагирит был более последователен. У него «первая материя» — лишь возможность, которую можно интерпретировать в христианском духе как идею в божественном уме. У Фомы материя непознаваема. Она — «часть» вещи, которая непонятно откуда взялась. Дуализм есть следствие отмеченных апологетических усилий, которые приводят к еще одному неожиданному результату. Если материя менее совершенна, чем форма, которая в качестве души одухотворяет тело, то «тело — темница души».

Возникающие коллизии порождены тем, что Фома, как впоследствии и материалисты, смешивает два понятия материи: во-первых, «первая материя», неопределенное (апейрон) Анаксимандра, которая выступает основой индивидуации; во-вторых, оформленная материя или вещь. Диалектику формы и материи, возможности и действительности и т. д. продемонстрировал Н.Кузанский, снимая тем самым те недоразумения, которые возникли в томистской доктрине. Учение Аристотеля о единстве противоположностей он показывает на примере единства формы и материи.

Только в применении к божественной реальности имеют смысл слова Гегеля «все действительное разумно», разъясняет И.А.Ильин в книге «Философия Гегеля как учение о конкретно-

¹⁵ Там же. С. 130–133.

сти Бога и человека» (СПб., 1994). Христианскую интерпретацию неоплатонизма мы находим и у Н. Кузанского: «Дух, или движение, выводит замысел разумного основания в действительность»¹⁶. Под действительным в платонической традиции понимается, начиная с Аристотеля, только истинная реальность. Бог есть абсолютная возможность всего и одновременно абсолютная действительность, резюмирует Кузанский: «Словом, абсолютная возможность быть и абсолютное актуальное бытие в Тебе, Боге моем, есть не что иное, как Ты Сам, мой бесконечный Бог»¹⁷. Материя как возможность не может быть вечной, так как абсолютное только одно. Материя вечно существует лишь в замысле Бога: «Поэтому хотя Ты, Боже мой, и кажешься мне как бы формоприемлющей первоматерией, поскольку принимаешь форму всякого глядящего на Тебя, Ты поднимаешь меня, и я вижу, что глядящий на Тебя не придает Тебе форму, а в Тебе начинает созерцать себя, поскольку получает от Тебя все, чем является»¹⁸.

Гносеология Аквината представляет собой следствие аристотелевской, только еще более усложненная теологическими проблемами. У Платона ощущения служат для «пробуждения» интеллекта, который имеет две ступени, рассудочную и разумную. Разумное человеческое познание исходит из самого себя. Оно не может иметь никаких предпосылок. То, что разум имеет предмет самого себя, порождает иллюзию, что он начинает с ничто, так как неизвестно, что такое разум. Нас не спасает ссылка на то, что разум знает о своем существовании, так как под знанием мы привыкли понимать ощущаемое. Аквинату, стремящемуся защитить веру от произвола интеллектуалов, нужна была философия, апеллирующая фактами. Знание разума о своем существовании, или самосознание, вещь неочевидная даже для очень образованных людей. Тезис, что «незнание» (самосознание) есть основа философии, «неактуальна» и в наш суперпросвещенный век. Разум — это «черный ящик», орудие познания, которое само непознаваемо и знание о котором бесполезно.

¹⁶ Кузанский Н. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1980. С. 79.

¹⁷ Там же. С. 66.

¹⁸ Там же. С. 67.

Августин заимствовал у Платона понятие самосознания. Самосознание есть знание о своем существовании, различии между Я и не-Я, а не знание природы разума. Неразумное существо не осознает ту информацию, которая поступает к нему на *tabula rasa*. Оно только адекватно реагирует на поступающие сигналы, но «бессознательно». Поэтому Декарт сравнивает животное с машиной и вводит в научное обращение понятие рефлекса. Картезий настаивает, что мышление несводимо к физиологическим процессам мозга. Они сосуществуют, дополняют друг друга, но физиология не может быть *причиной* мышления. Мышление субстанционально, т.е. самодостаточно; ощущения лишь его орудия (акциденция). Из-за тождества субъекта и объекта, как это совершается в акте ощущения, познание было бы невозможно. Сверх этого должно быть «я знаю», что «я мыслю», а именно самосознание (*cogito, ergo sum*). Из того, что источник нашего познания находится в чувствах, не следует, что источник причина знания. Согласно Аквинату, мы знаем не благодаря чувствам, а врожденным схемам. Знать — значит «видеть умственными очами» (Платон) ту информацию, которая поступает на *tabula rasa*.

В индивидуальном развитии (особенно активно в возрасте 4–5 лет, пишет С. Свежавски) человека «сенсорный голод» может привести к умственной отсталости. Но когда разум сформировался, когда человек стал профессиональным, например, математиком, тогда восприятие уже не играет такой роли в его интеллектуальной деятельности. То же самое и для профессионального философа. Поэтому оценка Платона, которую дает неотомист С. Свежавски неверна, ибо не согласуется с платоновской теорией припоминания, согласно которой для функционирования мышления чувственное восприятие и упражнение необходимы: «Независимо от чувств, от всего труда по выработыванию понятий, по разрабатыванию суждений, размышлений ... человек, согласно Платону, есть существо, способное к усмотрению сущности вещей, если он правильно обучит свой ум»¹⁹. Как можно обучить ум без размышлений? Чего не придумаешь, чтобы обвинить Платона в ошибках монахов, которые отождествляли свое мышление с ангельским.

¹⁹ Свежавски Стефан. Святой Фома, прочитанный заново // Символ. 1995. № 33. Июль. С.89.

«Св. Фома утверждает, что мы не познаем наше “я” непосредственно, но только через наши функции, действия, акты, которые являются и чувственными, и духовными. Человеческое познание всегда есть познание, опосредованное актами, указывающими на их субъект»²⁰. Верно, что самосознание не дается нам от рождения «актуально», а только потенциально, что оно актуализируется ощущениями, суждениями и умозаключениями. Тут позиции Платона, Аристотеля и Аквината совпадают. Мы не познаем «я» и через посредство функций и действий, а всего лишь благодаря самосознанию обладаем рефлексией о функциях разума. Природа нашего «я», самосознания и прочее скрыта от нас. Поскольку самосознание вызвало у августинианцев иллюзию непосредственно (ангельского) знания, Фома называет его божественным светом.

Аквинат настаивает, ссылаясь на Ап. Павла («А *тогда* я познаю, подобно как я познан» 1Кор. 13,12), что славу (*lumen gloriae* — 3-й интеллект; 1-й — чувственность; 2-й — естественный разум) мы увидим «лицом к лицу» только «*тогда*», после смерти. Вследствие чего он и вводит *tabula rasa*, чтобы ограничить наш интеллект чувственностью, телесностью, земными условиями, следствием грехопадения и т. д. У Ап. Павла речь идет о самосознании: «как я познан», т. е. о непосредственном знании своего существования. Я осознаю себя, я сознательное, разумное существо. Из этого не следует, что я непосредственно знаю все, или тем более Бога, как вывели, по словам С. Свежавски, августинианцы. Такое мнение свидетельствует о том, что здесь смешиваются проблемы христианской антропологии с гносеологией. Платон не считал, что посредством философии можно избавиться от тела, или изменить человеческую природу. Ведь только в этом случае можно стать бестелесным ангелом.

Как писал Августин, «у святых нет сменяющих друг друга мыслей»²¹. Они мыслят недискурсивно, как ангелы, сделали вывод некоторые последователи Августина; следовательно, святые еще в земной жизни познают сущность Бога. Августин исходил из философского понимания истины. Когда же его подход стали интерпретировать в чисто богословском смысле, то пришли к «ангелиз-

²⁰ Там же. С. 141.

²¹ *Аквинский Фома*. Сумма теологии. 1, 10, 3.

му». Полемика Аквината направлена на опровержение этого заблуждения. Фома стремится показать дистанцию, разделяющую божественный и человеческий разум. Основным принципом установления различия Творца от творения служит понятие пропорциональности: «Сотворенный разум может быть пропорционален Богу»²².

Философия рождается из «незнания», потому что ее предмет не существует для представления, а рождается в душе исследователя, когда разум познает сам себя, учил Н. Кузанский: «Невозможно поставить о разуме вопрос, в котором в качестве предпосылки не отражался бы [сам] разум»²³. Зная о себе лишь то, что он существует, разум выступает как самосознание. Первое, что он познает, есть суждение «Я есть Я», «знающее незнание». Схоласты, воспитанные на «Органоне» Аристотеля, но не познавшие глубинную основу его метафизики, видят в словах Дионисия, что «Бог есть все и ничего» только противоречие. Кузанский разъясняет, «что “все” Он — свернутым образом, в потенции, а «ничто» — развернутым», в действительности²⁴. До сотворения мира Бог как потенция содержал всю реальность в себе, а после акта творения Он остался у Себя, ибо Бог всегда один и тот же. На вопрос, где находится Бог, Кузанский ответил бы: «везде и нигде». «Так как Бог есть все, он также и ничто»²⁵. Бог есть «понятие о понятии», реализует интенции Дионисия и Мейстера Экхарта Н. Кузанский²⁶, или «абсолютное понятие»²⁷.

Аквинат подходит к тезису об истине как «знающем незнании». Истина и есть, и не есть знание: «истина находится в ... уме»²⁸, «но не как знание в познающем»²⁹. Истина есть то, посредством чего мы познаем, есть естественный или божественный свет. Одновременно признается, что наше знание истинно, иначе мы придем к противоречию с положением, что истина существует.

²² Там же. 1, 12, 1.

²³ Кузанский Н. Сочинения. Т. 1. М., 1979. С. 198.

²⁴ Кузанский Н. Сочинения. Т. 2. С. 29.

²⁵ Кузанский Н. Сочинения. Т. 1. С. 72.

²⁶ Там же. С. 375.

²⁷ Там же. С. 378.

²⁸ Аквинский Фома. Сумма теологии. 1, 16, 6.

²⁹ Там же. 1, 15, 2.

Логика «знающего незнания» присутствует в текстах Аквината, но он ищет более простые способы обоснования. Апология Фомы Аквинского направлена против неверной интерпретации учения Августина: «Согласно св. Августину, разумным видением видится то, что присутствует в душе посредством своей сущности. Но разумное видение воспринимает сущности умозрительных вещей, а не их некие подобия ... Следовательно, так как Бог присутствует в нашей душе посредством Своей сущности, то мы видим Его сущность»³⁰. Августин понятие самосознания, которое открыл Плотин, рассматривал как абсолютную истину и называл ее Богом. Его последователи сделали вывод, что он признавал познаваемость Его сущности. Фома упреждает вывод, который, можно подумать, был сделан Гегелем, если не учитывать тот источник, из которого он заимствовал свои рассуждения и в котором речь шла о «знающем незнании». Поскольку мы познаем нашу способность познания, постольку мы познаем и ее причину, в данном случае сущность Бога. В религиозном сознании христианской общины Бог познает себя: «Бог есть Бог лишь постольку, поскольку знает Самого Себя; Его знание Самого Себя есть, далее, Его самосознание в человеке, а знание человека о Боге развивается, далее, до знания себя человеком в Боге»³¹. Гегель ссылается на сочинение своего ученика К.Ф.Гешеля «Афоризмы о знании и незнании». Когда Вл.Лосский формулирует принцип, на котором строится догматика Восточной Церкви, тогда его мысли вполне созвучны рассуждениям Гегеля: «Бог стал человеком для того, чтобы человек мог стать богом». Следовательно, «наша природа во всей ее полноте должна войти в единение с Богом»³².

К выводам из учения Августина Фома делает уточнение, что сущность Бога мы познаем, «только уйдя из этой смертной жизни». Из того, что человеческая познавательная способность опирается на божественный свет, вовсе не следует, что нужно знать сущность Бога: «Естественный свет разума — это некая сопричастность божественному свету <...> Для видения чего-либо умо-

³⁰ Там же. 1, 12, 11.

³¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т.3: Философия духа. М., 1977. С.389.

³² Лосский В.Н. Мистическое богословие. Киев, 1991. С.98.

зрительного, нет необходимости видеть сущность Бога»³³. Аквинат здесь следует Аристотелю, который учил, что ум не смешан с телом. Он мыслит сам себя. Он бывает в покое, т. е. в бессознательном состоянии, если его не побуждают к деятельности какие-либо впечатления или переживания. Для пояснения важности внешнего воздействия Аристотель и сравнивает ум с дощечкой. Это сравнение дало повод причислить его к эмпирикам. Из контекста видно, однако, что это типичная попытка подчеркнуть посредством сравнения несамостоятельность нашего ума. Пассивность ума, однако, состоит не в зависимости от ощущений, так как ум или изначально должен содержать в себе все свои возможности, или, будучи бестелесным, может получить свое содержание только от бестелесного. Душа едина с телом, а ум есть некая духовная способность, которая управляется богом. В отличие от нашего пассивного ума божественный ум активен: «Ум (Бога. — Ю. П.) существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью», благодаря которой человеческий ум преодолевает свою пассивность³⁴.

Бог, пишет Гегель, есть единство сознания и самосознания, объективного и субъективного. Создается впечатление, что он претендует на такое же знание абсолютного, как и знание этих противоположностей. Но так ли это? Ведь абсолютное есть нечто третье, мистическое, процесс опосредования противоположностей³⁵. Далеко ли это от положения Кузанского, что Бог выше единства противоположностей и «знающего незнания»? Возникающие коллизии между теологией и философией в доктринах Ф. Аквинского и Н. Кузанского — следствие родства обеих духовных способностей человека. Вера, как и разум, пишет Гегель, есть «субстанциональное единство духа с самим собой, которая есть по существу также и бесконечная форма», абсолютная божественная связь³⁶. В размышлениях Мейстера Экхарта божественное и разумное неотделимы друг от друга. Их правильное понимание может быть выражено только посредством спекулятивного понятия:

³³ Аквинский Фома. Сумма теологии. 1, 12, 11.

³⁴ Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М., 1976. 430а 14–25.

³⁵ Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 т. Т. 1. М., 1977. С. 371.

³⁶ Там же. С. 372.

«Око, которым Бог видит меня, есть око, которым я вижу его, мое око и Его око — одно. В справедливости я взвешиваюсь в Боге, и он во мне. Если бы не было Бога, не было бы меня; если бы не было меня, не было бы Его. Однако знать это нет необходимости, ибо это — вещи, смысл которых легко исказить и которые могут быть постигнуты только в понятии»³⁷. Гегель, следуя немецкой мистической традиции, называет Бога живым, деятельным разумом, а разум сравнивает с божественным духом³⁸.

Функцию, которую у Аквината выполняет божественный свет, у Гегеля осуществляет Понятие, снимающее форму предметности и через эту негативность превращающее восприятие в знание. Происходит не уничтожение посредством абстрагирования одного момента реального, а его обогащение. Так, к вере прибавляется понимание, а к восприятию — знание о предмете. Тогда как у Фомы абстрагируемое знание не возвращается к своей изначальной форме, не становится конкретным. «Философия религии» Гегеля есть его самое зрелое произведение, в котором он демонстрирует всю мощь своего диалектического метода, видимо, потому, что религия — наиболее адекватный предмет для его приложения.

Человеческая разумная душа сотворена через посредство божественной формы, поэтому она актуализирует формы вещей. Материальное, телесное остается непознаваемым, «потусторонним»: «Бесконечное в отношении формы, не ограниченной посредством материи, является по своей сущности наиболее познаваемым»³⁹. Налицо противоречие между конечным (ощущаемым) и бесконечным (абстрагируемой формой). Познание ограничивается ощущениями: «Наше естественное познание может простирается до тех пределов, до которых им руководит чувственное восприятие»⁴⁰. Чувственное познание конечно. Интеллект абстрагирует чувственные образы или формы вещей, придает им бесконечную форму. Получается, что он творит ее заново. Несмотря на то что мыслящее существо возвышается до бесконечного самосознания, оно остается, как единичный человек, конечным самосознанием,

³⁷ Кузанский Н. Сочинения. Т. 1. С. 377.

³⁸ Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 1. С. 230.

³⁹ Аквинский Фома. Сумма теологии. 1, 12, 1.

⁴⁰ Там же. 1, 12, 12.

разъясняет Гегель⁴¹. Тут позиции Аквината и Гегеля совпадают. Различие только в методе. Рассудочный метод привел последователей Августина к «ангелизму», а Аквината к дуализму. У Платона и Гегеля нет паралогизма, потому что у них разум использует свою собственную бесконечную форму. Попытка преодоления дуализма наблюдается и у Фомы: «Единство вещи, составленной из материи и формы, держится на форме, которая через себя самое соединяется с материей как ее состояние актуальности. Притом же нет иного объединяющего начала, помимо действующего начала, которое заставляет материю стать актуально сущим, как то сказано в 8-й кн. “Метафизики”»⁴². Вещь, следовательно, оформлена и представляет собой некую форму, посредством которой она сотворена. Почему тогда в познании образуется некий материальный непознаваемый остаток? Потому что вещь отождествляется с материей.

А. Ф. Лосев отмечает сильное влияние неоплатонизма у Аквината⁴³. Действительно, у него Бог — это «видимый разум», к которому сопричастен «естественный разум»; божественный разум усиливает как естественную, так и сверхъестественную познавательную способность. Дуализм сущности и существования позволяет ограничить естественную способность познания. В сотворенном мире сущность и существование не тождественны друг другу. Так, человеческая сущность, которая тождественна форме или душе, не тождественна его телесному существованию: «Наша душа, посредством которой мы познаем, является формой некоей материи»⁴⁴. Человек существует не благодаря своей сущности, а благодаря существованию Бога. Здесь гносеологическая проблематика смешивается с онтологической.

Философия и наука должны исходить из разумного основания, а не веры. Августин следует Платону, когда исходит из суждения «истина есть», а Ансельм идет от веры: «Бог — величайшая мыслимая сущность». То, что дается непосредственно, он хотел представить опосредованным, что вызвало возражение со стороны Фомы Аквинского. Фома апеллирует к непосредственности истины:

⁴¹ Гегель Г. В. Ф. *Философия религии*. Т. 1. С. 254.

⁴² Цит. по: *Боргош Юзеф*. Фома Аквинский. 1.76.7.

⁴³ Лосев А. Ф. *Эстетика возрождения*. М., 1982. С. 29.

⁴⁴ *Аквинский Фома*. Сумма теологии. 1.12.4.

«То, что врождено разуму от природы, в высшей степени истинно — настолько, что даже помыслить это ложным невозможно»⁴⁵.

Мы можем доказать, что Бог существует, но нам недоступна Его сущность (понятие). Таково основное возражение против онтологического аргумента. Здесь сталкиваются два подхода к истине, которым соответствуют два способа доказательства. Ансельм интуитивно исходит из того, что представление о Боге является не непосредственным, а опосредовано духовными усилиями, которые вызваны религиозным чувством. В своем доказательстве он переходит от этого представления (понятия) к его бытию, тем самым выявляет (опосредует) процесс его становления. То же самое делает и Аквинат. Только он исходит из эмпирических представлений. Он считает, что доказательство Ансельма излишне, но возражает против тех, кто полагает, что самоочевидность Бога исключает любое обоснование Его бытия: «Бог, конечно, есть то, благодаря чему все познается, но не так, что лишь зная Его, можно познать все остальное, как это имеет место в случае самоочевидных принципов»⁴⁶. Понятие Бога есть та истина, тот свет, благодаря которому все познается. Но из Его понятия, т. е. представления, которое мы имеем о Нем, нельзя вывести все содержание научного знания. Иначе говоря, у Фомы понятие Бога выступает в качестве самосознания, как у Плотина и Августина, а следовательно, как и у Ансельма. Только оно является лишь орудием познания, сопровождает его, не становясь знанием. Рассудочный метод не позволяет ему совершить переход от абсолютного к относительному, и показать, что, осуществляя процесс познания, «божественный свет» становится знанием.

На вопрос, является ли понятие Бога абсолютным знанием, Плотин ответил бы, «и да, и нет», как это впоследствии делал Н. Кузанский. Абсолютное знание самого себя есть только у Бога. Человеческий же разум, не зная самого себя, познает, исходя из знания о своем существовании, которое было выражено Платином в форме суждения «Я есть Я». Взаимосвязь интуиции понятия (истины) и понятия, опосредованного системой научного знания, противопоставляются Аквинатом друг другу с целью доказать

⁴⁵ *Августинский Фома*. Сумма против язычников: В 2 кн. Кн. 1. М., 2000. С.55.

⁴⁶ Там же. С.69.

преимущество эмпирического метода. «Самоочевидными называются те [вещи], которые становятся известны тотчас, как стали известны [значения соответствующих] терминов; например, узнав, что такое целое и что такое часть, мы тотчас узнаем, что всякое целое больше своей части. Таково же и высказывание «Бог есть». Ибо под именем Бога мы понимаем нечто, больше которого нельзя помыслить. Именно такое [понятие] образуется в уме того, кто слышит и понимает имя Бога ... Если бы можно было мыслить, что Бога нет, было бы мыслимо нечто большее, чем Бог. Но это противоречит смыслу имени»⁴⁷, — разъясняет аргументацию Ансельма Фома. Такое рассуждение может убедить только тех, кто имеет опосредованное верой представление о Боге. Только для них понятие о Боге самоочевидно.

Для нашей темы полемика Фомы интересна с той стороны, что, критикуя Ансельма, Аквинат приходит к единству опосредованного и непосредственного (абсолютного и относительного). Самоочевидность, как показал Гегель, вовсе не является непосредственной. «Просто знание», т. е. непосредственное, уже Аристотелем противопоставляется знанию опосредованному⁴⁸. Аквинат разъясняет, что самоочевидность следует либо из «привычки», либо от неразличения непосредственного и опосредованного: «Отчасти же это происходит от неразличения просто самоочевидного и самоочевидного для нас»⁴⁹. Здесь Фома наталкивается на гнездо терминов, восходящих к учению Гегеля о понятии, что видно из примечания переводчика к данному тексту. Дело в том, что перевод аристотелевского термина «аплос» (лат. *simpliciter*) передается словами «безусловность», «всеобщность», «природа», «просто бытие»⁵⁰. Аристотелевское понятие «природа», наряду с другими его синонимами, родственно гегелевскому Понятию. Тем более, что Ансельм исходит в своем доказательстве из понятия Бога. Ему следует и Фома, когда утверждает, что, согласно понятию Бога, его бытие самоочевидно: «Ибо просто бытие Божие, конечно, самоочевидно, поскольку Его бытие — то же самое, что Он

⁴⁷ Там же. С. 63.

⁴⁸ Там же. С. 431. Примечание.

⁴⁹ Там же. С. 63.

⁵⁰ Там же. С. 431. Примечание.

есть. Но так как мы не можем постичь умом, что есть Бог, [Его бытие] остается для нас неизвестным»⁵¹. С одной стороны, Фома утверждает, что непосредственное («просто бытие») существование Бога очевидно. С другой стороны, поскольку мы не знаем сущность (понятие) Бога, постольку его существование остается для нас неизвестным. Здесь нет противоречия, потому что термин «бытие» в обоих случаях употребляется в различном значении. Во втором случае речь идет не о существовании Бога, а о знании Его сущности, о познанной абсолютной истине. Аргументация Фомы вращается вокруг сопоставления понятий непосредственного и опосредованного, которые так характерны для спекулятивного понятия: «К примеру, что всякое целое больше своей части, самоочевидно просто; однако для того, кто не постиг умом смысл “целого”, это должно было бы быть неизвестно»⁵². Аристотель сказал бы, кто не постиг «природу» целого, а Гегель — его понятие. Мы не знаем «смысл» Бога (абсолютную истину), поэтому не можем вывести Его бытие, хотя все остальное познается через Его «просто бытие». Очевидно, что у Фомы нет опровержения онтологического аргумента. Полемика была затеяна ради дискредитации «ангелизма».

Ансельм, по сути, опирается на доказательство от противного, которое применял Платон против софистов. Если истины не существует, то получается, что она есть. Ибо положение «истины не существует» претендует на истину. Если предположить, что абсолютного бытия («то, больше чего нельзя помыслить») нет, то в качестве абсолютного выступает конечное, относительное бытие («то, больше чего мыслимо»). Аквинат, хотя и применял эту логику, и признавал, что сущность (понятие) Бога совпадает с его существованием, не признает онтологический аргумент за доказательство. Он понимает доказательство как переход от данного нам в чувственном восприятии к сверхчувственному, мыслимому, от сотворенного к Творцу, от следствия к причине.

В рассуждениях Ансельма подспудно содержится вопрос: «откуда взялась такая мысль, что существует нечто “больше чего немыслимо”»? Августин первопричину всего мыслимого назвал ис-

⁵¹ Там же. С.67.

⁵² Там же.

тиной, а гаранта истины — Богом. По Гегелю, любая вещь совершенна и истинна, если она соответствует своему понятию. Аристотель употреблял в этом случае термин «природа». Лейбниц выразил связь истины и совершенства в тезисе: «Из всех возможных миров только один является наисовершеннейшим», ибо он обладает бесконечной реальностью в отличие от конечного, преходящего мира⁵³. Степень реальности вещи, ее качество — это то, благодаря чему она существует, потеря чего ведет ее к гибели. Она перестает существовать тогда, когда ее материальное бытие не соответствует ее понятию, подводит итог Гегель.

Предпосылкой онтологического доказательства стала посылка, «что есть, по крайней мере, в уме величайшая мыслимая сущность». Это рациональный довод, из которого не следует, что эта сущность есть Бог. Если предположить, что «величайшая мыслимая сущность» есть относительная истина, то тогда можно утверждать, что она существует только в уме, что противоречит понятию «величайшая мыслимая сущность». Поэтому Ансельм и заключает: «Следовательно, если величайшая мыслимая сущность только в уме, но не в реальности, то она была бы нечто, о чем можно помыслить более великое»⁵⁴. Августин исходит из суждения «истина есть», понимая под истиной Бога, а Ансельм — из того, что «Бог есть величайшая мыслимая сущность». Ансельм думает, что «по крайней мере, в уме» мы можем допустить существование этой идеи. Но, мысля это понятие, мы видим, что предпосылка, что оно существует только в уме, приводит к противоречию, ибо «величайшая мыслимая сущность не может существовать только в уме». Ум по своей природе обладает способностью мыслить бесконечные сущности, или, как говорит Аквинат, совершенные. Из понятия того, что нечто существует только в уме, следует, что существует что-то вне ума. Следовательно, пытаясь ограничить бытие всеобщего только пределами разума, мы абстрагируемся от реальности или понятия всеобщности. Сказав «А», мы должны сказать «Б». Если мы исходим из номиналистической предпосылки, что мыслимое нереально, то тогда и наша предпосылка невер-

⁵³ Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 2. М., 1964. С. 5.

⁵⁴ Рееми Ф. Э. Бог существует? Да. (Введение в теодицею). СПб., 1998. С. 24–25.

на. Тогда никакие теоретические рассуждения невозможны. Реально только то, что подтверждается восприятием. Получается, что теория — лишь орудие познания, но не знание: «Ум не приписывает постигаемым им вещам способ, которым он их постигает»⁵⁵. Ум использует божественный или естественный свет, а придает знанию чувственную форму. У Фомы получается здесь такой же паралогизм, который впоследствии допустит и Кант. Кант сравнивал высшую сущность, в существовании которой он никогда не сомневался, с конечной вещью. У Фомы же разум одновременно представляет собой духовную сущность, причастную к божественному свету, и абстракцию чувственного.

В докритический период в работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» онтологический аргумент Кант опровергает следующим образом: «Существование во все не является предикатом или определением какой-либо вещи»⁵⁶. Следовательно, мог бы сделать вывод Кант, оно является чем-то абсолютным, так как его невозможно вывести ни из какого понятия: «Все наше познание в конце концов сводится к неразложимым уже дальше понятиям»⁵⁷. Поскольку существование всесовершенного существа изначально предполагается, рассуждал Кант, то его доказательство становится излишним; хотя разум никогда не смирится с поражением. Продолжая поиск, Кант пришел к моральному доказательству. Используя понятие Бога, он хотел согласовать моральные и естественные законы.

Кант думал, что доказательства зашли в тупик из-за несовершенства аналитического метода. На самом же деле, как было уже показано, понятие абсолютного, а следовательно, и его бытие предполагается в каждом акте мыслящего существа. Оно предполагается и тогда, когда, как пишет Кант, «Я» сопровождает все наши представления. «Я», самосознание, *cogito ergo sum*, «мыслить и быть» и т. д. — все понятия и суждения, все содержание нашего мышления опирается на понятие «истина», на тождество разума самому себе, на его знание о своем существовании, на самосознание.

⁵⁵ *Августинский Фома*. Сумма против язычников. Кн. 1. С. 181.

⁵⁶ *Кант И.* Единственно возможное основание... С. 43.

⁵⁷ Там же. С. 44.

Кант в вышеназванной работе продолжает дело Лейбница и использует возрожденное им понятие энтелехии, из которого он выводит принцип определенного основания: «Все, что противоречит самому себе, внутренне невозможно»⁵⁸. Он исходит при этом из тождества мышления и бытия, согласно которому получается, что логическое имеет одновременно статус онтологического, мыслимое — реального. Тем более, что речь идет о таком понятии, которое является возможностью всей реальности: «Всякая возможность всех вещей предполагает какое-либо существование»⁵⁹. Возможность абсолютной сущности предполагает ее реальное существование. Как показал Аристотель, вечное не существует в возможности, а существует в действительности. Аргументация Канта восходит к античной традиции. Допущение возможности, не обладающей действительностью, внутренне противоречиво. Получается нелепое суждение «мыслимое (истинное) не существует», которое было опровергнуто Платоном. Софист Горгий доказывал небытие мышления, ссылаясь на возможность представить себе «летающий корабль», так как он не видел различия между воображением и мышлением, субъективным и объективным.

Попытка Гегеля обратиться к доказательствам бытия Бога преследовала не прямую, а косвенную цель — продемонстрировать возможности диалектического метода. С точки зрения формальной логики они не являются доказательствами. В своей критической философии Кант использовал ее критерий, чтобы ограничить теоретический разум, а умозрительные проблемы передать рефлектирующей способности суждения и моральной телеологии. Мыслительная способность, которая со времен Платона называлась рассудком, стала называться теоретическим разумом. Поэтому Гегель с полным правом упрекает Канта за неуместность ссылки на талеры, когда речь идет об абсолютной сущности. Кант нарушает им же самим установленное правило: бесконечное понятие, понятие разума, подменяет конечным, рассудочным. Тем более что Кант всегда ясно сознавал, что в понятии «абсолютно необходимой сущности» содержится «нечто такое, небытие чего не-

⁵⁸ Там же. С. 49.

⁵⁹ Там же. С. 50.

возможно»⁶⁰. Ограничение области применения теоретического разума позволяет ему утверждать, что «безусловная необходимость суждений не есть абсолютная необходимость вещей»⁶¹. Относительно преходящих вещей суждение Канта правильно.

Кант сознает двусмысленность своей позиции и передает функцию обоснования бытия Бога практическому разуму, который, согласно его намерению, может опираться на суждения «Бог есть» и «свобода существует». Ибо для теоретического разума свобода непостижима, «хотя в ее понятии и не заключается ничего сверхъестественного <...> как и то сверхъестественное (благодать Бога. — *Ю.П.*), которым хотели бы заменить самостоятельное, но недостаточное ее определение»⁶². Получается, что Кант возвращается к позиции Сократа, когда объявляет орудие познания (Я, самосознание, разум, его идеи) непознаваемым.

На призыв оракула «Познай самого себя» Сократ отвечает: «Я знаю, что ничего не знаю». Истина есть. А знания нет. Преодолеть пропасть между ними, значит найти соответствующую дистанцию между абсолютной и относительной истиной. Как разрешить это противоречие? Каждая эпоха дает свой ответ. Но какую дорогу мы ни выбираем, дорогу ли становления, как софисты, или рассудка, как схоласты, — все равно истина принуждает нас следовать за ней. Последователями Сократа являются не только античные мыслители, но и те, кто откликается на его парадоксальное утверждение, что знание есть незнание. Не случайно имя Сократа упоминается всегда в связи с поворотными этапами развития метафизики.

⁶⁰ *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Сочинения: В 6 т. Т.3. М., 1964. С.518.

⁶¹ Там же.

⁶² *Кант И.* Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С.266.