

## ЭДИТ ШТАЙН

### ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ГУССЕРЛЯ И ФИЛОСОФИЯ СВ. ФОМЫ АКВИНСКОГО. ПОПЫТКА СОПОСТАВЛЕНИЯ

*АНАСТАСИЯ КАРЦЕВА (пер. с нем.)*

Магистр философии.

Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии.  
199034 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: danetzachem@gmail.com

*НАТАЛЬЯ АРТЁМЕНКО (ред.)*

Кандидат философских наук, старший преподаватель.

Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии.  
199034 Санкт-Петербург, Россия

E-mail: n.a.artemenko@gmail.com

*АЛЕКСЕЙ КРЮКОВ (ред.)*

Кандидат философских наук (PhD), ассоциированный научный сотрудник.

Социологический институт Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук  
190005 Санкт-Петербург, Россия.

Специалист отдела коммерциализации интеллектуальной собственности и трансфера технологий.

Санкт-Петербургский государственный университет.  
199034 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: akrum@ya.ru

В данной публикации представлен перевод статьи Эдит Штайн, немецкого философа еврейского происхождения, в котором проводится аналитика и сопоставление философских установок и теорий Эдмунда Гуссерля и св. Фомы Аквинского. Выбор этих центральных фигур обусловлен двумя основными направлениями жизни и исследований Э. Штайн: с одной стороны, феноменологической работой в качестве научного ассистента и редактора

© ANASTASIIA KARTCEVA, trans., NATALIA ARTEMENKO, ed.,  
ALEXEI KRIOUKOV, ed., 2017

рукописей Э. Гуссерля, с другой — переходом в католицизм, повлекшим за собой подробное изучение наследия Фомы Аквинского и вступление в монашеский орден кармелиток. Задача, которую Эдит Штайн впервые ставит перед собой в этой работе — привести эти пути к единству, разрушить границы между верой и знанием, показать возможности продуктивного взаимодействия феноменологического и схоластического методов. Несмотря на их значительные отличия, обусловленные как историческим контекстом, так и различными отправными точками философской мысли, Э. Штайн показывает, что эти методы придерживаются общих основоположений и могут дополнять друг друга при описании опыта, познания и практического действия в мире. Автор приходит к выводу о перспективности схоластического наследия Аквината для поисков решения внутренних проблем гуссерлевского феноменологического проекта и преодоления его ограниченности. Первая попытка такого сопоставления, представленная в этой статье, положена в основу дальнейших исследований Эдит Штайн, отраженных в ее книге «Конечное и вечное бытие» („*Endliches und Ewiges Sein*“), в которой она пытается построить собственный онтологический проект, основанный на синтезе схоластики и феноменологии, но располагающийся, скорее, в координатах теоретического поля Аквината.

*Ключевые слова:* Эдит Штайн, Гуссерль, Фома Аквинский, онтология, феноменология, католическая философия, естественное и сверхъестественное познание, истины веры, непосредственное и опосредованное знание, усмотрение сущности.

### *EDITH STEIN*

#### HUSSERL'S PHENOMENOLOGY AND THE PHILOSOPHY OF ST. THOMAS AQUINAS. ATTEMPT OF COMPARISON.

*ANASTASIIA KARTCEVA (trans. from German)*

M.A. in Philosophy.  
St Petersburg State University, Institute of Philosophy.  
199034 St Petersburg, Russia.  
E-mail: danetzachem@gmail.com

*NATALIA ARTEMENKO (ed.)*  
PhD in Philosophy, Assistant Professor.  
St Petersburg State University, Institute of Philosophy.  
199034 St Petersburg, Russia.  
E-mail: n.a.artemenko@gmail.com

*ALEXEI KRIOUKOV (ed.)*

PhD in Philosophy, Research Associate.  
Sociological Institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.  
190005 St Petersburg, Russia.  
Expert of Intellectual Property Rights & Technology Licensing Department.  
St Petersburg State University.  
199034 St Petersburg, Russia.  
E-mail: akrum@ya.ru

This publication is a translation of the article by Edith Stein, a German-Jewish philosopher, in which she analyses and compares philosophical positions and theories of Edmund Husserl and Thomas Aquinas. The selection of such central figures results from two main directions in Stein's life and research: on the one hand, from phenomenological work as Husserl's scientific assistant

and editor of his manuscripts, and, on the other hand, from her conversion to Catholicism, which led her to a detailed learning of Thomas Aquinas' legacy and initiation into the Carmelites religious order. The challenge that Edith Stein offers in this work is to bring these two ways together, to break the boundary between faith and knowledge and to show the possibilities of productive interaction between both phenomenological and scholastic methods. Despite their great divergences caused by historical background and different starting points of philosophical thought, Stein shows us, that these methods share common basic foundations and are able to complement each other in solving philosophical problems arising from experience, knowledge and practical action in the world. Thanks to studies that have been undertaken, the author draws the conclusion that the scholastic legacy of Aquinas could be promising for findings ways to deal with some internal problems of Husserl's phenomenological project and to overcome its limitation. The first attempt of such a comparison that was realized in this article provides the basis for another of Stein's works, namely her book *Finite and Infinite Being (Endliches und ewiges Sein)*, where she tries to build her own ontological project based on the synthesis of the scholastics and phenomenology but is placed mostly in the coordinate system of Aquinas' theoretical field.

*Key words:* Edith Stein, Husserl, Thomas Aquinas, ontology, phenomenology, catholic philosophy, natural and supernatural knowledge, truths of faith, immediate and mediated knowledge, essential intuition.

### 1. ФИЛОСОФИЯ КАК СТРОГАЯ НАУКА

Если мы следуем философским путем Эдмунда Гуссерля, то не так просто выйти [с него] на философский путь св. Фомы Аквинского. Возможно, определенная связь откроется нам через обращение к Францу Brentano. В своих воспоминаниях о Brentano Гуссерль писал, как его самого захватила философия именно благодаря присущему Brentano способу рассмотрения философских вопросов. Лекции Brentano, сам его образ мысли дали Гуссерлю понять, что философия не сводится к искусным речам, что правильно осуществляемая философская работа может удовлетворить наивысшие требования научной строгости, которые Гуссерль, как математик, привык предъявлять. Откуда, однако, происходила у Brentano та непреклонная острота мышления, которая показалась Гуссерлю столь новой в поле философии и пленила его, откуда эта кристальная ясность образования понятий? Не была ли она схоластическим наследием? Brentano прошел строгую школу традиционной католической философии, ее образ мысли сформировал его дух. Нечто родственное мы вновь находим в точном способе мысли Гуссерля, в четкости его выражений. Но мы вовсе не имеем здесь в виду, что Гуссерль наследует и содержание учения Brentano. Когда о *philosophia perennis*<sup>1</sup> говорится расхожим образом, то обычно подразумевается некоторое учение как

---

<sup>1</sup> Вечная философия (лат.). — *Прим. ред.*

замкнутая система — именно этому противопоставляет себя феноменологический способ философствования. Однако “*philosophia regegnis*” означает также и нечто другое, а именно — дух подлинного философствования, который живет в каждом настоящем философе, то есть в каждом, кого внутренняя необходимость понуждает исследовать (*nachspüren*) *λόγος*<sup>2</sup> или *ratio*<sup>3</sup> (в переводе Фомы) этого мира. Когда философ рождается, он привносит в мир этот дух [подлинного философствования] — в модусе *потенции*, как сказал бы Фома. Потенция будет актуализирована, когда произойдет встреча со зрелым философом, «*учителем*». Так истинные философы выходят навстречу друг другу, преодолевая границы пространства и времени. Например, учителями Фомы Аквинского были Платон, Аристотель и св. Августин (стоит обратить внимание: не только Аристотель, *но и* Платон, и Августин), и философствование для Фомы возможно было не иначе, как в постоянной полемике с ними. В этом смысле и у Гуссерля, при всей самостоятельности его подхода (*Vorgehen*), были свои учителя. Он сам отчетливо указывает на некоторых из них: в известной полемике с Декартом и Юмом он сформировал свой метод; другие мыслители оказали на него косвенное влияние, которое могло им даже не осознаваться, к таковым можно причислить также и Фому. По меньшей мере, в одном пункте наблюдается полное согласие: в понимании *философии как строгой науки*, как ее называл Гуссерль. Это словосочетание следует использовать едва ли не с опаской, поскольку оно, как и некоторые другие феноменологические термины, имело несчастье стать модным выражением, которое превратно истолковывалось как противниками, так и сторонниками — каждым на свой лад. Оно, однако, не требует аналогии между философией и какой-либо другой наукой. Это выражение означает, что философия — это не дело чувств или фантазии, возвышенных грез или личного мнения, иначе говоря — не дело вкуса, но дело разума, занятого серьезным исследованием. Гуссерль, как и Фома, убежден, что *λόγος* властвует во всем сущем и что у нашего познания — если оно следует принципу строжайшей интеллектуальной честности — есть возможность шаг за шагом, вновь и вновь обнаруживать этот *λόγος*. Однако позиции обоих философов расходятся относительно границ, которые должны быть установлены этому процессу обнаружения *λόγος*.

<sup>2</sup> Слово, речь, определение, учение; разум, понятие, смысл, мысль (др.греч.). — *Прим. ред.*

<sup>3</sup> Разум, рассудок, мышление, форма мысли (лат.). — *Прим. ред.*

## 2. ЕСТЕСТВЕННЫЙ И СВЕРХЕСТЕСТВЕННЫЙ РАЗУМ; ВЕРА И ЗНАНИЕ

Ни Гуссерль, ни Фома никогда не сомневались в силе *ratio*. Великим делом Гуссерля и по сей день считается то, что он выявлял скепсис во всех его современных одеяниях и энергично боролся с ним. Однако *ratio* означал для него не что иное, как *естественный разум*, в то время как у Фомы возникает разделение на *естественный* и *сверхъестественный разум*. Гуссерль возразил бы, что его понимание разума лежит по ту сторону противоположности «естественного» и «сверхъестественного» — такое различие было бы эмпирическим. Он говорит не о человеческом разуме, не о разуме сверхчеловеческого существа, но о *разуме как таковом*, который — невзирая на все эмпирические различия — необходим всегда, когда речь о разуме должна быть осмысленной. Однако трансцендентальная критика в гуссерлевском смысле не была задачей св. Фомы. Он всегда работал с реальным сущим (*Realitäten*), тогда как для Гуссерля это «наивная» [позиция]. Но если представить, что Фома жил бы в наши дни и занял бы однажды такую позицию — а это вполне мыслимо, — то он мог бы сказать следующее: безусловно, о сущности разума как такового — о *ratio ratio* (*die ratio der ratio*) — возможно высказать нечто такое, что не определялось бы [только] особенностями различных познающих существ. Однако этого недостаточно для обозначения границ нашего познания. Мы всегда вынуждены работать с помощью *наших* «органов познания» (*Erkenntnisorgane*). Мы так же неспособны освободиться от них, как отделиться от собственной тени. Даже если нам позволено было бы усмотреть структуру высших духов, то тем самым нам еще не стало бы доступно то, что доступно им. Фома всегда спокойно принимал это положение дел. Феноменология же действует так, как если бы у нашего разума принципиально не было бы границ. Бесспорно, мы признаём, что ее задача лежит в бесконечности, что познание есть бесконечный процесс, однако оно направляется прямо к своей цели, а именно — к абсолютной истине, которая в качестве регулятивной идеи предписывает ему направление пути. С позиции этой философии другой путь к цели не принимается во внимание. Фома же полагает, что этот путь есть путь *естественного* разума — и он бесконечен. Это означает, что он никогда не достигнет цели, но может только шаг за шагом к ней приближаться. Отсюда вытекает необходимым образом отрывочный характер всей человеческой философии.

Однако здесь возникает одно большое «но»: Фома никогда не признал бы, что это единственный путь познания вообще, что истина является не чем иным, как идеей, которая должна осуществляться в бесконечном процессе, то есть никогда полностью. Абсолютная (*volle*) истина *есть*, как и познание, которое ее полностью охватывает, являясь не бесконечным процессом, а бесконечной покоящейся полнотой — и это *божественное познание*. Оно способно делиться своей полнотой с другими духами и действительно делится с ними, но в меру их способности схватывания (*Fassungsvermögen*). Это может происходить различными способами. Естественное познание — это только *один* путь. Ему установлены определенные границы, которые могут быть заданы более точно. Однако не все, что недоступно этому познанию, недоступно также и нашему духу в его изначальной структуре. Какое-то время наш дух обретается в скитаниях этой жизни; но однажды он приходит к цели, к небесной отчизне. Достигнув цели, наш дух охватывает (*umfasst*) все, что может быть им схвачено (*faßbar ist*) (но не все бездны божественной истины, которые только Бог может охватить полностью), а именно — он созерцает все это в особой интуиции. Созерцающий дух еще во время своего земного существования получает в откровении то, что необходимо ему, чтобы не упустить путь к цели; он схватывает это в вере, которая в земных странствиях (*Pilgerschaft*) является вторым путем приобретения знания наряду с естественным познанием. Как то, что мы познаем „in via“<sup>4</sup>, так и то, во что мы „in via“ верим, при достижении цели постигается нами иным способом. Нам строго установлена возможная мера нашего знания в земных скитаниях, и мы не способны сдвинуть эти границы. Строго установлено также и то, что достижимо посредством познания, а что — посредством веры. В общем, ситуация такова: то, что принципиально недоступно нашему земному познанию, является делом одной лишь веры. Однако нечто из того, что не может быть постигнуто с достаточной уверенностью на пути познания, передается нам через откровение.

Речь идет о путях мышления, которые далеки от всей современной философии. Гуссерлю, разумеется, никогда не приходило на ум оспаривать право веры. Согласно его точке зрения, вера (в единстве с другими религиозными актами, которые могут быть приняты во внимание — ведь он

---

<sup>4</sup> В пути, дорогой (лат.). — *Прим. ред.*

всегда оставлял открытой возможность провидческого созерцания как источника религиозного опыта) играет такую же роль в области религии, как чувство в области внешнего опыта. Но в этой аналогии уже имплицитно заключено следующее: вера играет роль *для религии, а не для философии*. Теория веры, как и теория чувственного опыта, является делом не этих отдельных актов<sup>5</sup>, а рационального познания, которое может рефлексировать *об* этих и других возможных актах и *над* ними (*auf und über*). (Следует предотвратить терминологическую неясность: я понимаю «рациональное познание» не как особую процедуру (*Verfahren*), например, не как логическое заключение в противоположность интуитивному усмотрению, но всеобщим образом: как разумное познание вообще, то есть, согласно ранее проведенному различению — как *естественное* разумное познание. С этой многозначностью *ratio*<sup>6</sup> приходилось бороться и Фома.) Если современный философ настаивает на том, что даже философия религии должна рассматриваться как дело разума, а не веры, то, конечно, он тем более не будет полагать, что другим философским дисциплинам требуется участие веры. Как было сказано ранее, отсюда вытекает, что голос такого философа является определяющим в принципиальных теоретико-познавательных вопросах. Таким образом, мы пришли к решающей точке расхождения. Если речь идет о вере, то действительной задачей становится не постановка специального философского вопроса, а прокладывание границ естественного разума и тем самым — границ философии, основанной на чистом естественном разуме. Уже Кант говорил, что прежде чем разум сможет приняться за свое собственное дело, необходимо установить его границы. Но для Канта, как и для всей современной философии, было само собой разумеющимся, что прокладывание этих границ — задача самого «автономного» естественного разума. Возникает вопрос, не требуется ли разуму для решения этой задачи некая внешняя ему «архимедова точка», и как можно было бы ее достичь. Однако не следует останавливаться на этом подробно — Фома никогда не рассматривал этот вопрос в своих работах, потому что он *был уже* решен для него без использования критического метода. Совершенно понятно, что такой метод исключает веру, если она мыслится как чувство или нечто

---

<sup>5</sup> Имеются в виду акты веры и чувственного познания. — *Прим. пер.*

<sup>6</sup> *Ratio* — это разум, мышление, размышление, рассудок, проблема, рассмотрение, но и способ, метод, возможность, путь, счет, итог, образ мыслей, принцип, взгляд (лат.). Эта многозначность и имеется здесь в виду. — *Прим. ред.*

«иррациональное». Если бы Фома понимал веру так, то и он не дал бы ей слово в философском вопрошании. Ведь философия для него была делом *ratio* (в широком смысле, включающем естественный и сверхъестественный разум). Но из сказанного прежде вытекает, что вера для Фомы не является чем-то иррациональным, то есть тем, что не имеет дела с истинностью и ложностью. Напротив, она — путь к истине, а именно: во-первых, путь к истинам, которые иначе остаются сокрытыми от нас, а во-вторых — *самый надежный* путь к истине, ведь не существует большей достоверности, чем достоверность веры. Более того, человеку *in statu viae*<sup>7</sup> присуще познание такой же достоверности, как та, которой обладает вера, хоть достоверность последней и невозможно объяснить. Тем самым вера приобретает двойное значение для философии. Философия стремится к всеобъемлющей и наиболее достоверной истине. Поскольку вера открывает истины, недостижимые на других путях, то философия не может отказаться от этих истин веры, не отрекаясь от собственного универсального притязания на истину и не подвергаясь опасности незаметного вторжения ложности в состав философского познания — ведь в органической взаимосвязи всех истин каждый момент такой взаимосвязи может предстать в ложном свете, если будет отрезана связь с целым. Отсюда проистекает *материальная зависимость философии от веры*.

Таким образом, если вере свойственна высшая достоверность, которую только способен обрести человеческий дух, и если философия притязает на то, чтобы достичь такой достоверности, то она должна включить в себя достоверность веры. Это происходит так, что она сначала принимает в себя истины веры, а затем соразмеряет другие истины с ними как с последним критерием. Отсюда проистекает также и *формальная зависимость философии от веры*.

Можно заметить, что в этих рассуждениях имя философии имеет двойное значение. Оно связано с различием естественного и сверхъестественного разума. Можно было бы напрямую говорить о естественной и сверхъестественной философии, подобно тому как стало уже привычным подразделять теологию на естественную и сверхъестественную. Существует определенная совокупность истин, которые доступны естественному разуму. Одного лишь этого разума недостаточно, чтобы

---

<sup>7</sup> В состоянии движения по дороге, то есть находясь в пути (лат.). — *Прим. ред.*



проложить его же границы — для этого он должен объединиться со сверхъестественным разумом (каким образом они будут взаимодействовать, следовало бы рассмотреть подробнее), задача которого — осуществлять проверку единичных истин, добытых естественным разумом. Помимо этого методического действия (*Leistung*) сверхъестественного разума, значение которого, в сущности, предохранять естественный разум от заблуждения, он должен еще и материально дополнять истины последнего: рациональное осмысление мира, то есть метафизика — на которую направлена, явным или неявным образом, интенция всей философии — обретается только совместными усилиями естественного и сверхъестественного разума. (Утрата понимания этого обстоятельства объясняет запутанный характер всей нововременной метафизики, и, следовательно, опасение многих современных мыслителей перед метафизикой.) Философская оценка истин веры — это, в свою очередь, задача естественного разума — требующая, разумеется, методического руководства разума сверхъестественного. Не следует мыслить эту оценку как устойчивое, определенное измерение и сравнение. Освещаемый верой естественный разум следует по собственному правилу теми путями, которые согласуются со сверхъестественной истиной, и только в сомнительных случаях ему необходима действительная проверка.

Я должна отметить, что в работах св. Фомы едва ли могут быть найдены высказывания об отношении веры и разума. Это было для него само собой разумеющейся отправной точкой. Пояснения, на которые я решаюсь, основываются на позднейшей рефлексии над его действительным методом, поскольку она необходима сегодня для взаимопонимания с современниками.

У современных «критически» ориентированных философов в связи с этим возникнет вопрос: если вера — это последний критерий всех остальных истин, что в таком случае является критерием ее самой, что гарантирует мне подлинность достоверности веры? Пожалуй, лучший ответ в духе св. Фомы таков: вера гарантирует саму себя. Можно сказать и так: Бог, дающий нам откровение, гарантирует его истинность, хотя это — другая сторона того же самого. Если бы эти положения мыслились как различные, то это привело бы к *circulus vitiosus*<sup>8</sup>, ведь Бог, который учит нас в Откровении и близок нам лично, становится достоверным для нас именно в вере. Отсылка к доказательствам бытия Бога также не поможет;

---

<sup>8</sup> Порочный круг (лат.). — *Прим. ред.*

собственно, у рассудка есть способы, отталкиваясь от сотворенного, показать существование Бога, а также — будь то негативно или по аналогии — подойти к определенному образу божественной сущности. Однако поскольку эти “*graeambula fidei*”<sup>9</sup> используют естественное познание, то посредством них достигается только достоверность последнего, но не собственная достоверность веры. Стоит отметить, что для верующего истины веры имеют такую достоверность, что все прочие достоверности оказываются относительными; при этом верующий не может не отречься от всякого иллюзорного познания, противоречащего вере. Особенный тип достоверности веры — это дар всепрощения. Рассудок и воля должны вывести из этого теоретические и практические следствия. К теоретическим следствиям относится построение философии на основании веры.

### 3. КРИТИЧЕСКАЯ И ДОГМАТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ.

Понятно, что изначальная позиция философа, имеющего такую отправную точку, должна быть совершенно иной, чем установка современного философа, который не принимает в расчет веру и стремится обойтись одним лишь естественным познанием. Философ же, стоящий на почве веры, *обладает* абсолютной достоверностью, необходимой для учреждения устойчивого здания. Другим еще нужно найти такую отправную точку, и поэтому само собой разумеется, что в современной философии критика познания необходимо становится основополагающей дисциплиной (*Grunddisziplin*) и основные усилия великих философов должны быть направлены на нее. Это относится и к Гуссерлю. Начав с постановки специальных вопросов, он был вынужден постепенно двигаться в обратном направлении и заботиться об обосновании абсолютно надежного метода. Этот метод стремится исключить все, что могло бы стать источником ошибки: исключить заблуждения, [проистекающие из] ошибочных способов умозаключения — благодаря отказу от всех результатов опосредованного мышления и желая иметь дело только с непосредственно очевидными положениями вещей; исключить обман чувств — приостанавливая естественный опыт и учреждая себя как метод чистого исследования сущности. Переосмыслив методическое сомнение Декарта, освободив

---

<sup>9</sup> Предпосылки веры (лат.). — *Прим. ред.*

критику разума Канта от некритических аспектов, Гуссерль пришел к тому, что обозначил сферу трансцендентально очищенного сознания как область исследования для своей „prima philosophia“<sup>10</sup>. Однако на этом не стоило останавливаться. В этой сфере проявились трансценденции, и его усилия последних лет были направлены на выделение из этой области поля подлинной имманентности, то есть такого познания, которое было бы абсолютно едино со своим предметом и поэтому свободно от всякого сомнения. Совершенно очевидно, что с позиции св. Фомы эта цель не может считаться достижимой. Познавательный идеал, охарактеризованный выше, реализуется в божественном познании: для Бога бытие и познание суть одно, для нас же они различаются.

Между тем не следует полагать, что для Фомы критический метод (*Verfahren*) не значим. Ни в коем случае. Исходя из этих предпосылок необходимо признать, что этот метод делает возможным отбор и упорядочивание средств познания, а также — если приступать к их использованию с той же радикальной строгостью, с которой это делал Гуссерль — методическую чистоту, неизвестную прежде. Учение о познании, понятое как упорядочивание и классификация средств познания, нашло бы свое место и в философии св. Фомы. Однако это учение было для него *cura posterior*<sup>11</sup> — и должно было быть таковым. Полностью осознавая, что в нашем распоряжении есть ряд легитимных средств познания, Фома без колебаний мог пользоваться ими всеми, чтобы обрести самое крупное сокровище философского познания. Для него было важно «что», а не «как». Феноменология называет это «догматическим» способом рассмотрения (*Vorgehen*). Его синтезирующий дух готов был отправиться по любому пути, при условии, что тот приводит к истине. Он сумел отдать себя во власть объективного порядка проблем и рассматривать поставленные познавательные вопросы непосредственно в подобающем им месте. Сам же он вынужден был делать то, что от него требовала его эпоха. Целую кладезь знания (*Wissensgute*), до той поры неизвестную, принес этот век. Лучшие умы задавались вопросом: *позволено ли* нам усвоить что-либо из этого и *что именно?* Только один путь мог послужить делу истины и человеческой души: собрать и исследовать весь состав знания того времени. Фома не мог долго заниматься предварительной работой, которая с его точки зрения была

---

<sup>10</sup> Первая философия (лат.). — *Прим. ред.*

<sup>11</sup> Будущая, последующая забота (лат.). — *Прим. ред.*

излишней и, в том числе для достижения его целей — иначе он не смог бы решить свою задачу. Он собрал воедино учения Церкви, Священного Писания и богословов, но также и то, чему учили древние и новые философы. Он упорядочивал, сравнивал и исследовал. Для такого исследования он использовал все средства, пригодные для этого: формальные и логические принципы, сущностное постижение, сопоставление с истиной веры. При поверхностном обзоре его работ может показаться, будто суждение авторитетов также явилось для него важным критерием. Однако это только видимость. Разумеется, для Фомы всегда имело большое значение, если Аристотель — *Философ*, как он его попросту называл — или Августин высказывались в пользу чего-либо. Он был полностью убежден, что в их высказываниях заключается зерно истины. Фома не пренебрегал отсылками к ним как к «свидетелям» — это было для него значимым *argumentum ad hominem*<sup>12</sup> по сравнению с другими. Однако он никогда не обосновывал ссылками на авторитеты то, что было доступно его собственному усмотрению. В такой собирающей, исследующей, упорядочивающей работе сформировалось то, что можно назвать системой св. Фомы. Весь состав знания его эпохи был собран в его духе. Он никогда не писал «систему философии», и система, скрывающаяся в его работах, до сегодняшнего дня еще не описана. Однако тот, кто изучает его работы, находит в них ясный и определенный ответ на большее количество вопросов, чем сам Фома, возможно, был в состоянии поставить. Более того: органон, который имелся в его распоряжении и давал ему возможность охватить несметное количество вопросов твердым и спокойным: *respondeo dicendum*<sup>13</sup>, — этот органон перенимает его «ученик» и он делается способным ответить в духе Фомы на вопросы, которые сам Фома не ставил и которые вообще не могли быть поставлены в его время. Пожалуй, это — одна из причин, почему сегодня вновь принимаются за изучение его работ. Это время, когда больше не довольствуются методическими соображениями. Человек не стабилен и ищет равновесия. Он хочет содержательной истины, которая может быть схвачена и должны применяться к жизни, он хочет «философии жизни». Все это он найдет у Фомы. Разумеется, его философия далека от того, что сегодня называется

---

<sup>12</sup> Аргумент к человеку, то есть довод, обращенный к характеру человека и отвлекающий от объективных фактов; логическая ошибка (лат.). — *Прим. ред.*

<sup>13</sup> Я отвечаю то, что надо сказать (лат.). — *Прим. ред.*

этим именем, и отличается так, как небо от земли. Напрасно искать в ней восторг дифирамбических речей. Она есть не что иное, как строгая и абстрактно-понятийно схваченная истина. При поверхностном рассмотрении она всегда будет казаться сугубо теоретической «казуистикой», с которой нет желания «связываться». Даже при ее серьезном изучении сложно заметить, что мы что-то можем приобрести. Но тот, кто долгое время находится в мире этого ясного и острого, спокойного и вдумчивого духа, тот все чаще удостоверяется в том, что он просто и уверенно находит правильное решение затруднительным теоретическим вопросам или практическим проблемам, перед которыми он ранее был беспомощен. Если он затем — к собственному удивлению — начнет размышлять над тем, как это стало возможным, он обнаружит, что именно Фома с его «казуистикой» положил этому основание. Конечно, Фома, рассматривая тот или иной вопрос, не имел понятия, для чего это рассмотрение когда-нибудь могло бы быть «пригодно» и не заботился об этом. Он следовал только закону истины, которая обязана своими плодами лишь самой себе.

#### 4. ТЕОЦЕНТРИЧЕСКАЯ И ЭГОЦЕНТРИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Различия в постановке целей и понимании основания достоверности порождают совершенно различные способы ориентации всей философии. Обе они [теоцентрическая и эгоцентрическая философия] исходили из того, что идея истины обладает объективным существованием, независимым от каждого исследующего и познающего. Однако в отношении вопроса о *первой* истине и тем самым — о первой философии, их пути расходятся. Первой истиной, принципом и критерием всех истин является сам Бог. Это положение для Фомы, если угодно, первая философская аксиома. Все истины, которые мы можем постичь, исходят от Бога. Отсюда проистекает задача первой философии: она должна сделать Бога своим предметом. Она должна развивать идею Бога, а также модус его бытия и познания. Таким образом, требуется определить то отношение, в котором все остальное сущее — согласно своим сущности (*Essenz*) и существованию (*Existenz*) — стоит в отношении к Богу, а познание других познающих существ — к божественному познанию. Для решения всех этих вопросов необходимо собрать все, что мы об этом можем знать: все, что возможно почерпнуть не только из естественного познания, но также из Откровения. Во всей совокупности сотворенного познания необходимо указать пути, следуя

которым, существа с нашим душевным устройством могут обрести познание Бога, самих себя и других творений. Тем самым учение о познании, которое было положено современными мыслителями в основу для «оправдания» всего прочего, оказывается частью всеобщего учения о бытии. По существу, все вопросы редуцируются к бытийным вопросам, все философские дисциплины становятся частями единой онтологии или метафизики. Каждому существу дается Богом то, *что* оно есть, а также способ его бытия, его сущность и существование; а в соответствии с последними — еще мера и вид его познания и стремления, достижимые для него истина и совершенство<sup>14</sup>. Таким образом, логика, учение о познании и этика со стороны их материального содержания оказываются включенными в онтологию, хотя их, с нормативной точки зрения, можно было бы построить в качестве отдельных дисциплин. Несложно увидеть, где в этом органоне место гуссерлианской «трансцендентальной феноменологии» — его наиболее «своеобразного (*eigenste*)» творения. Она *и есть* эта всеобщая онтология, радикально изменившая значения (по собственному выражению Гуссерля) в соответствии с новой ситуацией. Перед трансцендентальным рассмотрением встает вопрос: как выстраивается мир для сознания, которое я могу исследовать в его имманентности — внутренний и внешний мир, естественный и духовный, мир свободный от ценностей и мир благ, и, наконец, божественный мир, пронизанный религиозным чувством. В безустанной работе Гуссерль отточил метод, который дал возможности ему и его ученикам заниматься этими конститутивными проблемами и показывать, как духовная активность субъекта, имея дело с чистым материалом ощущений, выстраивает свой «мир» в многообразных актах и их структурах. Та онтология, которая закрепляет за каждым духовным существом его особую активность, предоставляет достаточное пространство для этих конститутивных исследований. Однако она не может осознавать своего «основополагающего» значения. Путь трансцендентальной феноменологии приводит к тому, что субъект устанавливается как исходный и центральный пункт философского исследования. Все остальное находится в зависимости от субъекта. Мир, который выстраивается в его актах, всегда

---

<sup>14</sup> Рассмотрение, которое будет здесь представлено, в основных чертах следует направлению мысли „*Quaestiones disputatae de veritate*“ [«Спорные вопросы об истине» (лат.). — *Прим. ред.*]. (В этом году они должны выйти у Гердера в немецкой переработке — «Исследования об истине».)

остается миром для субъекта. На этом пути — как постоянно возражали основателю феноменологии ученики из его круга — могла потерпеть неудачу попытка вновь обрести в сфере имманентности *ту* объективность, из которой Гуссерль, однако, уже исходил и которую требовалось удостоверить: независимую от отношения к субъекту истину и действительность. Стремящейся к истине интеллект никогда не сможет успокоиться на переосмыслении, которое явилось результатом трансцендентального исследования, — на отождествлении существования сознания и удостоверения им самого себя. Оно находится в противоречии с верой — прежде всего потому, что делает относительным самого Бога. Это, пожалуй, наиболее острая противоположность между католической философией и трансцендентальной феноменологией: с одной стороны — *теоцентрическая*, с другой — *эгоцентрическая* ориентация.

Действительно, основные упреки в адрес Гуссерля были направлены именно против этого момента — против многократно обсуждавшегося «идеализма» Гуссерля — в период после выхода в свет его «Идей», в которых он впервые был сформулирован. Именно этот вопрос вновь и вновь поднимался в беседах с его усердными учениками, но это не принесло результатов: мыслительные ходы, которые для Гуссерля были решающими, в этих обсуждениях представляли, по меньшей мере, как неэффективные для убеждения противника, и даже если кто-то и признавал себя побежденным на какое-то время, то рано или поздно он обычно возвращался — со своими старыми и новыми возражениями. Казалось, что Гуссерль в последние годы был, вынужден прикладывать все свои силы, для углубления и улучшения анализа, который привел его к этим результатам, и искать убедительную форму изложения, позволяющую продемонстрировать все мыслительные ходы и другим в той сияющей ясности, в которой он, по-видимому, сам их видел. В этом вопросе путь феноменологии все сильнее отдалялся от линии средневековой философии.

##### 5. ОНТОЛОГИЯ И МЕТАФИЗИКА

Ранее шла речь об онтологии *или* метафизике. Феноменологи стремятся их различать терминологически. То, что Гуссерль обозначает как формальную и материальную онтологию, те дисциплины, которые предпосылаются всякому позитивно-научному методу (*Verfahren*) — чистая логика, чистая математика, чистое естествознание — он стремился обосновать как науки о сущности, не использующие эмпирические

положения. Метафизика, напротив, в традиционном смысле, по-видимому, является наукой об *этом* мире. На самом деле различие между *сущностью* и *фактом*, эйдетическим и эмпирическим не проводится у Фомы с той принципиальной методической остротой, которой требует феноменология. Ранее уже отмечалось, что его задача состояла в том, чтобы получить по возможности всеобъемлющую картину *этого* мира (тогда как *этот* мир мыслится в гуссерлевском смысле — как фактически существующий в противоположность каким-либо возможным мирам, а не как земной в противоположность «сверхземному»). Для философа Средневековья философия никогда не являлась чистой теорией, даже когда, подобно Фоме, он действовал как чистый теоретик; напротив, искомое понимание мира должно было выступить основанием для правильного практического способа действий в мире. Это был не единственный, даже не высший мотив философствования (между прочим, этот мотив всегда играл роль и для Гуссерля), ведь право чистой теории полностью признавалось: в познании истины интеллект осуществляет смысл своего бытия (*Dasein*) и достигает наибольшего богоподобия и блаженства. Тем не менее, этот мотив был важен. Для этой практической цели — но и для теоретической цели самого всеобъемлющего познания мира — было необходимо обратиться к эмпирическому и эйдетическому знанию. Вера привносит в картину мира (*Weltbild*) прежде всего знание фактов (*Tatsachenwissen*), хоть это знание и иной валентности (*Valenz*), чем почерпнутое из чувственного опыта. Между тем это различие для средневекового философа было общим местом. Он разделяет то, что свойственно вещам «в себе», согласно их «сущности» (*Essenz*), — сущностно (*wesenhaft*), как говорят феноменологи — и то, что присуще им «акцидентально», благодаря положению дел, в котором они оказались в ходе фактического течения событий. Особая значимость придается при этом сущностным истинам. То, что свойственно вещам согласно их сущности, является, так сказать, основной структурой мира, а что относится к ним акцидентально, предопределено в их сущности как возможность. В этом смысле Гуссерль также вовлекал фактическое в свои сущностные рассмотрения (*Wesensbetrachtungen*). В этом заключается нечто общее во многих аспектах между установками феноменологических и схоластических исследований (нередко удивляются, насколько близко соответствие некоторых их отдельных методов анализа (*Einzelanalysen*)), и противники феноменологии сделали правильный вывод, увидев и обозначив



метод анализа сущности, как он использовался в «Логических исследованиях», как возобновление схоластики. С другой стороны, для Фомы по-прежнему было важно выявить сущность *этого* мира и всех его вещей, таким образом, что, как говорил Гуссерль, сохранялось бы полагание существования (*Daseinsthesis*). О свободной игре возможностей не было и речи. Если он говорит о познании ангелов, о познании первого человека, о познании души после смерти и т.д., то эти рассуждения не просто указывают на *возможные* типы познания — наряду с доступными в опыте видами фактического человеческого познания — и направлены тем самым не только на обретение широкой вариативности познания как такового (такое значение приписывалось схоластическим исследованиям в кругу феноменологов, а поскольку подобными проблемами возможности там занимались с интересом, то доступ к мысли (*Gedankenwelt*) Средневековья открывался именно из этой перспективы, в то время как другие направления современной философии и вовсе не знали, как начать с ней работать), но они являются высказываниями о реальности. В них *заложен* двойной смысл: пожалуй, стоит исследовать его особо, а также различить, подытожить и показать в развернутом виде то, что заключено в понятиях «онтология» и «метафизика» в работах св. Фомы. С другой стороны, необходимо обобщить то, что в работах Гуссерля и его учеников представлено как исполнение его требования формальной онтологии и ряда материальных онтологий. Тогда бы выяснилось, насколько широко их совпадение. Пока говорится о «сущности» в противоположность факту и о «в себе» [бытии] в противоположность акцидентальности лишь в общем смысле, то подлинное сопоставление [учений Гуссерля и Фомы] остается невозможным, так как эти общие высказывания суть не что иное, как краткие указания на всю полноту сложнейших онтологических проблем.

#### 6. ВОПРОС ОБ «ИНТУИЦИИ».

#### ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ И СХОЛАСТИЧЕСКИЙ МЕТОД

В этой связи мы сталкиваемся с вопросом, который может показаться скорее второстепенным, нежели ключевым для сопоставления Фомы и Гуссерля — с вопросом о многократно обсуждаемой *интуиции* или *усмотрении сущности*. Он стал, пожалуй, главнейшим краеугольным камнем преткновения в феноменологии для материалистов и позитивистов, для кантианцев, а также для неосхоластов. Понятно, что при поверхностном рассмотрении возникает впечатление, будто феноменологический и

схоластический методы различаются фундаментальным образом: в первой — логическая обработка и анализ чувственного опыта (если мы ограничиваемся областью естественного познания), во второй — так называемое непосредственное усмотрение вечных истин, которое, согласно точке зрения схоластов, доступно блаженным духам, а если «непосредственность» берется в строгом смысле — одному лишь Богу. Однако необходимо заметить, что мы поступили бы слишком легкомысленно, если бы посчитали, что положение вещей обстоит именно таким образом. Прежде всего, имеют дело с выражениями «интуиция» и «созерцание». И действительно они нагружены историческими коннотациями, так что кажется очевидным, что всякий, имеющий толк в мистической литературе, представлял их себе как подобие интеллектуального видения, как предвосхищение *visio beatifica*<sup>15</sup>. Такие видения — это благодать, привилегия избранных душ, которые, как правило, готовы к этому благодаря высокой степени (*Grad*) святости и строгой аскетической жизни. Однако высшая святость и строгая аскеза не гарантируют наличие такой благодати и даже не способствуют ее наличию: она — полностью свободный дар *liberalitas Dei*<sup>16</sup>. Это можно понять так, будто мирские философы, независимо от их личных качеств, могли бы притязать на то, чтобы по их собственному желанию призывать подобные озарения прямо к своему рабочему столу. Это, естественно, вызывает недоумение и неприятие. С другой стороны, у современных неверующих философов, воспринимавших такой мистический опыт не иначе, как нездоровое состояние души, лишенное какого-либо познавательного значения, сама феноменологическая интуиция, понятая в этом ключе, могла бы рассчитывать только на ироническую усмешку. Однако такое истолкование этого понятия говорит о неспособности к живой интерпретации, лежащей в основе методической практики Гуссерля. Кто читал его работы и действительно понимал их, а не просто довольствовался пустым пониманием одних лишь слов (*Wortverständnis*), и более того, кто в беседах с Гуссерлем мог за ним следовать, тому должно было стать совершенно ясно, что феноменолог не просто сидит за письменным столом и ожидает мистического озарения, но речь идет о трудоемкой интеллектуальной разработке этих «усмотрений» (*Einsichten*).

---

<sup>15</sup> Блаженное видение; букв.— благодатный образ (лат.). — *Прим. ред.*

<sup>16</sup> Щедрость, милость; букв. — благодать Бога (лат.). — *Прим. ред.*

Феноменологический метод — это проведение точнейшего, глубоко проникающего в данный материал анализа. Мы можем предварительно выделить три пункта, в которых, не смотря на мнимую противоположность, обнаруживается полное совпадение схоластического и феноменологического метода: 1. Всякое познание начинается с чувств. Это то основоположение, которое Фома установил в отношении человеческого познания — и, оно является, пожалуй, самым цитируемым положением всей схоластической философии. Кажется, будто Гуссерль противоречит ему, когда подчеркивает, что для усмотрения сущности не требуется опытного основания. Однако это замечание не подразумевает, что феноменолог может обойтись без всякого чувственного материала. Этим утверждается только, что когда философ размышляет о природе материальной вещи, то для ее анализа ему не требуется актуального опыта такой материальной вещи. Философ, обращаясь к актуальному восприятию или воспоминанию о фактически воспринятой вещи, не обращается к полаганию реальности, заключенному в восприятии и воспоминании. Он не зависит от *этой* действительно существующей вещи, однако некоторое ясное созерцание материальной вещи требуется как исходный материал: ясное созерцание в фантазии может сослужить лучшую службу, чем неотчетливое актуальное восприятие. Однако какой бы вид не имело созерцание, к которому мы обращаемся, оно всегда включает в себе чувственный материал — поэтому высказанное выше положение ни в коем случае не отменяется. С другой стороны, Фома сам не был склонен принимать определенный тип чувственного созерцания, актуальное внешнее восприятие за основание всякого познания. 2. Фома говорит: все естественное человеческое познание получает чувственный материал с помощью интеллектуальной обработки. В самых общих чертах метод Гуссерля также не противоречит этому положению. Однако может быть, их противоположность заключена в особых способах этой обработки? Согласно феноменологической точке зрения, философское усмотрение (*Einsicht*) не достигается чрез индукцию. Если придерживаться рассматриваемого примера, то обзор и сравнение ряда материальных вещей и выделение их общих свойств не являются задачей философов, стремящихся определить «сущность» материальной вещи. Посредством такого сравнения и «абстракции» не получится постичь их сущность. С другой стороны, множественность здесь и не требуется — достаточно одного образцового созерцания, чтобы осуществить «абстракцию» совсем иного типа, которая в действительности обеспечивает

подступ к сущности. Такая абстракция — это «отвлечение» (*Absehen*) от того, что присуще вещи случайным образом, то есть, что могло бы быть и иным — и при этом вещь не перестала бы являться материальной вещью; при позитивном рассмотрении она предстает как установка (*Einstellung*) взгляда на то, что присуще материальной вещи как таковой, что принадлежит к *ratio* (как часто говорит Фома) материальной вещи или к ее идее. Аквинату никогда не приходило на ум отрицать возможность такого метода (*Verfahren*), он сам практиковал его всякий раз, когда необходимо было выявить „rationes“ (в только что установленном смысле). Согласно с его словоупотреблением, это — работа *intellectus dividens et componens; dividere*<sup>17</sup> — это означает проведение анализа, а такой анализ есть абстрагирующее разграничение сущностных и случайных моментов. Однако не следует употреблять схоластические термины в слишком узком смысле: это означало бы, что методология св. Фомы непозволительно упрощена, если *dividere et componere*<sup>18</sup> определялись бы как индуктивные и дедуктивные заключения в том смысле, который придают им эмпирическое естествознание и традиционные формы силлогизмов. С другой стороны, *интуитивный* характер познания сущности (*Wesenserkenntnis*), который подчеркивает Гуссерль, не означает исключение *всякой* мыслительной операции; этим не подразумевается простое «всматривание» (*Hinsehen*), но обозначается лишь его противопоставленность логическим заключениям. Имеется в виду не выведение одних положений из других, но проникновение в предметы и предметные взаимосвязи, которые могут выступать субстратом (*Substrat*) этих положений. Если Фома обозначил собственную задачу интеллекта как *intus legere*<sup>19</sup> — «вычитывать изнутри вещей», то для феноменолога это является подходящим описанием того, что тот понимает под интуицией. Оба бы сошлись во мнении, что *усмотрение* сущности (*Wesensschau*) не противоположно мышлению, если «мышление» понимается достаточно широко, и является операцией *рассудка*, если «рассудок» (*intellectus*<sup>20</sup>) опять-таки понимается верно, а не в виде той карикатуры, в которую рационализм, а точнее его противники, превратили рассудок. Поэтому я считаю, что и в третьем пункте — в вопросе об

---

<sup>17</sup> Рассудок/интеллект разделяющий и соединяющий; разделять/делить (лат.). — *Прим. ред.*

<sup>18</sup> Разделять и слагать/соединять (лат.). — *Прим. ред.*

<sup>19</sup> Читать внутри (лат.). — *Прим. ред.*

<sup>20</sup> Рассудок, понимание, интеллект (лат.). — *Прим. ред.*

активном или пассивном характере интуиции — можно констатировать их совпадение. Если Фома видит в анализирующей работе (*Verfahren*), которая, отправляясь от исходного материала, стремится проникнуть к сущности, деятельность *intellectus agens*<sup>21</sup>, подлинное *действие* рассудка, то, напротив, *intus legere*, рассудочное *усмотрение*, на которое в конечном счете нацелены все движения рассудка, имеет характер принятия. Феноменология особо подчеркивала этот пассивный момент, так как он указывает на то, что ее способ исследования, движимый объективным *ratio*, противоположен тем современным философским направлениям, для которых мышление означает «конструирование», а познание — «творение» исследующего рассудка. Феноменология и схоластика вновь согласуются между собой — в сопротивлении всякому субъективному произволу, а также в убеждении, что любое усматривание, которое есть пассивное принятие, является наиболее подлинным достижением рассудка, а остальные действия — лишь подготовкой к нему.

Это первое определение смысла интуиции, с которым можно согласиться, однако, не отвечает на вопрос, смог бы Фома вообще признать то, что феноменология понимает под интуицией, и [смог бы он] принять ее как форму познания, доступную для человеческого интеллекта *in statu viae*. Дабы прийти в этом отношении к ясности, давайте обратимся к вопросу о «непосредственности» усмотрения. О ней можно говорить совершенно в различных смыслах. «Непосредственность» может означать, что усмотрение может быть достигнуто без дополнительных условий, что оно не требует подготовительной работы, и не предполагает постепенного приближения к ней. Такую непосредственность Фома приписывает *intellectus principiorum*<sup>22</sup>, усмотрению фундаментальных истин, которое он рассматривал как естественное свойство (*Ausrüstung*) человеческого духа. Эти истины не выводятся из чего-то иного, но являются тем, из чего выводится все остальное, и что устанавливает меру для всех выводимых истин. Если Фома обозначает их как «врожденные», то он тем самым, конечно, не хочет сказать, что человек в действительности обнаруживает их с начала собственного существования. Однако человек обладает этим познанием — *хабитуально*, как в схоластической терминологии называется этот способ наличествования (*Vorhandenseins*). Когда рассудок начинает действовать,

---

<sup>21</sup> Деятельность интеллекта (лат.). — Прим. ред.

<sup>22</sup> Понимание принципов (лат.). — Прим. ред.

он осуществляет свои акты благодаря достоверности этих истин, и в любой момент существует возможность направить на них взгляд и актуально усмотреть их. Этой непосредственной усматриваемости (*Einsichtigkeit*) противоположна опосредованная усматриваемость обнаруженных истин, которые, впрочем, тоже усматриваются (*eingesehen*), а не слепо осознаются, когда мы выводим их из подлежащих усмотрению (*einsichtig*) предпосылок в живом осуществлении взаимосвязи следствий. Преимущество непосредственного познания состоит в том, что оно безошибочно и не может быть утрачено; выведение же допускает ошибку и тем самым — заблуждение. Непосредственность принципов не означает, будто бы во временном отношении они появляются первыми, как то, что познается актуально. Если бы мы стали утверждать это, мы вступили бы в конфликт с основоположением о начале познания из чувств. Первое что познается — это чувственные вещи. Однако хотя чувственный опыт и предшествует *во времени* познанию принципов, правомерность этого познания вовсе не выводится из чувственного опыта. *По сути* принципы — это первая истина. То есть они являются первым из всего того, что естественным образом доступно человеческому познанию. С точки зрения абсолютного первой истиной является сам Бог. Принципы и «свет» рассудка — то есть сила познания, данная нам, чтобы продвигаться дальше на основе принципов — суть то, *что* Первая Истина передала нам от себя самой, «образ (*Bild*)» вечной истины, который мы несем в себе.

Гуссерль, характеризуя так называемые сущностные истины, придает им *ту же* непосредственную усматриваемость (*Einsichtigkeit*), которую Фома приписывает принципам. Согласно позиции феноменологии, эти истины должны усматриваться напрямую, а не выводиться из других; она утверждает, что они не могут быть отменены, во всяком случае — посредством опыта, и называет их поэтому априорными. Следовало бы проверить, имеет ли все то, что феноменологией было обозначено как сущностные истины, в действительности характер принципов.

Традиционно под принципами понимались лишь немногие унаследованные (*überlieferten*) формально-логические принципы. Для феноменолога такое понимание слишком узко. Ведь в выведении истин участвуют не только основоположения, *согласно* которым, но и основоположения, *из* которых должны быть выведены остальные

положения: как логические принципы, так и содержательные (в определенном смысле).

Особенно отчетливо это различие проявляется в области математики, где наряду с принципами вывода (*Ableitungsprinzipien*) стоят аксиомы, из которых выводятся теоремы. И действительно спорный, до сих пор неразрешенный вопрос, — это вопрос о том, являются ли аксиомы математики положениями, подлежащими усмотрению; выделяются ли они сами по себе (*an sich*) среди теорем и принадлежат ли являются ли необходимым свойством аксиом то, что иной порядок взаимосвязи выводов был бы невозможен. В дальнейшем еще предстоит исследовать, допускают ли — и в каком мере — другие предметные области аксиоматическое построение. Во любом случае с точки зрения феноменологии проблема состоит в том, что в философии мы имеем дело с открытым множеством «аксиом», которые по этой причине никогда не смогут сформировать аксиоматику. Кажется неоспоримым, что: 1. существует различие между непосредственно истинами, подлежащими усмотрению (*einsichtig*) и производными (*abgeleitet*); 2. среди непосредственно подлежащих усмотрению истин есть также содержательно определенные; 3. усматриваемость этих содержательно определенных положений — это *интеллектуальная* усматриваемость, а не чувственная очевидность, и их содержание не может быть выведено — по крайней мере, полностью — из чувственного опыта. С точки зрения св. Фомы, первый тезис может быть, конечно, принят без возражений. О втором тезисе стоило бы сказать, что, пожалуй, существуют подлежащие усмотрению содержательные истины — разъясняющие то, что принадлежит чужности (*Washeit*) вещи; их прежде всего и мыслит феноменолог, когда говорит о сущностных истинах. Однако они не подлежат усмотрению «непосредственно» в только что установленном смысле; то есть они не доступны напрямую человеческому познанию *in statu viae*, но должны быть выработаны (*erarbeitet*). Мы уже признали, что эта выработка (*Erarbeiten*) не должна пониматься как индукция, и отсюда следует, что вырабатываемые истины обретают свое право не благодаря опыту — так что в этом смысле можно называть их априорными. Фома придает человеческому духу *ту же* непосредственность, что и *intellectus principiorum*, еще в одном аспекте: он рассматривает *всеобщее* познание блага (в противоположность тому, что оказывается благим и достойным, того, чтобы к этому стремиться в отдельных случаях) как естественное состояние (*Ausrüstung*) нашего духа, как безошибочное и

неотъемлемое, как априори практического познания, подобное логическим принципам для теоретического познания.

Опыт собственного существования (*Existenz*) Фома расценивает как непосредственный, но, в отличие от принципов, считает его не наделенным с необходимостью, присущей усмотрению. Этим опытом мы обладаем «непосредственно», не выводя его из чего-либо другого и не вырабатывая его. Однако о нем — как и о познании принципов — мы должны сказать, что он во временном протяжении не является первым из того, что осуществляется актуально: изначальная направленность актов — это направленность на внешние предметы, и только рефлектируя мы обретаем познание самих актов и нашего собственного существования.

Этот опыт собственного существования обладает непосредственностью еще и в другом смысле. «Познавать непосредственно» может означать: познавать без средств, то есть — не без предварительной работы, а без функционирующих в самом актуальном познании средств. Мы принимаем во внимание три вида таких средств: 1. свет рассудка, в силу которого мы познаем; 2. формы или виды (*Formen oder Spezies*), с помощью которых рассудок познает вещи (то есть не просто материальные вещи, а „res“<sup>23</sup>, реальности вообще); 3. объекты опыта, *посредством* которых мы познаем другие объекты опыта (как, например, отражения в зеркале), а также любые реальные воздействия, возводящие к своим причинам. Первое средство необходимо для всякого человеческого познания, средства же второго и третьего вида не требуются для познания собственного существования. Это означает, что я не познаю собственное бытие (*Dasein*) посредством видов, даже если наличествование (*Vorhandensein*) видов в определенном смысле [всегда уже] предпослано, поскольку, как уже было сказано, собственное существование — это не первое, что я познаю, а первое во времени человеческое познание — познание внешних вещей — осуществляется именно посредством видов. Познание того, *что* есть душа, то есть в первую очередь — душа как таковая, согласно ее собственной природе — это хоть и не познание *посредством* (*durch*) видов, но познание из (*aus*) видов. Это означает, что человеческий дух познает собственную природу из природы видов, которые задействованы в опыте внешних вещей и которые он, рефлектируя, делает своим предметом; таким образом, такое

---

<sup>23</sup> Вещь/предмет (лат.). — Прим. ред.



познание является рефлексивным и опосредованным. Познание индивидуальных свойств собственной души также рефлексивно и опосредовано, хотя и [осуществляется] несколько иначе.

Опосредованное познание, понятое как познание *посредством* видов, — это, как было сказано выше, познание внешнего мира. При этом следует проводить различие между чувственным опытом, который с помощью чувственных видов (*sinnlichen Spezies*), «образов», познает внешний предмет согласно его акциденциям, и познанием рассудка, которое вторгается во внутреннее (*das Innere*) реальных вещей, в их сущность. Задача *intellectus agens* — выработать из чувственного материала форму рассудка, *species intelligibilis*<sup>24</sup>, которая делает возможным “*intus legere*”. (Если бы мы намеревались достичь согласия относительно структуры восприятия вещи и рационального познания природы, то нужно было более подробно разобраться в том, что следует понимать под чувственным и духовным видами. Пока же достаточно указать на различные смыслы опосредованности и непосредственности.) Познание сущности реальных вещей, таким образом, опосредовано, в смысле опосредования видами. Познание самих видов, в свою очередь, — это не познание посредством видов. Оно, однако, является опосредованным в первом смысле (в смысле выработки): человеческий дух, в отличие от ангелов, *in statu viae* не имеет видов изначально. (Для ангелов, как и для Бога и всех блаженных духов (*seligen Geister*), не существует этой первой опосредованности; они не нуждаются в постепенном овладении познанием — им все доступно «непосредственно». Однако во втором смысле познание ангелов и блаженных (*Seligen*) тоже является опосредованным, то есть — познанием с помощью данного им света и — в определенном смысле — также и познанием посредством форм. Непосредственность во всех смыслах свойственна только божественному познанию.) Познание самих видов, кроме всего прочего, рефлексивно.

В качестве третьей области человеческого познания наряду с внешним и внутренним миром рассматривается познание Бога, его существования и сущности. Оно — если мы ограничиваемся естественным познанием — опосредовано не только в том смысле, что требует выработки и осуществляется посредством видов, но оно опосредуется также познанием других реальностей — творений. Человек естественным образом познает

---

<sup>24</sup> Умопостигаемый вид (лат.). — *Прим. ред.*

существование Бога только через его воздействия (*Wirkungen*). Подлинное позитивное познание божественной сущности и вовсе недоступно естественному человеческому познанию. Определить сущностные атрибуты Бога возможно только негативно — опять же, через опосредование творениями. Позитивное познание божественной сущности, которое сам Бог наделяет в *visio beatifica*<sup>25</sup>, является непосредственным — в отличие как от такого опосредованного познания, так и от опосредования разработкой (*Erarbeiten*), а в известном смысле и от познания посредством видов: ведь божественная сущность не познается, как творения, через особые виды, она сама является предметом и формой *visio beatifica*. Однако это познание не настолько непосредственно, как видение Богом самого себя. Бог *есть* свет, и он одаривает блаженных (*Seligen*) *этим* светом; они видят свет [лишь] в его свете, однако в различной мере и степени — в соответствии с мерой божественного дара. Только сам Бог *есть* познание, в котором именно поэтому познание и его предмет полностью совпадают.

В *этой* системе координат всякое человеческое познание, естественно, оказывается опосредованным в различных смыслах этого слова. Человеческое познание только с помощью принципов может коснуться *той* непосредственности, что свойственна познанию блаженных, которые, не нуждаясь в постепенной деятельности, пребывают или оказываются в ее области. Большое количество сущностных познаний ему не подходит. Человеческое познание уступает видению блаженных еще в одном отношении. Оно не является видением «лицом к лицу». Блаженные познают сущность вещей, созерцая в Боге их прообразы (*Urbilder*), идеи. Невозможно усомниться в том, что созерцаемые ими идеи суть идеи действительных вещей. У нас же сохраняется несоответствие между видами вещей, которые вырабатывает *intellectus agens*, и сущностью вещи, как она есть в себе (*in sich*). Даже суждение, которое определяет некоторый вид как вид *этой* вещи, может оказаться ошибочным. (Феноменология лишена таких ошибок судящего рассудка, отвлекаясь от действительности, в тот момент, когда работает с сущностными истинами, и ограничивает высказывания о сущности областью видов, схватывая их только как «ноэматические», а не как онтологические.) Также видение (*Schauen*) блаженных полностью

---

<sup>25</sup> Блаженное видение (лат.). — Прим. ред.

охватывает в простом созерцании (*Anschauung*), *uno intuitu*<sup>26</sup>, всю сущность. В человеческом познании *созерцание* сущности и *высказывание* или суждение о сущности не совпадают. Хотя сущностное созерцание и направлено на *всю* сущность, но этой *интенции* соответствует только частичное *исполнение*. Высказывания о сущности разъясняют, что содержится в простом созерцании, и эксплицируют то один, то другой момент. Этим достигается более высокий уровень ясности в отношении составных частей, а посредством этого — и в отношении целого, однако тем самым место простого созерцания занимает расчленяющий процесс, поэтому целое в исполняющем созерцании никогда не дается в настоящем (*gegenwärtig*). Таким образом, в смысл непосредственности, свойственной сущностным истинам, включается только: 1. противоположность той опосредованности, которая присуща познанию реальностей через их воздействия; 2. созерцаемость (*Anschaulichkeit*) или усматриваемость, противоположная «пустому» мышлению или знанию.

Я достаточно подробно рассмотрела этот вопрос о непосредственности по сравнению с другими темами, так как он является особенно спорным. Сказанное здесь не предлагает окончательного решения. Однако должно было проясниться, что вопрос об отношении между схоластическим и феноменологическим методами не может быть разрешен при помощи нескольких удачных фраз. Нам не следует жалеть усилий, осуществляя «рафинированный» анализ единичностей (*Einzelanalyse*) в обеих областях, чтобы и здесь, и там прийти к действительному пониманию, которое является первым предварительным условием познания их взаимоотношений. Как я указала вначале, задача состояла лишь в том, чтобы выделить некоторые принципиально значимые моменты, позволяющие ознакомиться с духом (*Geist*) философствования средневекового и современного мыслителей. Подводя итоги, я хотела бы сказать: оба рассматривают обретение самого универсального и надежно обоснованного понимания мира в качестве задачи философии. Гуссерль ищет «абсолютную» отправную точку (*Ausgangspunkt*) в имманентности сознания, для Фомы такой отправной точкой является вера. Феноменология стремится учредить себя как науку о сущности и показать, как возможно построение мира и, соответственно, множества возможных миров для сознания благодаря его духовным функциям. В этой взаимосвязи «наш» мир постигался бы как одна

---

<sup>26</sup> Одним взглядом; разом, одновременно [охватить] (лат.). — *Прим. ред.*

из таких возможностей. В изучении его фактического состояния феноменология уступает позитивным наукам, предпосылки которых в отношении предмета и метода философия рассматривает в таких исследованиях возможностей (*Möglichkeitsuntersuchungen*). Для Фомы же речь шла не о возможных мирах, но о наиболее совершенной картине этого мира. Сущностные исследования должны были пониматься как фундамент такого понимания, но при этом было необходимо принимать во внимание те факты, которые приоткрывают нам естественный опыт и вера. Отправной объединяющей точкой, из которой разворачивается вся философская проблематика и в которую она всегда возвращается, для Гуссерля является трансцендентально очищенное сознание, для Фомы — Бог и его отношение к творениям.

Перевод выполнен по изданию: *Stein, E. (1929). Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino: Versuch einer Gegenüberstellung. Ergänzungshand zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 315-338. Halle a. S.: Max Niemeyer Verlag.* Разреженный шрифт в тексте оригинала передается курсивом.

## ГЛОССАРИЙ

- abgeleitete Wahrheit — производная истина
- absolute Gewißheit — абсолютная достоверность
- Abstraktion — абстракция
- äußere Erfahrung — внешний опыт
- Daseinsthesis — полагание существования
- Einsicht — усмотрение
- Einsehen — усматривание
- einsichtig — подлежащий усмотрению
- Einsichtigkeit — усматриваемость
- Einstellung — установка
- Einzelanalyse — анализ единичностей
- Empfangen — принятие
- Erarbeiten — выработка, разработка
- Erdendasein — земное существование
- Essenz/Existenz — сущность/существование
- Fassungsvermögen — способность схватывания
- Gedankenwelt — мысль (в обобщающем смысле, например: «мысль Средневековья», «мысль Гуссерля»)
- Geschöpf — творение (в смысле «тварное сущее»)
- Glaubenswahrheiten — истины веры

Gottesbeweis — доказательство бытия Бога  
göttliche Erkenntnis — божественное познание  
Grundsatz — основоположение  
habituell — habituально  
Intention / Erfüllung — интенция / исполнение  
Intuition — интуиция  
kritisches Verfahren — критический метод  
methodisch — методический  
natürliche Vernunft — естественный разум  
Offenbarung — откровение  
Pilgerschaft — скитания  
religiöser Sinn — религиозное чувство  
Seinslehre — учение о бытии  
Seligen — блаженные  
sinnliche Erfahrung — чувственный опыт  
Tatsache — факт  
übernatürliche Vernunft — сверхъестественный разум  
Unmittelbarkeit — непосредственность  
ursprüngliche Struktur — исходная структура  
Verstand — рассудок  
visionärer Schauen — провидческое созерцание  
Vorhandensein — наличествование  
Wesen/Faktum — сущность/факт  
Wesensforschung — исследование сущности  
Wesensschau — усмотрение сущности  
Wesenswahrheiten — сущностные истины  
Wesenswissenschaft — наука о сущности