

Профессор Элеонора СТАМП
(Университет Сент-Луиса, США)

СЛОВО И ТРОИЦА

Вступление

Учение о Троице, разработанное во времена латинского средневековья, не перестает оказывать влияние на богословие. Однако некоторые из латинских средневековых разработок были сделаны в контексте ряда особых философских теорий природы и действия человеческого разума¹. Средневековая психология со всеми своими сложностями и специальными терминами часто кажется нам странной. Но на самом деле некоторые средневековые теории действия разума оказываются на удивление понятными и точными, если мы понимаем их должным образом и сопоставляем с нормами современной нейробиологии. Так, на латинские средневековые разработки учения о Троице проливает свет надлежащее истолкование средневековой психологии. При том, что учение о Троице в его латинском средневековом виде удивляет нас как нечто, что можно либо отстаивать, либо отвергать, наше отношение к нему окажется более разумным, если мы будем воспринимать его в историческом контексте.

В этом докладе в качестве примера средневекового богослова я использую Фому Аквинского, поскольку его психология является наиболее типичной для латинских средневековых теорий, связанных с учением о Троице². Фома использует свое

¹ О богословском учении и психологической теории Фомы Аквинского см. ценную книгу Бернарда Лонергана: *Bernard Lonergan. Verbum. Word and Idea in Aquinas*, ed. David Burrell. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1967. Слабым местом исследования Лонергана является анализ психологии Фомы Аквинского, который, с моей точки зрения, неверен. Анализ Лонергана идет по неверному пути с самого начала, поскольку он считает суждение первым действием разума. Но Фома Аквинский четко говорит, что первым действием разума является усвоение разумом несложного, в то время как любое суждение является сложным.

² Я подробно исследовала психологию Фомы Аквинского в двух статьях: *Aquinas's Account of the Mechanisms of Intellective Cognition. Revue internationale de philosophie*, 52. 1998. P. 287–307 и *Aquinas on the mechanisms of cognition: the sensible species (Medieval Analyses in Language and*

понимание природы того, что он называет «внутренним словом», и его роли в человеческом познании для объяснения многих вещей, которые, как он считает, связаны с учением о Втором лице Троицы как Слове. Аквинат пишет: «Мы можем говорить о слове нашего интеллекта в соответствии с его подобием Божественному Слову. Слово нашего интеллекта является конечной точкой действия нашего разума...»¹

Согласно Фоме Аквинскому, слово в человеческом интеллекте, как и Божественное Слово Божие, является внутренним словом, а не внешним, то есть произнесенным или написанным словом; и, понятое таким образом, оно является понятием Бога о Себе Самом. Однако познавая Себя, Бог познает и все остальное, и, таким образом, познавая Божественное Слово, Бог тем самым познает все в творении. Наконец, согласно аристотелевской традиции, которую отстаивал Фома, понятие о познаваемой вещи едино с личностью, ее познающей. Следовательно, Слово также является единым с Самим Богом. С точки зрения Фомы, именно это Божественное Слово воплощается и становится Спасителем мира.

Все эти богословские утверждения, смысл которых, как кажется, понять трудно, имеют своим источником теорию Фомы Аквинского о человеческом познании и способе действия человеческого разума. Хотим ли мы принять богословские утверждения Фомы Аквинского или оспорить их, они не могут быть поняты должным образом в отрыве от понимания его философской психологии. Ниже я в первую очередь рассмотрю понимание Аквинатом внутреннего слова по отношению к деятельности человеческого разума, а затем обращусь к его оценке способа, с помощью которого вещи познаются посредством внутреннего слова. Кроме того, я кратко рассмотрю представление Фомы о том, что познающий и познаваемая вещь ассимилируются в акте познания. В заключение я остановлюсь на том, как эти представления сформировали понимание Фомой Аквинским Второго лица Троицы как Слова Божия.

Cognition, eds. Sten Ebbesen and Russell Friedman, в серии *Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-Filologiske Meddelelser 77*. Copenhagen: Munksgaard, 1999. 377–395). Я провела сравнение с философией Оккама в работе *The Mechanisms of Cognition: Ockham on Mediating Species (The Cambridge Companion to Ockham, ed. Paul Vincent Spade. Cambridge: Cambridge University Press. 1999. P. 168–203)*.

¹ QDV q. 4 a. 2: «verbum intellectus nostri, secundum cuius similitudinem loqui possumus de verbo in divinis, est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur... quod dicitur conceptio intellectus».

Умопостигаемые образы и внутреннее слово

Для Фомы Аквинского действия человеческого интеллекта начинаются с того, что он называет умопостигаемыми образами. Это формы, или подобия¹, того, что познано. В случае познания материальных предметов умопостигаемые образы — это интеллектуальные версии тех форм, которые придают этим экстрасенсорным вещам их природу, или сущность². Как каждое чувство имеет соответствующий предмет, так и разум имеет свойственный ему предмет, а именно — природу, или сущность, вещей³. Для Аквината какая-либо природа не существует в мире сама по себе, но только как природа тварной вещи⁴. Тем не менее интеллект отделяет сущность от других свойств вещи, и получающаяся в результате в интеллекте форма — это умопостигаемый образ, который является собственно предметом для интеллекта.

Однако если мы говорим о том, что умопостигаемый образ является собственным предметом интеллекта, это не значит, что мы хотим сказать, что эта форма, или подобие, является сама по себе тем, что познается. Свет, имеющий разные цвета, — это соответствующий предмет для силы зрения. Однако свет, падающий на сетчатку глаза, — это не то, что видимо, а скорее средство, с помощью которого человек видит предмет, отражающий этот свет. Подобным же образом умопостигаемый образ не является сам по себе тем, что интеллект действительно познает. Как и свет, падающий на сетчатку глаза, умопостигаемый образ является средством, с помощью которого происходит интеллектуальное познание экстрасенсорной реальности⁵.

¹ Фома часто характеризует умопостигаемые образы (равно как и чувственные образы и фантазии) как подобия. Латинское *similitudo* обычно переводится как «сходство, подобие», и этот перевод создает у некоторых читателей впечатление, что сходство наглядным образом указывает на ту вещь, подобием которой оно является. Но это в лучшем случае впечатление, вводящее в заблуждение. Некоторые подобия могут быть наглядными по характеру, но не все являются таковыми. *Similitudo* родственно с *similis* (латинское «похожий»). Вещи схожи постольку, поскольку они имеют одинаковые качества или, как сказал бы Фома, формы. И, таким образом, с его точки зрения, «подобие основывается на согласии или общности форм. Следовательно, есть много видов подобия, соответствующих разным случаям общности форм» (ST I. 4. 3). См. также QDV 8. 8: «Сходство между двумя вещами существует постольку, поскольку есть согласие в форме».

² ST I. 85. 1.

³ ST I. 85. 8.

⁴ См., например: DA III. viii. 705-706.

⁵ С другой стороны, в отличие от чувств, разум обращен на себя; он также познает себя, свои действия и процессы. Следовательно, умопо-

Более того, схватывание интеллектом умственного образа является необходимым, но недостаточным для интеллектуального познания вещей. Когда интеллект постигает умопостигаемый образ определенной вещи, мы находимся в начале первого действия интеллекта, то есть оно еще не завершено.

Следующая часть процесса зависит от превращения интеллектом умопостигаемого образа в то, что Фома Аквинский называет «сформированной интеллектом интенцией», «понятием», или – что более важно для наших целей – «внутренним словом». Фома говорит: «Интеллект, сформированный (*formatus*) [умопостигаемым] образом вещи, актом интеллекта формирует в самом себе определенную интенцию умственно познаваемой вещи... Поскольку эта интенция является конечной точкой действия интеллекта (*intelligibilis*), она отличается от умопостигаемого образа, который актуализирует интеллект. Умопостигаемый образ должен рассматриваться [только] как начало (*principium*) действия интеллекта»¹.

Фома так объясняет, что он имеет в виду под «сформированной интеллектом интенцией» и «внутренним словом»: «Под «сформированной интеллектом интенцией» я имею в виду то, что интеллект постигает в самом себе в отношении познаваемой вещи. В нас... это определенное подобие, постигаемое интеллектом в отношении познаваемой вещи. Это то, что обозначается внешними словами. Поэтому эта интенция называется также «внутренним словом»... И то, что эта интенция в нас не является познаваемой вещью, видно из того факта, что интеллектуальное познание вещи отличается от интеллектуального познания интеллектуальной интенции [или внутреннего слова], которое совершает интеллект, когда размышляет о своей работе»².

Сформированная интеллектом интенция, или внутреннее слово, является, таким образом, умственным понятием, возникающим в результате схватывания интеллектом сущности вещи.

С точки зрения Фомы Аквинского, это внутреннее слово дает интеллекту возможность познавать экстраментальные предметы: «Умопостигаемый образ, который есть форма интеллекта и источник умственной деятельности, является подо-

стигаемый образ *также* является предметом познания, но только тогда, когда интеллект обращен к самому себе: «В одном и том же размышлении интеллект умственно (*intelligit*) познает как собственный акт познания, так и образ, посредством которого он познает; и таким образом умопостигаемый образ является тем, что познается во вторую очередь, но то, что познается в первую очередь, является вещью, подобием которой является умопостигаемый образ» (ST I. 85. 2).

¹ SCG I. 53. 443.

² SCG IV. 11. 3466.

бием внешней вещи. Отсюда следует, что интеллект формирует интенцию, подобную этой [экстраментальной] вещи... Из того факта, что сформированная интеллектом интенция [или внутреннее слово] подобно [экстраментальной] вещи, следует, что интеллект умственно познает эту вещь посредством формирования такого рода интенции»¹.

Безусловно, этот краткий обзор понимания Фомой Аквинским первого акта интеллекта выглядит совершенно чуждым всему, что мы находим интересным или достойным размышления в теориях познания сегодня. Однако с моей точки зрения, является ошибочным мнение, будто в данном случае мы сталкиваемся с тем, что следует отправить на свалку истории. Эта ошибка возникает из-за неспособности понять идеи, лежащие в основе странной терминологии, которой пользуется Аквинат. Но прежде чем назвать некоторые причины, заставляющие меня так думать, необходимо обратиться к психологии Фомы Аквинского.

Универсалии и агнозия

Как я только что сказала, главным предметом человеческого интеллекта является сущность познаваемой вещи². Но фактически, согласно Фоме Аквинскому, человеческий интеллект познает материальные индивидуальности; он не схватывает сущности: «Как мы не можем почувствовать различия между сладким и белым, пока нет одной общей чувственной силы, имеющей познание о том и о другом, так не можем мы познать и отношение универсального к индивидуальному, пока нет одной силы для познания того и другого»³.

Но, говорит он далее, интеллект познает материальные индивидуальности посредством сущностей, или универсалий.

¹ SCG I. 53. 444.

² См., например: ST Ia. 57. 1; 85, 1 и 5; в DA III. viii. См. также: Norman Kretzmann. Infallibility, Error, and Ignorance – in: Richard Bosley and Martin Tweedale, eds. Aristotle and His Medieval Interpreters. Canadian Journal of Philosophy, Supplementary Volume 17. 1991. P. 159–194.

³ In DA III. viii. 712–713: «Sicut enim supra dictum est, quia non possemus sentire differentiam dulcis et albi, nisi esset una potentia sensitiva communis quae cognosceret utrumque. ita etiam non possemus cognoscere comparationem universalis ad particularem, nisi esset una potentia quae cognosceret utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo. Cognoscit enim naturam speciei, sive quod quid est, directe extendendo seipsum, ipsum autem singulare per quandam reflexionem, in quantum redit super phantasmata, a quibus species intelligibiles abstrahuntur». См. также, например: ST I. 86. 1, 85. 1, 2 и In DA III. viii. 718: «Manifestum est etiam, quod species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit in actu, non sunt obiectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut quod intelligitur, sed sicut quod intelligit».

Фома понимает умственную часть процесса, который происходит в человеке, когда он, например, познает сидящую перед ним кошку, следующим образом. Интеллект схватывает умопостигаемый образ кошки, опираясь на информацию, которую доставляют ему чувства. Затем интеллект совершает следующий шаг, трансформируя умопостигаемый образ во внутреннее слово, например, во внутреннее слово, или понятие, обозначенное произнесенным словом «кошка». Это – универсалия, природа, или сущность, кошки. В этот момент – и только в этот момент – первый акт интеллектуального познания завершен. Каким бы ни был вклад чувств в познание, познающему человеку их недостаточно для познания такого материального предмета, как кошка, но необходим соответствующий акт интеллекта.

Из процитированных мною текстов ясно, что Фома думает так: понятие, или внутреннее слово – постигаемая сущность, – является *средством*, с помощью которого человек познает; а то, *что* познается, принадлежит экстраментальной реальности. Однако читатели Фомы иногда думают, что он не имеет права на такое утверждение. Если то, что схватывает интеллект, является сущностью, тогда это выглядит так, как будто, согласно Фоме, интеллект познает универсалию, а не экстраментальную вещь, например, кошку. Однако это возражение ошибочно. Аквинат думает, что схватывание интеллектом сущности материального предмета является необходимым средством интеллектуального познания этого предмета; и в этом отношении он – на удивление – совершенно прав. Человек не может познать материальную индивидуальность иначе как посредством универсалии, которая является сущностью этой индивидуальности.

В том, что это так, можно легко убедиться, обратившись к последним работам в области нейробиологии. В результате неврологических дефектов, вызванных телесными повреждениями или болезнью, у некоторых пациентов возникают разные варианты того, что называют «агнозией». Например, пациент, страдающий визуальной агнозией, не имеет дефектов в своей зрительной системе как таковой, но действует во многих отношениях как слепой, поскольку не знает, *что* он видит. Как сказал бы Фома Аквинат, такой пациент не может схватить сущность того, что ему показывают. Например, врач показал страдающему агнозией пациенту перчатку и спросил: «Что это такое?» – «Сплошная поверхность с пятью окончаниями», – сразу же ответил пациент. Врач попытался добиться правильного ответа и снова спросил: «Да, но *что* это?» Однако у па-

циента не было об этом ни малейшего представления, он мог только гадать¹. Если мы спросим такого пациента, кто держит перед ним перчатку, если он видит перчатку, он не ответит «да»; а если мы спросим его, где перчатка, он не будет знать, даже если будет на нее смотреть.

Хотя зрительная система пациента действует прекрасно, он не может воспринять показанную ему материальную вещь именно потому, что он не может понять сущности того, что видит. Поэтому страдающий визуальной агнозией ушербен в познании материальных предметов просто потому, что не может постигнуть сущности показываемых ему предметов.

Фома Аквинский говорит о познании материальных индивидуальностей посредством схватывания универсалий следующим образом: «Выражение «познать нечто универсально» употребляется в двух смыслах. С одной стороны, в отношении познаваемой вещи, [а именно] когда познается только универсальная природа вещи. Познавать что-либо универсально — значит познавать это... несовершенно, ибо знать о человеке только то, что он является животным, значит познавать его несовершенно. С другой стороны — в отношении средств познания. В этом случае познавать что-либо универсально — значит познавать это более совершенно, ибо интеллект, который может познавать индивидуумы как таковые посредством одного универсального средства, более совершенен, чем интеллект, который не может этого делать².

Итак, когда Фома утверждает, что интеллект познающего человека схватывает сущность чего-то, или познает природу, он не имеет в виду, что то, *что* познает познающий человек, является универсальным, как если бы люди знали только общие природы, а не сами индивидуальные вещи. Врач страдающего агнозией пациента может схватить сущность перчатки, которую он показывает своему пациенту; но когда он это делает, он держит в руках перчатку, а не сущность перчатки, или универсальную «перчатку» как *предмет* своего познания. Ско-

¹ *Oliver Sacks. The Man Who Mistook His Wife for a Hat. New York: Summit Books, 1985. P. 13. См. также новейшее превосходное нейробиологическое исследование агнозии: Martha J. Farah. Visual Agnosia. Cambridge, Mass.: MIT Press. 1990.*

² ST I. 55. 3. ad 2: «Dicendum quod cognoscere aliquid in universali, dicitur dupliciter. Uno modo, ex parte rei cognitae, ut scilicet cognoscatur solum universalis natura rei. Et sic cognoscere aliquid in universali est imperfectius: imperfecte enim cognosceret hominem, qui cognosceret de eo solum quod est animal. Alio modo, ex parte medii cognoscendi. Et sic perfectius est cognoscere aliquid in universali: perfectior enim est intellectus qui per unum universale medium potest singula propria cognoscere, quam qui non potest».

рее, как считает Фома, врач имеет познание этой воплотившейся индивидуальности *посредством* универсалии. Поскольку интеллект врача может схватить сущность показанной ему перчатки, чего не может сделать интеллект его пациента, понять перчатку может врач, а не пациент. Вот почему в последних работах по нейробиологии агнозия описывается как «неспособность постигать предметы посредством органов чувств, в ином функционирующих нормально»¹.

Итак, согласно Фоме, познающий человек познает экстраментальный предмет в силу сенсорного контакта, *а также* благодаря тому, что интеллект схватывает сущность этого предмета. Восприятие материальных предметов требует постижения сущностей, или универсалий, как ясно показывает случай с пациентом, страдающим агнозией.

Фома думает, что более сильные интеллекты способны познавать единичности посредством меньшего количества универсалий, но более высокого уровня. Маленький мальчик может познавать мамин одноразовый стаканчик для кофе потому, что он способен соотнести его с универсальным «стаканом». Но — при прочих равных условиях — химик, знающий природу пластика, и физик, понимающий основные компоненты материи, вооружены знаниями для более глубокого познания того же предмета. Они тоже познают посредством универсального «стакана», но эта универсалия относится к категории других универсалий — и так далее, пока мы не дойдем до высшей (релевантной) универсалии, имеющейся в распоряжении того, кто познает; в случае с физиком, может быть, это будет природа самой материи. Как представляется, эта особенность познания соответствует тому, что имел в виду Фома Аквинский, утверждая, что более сильные интеллекты познают посредством меньшего количества универсалий — по сравнению с менее сильными: «Есть такие [люди], которые не могут схватить умпостигаемую истину, пока она не будет подробно разложена перед ними на частности. И это, безусловно, является результатом слабости их интеллекта. Но есть и другие, чей интеллект сильнее, и они могут постигать многие вещи на основе немногих»².

¹ *Kandell, Eric, Schwartz, James, and Jessell, Thomas. Principles of Neural Science. Third Edition. New York: Elsevier, 1991. P. 831.*

² ST I. 55. 3: «Quanto angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universitatem intelligibilium apprehendere poterit. Et ideo oportet quod eius formae sint universaliores, quasi ad plura se extendentes unaquaeque earum. Et de hoc exemplum aequaliter in nobis perspicitur potest. Sunt enim quidam, qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur: et hoc quidem ex debilitate intellectus eorum contingit. Alii vero, qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt».

Познание как ассимиляция

Сейчас я хочу рассмотреть последний пример из психологии Фома. Это часто повторяемое и часто цитируемое утверждение, что «все познание возникает из ассимиляции познающего с познаваемой вещью»¹ и что «актуализированный интеллект есть вещь актуально познанная», так что «душа — это все вещи»². Это мнение Аквината иногда истолковывается как теория того, что в познании познающий становится тождественным познаваемой вещи³. Однако такой способ описания точки зрения Фома вводит в серьезное заблуждение.

Фома считает, что познание является функцией ассимиляции, потому что — как я сказала ранее — в познающем есть форма, или подобие, познаваемой вещи. Познающий *является* вещью, которую он познает, только в том смысле, что познающий и познаваемый предмет имеют одну форму. Формы могут быть одними и теми же многими способами. В случае познания вид рассматриваемого общего не означает симметричного соотношения, о котором идет речь в разговорах о единстве познающего и познаваемого. Это скорее — что достаточно разумно — асимметричное соотношение, когда форма познаваемой вещи находится в познающем, но не форма познающего — в познаваемом. Кроме того, способ, каким форма познаваемой вещи находится в познающем, весьма далек от такого, о котором можно было бы сказать: познающий *есть* познаваемая вещь в буквальном смысле слова⁴. Форма в познаваемой вещи делает эту вещь тем, что она есть, — скажем, кошкой. Но когда форма, которая есть в кошке, воспринимается человеком, познающим кошку, она воспринимается как понятие, или как внутреннее слово. Когда форма является присущей таким образом, когда она воспринимается как понятие, или внутреннее слово, Аквинат говорит, что форма

¹ QDV 8. 5.

² DA III. xiii. 789.

³ Об эквивалентной идее у Аристотеля так говорит Джозеф Оуэнс: «Вы — суть вещи понятие или познанные. Познающий и познаваемая вещь... становятся одним и тем же в реальности познания. Со строго эпистемологической точки зрения, это радикальное тождество познающего и познаваемой вещи является самым важным и фундаментальным принципом аристотелевской концепции познания. Однако этот принцип вызывает у студентов сильнейшее сопротивление, и это — последнее суждение Аристотеля, с которым они соглашаются... Им не нравится идея быть бурой короной или матерым злым волком только потому, что они видят этих животных или думают о них». — *Joseph Owens. Cognition: An Epistemological Inquiry. Houston, Texas: Center for Thomistic Studies, 1992. P. 114.*

⁴ См., например: ST I. 78. 3.

познается с «духовным», или «интенциональным», восприятием. Когда форма воспринимается таким образом, форма познаваемого предмета сохраняется, но является присущей иным способом. Различие в способах является именно той причиной, по которой познающий не превращается в буквальном смысле в кошку, когда ее познает.

Нам чужда терминология Фомы Аквинского, но не явление, к которому он хочет привлечь внимание. Рассмотрим, к примеру, карту города. Карта полезна и соответствует своему назначению именно потому, что она является инстанцией духовного восприятия формы материальных предметов. Форма, или конфигурация, улиц города переносится на бумагу — на карту, но она переносится таким образом, что бумага, которая воспринимает эту форму, не принимает такую конфигурацию, какую имеет материя улиц. Поскольку форма, или конфигурация, улиц успешно переносится на бумагу, на которую нанесена карта, карта дает возможность пользователю найти дорогу на улицах города. Но поскольку конфигурация воспринимается бумагой «духовно», карту можно носить с собой. Если бы материя бумаги воспринимала форму улиц города таким же образом, каким она воспринята в самих улицах, тогда (*per impossibile*) восприятие формы превратило бы бумажную карту в улицы города. В этом случае мы имели бы воспроизведение городских улиц, но не имели бы карты. Итак, хотя карта сама по себе материальна, она представляется хорошим примером духовного, или нематериального, восприятия формы, и так же происходит со всем, в чем форма, или конфигурация, сохраняется, — что можно обозначить как кодирование.

Итак, интеллект — это все вещи в том смысле, что он может воспринимать формы всех вещей, если они соответственным образом закодированы. Именно потому, что интеллект воспринимает формы интенциональным, или кодированным, образом, восприятие этих форм в интеллекте становится познанием. То, что требуется для познания, является своего рода репрезентацией. Первоначальная «презентация» формы кошки в материи дает кошку; *ре*-презентация в интеллекте этой формы в качестве понятия, или внутреннего слова, становится познанием кошки.

Божественное познание и Божественное внутреннее Слово

А теперь мы можем рассмотреть то, что говорит Фома Аквинский о Божественном внутреннем Слове и о роли этого Слова в познании Богом Самого Себя и других вещей.

Для Фомы познание как таковое требует ассимиляции познающего с тем, что познается¹, и там, где происходит такая ассимиляция, в познающем должны присутствовать форма, или подобие, познаваемой вещи. Фома говорит: «Все, что интеллектуально познается, познается посредством некоторого подобия этого в личности интеллектуально познающего»²; «познающие отличаются от не познающих в этом отношении тем, что не познающие имеют только свою собственную форму, а познающие естественно приспособлены для того, чтобы иметь также форму какой-то иной вещи, ибо форма (*species*) того, что познается, присутствует в познающем»³.

С точки зрения Аквината, это относится и к Богу. Человеческое познание осуществляется посредством умпостигаемой формы, являющейся внутренним словом; и то же самое можно сказать о том, как познает Бог.

Человек обретает необходимые для познания формы в экстраментальной реальности. У человека, познающего кошку, форма кошки возникает благодаря самой кошке, сидящей перед ним и причинно влияющей на его чувства. Однако если говорить о Боге, ситуация, с точки зрения Фомы, иная. В случае, когда предметом Божия познания является нечто иное, нежели Сам Бог, *нельзя* сказать, что необходимая форма извлекается из познаваемой вещи. Напротив, Бог познает тварное в силу познания Самого Себя⁴. Бог познает все вещи посредством одной умпостигаемой формы, или внутреннего слова, которое является понятием его собственной природы⁵.

Эта часть богословия Фомы Аквинского на некоторых читателей производит отталкивающее впечатление, поскольку

¹ См., например: SCG I. 63. 521: «omnis cognitio per quam assimilationem fiat»; и QDV 10. 4. obj 5: «omnis cognitio est per assimilationem».

² ST I. 55. 2. obj 1: «Omne enim quod intelligitur, per aliquam sui similitudinem in intelligente intelligitur».

³ ST I. 14. 1: «considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscentia natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente».

⁴ ST I. 14. 5: «considerandum est quod dupliciter aliquid cognoscitur: uno modo, in seipso; alio modo, in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adaequatam ipsi cognoscibili: sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur id quod videtur per speciem continentis: sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri... Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso».

⁵ SCG I. 46. 389: «intellectus divinus nulla alia specie intelligibili intelligat quam sua essentia».

они понимают ее так, будто Бог не имеет непосредственного познания Своих творений. Но это понимание ошибочно, если принять во внимание рассмотренную нами психологию Фомы. Поскольку человеческий интеллект не совершает рефлексии над своими действиями, то, *что* познается человеком, — это не само внутреннее слово, но нечто экстраментальное, которое познающий человек познает посредством внутреннего слова. Бог, согласно Фоме, познает тварные вещи непосредственно, как и познающий человек. Но, опять же, как и познающий человек, Бог познает вещи посредством понятия, или внутреннего слова; в данном случае — посредством Божественного внутреннего Слова.

Далее, хотя существует множество внутренних слов, посредством которых познающий человек познает другие вещи, есть только одно внутреннее слово, которым познает Бог, и оно — совершенно универсально. Как мы видели, Фома думает, что чем мощнее интеллект, тем более универсальными являются формы, посредством которых он познает, и тем меньшее количество умопостигаемых форм ему требуется. Поэтому для Бога, Чей интеллект является величайшим из возможных, существует только одна совершенно универсальная умопостигаемая форма¹ — единственное Божественное внутреннее Слово.

Поскольку Фома понимает Бога как самодостаточное бытие, понятие природы Божией для него является самой универсальной формой, по отношению к которой может быть познано все остальное. Величайшая объединительная теория всего объяснила бы все творение не в категориях элементарных частиц и сил, но в категориях их участия в самодостаточном бытии. Поэтому познать тварные вещи посредством понятия о природе Божией значит познать их как можно более глубоко, понять их как можно более полно². Из этого никоим образом не следует, что Бог познает только универсальное или что Он познает только общие природы, а не индивидуальности; так же как из более глубокого понимания физиком материи не следует, что он не может познавать такие простые материальные предметы, как перчатки или стаканы. Идея Фомы заключается в том, что единственное внутреннее Слово в Боге является *средством*, с помощью которого Бог познает; так же и гораздо более ограниченный человеческий интеллект познает посредством множества универсалий, когда ин-

¹ См., например: QDV 8. 10 и ST I. 55. 3.

² Ради краткости я упрощаю. Позиция Фомы Аквинского сложнее, но сейчас я не могу останавливаться на этой сложности. Об этом см. QDV 2, 3 и 4; QQ 7. 1. 1.

теллект воспринимает умопостигаемые формы, которые он постигает, и превращает их во внутренние слова, или понятия, вещей, существующих вне разума.

Итак, из утверждения, что единственной умопостигаемой формой для Бога является понятие Его собственной природы, не следует, что Бог не может познавать индивидуальности. Единственное внутреннее Слово является *средством, с помощью которого* Бог познает индивидуальности¹. Как человеческий интеллект познает такую материальную индивидуальность, как перчатка, посредством понятия, или внутреннего слова, «перчатка», так и внутреннее слово Божие является средством, с помощью которого Бог познает все тварные единичности². Однако существует и определенное различие между человеческим интеллектом и Божественным разумом. Помимо тех случаев, когда человеческий интеллект рефлексивирует над своими действиями, думает о них, умопостигаемые формы, или внутренние слова, являются лишь средствами, с помощью которых человеческий интеллект познает, но не тем, *что* он познает. Бог же не только познает посредством понятия Своей природы; Он также познает Самое Свою природу, поскольку Он всегда знает и Себя, и другие вещи. Вот почему Фома Аквинский говорит, что посредством Божественного внутреннего Слова «Бог познает Себя и другие вещи в одном [акте] познания»³. Поэтому Божественное внутреннее Слово является Божиим понятием Самого Себя, а также любой тварной вещи.

Наконец, как мы видели, согласно взгляду Фомы Аквинского на природу познания, познающий и познаваемый предметы ассимилируются в процессе познания. Внутреннее слово является частью познающего, информируя его интеллект. С другой стороны, как я уже отмечала, было бы неправильно говорить, как делают некоторые исследователи, что у Фомы познающий и познаваемый предметы отождествляются. Они остаются отличными друг от друга, что становится ясно из внимательного рассмотрения психологии Аквината.

¹ QDV 2. 3: «Nec modo autem Deus per essentiam suam effectus suos cognoscit, sicut per similitudinem rei cognoscitur res ipsa».

² Безусловно, остается вопрос о том, что в разуме Бога является аналогом сенсорного познания в человеческом разуме. Этот вопрос невозможно рассмотреть здесь даже поверхностно, однако мы с Норманом Кречманом подробно обсудили его в статье «God's Knowledge and Its Causal Efficacy», in *Thomas Senor. The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995. P. 94–124. Предложенное в настоящем докладе рассмотрение вопроса о самопознании Бога опирается на анализ и аргументацию, изложенные в указанной статье.

³ QDV 2. 3: «una cognitione se et alia cognoscit».

В этом отношении представление о внутреннем слове в человеческом познании является для Фомы моделью для понимания Божественного внутреннего Слова. Божественное внутреннее Слово неотлично от Бога и в то же время отличимо от Первого Лица Троицы.

(Безусловно, я не имею в виду, что парадоксальные утверждения, содержащиеся в учении о Троице, перестают озадачивать нас, когда мы рассматриваем их в контексте психологии Фомы Аквинского. Это, конечно, было бы абсурдом. Я только хочу сказать, что некоторые из этих парадоксальных утверждений имеют интересный аналог в гораздо менее озадачивающих утверждениях Фомы о внутреннем слове в человеческом познании. В этой, весьма ограниченной, степени понимание человеческого познания проливает некоторый свет на природу Божественного Слова.)

У Фомы Аквинского именно Божественное внутреннее Слово воплощается и становится Спасителем мира. Аналогия Фомы Аквинского между Божественным Словом и внутренним словом человеческого интеллекта позволяет понять многое из того, во что верили латинские средневековые богословы – относительно Второго Лица Троицы, Его Божественной природы и Воплощения. Например, именно в смысле Божественного внутреннего Слова Христос был в начале с Богом и был Богом. Предложенная Фомой модель внутреннего слова также позволяет прояснить смысл утверждения, что воплотившийся Христос являет Бога людям. Внутреннее слово, когда оно обретает внешнее выражение в качестве произнесенного или написанного слова, открывает ум говорящего другим. Так как Божественное внутреннее Слово является Божиим понятием Самого Себя, когда этому внутреннему Слову дается выражение во плоти, оно открывает не только нечто в разуме Бога, но и собственную природу Бога.

Безусловно, я осветила эту тему весьма поверхностно. Для надлежащего объяснения всех последствий моделирования Фомой Аквинским воплощенного Слова для внутреннего слова человеческого интеллекта нужен другой доклад, не менее пространный, чем этот.

Заключение

Теория Фомы Аквинского о Божественном Слове является разработкой богословского учения в контексте философской теории, имеющей свой научный предмет – способ действия человеческого разума. Я думаю, что философская теория Фомы о действиях разума является научно здоровой, хотя в

своим, весьма кратким, изложением его взглядов я смогла предложить только несколько оснований для такого мнения. Когда мы рассматриваем толкование Фомой учения о Втором Лице Троицы в контексте его философской психологии, философская теория проливает свет на богословское учение, как его понимал Аквинат. Для Бога воплощенное Божественное Слово – то же, что внутреннее слово для человека: объединенное с познающим, но отличное от него; средство, с помощью которого интеллект познающего познает экстраментальные предметы; и, наконец, предмет познания как таковой, когда интеллект размышляет о самом себе. То, как Фома понимает внутреннее слово в человеческом познании, является для него моделью Божественного внутреннего Слова – Второго Лица Троицы.

Рассмотрев толкование Фомой богословского учения в его средневековом философском контексте, я, безусловно, только коснулась мысли Аквината, которая порождает как философские, так и богословские вопросы. Например, как возможно, чтобы то, адекватной моделью чего является внутреннее слово интеллектуального процесса человека, могло быть также помыслено как личность? Как возможно, чтобы это внутреннее слово стало человеком? И каково соотношение между Вторым Лицом Троицы, понимаемым как Божественное внутреннее Слово, и Христом как Спасителем мира?

Вопрос же о том, является ли латинская средневековая модель Божественного Слова богословски приемлемой, зависит от ответов как на эти, так и на множество других вопросов, которые невозможно рассмотреть в столь кратком сообщении.

В своем докладе я, однако, стремилась не просто обратить внимание на философский контекст отдельного фрагмента латинского средневекового богословия, но и сказать нечто большее, а именно следующее. Существуют латинские средневековые теории, которые на первый взгляд представляются непонятными или, по меньшей мере, некрасивыми. Но если терпеливо вникать в их смысл, они становятся ясными и даже порождают новое понимание. Может быть, в конце концов латинское средневековое богословское толкование Христа как Божественного Слова станет таким же¹.

¹ Выражаю благодарность Норману Кречманну за полезные замечания к первому варианту этого доклада.