

ОТНОШЕНИЕ ПОНЯТИЯ БОГА И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОГО МИРА В «МЕТАФИЗИКЕ» АРИСТОТЕЛЯ

Майстренко В.И.

Научный руководитель – д.ф.н. профессор Григорьева Л.И.

Сибирский федеральный университет

Аристотелевское понятие Бога или Ума является образчиком философского определения Бога. Неоплатоники использовали Ум в качестве одной из божественных субстанций. Схолары Средневековья пользовались аристотелевским определением Ума для подведения теоретической основы под христианского Бога. Гегель завершил свою систему философии аристотелевским понятием Бога. Но частое обращение философов к аристотелевскому понятию Бога, как высшей и действительно сущей субстанции, вовсе не говорит о предельной ясности этого понятия. Напротив, многие трактовки к аристотелевскому понятию Бога страдают двусмысленностью. Так, основной проблемой здесь является определение отношения этого Бога к миру, и двусмысленность проявляется в том, что одновременно утверждают о трансцендентности Бога миру и об имманентности.

Существуют также и трактовки, в которых аристотелевский Бог понимается как одно из оснований. Виной этому положение Аристотеля о том, что Ум нематериален и является чистой формой. Так, например, у В.Ф. Асмуса в его вступительной статье к «Метафизике» мы встречаем понимание Ума как формы мира, которая существует в-себе и отдельно от материи: для объяснения мира в целом «необходимо допустить существование «матери» мира и «формы» мира, пребывающей, однако, *вне* самого мира». Б. Рассел также понимает аристотелевский Ум как существующий отдельно от мира, поскольку мир материален, а Ум нет: «Мир постоянно развивается в направлении большей степени формы, и таким образом, становится постепенно более подобен Богу. Но этот процесс не может быть завершен из-за того, что невозможно полностью исключить материю». Учитывая, что по Аристотелю Ум есть действительно существующий, а Рассел трактует мир у Аристотеля как то, что не является Умом и быть им не может, то с необходимостью следует, что мир и Ум существуют отдельно.

Но поскольку сам Аристотель не признавал, что бы наряду с Умом было еще что-то иное, отличное от него самого, постольку всякие трактовки Ума как отдельного от мира неудовлетворительны. И нашей задачей, поэтому, является понять, как соотносится понятие Ума с миром преходящих вещей.

Аристотелевское определение Бога.

Ум - есть вечный неизменяющийся (нечеловеческий) ум, находящийся в непрестанном мышлении самого себя.

В этом понятии содержатся следующие моменты:

а) деятельность, актуальность первого основания (а деятельность по Аристотелю Есть действительность), данная деятельность непрестанна, а потому непреходяща и действительность субъекта деятельности. Или наоборот, поскольку мы говорим о

вечном и сохраняющимся, то, поскольку оно существует, оно должно быть вечно деятельным (актуальное предшествует потенциальному). Принимая это во внимание, а также то, что Бог выражает собою мир в его истине (в том, что в нем неизменно и необходимо), а не является чем-то иным по отношению к миру, то вытекают следующие выводы: мир существовал всегда, он не возник и не уничтожим; начала не было и по Аристотелю быть не могло, поскольку начало полагает возникновение, т.е. то, что до начала и в сам момент начала не существовало актуально, то тем самым уничтожается необходимость самого возникновения и актуального существования Ума (мира в своей истине). Бог (Ум) не сотворил мир, в том смысле, что он должен был бы его сотворить как нечто иное (но вне высшего ничего не может быть отличного от него самого), что невозможно, либо Бог должен был бы сотворить мир так, как если бы это было бы актуализацией того, что содержится в самом Боге лишь потенциально, но и это не возможно, поскольку высшее есть действительно существующее, а то, что изначально находится в потенции, то не существует и, более того, ничем не принуждено к выходу в актуальность. Таким образом, если бы Бог сотворял мир из своей потенции, то он был бы до сотворения недействительным Богом, т.е. лишь возможным, но не необходимым, а Бог случайным быть не может.

б) субъект и объект деятельности - они здесь тождественны, не представляют различности. Этот момент представляет собой одно из решений проблемы исключения иного. Бог является источником движения и изменения мира, но мир в своей истине должен быть понят как целокупность или как индивидуальность, а поэтому то, что он движет, есть он сам. Среди вещей чувственного мира нет таких, которые имели бы причину движения и изменения в самих себе,

в) цель деятельности. Поскольку Ум есть наивысшее и совершеннейшее, то, поскольку он есть деятельность, он будет иметь целью этой деятельности совершенное, т.е. самого себя.

г) форма и материя. Аристотель утверждает о том, что Ум нематериален. Это становится понятным, если учесть аристотелевское определение материи – материя есть либо субстрат изменений, либо чистая возможность. Но возможность не есть еще действительность, а субстрат не обладает активностью внутри себя, если не соединен с формой. Поскольку материя есть всегда возможность иного, то, то, что обладает материей может быть, а может и не быть, т.е., если мы говорим, что Ум обладает материей, то мы тем самым говорим, что он может быть, но первое основание мира необходимо должно быть. Первое основание всегда необходимо, т.е. исключает возможность быть иным или вообще не быть, т.е., по Аристотелю исключает материю.

Но противопоставляет ли Аристотель свой нематериальный Ум материи и материальному миру? Ответ нет. Аристотель, рассматривая под Богом первое и высшее основание мира («начало»), очень четко формулирует свою мысль, что первое основание только одно и ничего кроме него как основания нет: «В самом деле, все противоположности имеют материю, которая в возможности эти противоположности..., но первому ничего не противоположно» (Мет. 1075b). То есть, если мы противопоставляем Ум материи, то оказывается, что оба эти основания не будут являться поистине основаниями, а будут предполагать нечто, что лежало бы в основе их противоположности, т.е. более предельное основание. Но, таким же образом, как Ум не противоположен материи и не есть материя, в такой же мере Ум не форма, поскольку форма определяется в противоположение материи. Но Ум есть высший диалектический синтез противоположных оснований, а также первое основание бытия

мира. Таким образом, материя и форма, как и другие противоположности, содержатся в уме, но содержатся в снятом состоянии, поскольку Ум есть предельное основание мира.

Культурно-историческим основанием, которое позволяет нам лучше понять аристотелевского Бога является общая для всей античности «интуиция всеобщего организма, или интуиция всей действительности как живого организма». Аристотель перенял у Платона стремление понять и выразить универсум как единство многообразия, стремление понять, что лежит в основе изменяющегося мира. В этом отношении универсум подобен живому организму – постоянно изменяется, оставаясь тем же самым. Но если конечные организмы подвержены изменениям зачастую в силу внешних причин, то абсолютный организм, которым является универсум, исключает всякое внешнее, а потому должен быть понят как причина самого себя, как субъект изменения внутри себя. То есть, универсум должен быть понят как самоорганизующееся целое и, подобно тому, как целое не есть сумма своих частей, а есть нечто иное, не сводимое к своим частям, так и универсум отличен от того универсум чего он есть. От познания того, что наполняет универсум невозможно прийти к универсуму как целому, как целое он есть принципиально иное конечным вещам. Вот здесь-то мы и выходим на уровень понимания и выражения отличный от уровня понимания конечных вещей. Именно этот уровень и есть уровень первого начала, или первого основания мира. И Аристотель правильно говорит, что познание различных видов сущего невозможно без знания, что есть сущее как таковое, т.е. без познания основания мира.

В связи с изложенным, становится понятной и критика оторванности оснований от движения или изменения, полагание основания отдельным от изменяющегося мира есть удваивание сущностей, задача же Аристотеля постигнуть мир как индивидуальность, как единственность. В этом же направлении идет критика оснований, выдвигаемых до Аристотеля (материя, форма, цель, источник движения). Как таковые эти основания предполагают иное, поскольку сами по себе они недостаточны для выражения мира, и поэтому они не будут являться началом и основанием мира в собственном смысле слова. Но Аристотель не допускает и одновременности нескольких оснований, поскольку его задача, как мы уже говорили, постигнуть мир в его целостности индивидуальности, постигнуть как субъект самого себя: «Между тем сущее не желает быть плохо управляемым. «Нет в многовластии блага, да будет единый властитель»»(Мет. 1076а 5).

На уровне постижения основания мира, постижения его целостности дается определение Ума. Это определение является в высшей степени диалектичным, несмотря на то, что Аристотель старается выдержать свои труды в подчинении формально-логическому закону противоречия. Диалектичность данного определения заключается в том, что в нем в своем единстве представлены все те основания, которые давались философами до Аристотеля. В определении Ума содержится и форма и источник движения и целевая причина и материя (каким образом эти основания содержатся в определении Ума см. выше) и, что самое замечательное, Ум в этих моментах не выходит за пределы самого себя, он не является ни формой, ни материей, ни целевой причиной, ни источником движения. Заслугой Аристотеля в определении Бога, начала и основания всего сущего, является то, что философ не топчет все возможные определения в пустой абстракции Бога, а дает положительное определение, в котором сняты возможные определения Бога.

Весьма интересной представляется трактовка, аристотелевского Бога не только как всеобщего организма, но и как абсолютной личности. У Аристотеля и вообще в античности мы не встретим употребления термина «личность». Но определение способа существования наивысшей сущности, т.е. Ума, как существующего через себя и имеющий целью лишь свое и ничто иное, и в этом существовании обладающий свободой, поразительно совпадает, например, с кантовским определением личности: «свобода и независимость от механизма всей природы, рассматриваемая вместе с тем как способность существа, которое подчинено особым, а именно данным собственным разумом, чистым практическим законам». Но, во избежание недоразумений, необходимо добавить, что аристотелевский Ум и кантовская личность, потому личности, что лишены чувственных склонностей и страстей, т.е., того что определяется внешними для личности вещами. Ум и личность это не произвол, а именно законосообразность. Аристотель весьма четко проводит это разделение, приводя в пример рабов, которые делают «что приходится», а потому не являющихся свободными (Мет. 1075a 20). А поэтому, если мы и употребляем применительно к аристотелевскому Богу термин «личность», то это оправдано только лишь в случае вышеуказанного определения этого термина. Аристотелевский Ум это не иудейский Бог, хотя и иудейского Бога характеризуют как личность. Иудейский Бог подобен человеку, определяемому склонностями и страстями, а потому склонным быть непредсказуемым. Но такой характер личности – это то, что Аристотель сравнивал с рабом, а Кант называл человеком зависимым не от самого себя, от склонностей и страстей, т.е. несвободным, т.е., в конечном счете, тоже рабом.

Недостатки теологии Аристотеля, ведущие к ее превратным толкованиям.

Определение понятия Бога и основания всего сущего включает в себе рассматриваемые Аристотелем первые начала (форма, материя, причина, цель) как в своем основании. Но Аристотель не демонстрирует нам их необходимую связь в определении высшего основания, а рассуждает примерно так: «есть мнения о том, что началами мира является то, то и то, но они недостаточны для основания мира, а поэтому основанием является Ум». Такая демонстрация неубедительна. Наша рефлексия способна эксплицировать данные начала из определения Ума, но все же стиль написания «метафизики» таков, что представляется, будто Аристотель излагает учение о первых началах, учение о вещах и учение Боге как о разных предметах или реальностях. Но на самом деле Ум есть полнота реальности и бытия, в которой все содержится – это то, что Гегель называл «в-себе-и-для-себя-бытие».

Также возникает проблема, как связать неизменную абсолютную индивидуальность, с существованием единичных преходящих вещей. А точнее, как показать, что уровень преходящих вещей является необходимым моментом самой абсолютной индивидуальности? Если мы, вместе с Аристотелем, рассматриваем единичные вещи, приходим к необходимости неизменной основы этих изменяющихся и преходящих вещей. Но прийти к необходимости преходящих вещей из понятия Ума невозможно, поскольку моменты Ума по определению непреходящи.

Ум Аристотеля представляет собою всеобщее мира, понятое как единичность. А поскольку эта единичность выше всяких отдельных вещей, постольку он выше тех определений, которые присущи преходящим вещам, а, следовательно, аристотелевский Бог возвышается над дуальными определениями формы и материи. Не поддаваясь определению в понятиях присущим конечным вещам, Бог Аристотеля все же не отделен от мира, а представляет его высшее единство.