

Институт философии и права СО РАН
ул. Николаева, 8, Новосибирск, 630090, Россия

Новосибирский государственный университет
ул. Пирогова, 2, Новосибирск, 630090, Россия
E-mail: goran@philosophy.nsc.ru

ДУАЛИСТИЧЕСКИЙ ФУНДАМЕНТ ОНТОЛОГИИ И ТЕНДЕНЦИИ ИРРАЦИОНАЛИЗМА В ФИЛОСОФИИ АРИСТОТЕЛЯ: (3) НЕВОЗМОЖНОСТЬ ДЛЯ БОГА ИМЕТЬ ВНУТРЕНнюю ФОРМУ

На основе анализа текстов Аристотеля, содержащих его представления о боге как «чистой» от материи формы, выявлена невозможность в рамках этих представлений признавать наличие у такого бога внутренней формы. Охарактеризованная ситуация делает данную составляющую учения Аристотеля о боге иррациональной.

Ключевые слова: Аристотель, бог, внутренняя форма, иррационализм.

В предыдущей нашей статье [Горан, 2011] был обоснован вывод, что обеим фундаментальным в рамках воззрений самого Аристотеля внешним формам бытия, – и пространству, и времени, – бог Аристотеля или вовсе непричастен (пространство), или его причастность (время) совершенно безразлична именно для его бытия. В данной статье нам предстоит убедиться в том, что обладание и *внутренней* формой для бога Аристотеля тоже невозможно.

Дело в том, что Аристотель специфицирует бога как мышление и только мышление, предметом которого, причем единственным, является исключительно он сам: «ум и предмет его – одно и то же» (Метафизика XII 7, 1072b21)¹. Но чтобы быть предметом мышления, нечто не должно быть совершенно бессодержательным. В противном случае мышление будет совершенно беспредметным. А какая бы то ни было содержательность предмета мышления, следовательно, и самого мышления, предполагает внутреннюю структурированность как мышления, так и его предмета, т. е. хотя бы

минимальную степень сложности каждого из них. Между тем бог, по Аристотелю, совершенно непричастен какой бы то ни было сложности. Он прост, причем простота его абсолютна: «эта сущность... лишена частей и неделима» (Метафизика XII 7, 1073a5-7). Такой абсолютный характер простоты аристотелевского бога предполагает совершенную исключенность для него какой бы то ни было структурированности, в том числе и как предмета мысли. Тем самым на деле предполагается и полная бессодержательность самой мысли о таком предмете, поскольку этот предмет столь совершенно простой. Получается, что утверждение Аристотеля относительно бога, что «жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума – это жизнь, а бог есть деятельность» (Метафизика XII 7, 1072b26-27), на фоне изложенного сущностного содержания его понятия бога выглядит как не просто не соответствующее этому содержанию, а ему противоречащее.

Так что согласно положению самого Аристотеля, «что противоположные друг

¹ Здесь и далее Аристотель цитируется и ссылки на его произведения делаются по изданию: [Аристотель, 1975–1983]. При этом называется соответствующее произведение Аристотеля, затем римской цифрой – номер книги (если произведение содержит более чем одну книгу) и арабской цифрой – номер главы; после запятой указывается местонахождение данного текста в соответствии с принятой международной пагинацией всего корпуса произведений философа.

другу высказывания не могут быть вместе истинными» (Метафизика IV 6, 1011b13-14), которое он сам оценил как «наиболее достоверное положение» (Там же), рассмотренная нами только что противоречивость его учения о боге – еще одна убедительная демонстрация наличия в нем иррационалистической составляющей. Ведь положение, что бог абсолютно прост в том смысле, что он совершенно непричастен какой бы то ни было сложности, на деле является, по классификации самого Аристотеля, именно противоположащим положению, что богу присущи жизнь и деятельность мышления. Действительно, хотя предмет мышления бога он сам, признание того, что бог осуществляет акт мышления этого предмета, предполагает признание и его *раздвоенности* в этом акте мышления на субъект и объект данного акта. А такое фактическое признание его раздвоенности есть допущение, противоположащее утверждению, что он абсолютно прост, в том числе и в том смысле, что он – целое, не имеющее частей. Дело в том, что сам Аристотель следующим образом раскрыл содержание своего понятия «противолежание»: «Под противоположением я разумею [утверждение и отрицание] одного и того же относительно одного и того же, и не в разных значениях...» (Об истолковании 6, 17a34-35). И хотя в следующей главе только что процитированной работы он утверждает, что «по противоположности противостоят друг другу утверждение общего и отрицание общего» (Там же 7, 17b20), все же в произведении «Категории» в качестве примера высказываний, подпадающих под требование недопущения противоположащих высказываний, он приводит суждения о конкретном состоянии здоровья единичного человека, а именно о том, здоров ли Сократ или же Сократ болен (см.: Категории 11, 14a10-14). Так что и относительно бога как существа единичного применимо положение, что недопустимо одновременно и признавать (даже если такое признание не декларируется открыто, осуществляется только *de facto*), и отрицать, что он причастен какой бы то ни было сложности. Но у Аристотеля налицо именно такая ситуация одновременного и фактического признания, и декларативного отрицания его сложности. В итоге приходится признать, что рассмотренные стороны учения Аристотеля о боге – фактическое проявление присущности это-

му учению иррационалистической тенденции. А ведь учение о боге – важнейшая для самого Аристотеля составляющая его миропонимания.

Однако сам Аристотель не замечает этого вопиющего несоответствия его требования о недопустимости противоположащих высказываний содержанию его же учения о боге. В IV книге «Метафизики» рассмотренные положения о недопустимости одновременного и утверждения, и отрицания одного и того же об одном и том же он заключает как раз утверждением, что «есть нечто, что всегда движет движущееся и первое движущее само неподвижно» (Метафизика IV 8, 1012b30-31). Так как непосредственно перед тем, как сделать это утверждение, он критикует тех, кто нарушает закон недопустимости противоречий, то можно заключить, что в содержании своего учения о боге как неподвижном перводвигателе сам он не усматривал нарушений этого закона.

Но и это не все. Так как выше мы видели, что бог есть единственный предмет его же, бога, мысли, то из всего вышеизложенного следует и совершенная невозможность присущности ему какой бы то ни было формы. Ведь наличие формы предполагает *оформленность* некоторого содержания, т. е. хотя бы минимальную степень его структурированности, а тем самым и сложности. А бог, по Аристотелю, абсолютно прост, следовательно, признавать какую бы то ни было степень его структурированности, а тем самым и присущность ему формы, не приходится. А так как Аристотель все же утверждает, что его бог не просто обладает формой, но что он и есть единственно форма и ничего более, то и этим он фактически демонстрирует иррационалистический характер своего учения о боге: бог сама форма, а по сути содержания представлений Аристотеля о боге этот последний – то, что формы иметь как раз и не может.

Нельзя не отметить также поразительную парадоксальность у Аристотеля ситуации с выявленными нами иррационалистическими компонентами его представлений о боге. А именно, бог, по Аристотелю, есть не что иное, как чистый разум, т. е. разум и ничего более. Но ведь именно в содержании учения о боге как разуме, т. е. в такой прямолинейной декларации исключительно и рафинированно-рациональной природы бога, налицо, как мы могли в этом убедиться, одно из

проявлений (наряду с учением о материи) иррационализма в философии Аристотеля. Так что получается, что в этой части его учения иррационализм сочетается со своеобразной декларацией рафинированного рационализма, тогда как в учении о материи, в котором тоже налицо одно из проявлений иррационализма, такое сочетание иррационализма и декларации рационализма отсутствует.

Причем сочетание в учении о божестве как уме фактического иррационализма с декларацией рационализма показательны в том смысле, что оно – одно из проявлений отличия ситуации с наличием иррационалистической составляющей у Аристотеля от таковой у Платона. Ведь у Платона иррационализм в его представлениях об идее блага, так сказать, чистый в своей беспримесности (см.: [Горан, 2009]). Словом, его представление об идее блага следует оценить как грубо, примитивно, прямолинейно иррациональное, если не пытаться сгладить вежливыми выражениями неприятное впечатление, производимое выражаемой без обиняков квалификацией этой сути дела. Но и этот способ квалификации сути данной стороны позиции Платона все еще деликатный в силу того, что при этом использован философский термин «иррациональное». А если выразиться, раскрывая содержание понятия «иррациональное», то рассматриваемое представление Платона следует без обиняков охарактеризовать как лишенное каких бы то ни было признаков разумности, т. е. попросту бредовым.

Действительно, когда Платон говорит, что идея блага выше бытия, это означает, что она *вне* бытия, т. е. фактически утверждается, что она *не существует*, что ее нет. А выразить эту простую мысль, говоря, что она «выше» бытия, – значит присовокуплять к этому утверждению стремление убедить читателя, что она все-таки в каком-то уже мистически-иррациональном смысле все же есть. И этот откровенно самопротиворечивый (причем в смысле отнюдь не диалектического, а формально-логического противоречия) бред выдается за «высокую» философию! Но это – обычная для Платона манера убеждать себя, а заодно и читателя, в том, что помимо того, что дано человеку в его нормальном восприятии, есть еще некий мир идей, потусторонний этому воспринимаемому вменяемыми людьми миру.

А в рассматриваемой ситуации с идеей блага эта манера обнаженно проявила свой противоразумный смысл, свою природу иррационального продукта завирально-мистического фантазирования, выдаваемого за серьезную и притом «высокую» философию.

На фоне столь виртуозного владения Платоном приемами профессионального языкового шулерства языковые упражнения современных ему софистов выглядят наивными забавами людей, увлеченных демонстрацией обнаруженных ими возможностей поиграть с языком, особенно с предоставляемой языковыми средствами возможностью двусмысленных высказываний. У софистов это было увлеченное опробывание интеллектом своих сил на, так сказать, «подростково-юношеской» стадии развития его способностей, осознания наличия таковых и тем самым обретения свободы их использования. Софисты забавлялись с языком сами, забавляли других и даже брали за это плату подобно тому, как предаются забавам и забавляют других за плату клоуны в цирке.

А вот Платон не только овладел, причем едва ли не в совершенстве, этим умением использовать обнаруженный софистами весьма широкий спектр возможностей языка, в том числе и возможностей убедительно для неискушенных играть словами, чтобы придать видимость убедительности и даже истинности завиральным фантазиям. Он к тому же, в отличие от софистов, использовал это свое умение уже для того, чтобы не забавляться самому и позабавить других, а навязать аудитории серьезное отношение к продуктам своего фантазирования. И это в значительной мере ему удалось.

Что касается интересующего нас сейчас одного из продуктов такого его фантазирования, а именно, идеи блага, то в отмеченной нами выше беспримесной иррациональности ее характеристики Платон проявляет последовательность. Действительно, он не присовокупляет к ней ничего, содержащего даже тень намека на ее характеристику как чего-то хотя бы в минимальной степени рационального. Аристотель же, напротив, свое тоже, как было показано выше, иррациональное содержание представления о божестве сочетает с прямой его характеристикой как высшего носителя рациональности. А именно, он характеризует его как разум, причем

чистый от чего бы то ни было разумом не являющегося.

Этим сочетанием фактически иррационалистической сути своего представления о боге со словесной декларацией, будто бог есть не что иное, как чистый разум, рассматриваемое проявление иррационализма в данной части учения Аристотеля отличается и от такового в его учении о материи, и от проявлений рационализма в учении Платона о благе. Ведь, как только что было отмечено, у Платона иррационализм в его характеристике идеи блага чист в своей беспримесности. А у Аристотеля в его учении о боге как чистом уме ситуация иная. Она характеризуется своеобразным сочетанием иррационалистической сути содержания представлений Аристотеля о боге с декларируемой им характеристикой бога как чистого воплощения разума и только разума. Так что у Аристотеля в данном случае налицо своеобразное сочетание фактического наличия иррационалистической составляющей с диаметрально противоположной ей рационалистической декларацией. Но ведь и дуализм Аристотеля не столь жесткий как платоновский. А именно, интегральная характеристика сути учения Аристотеля – гилеморфизм, т. е. подчеркивание, что его суть – в признании того, что вещи, составляющие мир, характеризуются единством формы и материи, а не провозглашение, как у Платона, наличия особого мира идей, существующего отдельно от вещей.

Но как и Платон не может сказать ничего вразумительного об идее блага, составляющей вершину иерархии идей, так и Аристотелю почти нечего сказать о божественном уме. Причем именно «почти». Это «почти» определяется тем, что Аристотель все-таки говорит об уме, что он мыслит. И даже указывается объект его мышления – он сам. Однако мышление это не может не быть совершенно бессодержательным. Ведь божественный ум неизменяем, так что вопреки декларациям самого Аристотеля, будто его надкосмический бог есть живой и мыслящий ум, его же, Аристотеля, характеристика этого ума как абсолютно непричастного какому бы то ни было изменению фактически означает и столь же абсолютную его непричастность жизни, равно как и мышлению, поскольку и то, и другое суть процессы. Но Аристотель не замечает возможности таких выводов, ибо он выдает-таки за мышление и

его жизнь мертвенно-неизменяемое, т. е. лишенное какой бы то ни было жизненности состояние созерцательной обращенности такого мышления на себя, пребывающего в этой безжизненной неизменности. При этом он делает акцент на том, что знание – это продукт *созерцания* предмета, т. е. мысль, уже достигшая своей цели, уже постигшая свой предмет и, соответственно, более не имеющая никакого стимула стремиться к этой цели, а потому и не стремящаяся ни к чему. Такое знание не может не трактоваться как мысль остановившаяся, покоящаяся (см.: О душе I 3, 407a32 и сл.; Физика VII 3, 7-14).

Словом, Аристотель действительно оценивает достигнутое мышлением знание как характеризующееся (в отличие от всего лишь мнения) достоверностью столь абсолютной, что даже возможность для него быть измененным совершенно исключена. И эта оценка знания могла служить для него основанием вывода об абсолютной неизменности его бога, поскольку этот последний трактуется им как божественный, т. е. совершенный, ум, и притом ум чистый, без малейшей примеси чего бы то ни было отличающегося от ума. Ведь единственная функция ума – мышление. А в силу совершенства божественного ума единственно возможная характеристика реализации им этой функции мышления – абсолютная его истинность, а тем самым и невозможность быть его мысли иной, чем она есть, словом, ее абсолютная неизменность.

Таким образом, два момента могли составлять для Аристотеля основание приписать богу абсолютную неизменность: 1) трактовка мышления как умственного созерцания, причем созерцания не как процесса, а как состояния, характеризующегося статичностью; 2) оценка содержания мышления как знания, отличающегося абсолютной достоверностью, так что для него исключена возможность какого бы то ни было изменения, поскольку любое его изменение означало бы утрату достоинства абсолютной достоверности. Отсюда вполне в духе рационального подхода, т. е. с опорой на рациональные основания, Аристотель и мог сделать вывод (а не постулирование без оснований) о неподвижности своего перводвигателя.

Однако даже если признать возможность таких рациональных оснований этого его вывода, все же и в этом случае приведенные

только что две характеристики акта мышления и его содержания, которыми Аристотель действительно наделял продукт божественного ума, есть результат того, что учитывается всего лишь одна из сторон мышления как такового. А именно, при этом учитывается неизменность *результата* мышления, если этот результат – знание, характеризующееся абсолютной истинностью. Но Аристотель не только выделил и акцентировал исключительно эту сторону мышления, но и абсолютизировал ее, фактически абстрагируясь от процессуального характера мышления, что и нашло свое выражение в его трактовке мышления божественного ума как отличающегося статичностью созерцания им истины в ее готовом, завершённом виде. И достигнута эта абсолютизация лишь одной стороны всего процесса познания и мышления как результирующей составляющей последнего за счет полного игнорирования того, что это именно процесс, т. е. то, что составляет единство изменчивости и неизменности. А в этом единстве изменчивость – основа, на которой только и реализуется момент неизменности как сохранения и самого процесса изменения, и тех его характеристик, которые остаются неизменными, пока имеет место протекание данного процесса. Словом, у Аристотеля в таком случае налицо игнорирование процессуального характера мышления, что нашло выражение в абсолютизации определенности его результатов и в односторонне статичной трактовке этой их определенности.

И такое понимание мышления, характеризующегося истинностью, соотносится у Аристотеля с тем, как он определяет истинное знание. А именно, у него истина характеризуется безальтернативностью, она необходима, т. е. она – то, что не может быть иначе. А относительно того, что даже не может быть иначе, какое бы то ни было изменение абсолютно исключено не только в

действительности. Исключена даже возможность любого изменения. Словом, налицо абсолютизация неизменности, когда речь идет у Аристотеля об истинном знании.

И бог, по Аристотелю, как раз и есть ум, т. е. субъект мышления, содержание которого – абсолютно истинное знание. Такой рафинированный рационализм в истолковании природы бога и его «деятельности» как раз вследствие этой рафинированности, а именно, абсолютизации момента неизменности за счет полного абстрагирования от противоположного момента изменчивости, обращается своей противоположностью – иррационализмом в трактовке бога как первопричины того, от чего имело место полное абстрагирование при конструировании представления о боге. Ведь если бог – абсолютная неизменность, совершенная лишенность движения, то утверждать, что он первоисточник движения, т. е. того, что ему совершенно чуждо, – значит признавать нечто иррациональное.

Список литературы

Аристотель. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1975–1983.

Горан В. П. Исторические формы рационализма и иррационализма в западной философии: (6) эпоха классического полиса. Дуалистическая онтология и тенденция иррационализма в философии Платона // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2009. Т. 7, вып. 3. С. 103–117.

Горан В. П. Дуалистический фундамент онтологии и тенденции иррационализма в философии Аристотеля: (2) пространственная локализация бога // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2011. Т. 9, вып. 3. С. 145–150.

Материал поступил в редколлегию 02.10.2011

V. P. Goran

THE TENDENCIES OF IRRATIONALISM IN ARISTOTLE'S ONTOLOGY: THE GOD CAN'T HAVE THE INTERNAL FORM

Our study of Aristotle's texts containing his teaching about the god as pure form shows the impossibility for such a god to have an internal form. This finding demonstrates the irrationality of Aristotle's doctrine of the god.

Keywords: Aristotle, god, internal form, irrationalism.