



М. А. Гарнцев

•

Проблема
самосознания
в западноевропейской
философии



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

М. А. Гарнцев

•

Проблема
самосознания
в западноевропейской
философии
(от Аристотеля до Декарта)

ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
1987

Рецензенты:
В. В. Соколов, доктор философских наук
Н. И. С т я ж к и н, доктор философских наук

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Московского университета

В монографии впервые в историко-философской литературе прослеживается эволюция концепций самосознания, разработанных Аристотелем, Платином, Августином, некоторыми средневековыми схоластами и Декартом. Критический анализ подходов этих мыслителей к проблеме самосознания и к смежным с ней проблемам человеческого Я, самопознания и интуиции увязывается автором с исследованием предьстории картезианского принципа «мысль, следовательно существую».

Для специалистов — историков философии, преподавателей, аспирантов и студентов гуманитарных специальностей. Может быть интересна широкому кругу читателей.

Внимание, уделявшееся историками западноевропейской философии проблеме самосознания, трудно назвать достаточным. Потребность в исследованиях, посвященных выяснению подходов отдельных мыслителей к проблеме самосознания, и поныне удовлетворяется отнюдь не полностью, а крайняя малочисленность попыток взглянуть на эволюцию концепций самосознания в широкой исторической перспективе лишний раз свидетельствует о том, сколь еще редка среди знатоков готовность предпочесть подчас лишённые бесспорной наглядности преимущества многомерного сравнительного анализа, охватывающего ряд эпох, неоспоримым выгодам узкой специализации. Между тем сравнительный и имманентный анализ концепций самосознания, разработанных рядом крупных мыслителей прошлого, помогает лучше понять тенденции развития философских воззрений на сущность и предназначение человека, на его место в природе и социуме. Человек, в котором сошлись противоречия современной эпохи и с которым связаны едва ли не все надежды на их преодоление, и по сей день остается загадкой для самого себя, и тем не менее попытки разгадать её средствами философии, науки, искусства, мифологии становились и становятся для человеческого Я этапами самовыражения, заслуживающими внимательного и многостороннего рассмотрения. Сравнительное изучение философского своеобразия некоторых из этих этапов, связанных с различными типами отношения человека к самому себе, к миру — своему собственному и других, к устойчивым нравственным и иным ценностям культуры, к бегу времени в пределах отдельной человеческой жизни и в истории человечества и т. д., открывает перед историком философии заманчивую, но и ко многому обязывающую возможность использования богатого и нетривиального материала, стимулирующего более глубокое осмысление генезиса философского знания, и в частности знания о человеческой личности. Будучи вправе считать время своим союзником, неспешно проверяющим на прочность философские

построения прошлого и неустанно опровергающим запальчивую самонадеянность настоящего, исследователь обязан проявлять самый живой интерес к проблеме связи времен — прошлого, настоящего и будущего — и рассматривать историко-философский процесс во всей его сложности и противоречивости, т. е. как диалектическое сочетание прерывного и непрерывного, логического и исторического, новаторского и традиционного.

Время обычно признается условием и атрибутом становления, а понятия будущего, настоящего и прошлого допустимо поставить в определенное соответствие понятиям возможности, действительности и необходимости, или чистой, реализуемой и реализованной возможности. Вместе с тем, если речь идет о становлении и существовании в историческом времени философских концепций, способных «воскресать» как компонент культурного наследия вообще и философской традиции в частности, вопрос об однозначной временной идентификации этих концепций, а значит, и о степени реализации заложенных в них возможностей может оставаться открытым неопределенно долго. Философия с ее претензией быть квинтэссенцией духовной культуры настолько способствует уплотнению времени, что и периоды ослабления творческой работоспособности пытливой философской мысли стоит назвать не пустотами, а многозначительными паузами, нередко концентрирующими опыт проб и ошибок и предвещающими громкий успех смелых синтетических обобщений. Хотя философская традиция провоцирует различные и даже противоположные отношения к себе (например, представляясь традиционалистам наезженной колеей, а новаторам — трамплином), она, не будучи собранием реликвий и воспроизводя саму себя, более или менее непосредственным образом затрагивает сферу возможного, контуры которой отчасти угадываются в прошлом; и сколь искренними ни были бы стыдливые жалобы мыслителей на нехватку времени или сил для полного раскрытия концептуального потенциала их учений, в традиции — продукте коллективного творчества — обычно находится достаточно возможностей компенсировать слабость отдельного человека.

Связь времен в традиции не фокусируется в ус-

кользающем моменте перехода от будущего через настоящее к прошлому, а выражается в динамичном сосуществовании сложившихся понятийных структур, которые в силу своей принципиальной воспроизводимости преодолевают обособленность каждого из трех модусов времени. При этом воспроизводимость какого-либо философского учения отнюдь не сводится к его простой повторяемости в иные века и в иных условиях, поскольку оно, сохраняя либо утрачивая собственную неповторимость, доказывая либо отрицая свою жизнеспособность, вступает во взаимодействие с наличным или возможным мыслительным контекстом — взаимодействие, обладающее различной интенсивностью в зависимости от используемого герменевтического инструментария. Разумеется, наблюдательный пункт философа или историка философии — в настоящем, однако любая изучаемая ими значительная философская концепция принадлежит не одному прошлому, коль скоро она обращена к настоящему и будущему — близкому и далекому — не только своими общепризнанными достижениями и прозрениями, но и подчас неброскими предзнаменованиями, вещими предпочтениями, еще не выявленными оттенками. Для того же, чтобы археология философского знания благоприятствовала развитию его футурологии, наверное, предстоит значительно продвинуться вперед в изучении диалектических закономерностей историко-философского процесса.

Каким бы поучительным ни был весь путь, пройденный западноевропейской философией в ходе осмысления вопроса о самосознании, сразу приходится отказаться от дотошной инвентаризации всех ее находок на этом пути, иначе в данном объеме скольнибудь полный обзор превратится в подборку историко-философских скороговорок. Причем, поскольку содержательность любого философского понятия во многом обуславливается его связью и взаимодействием с близкими ему понятиями, даже претендующая на полноту история вырванного из контекста понятия самосознания выглядела бы несколько ущербной и упрощенной. В данном случае будет целесообразным избрать в качестве ориентира устойчивую концептуальную парадигму, связывающую в единый комплекс ряд смежных проблем, и сосредоточить

внимание на узловых моментах ее эволюции. Такой парадигмой вполне может быть признан известный принцип Декарта «мыслю, следовательно существую» («*cogito ergo sum*»), соотносимый прежде всего с проблемой самосознания, но в то же время непосредственно затрагивающий проблемы самопознания, сомнения, достоверности, интуиции и др. Недаром же картезианское всеобщее сомнение, театрально устрашающее перспективой абсолютной недостоверности человеческого знания, но в своей кульминационной точке открывающее путь к «*cogito*», оказывается условием достоверного познания мыслящим Я самого себя, а осуществляемое Декартом сближение понятий сознания и мышления делает далеко не праздной постановку вопроса о том, является ли «*cogito*», возводящее акт самосознания в ранг критерия истинности, интуицией ума или дискурсивным выводом.

Однако насколько высоким ни было бы мнение самого Декарта о функциональной оригинальности «*cogito*» и других основоположений его метафизики, их зависимость как от существенных сдвигов в структуре мировосприятия человека нового времени, так и от многовековой философской традиции прослеживается без особого труда. Впрочем, в новаторских притязаниях Декарта отнюдь не стоит находить проявление тщеславного своеволия, ведь свобода нетривиальных философских рассуждений субъективно осознается тем полнее, чем реальнее и настоятельнее историческая потребность в них, в значительной степени определяющая объективную значимость уготованного им воздействия. Поскольку же традиция, которую метафорически можно назвать традицией «*cogito*» в западноевропейской философии, берет начало у Аристотеля, если не ранее, и обычно связывается с рядом имен, в том числе Плотина и особенно Августина, нижеследующие главы в известной мере позволительно трактовать и как соединенные узами смыслового и композиционного единства очерки философской предыстории картезианского «*cogito*», что, однако, не является исчерпывающим определением жанра предлагаемой работы.

К сожалению, единственную в своем роде монографию Л. Бланшэ, посвященную предыстории картезианского принципа «мыслю, следовательно суще-

ствую» [42], нетрудно упрекнуть в тенденциозности, односторонности, очевидных упущениях и преувеличениях. Попытки Бланшэ охарактеризовать Декарта лишь как вооруженного научным методом христианского апологета выглядят довольно спорными; в монографии не выясняется подход рассматриваемых мыслителей к проблемам интуиции, сознания и т. п., весьма важным для адекватной оценки разных версий аргумента «*cogito*»; почти не исследуется традиция «*cogito*» в средневековой философии, и, наконец, чрезмерное — особенно на фоне отмеченных пробелов — внимание уделяется чересчур сближаемому с Декартом Кампанелле. Работы Э. Жильсона [80, 292—301; 98, 191—201] и некоторых других авторов (см., например: [203; 243]), касающиеся предьстории картезианского «*cogito*» и недостаточно принимающие в расчет предположение о том, что сфера применимости знаменитого аргумента сказывается и на его содержании, также уязвимы в методологическом отношении, а общее для них стремление всеми правдами и неправдами приблизить Декарта к схоластике или патристике зачастую препятствует сбалансированному анализу взаимодействия традиционных и новаторских элементов в картезианской концепции самосознания. Памятуя о промахах ряда западных эрудитов, не следует недооценивать особые приметы той или иной эпохи, специфику различных типов философствования, значение творческой индивидуальности каждого из изучаемых мыслителей, новизну и неповторимость его миссии. Ведь в конечном счете не идеи используют достойного их философа для своего выражения и развития, а философ использует достойные его идеи и дает импульс их развитию в попытках выразить собственное мировоззрение, на которое накладывают отпечаток и уроки интеллектуального опыта предшествующих поколений, и сюрпризы духовного роста самого мыслителя. Но не менее оправданным будет и привлечение определенного историографического материала, раскрывающего реальное, становящееся фактом биографий воздействие идей предшественников на философское кредо некоторых из рассматриваемых ниже мыслителей (например, влияние сочинений неоплатоников и Аристотеля на Августина).

Итак, в общеметодологическом плане исследование, допускающее относительную самостоятельность имманентного анализа и одновременно повышающее его «прицельность» посредством выявления теоретических источников, призвано, с одной стороны, выделить в нескольких способах философствования те общие моменты, которые свидетельствуют об устойчивости «наследственных» структур философского мышления, так или иначе проявляющихся в разных интеллектуальных ситуациях и обеспечивающих в философской традиции надежную связь времен, а с другой стороны, вычленить набор проблемно-понятийных схем, отличающих тот или иной способ философствования как самобытную целостность. Генетическое исследование различных подходов к проблеме самосознания и к близким ей проблемам, учитывающее целый ряд факторов (таких, например, как степень творческого своеобразия философа, меру его зависимости от традиции и т. п.), подводит к выводу о том, что в самораскрытии субъекта познания, описываемом с большей или меньшей последовательностью и выразительностью в рамках какой-либо философской системы, находит свое отражение сложный и обусловливаемый совокупностью конкретных социокультурных условий процесс формирования определенного типа умозрительного и практического отношения к человеческому Я. Для более объемного воспроизведения этого процесса в виде историко-философской модели нужно стремиться к гармоничному сочетанию имманентного и генетического анализа теорий познания так, чтобы стойкий интерес к разворачиванию вширь анализируемой концепции самосознания, к ее строго логическому или стихийному сцеплению с рядоположенными гносеологическими концепциями стимулировал изучение перипетий ее существования во времени, особенностей ее предыстории и исторического дальнего действия и наоборот. Коль скоро в имманентном анализе концепции преобладающим является синхронический ракурс, а в сравнительно-генетическом — диахронический, взаимодополнительность названных ракурсов при ее целенаправленном использовании благоприятствует более выверенному выявлению «зазора» между логикой ожидаемого развития понятия и логикой его фактического развития

и позволяет неформально относиться к сложной диалектике логического и исторического.

При оценке логического содержания излагаемых ниже концепций постоянно придется иметь в виду, что применение традиционных дихотомий внешнего и внутреннего, временного и вневременного, объективного и субъективного и т. п., несмотря на их относительность, во многом определяло для западноевропейских мыслителей систему незримых координат философской рефлексии. Так, например, пространственные метафоры типа «внешнее — внутреннее», «вперед — назад» и т. п. задавали тон и в ключевом для размежевания пантеизма и теизма вопросе о том, пребывает ли бог в мире или еще и вне его, и в интригующем онтологическом вопросе о том, может ли время течь обратно или нет, и в кардинальном философско-историческом вопросе о том, что считать в истории прогрессом, т. е. движением вперед, а что — регрессом, т. е. движением назад, и во многих других случаях. Использование пространственных метафор было весьма широким и в классической западноевропейской гносеологии, а значит, и в теориях самосознания, разработанных в ее рамках; отсутствие же четкого критерия, позволявшего однозначно отличить, к примеру, внутреннее от внешнего, отнюдь не ставило под сомнение эвристическую полезность употреблявшихся здесь и там пространственных метафор.

Примечательно, что метафоры, касающиеся «внешнего» и «внутреннего», позволяют рассматривать познавательный акт главным образом в горизонтальном, синхроническом срезе, который, с одной стороны, обнажает пространственное либо квазипространственное сосуществование объекта и субъекта и придает их рядоположенности характер более или менее непосредственного контакта, а с другой стороны, фиксирует наличную преобладающую направленность сознания или на себя как на сосуществующее с внешним миром, но способное обособляться от него, или на нечто другое, актуально обнаруживаемое сознанием в результате достигнутого взаимодействия. В этой наглядной статической модели процесс познания сводится к абстрактной познавательной ситуации, в которой доминируют топологические схемы, а время выступает только как застывшая одновременность, в

случае же приложения данной модели к разрешению вопроса о самосознании она выдвигает на первый план чистую рефлексию внеисторического субъекта, утратившего живую связь со своими прошлыми и будущими состояниями. Несмотря на некоторую прямолинейность, описанный ход мысли неоднократно воспроизводился в различных теориях самосознания, что лишний раз подтверждало прямую зависимость философской характеристики человеческого самосознания от того, как философ воспринимал и трактовал пространство и время. Ведь коль скоро самосознание личности, будучи ее динамическим отношением к ее собственному миру, включает в себя в качестве одного из важнейших компонентов формирование и осознание ею комплекса ее отношений к пространству и времени, признаваемым формами существования внешнего, а с некоторыми оговорками и внутреннего мира, восприятие и осмысление человеком пространства и времени как взаимообусловленных реальностей и категорий выступали на протяжении веков существенным фактором мировоззренческого самоопределения личности.

Власть пространственных метафор над традиционной гносеологией отчасти может быть объяснена психологически — с учетом исключительного значения зрительных восприятий в процессе познания — и исторически, так как многие духовные приобретения западноевропейской культуры передавались от одного поколения интеллектуалов к другому прежде всего в письменном, а с изобретением книгопечатания — еще и в печатном виде, опять-таки воспринимаемом преимущественно при посредстве зрения. В любом случае пространству отводилась особая роль. С одной стороны, актуальная или возможная зримость пространства трактовалась — и не понаслышке — как наглядность воплощенной в нем относительной стабильности; чувственное же, в особенности зрительное, восприятие пространства в значительной мере определяло генезис теоретического и, в частности, философского знания. Ведь, например, пространственная определенность тела послужила в конечном счете основой для представлений об умопостигаемой замкнутости духовной субстанции, а констатация нацеленности чувств на постигаемые ими материальные, в

том числе пространственные, свойства предмета ускорила развитие учения об интенциональности интуитивного интеллектуального познания. С другой стороны, поскольку потребность в зримой пространственной идентификации слова-имени была связана с «официальным» признанием его права на самобытность, аналогичную самостоятельности его денотата, и одновременно на письменно узаконенное взаимодействие с другими словами, а текст как нельзя лучше закреплял соединение образов и понятий с языковыми формами их выражения, стало привычным считать, что «индивидуальность» слова, нуждающегося в прочном контакте с ему подобными, определяется его «пропиской» в том или ином письменном тексте с большей очевидностью и устойчивостью, чем местом в устном предании. Не случайно в истории западноевропейской образованности вчитывание в текст очень часто предпочиталось вслушиванию в язык, и не в последнюю очередь потому, что эфемерность и относительная пространственная неопределенность звучащего слова компенсировались более надежной и точной пространственной фиксацией в тексте и на его материальном носителе (папирусе, пергаменте, бумаге) слова писаного, а коль скоро чтение текста вслух или про себя являлось его развертыванием во временной последовательности, то и в ней это слово приурочивалось к определенному моменту.

Время всегда казалось человеку (в частности, европейскому) гораздо более загадочным, чем пространство, и об этом уже свидетельствуют древнейшие пласты мифологии. Неуловимость самого времени, контрастирующая с очевидностью последствий его быстротечности, воспринималась человеком с легко понятной эмоциональностью и доходившей до пристрастности заинтересованностью и не слишком часто становилась объектом строгого научного анализа. В зависимости же от открытого и ведомого временем счета приобретений и потерь отдельной личности и человеческого рода оно удостаивалось самых различных «почестей», включая и благодарения за его нелицеприятную рассудительность, и постоянные сессии по поводу скрытого в нем подвоха, и празднования побед над ним, иногда «пирровых» и обычно

более или менее иллюзорных (так, например, в христианской этике с ее аллергией к неутешительным истинам покаянная покорность времени соседствовала с затаенным высокомерием по отношению к нему, внушаемым иллюзией эсхатологической развязки). Человек, был ли он распахнут, исповедуя «любовь к року», навстречу ветру времени или же, опасаясь сквозняков, старался укрыться за частоколом «спасительных» предубеждений, всегда ощущал вне себя, а главное — в самом себе неумолимое движение времени и, постигая горькую упоительность самовыражения ценой неизбежного и потому столь страстно оспариваемого исчезновения, не мог избежать явных или подспудных колебаний между протестом и смирением, быстро обретавших нравственный, зачастую мифологизированный, смысл. Какими бы практическими действиями ни реагировали философы на эту экзистенциальную ситуацию — бесстрашным поиском неудобств или упорным стремлением к внешнему либо внутреннему комфорту, — в своих теориях времени они, как правило, старались доверять разуму больше, чем эмоциям, и ради непредвзятости анализа или для подтверждения собственного профессионализма были готовы отвлечься от житейских тревог и недоумений.

Строго теоретическое, подлинно философское осмысление длительности началось, пожалуй, с попыток превратить ее из переживаемой в мыслимую, хотя в ряде случаев по-прежнему оставалось в силе привычное обращение к чувственному опыту (так, в тающем, угасающем звуке обычно находили один из наиболее подходящих чувственных аналогов непрерывной ускользаемости времени, не даром «феноменологический» анализ аудиовосприятия издавна считался подспорьем изучению особенностей субъективного восприятия времени). Но именно участвовавшие вторжения философствующего разума с его менторским, а подчас и просто неуважительным подходом к чувственности в сферу дотоле стихийных наблюдений за временем сделали неизбежной постановку абстрактных вопросов о том, выдвигать ли на первый план в понятии времени статическое отношение «раньше — позже» или динамическое отношение к временному индикатору «теперь», иллюзорность или реальность

становления, субстанциальность или относительность длительности и т. п., и вместе с тем привели к разработке приемов объективации и схематизации такого загадочного феномена, как время. Стремление человека опредметить движение времени может быть признано психологическим оправданием устойчивой тяги человеческого разума к тому, чтобы редуцировать время к пространству и временное движение — к пространственному. Абстрактно-логическое анатомирование времени предполагало его мысленную остановку и сведение прежде всего к настоящему моменту, фиксирующему совпадение разнородных реальностей — пространства и длительности. В итоге и атомарная трактовка времени как совокупности мгновений, т. е. длительностей, «опространствленных» вплоть до их превращения в умопостигаемые точки, и статическая трактовка вечности как остановившегося мгновения знаменовали собой «триумфальное» подчинение довольно аморфного понятия текущего, длящегося времени кристально ясному понятию неподвижного пространства.

Топологическая редукция стремительно превратилась из спасительной подсказки здравого смысла в универсальный методологический прием, использование которого применительно к анализу длительности предопределило судьбу большинства философских теорий времени. Эта редукция, к примеру, носила нормативный характер и в спорах между финитистами и инфинитистами о конечной или бесконечной делимости континуума (в частности, временного), и в дискуссиях между детерминистами и индетерминистами о реальности и всеобщности причинно-следственных отношений. Причем доводы в пользу или против тезиса о существовании неделимых частей временного континуума были призваны убедить в предпочтительности либо понятия длительности, «раздробляемой» реально наполняющими ее и отделенными друг от друга мгновениями и тем самым топологически преобразуемой в систему динамической и, в частности, каузальной взаимосвязи атомарных событий, либо понятия пустой равномерной длительности, соотносимой с незаполненным непрерывным пространством. Аргументация же в пользу или против объективности и универсальности причинения, «продлевающего» при-

чину в следствии и детерминирующего будущее прошлым и настоящим, во многом зависела от того, допускалась ли в качестве постулата линейность будущего или его разветвленность. Поскольку как топологические (например, необратимость и одномерность), так и метрические характеристики времени, подразумевающие сведение длительности к задаваемой отношением «раньше — позже» последовательности и дающие возможность наглядного сравнения временных «отрезков», или интервалов, несомненно являются квазипространственными, в истории западноевропейской гносеологии они неоднократно становились предметом тонкого рационального анализа; прямое же познание длительности как таковой, т. е. освобожденной от ее подчиненности пространству, нередко приобретало мистический оттенок.

Итак, допуская, что прошлые события образуют закрытый топологический ряд, настоящее является моментом «экзистенциального» совпадения пространства и длительности, а будущее включает в себе лишь более или менее гипотетическую возможность «встречи» с пространством, даже в рамках динамической концепции времени модусы времени было бы позволительно назвать градациями его «опространствления», геометризация же длительности, постулируемая в статической концепции времени, общеизвестна. Не случайно систематизированный опыт настоящего, а в еще большей степени — прошлого регулярно служил человеческому разуму готовым полигоном для испытаний его главного оружия — логического мышления. К будущему же разум, приученный подходить ко всему с устойчивыми рациональными мерками, относился с некоторой опаской — как к чему-то заставляющему усомниться в его компетентности, даже если ему иногда удавалось «подстраховать» себя максимальным уподоблением будущего другим модусам времени. Показательно, что классическая логика, в предельно отвлеченной форме структурируя интеллектуальный опыт прошлого и настоящего и автоматически экстраполируя на будущее вычлененные ею мыслительные структуры, складывалась как строго симметричная топологическая модель человеческого мышления, формализованная на основе нескольких постулатов, в том числе принципа ис-

ключенного третьего; а связанная с неопределенностью и разветвленностью будущего неоднородность и постоянная незавершенность временного ряда, особенно рельефно высвеченные парадоксами теории будущих случайных событий, были в должной мере учтены лишь в спорадических предвосхищениях неклассической, многозначной логики с ее обращением к вероятностным методам.

Дихотомия объективного и субъективного, при всей ее условности отражавшая меру познавательной автономии субъекта, способствовала дифференциации (разумеется, не исключавшей компромиссов) объективистских концепций времени, акцентировавших его относительную независимость от воспринимающего субъекта (например, в определении времени как меры и числа движения), и субъективистских концепций, в которых акцент был сделан не столько на объективной реальности времени, сколько на психологии его восприятия. В последних особо подчеркивалось, что осознание времени в значительной степени осуществляется благодаря явному или неявному сравнению актуально воспринимаемых наличных состояний субъекта с его прошлыми воспоминаемыми либо будущими воображаемыми состояниями, и, значит, отнесение к моменту «теперь» прошлых событий происходит при посредстве памяти, а будущих — при посредстве творческого воображения (так, например, у Августина память, созерцание и ожидание выступали психологическими коррелятами трех модусов времени). Конечно, концептуальное воздействие дихотомии объективного и субъективного на теории времени отнюдь не исчерпывало ее роль в классической западноевропейской гносеологии, где отношения объекта и субъекта были, как правило, далеки от равноправия. От ответа на вопрос о том, субъектом или объектом в большей степени определяется содержание их взаимодействия, зависела направленность многих гносеологических тезисов, однако неоднозначность соотношения категорий субъективного и объективного подчас создавала заметные трудности. Нельзя было не учитывать, что, хотя объективный характер действия на субъект внешней реальности не исключает «субъективности» внутренних состояний Я, в которых оно проявляется как отличное от познава-

емых объектов, т. е. как познающее и свободно действующее, применимость дихотомии внешнего и внутреннего в данном случае весьма ограничена, ибо в самих «субъективных» состояниях (например, в мыслительных актах) несомненно присутствует элемент объективности и общезначимости. И все же многие философы соглашались с тем, что субъект способен сделать самого себя объектом познания, и тогда он познает себя одновременно и познаваемым и познающим, и, следовательно, самопознание субъекта становится эффективным средством его как объективного, так и субъективного самоопределения.

Привилегированное положение самопознания в иерархии познавательных деятельности по-разному отражалось в гносеологических доктринах субъективистской направленности, выдвигавших на первый план эпистемическую самостоятельность Я, и в объективистских доктринах, постулировавших в качестве определяющей зависимость субъекта от внешней по отношению к нему объективной реальности. Если в первых самопознание признавалось образцом самодостаточного и адекватного познания, а обращение к менее совершенным видам постижения сущего — неизбежной деградацией, то в последних человеческое самопознание, утрачивая самодостаточность и объективируясь, рассматривалось в его непосредственной генетической связи с другими родами познания. Примат субъекта над объектом, неоднократно обосновывавшийся в западноевропейской философской традиции и благодаря Декарту ставший исходной точкой философии нового времени, означал придание адекватному самопознанию Я универсально-нормативного характера и приводил (помещая в субъекте, а не вне его критерий достоверности всякого познания) к тезису о субстанциальном самодовлении чистого Я, в некоторых случаях подразумевавшему противопоставление мыслящего субъекта и протяженного объекта как разнородных субстанций. Поскольку же понятие субстанции, характеризуемой постоянством сущности и самостоятельностью существования, являлось предельным выражением тенденции к топологической «стабилизации» сущего как познаваемого в той или иной мере, субстанциализация Я, обуславливающего взаимопроникновение бытия и познания, наглядно

закрепляла бытийственную и познавательную автономию субъекта и превращала его способность определяться не только через другое, но и через самого себя в надежный гарант его самотождественности. Картезианская концепция субъекта как «мыслящей вещи», пожалуй, представляла собой откровенно рационалистический вариант этой субстанциализации. Впрочем, характерная для Декарта методичность, с которой человеческая личность, даже будучи наделенной абсолютно свободной волей, «овеществлялась», а частное, сугубо индивидуальное, уникально изменчивое подчинялось всеобщему, общезначимому, постоянному, свидетельствовала о том, что неисчерпаемость внутреннего мира могла быть рассмотрена и исходя из принципиальной возможности его точного рационального познания.

Выяснение статуса человека как субъекта познания, непосредственно связанное с выявлением статуса разума как универсальной познавательной способности человека, имело в рамках западноевропейской культурной традиции колоритную и весьма поучительную историю, ибо человеческий разум и до, и после кантовских попыток уличить его в самоупоенном скольжении по поверхности явлений вызывал как более или менее искреннее преклонение, так и самую разнообразную критику, начиная от почти фельетонных придиорок и кончая претенциозными инвективами с их колким парадоксализмом, иной раз использовавшимся для того, чтобы на острие «или-или» «помочь» вере свести ее давние счеты с разумом. Да и не вдаваясь в разбирательство редко прерывавшейся тяжбы и конфликтов между верой, или гадательным упреждением «обетованного» познания, клеймящим нетерпеливость в посюстороннем стремлении к всезнанию как издержку подслеповатой интеллектуальной гордыни, и разумом с его всегдашним уважением к познавательной точности, настраивающей на перепроверку даже «трюизмов» предания, можно констатировать, что человеческий разум, который и во времена жесткой идеологической регламентации так и не оправдал надежд теологии сделать его своей легкой добычей, способен уберечься от крайностей и ригористического догматизма и фривольного скептицизма. Рациональность, при всех возможных эксцес-

сах ее культа являвшаяся достойным оправданием притязаний философии на научность, часто сопровождала выяснению отношений человека к собственному разуму, складывавшихся в более или менее размашистых колебаниях между самолюбованием и самокритикой и игравших существенную роль в непрекращавшихся и нередко драматических попытках определить меру внимания, которое человек вправе уделять самому себе и своей жизни и требовать к себе от других. Однако доверие разума к привычным ему топологическим моделям (воплощенным, например, в теориях интеллектуальной интуиции) порой ограничивало его маневренность в разрешении некоторых жизненных проблем, не поддававшихся строго логическому осмыслению, и, хотя наличие в жизни некоего иррационального остатка объяснялось вмешательством неучтенных возможностей, иногда противостоящих инерции осуществленного, это объяснение лишь открывало дополнительный простор провозглашенному в ряде антиинтеллектуалистических доктрин «самоуправству» воли или других потенциальных «конкурентов» разума.

В борьбе за автономию разума, за его право быть определяющим началом в человеческой личности его защитникам приходилось считаться и с тем, что человек смотрит на собственное Я как через призму рационального познания, так и «сквозь магический кристалл» своей эмоциональной жизни. Использование же различной гносеологической «оптики», которая фокусирует внимание или на мыслимом Я как центре сознательной активности, или на Я переживаемом, уходящем корнями в глубины подсознательного, несомненно имеет далеко идущие последствия. Если в первом случае разум смело диктует свои условия, то во втором его познавательному достоинству может быть нанесен урон. Правда, выходы из столь щекотливой ситуации предлагались неоднократно, и в частности в картезианском рационализме — там сознание или мышление, включавшее в себя и чувство, полностью определяло сущность субъекта, а подсознание в лучшем случае находилось «на нелегальном положении», однако уязвимость этой схемы была видна не только «дальнозорким» потомкам, но и совре-

менникам, которых задеты за живое новаторы так часто упрекали в близорукости.

Вопреки тенденциозным утверждениям о том, что проблема личности как особой реальности была по-настоящему поставлена только в христианстве, следует отметить редкостную концептуальную отточенность некоторых трактовок проблемы Я, имевших место в античной философской традиции (где, кстати, и сами христианские мыслители не раз бывали вынуждены, скрепя сердце, искать спекулятивные обоснования своим концепциям личности). Но при этом нужно, разумеется, учитывать и нюансы, которые привносились в обсуждение данной проблематики идеологами христианства, изначально пытавшимися заставить человека подчиниться предписаниям евангельской нравственной терапии и потому одержимо проповедовавшими идею личного спасения. Впрочем, как бы настойчиво церковное «единомыслие» в отношении к человеку и человеческой жизни и в решении вопроса о ее смысле ни выдавалось пропагандистами христианства за свидетельство незыблемости этого отношения и окончательности этого решения, каждая личность при желании могла убедиться в том, что жизнь, несмотря на все попытки укротить ее посредством сурового религиозного контроля, была и будет творческим процессом, в котором уже осуществленное непрерывно вовлекается в выявление и реализацию новых, зачастую непредвиденных возможностей. Сложнейшее переплетение осуществленного и возможного отличает динамику человеческой жизни как становления, испытывающего укорененность человека в сущем судьбоносной перспективой смерти, и в этом смысле сугубо экзистенциальные или только сущностные характеристики жизни выглядят односторонними и неспособными дать нелицеприятный и свободный от пропагандистских кривотолков ответ на вопросы о том, обогащается ли человеческое бытие возможностью его превращения в небытие и не является ли реализация данной возможности последним самоопределением конкретного бытия, преодолевающим инерцию самосохранения.

Озабоченность сознающей себя личности вопросом о смысле жизни и о главном в ней всегда учитывалась и философской, и религиозной, в частности

христианской, этикой (причем основоположения последней, увенчанные ореолом святости и непререкаемости, отнюдь не сводились адептами христианства лишь к чисто моральной сфере, но постепенно были признаны общезначимыми и в своей «всеобъемлемости» открывающими путь к разрешению онтологических, гносеологических и любых других проблем). Примечательно, что, как показывает история ряда религий, более или менее откровенное обожествление основоположников того или иного вероучения вело к упорному, иногда форсировавшемуся насильственным путем приписыванию их проповеди вселенской общезначимости. Так как монополия на обладание абсолютной истиной, неоднократно провозглашавшаяся в истории человечества, в целях обоснования своей правомочности обязывала апологетов не только ссылаться на авторитет писаний или пророческой харизмы, но и изощренными уговорами вызывать притяжение и предотвращать отталкивание умов, то и христианство, будучи религией, адресованной человеку и потакавшей его стремлению выдать желаемое за действительное, предписывало неустанно внушать верующим, что копь скоро зло надломлено, а небытие покороено и управляемо (угроза же небытия, или возможного отвержения от просветленного бытия, наделена прежде всего воспитательным значением), человеческая личность в случае ее религиозного послушания вправе рассчитывать на удовлетворение «свыше» ее желания: не покидая сущего, остаться самой собой раз и навсегда. При этом сущностной характеристикой человеческой жизни объявлялась ее зависимость от бога; жизненные же тяготы и лишения считались лишь следствиями преемственной греховности «падшей» природы. В итоге человек и окружавший его универсум были показаны христианским откровением в особо контрастном, черно-белом изображении, как бы призванном убедить личность в том, что для «победы» над миром нужен не мир, а меч. (Конечно, бескомпромиссность первых идеологов христианства допустимо было бы объяснить враждебностью или индифферентностью их окружения, но так как все существовавшее в истории в течение длительного времени получало реальные шансы проявиться с разных сторон и пройти испытание свобо-

дой самовыражения, неудивительно, что дар учителяства мало-помалу мог превратиться в оправдание духовной диктатуры, а этический ригоризм — в беспощадную принудительность инквизиторского «*coge in-
trare*» — «заставь войти».)

Итак, с одной стороны, универсализация этических норм христианства, изначально претендовавших на роль регуляторов нравственного роста индивида, еще в патристике привела к тому, что типичная для античности статическая концепция человеческой личности как метафизической данности, определяемой соединением духовной и телесной природ, была дополнена, а иногда и почти заменена динамической концепцией личности как процесса нравственно-религиозного самоопределения души в течение всего времени ее соединения с телом. Однако, с другой стороны, поскольку в христианском миропонимании дихотомия «верх — низ» становилась мечом, разрубавшим гордые узел нравственных хитросплетений, а жизненному пути человека отводилось пространство между верхним и нижним пределами совершенства сущего, разделенными глубиной грехопадения, установка на поляризацию противоположностей (накладывая отпечаток и на всю христианскую антропологию с ее тенденцией к размежеванию эмпирического и идеального, данного и должного, человеческого и божественного, но вместе с тем будучи призванной подчеркнуть в рамках христологии уникальность посреднической миссии воплощенного Логоса) не могла не отразиться на учениях о человеческой и о божественной личности, что создавало немалые трудности для многочисленных систематизаторов с их профессиональной озабоченностью соблюдением логической непротиворечивости. К примеру, не от хорошей жизни христианские теологи, далеко не безразличные к урокам монофиситской и арианской «фальсификаций» христологической догмы, были вынуждены без устали искать в трактовке понятия абсолютной божественной личности, так или иначе воспринимавшегося через призму теологемы воплощения, оптимальное сочетание трансцендентных и имманентных характеристик, апофатики и катафатики и стремиться к примирению представления о непроницаемом для человеческого разума единовластном творце и верши-

теле судеб мира и человечества с представлением о добровольно смиренном и открытом всем ветрам соучастнике экзистенциальной драмы индивида.

Проникнутые духом религиозного авторитаризма попытки усмирить свободолюбие человеческой личности посредством навязывания ей в качестве догматов мифологизированных гипотез о ее сущности и предназначении, безусловно, оказали влияние на ряд антропологических концепций, разрабатывавшихся западноевропейскими философами. И все же стремление выдать непознанное в человеке за непознаваемое человеком, по-видимому, не превратилось в определяющую предпосылку философской антропологии, в исканиях сохранявшей за собой право на ошибку и на протяжении столетий нередко уклонявшейся от принудительных догматических упрощений. Проблемы же, стоявшие перед философской антропологией, вовсе не обещали серьезно занимавшимся ими мыслителям легкой жизни. Понятие субъекта, характеризваемого статическим субстанциальным единством, особо выделяло в познающем человеке общечеловеческие свойства, роднящие его с ему подобными (например, присущий всем мыслящим существам разум), а его индивидуальные качества отодвигало на задний план. Тем самым оно затрагивало лишь один, хотя и весьма важный, аспект человеческой личности и не было в состоянии адекватно отразить динамику ее конкретного многообразия.

Поскольку личность могла быть рассмотрена или с точки зрения того, что в ней познается как абстрактно-всеобщее, родовое, сущностное, или с точки зрения индивидуального, своеобразного, экзистенциального, т. е. всего делающего самоосуществление личности неповторимым, выбор между двумя указанными возможностями, конечно, не исключавший поиска компромиссов, составлял содержание одной из ключевых методологических дилемм западноевропейской философской антропологии (в частности, от того, трактовалась ли личность в каком-либо антропологическом учении прежде всего как самостоятельная универсалия или как единичная, конкретная реальность, зависел реалистический либо номиналистический «уклон» данного учения). В абстрактном познании личности нетрудно было преуспеть теорети-

ческому разуму, мастерски владевшему техникой обобщения, однако абстрактно-понятийным познанием единичности, в том числе и отдельной личности, предполагалось сведение ее к всеобщему, а значит, и элиминирование свойственной ей неповторимости. Неголословное же постижение изнутри, а тем более извне индивидуальности в совокупности ее содержательных признаков было сопряжено со значительными трудностями, даже если оно основывалось на чувственной или интеллектуальной интуиции, причем эти трудности не раз приводили к более или менее явным агностическим выводам.

Отмеченная методологическая дилемма была непосредственно связана с дуализмом чистого и эмпирического Я, в качестве реализованной или реальной возможности чуть ли не всегда сопровождавшим, а порой буквально преследовавшим философскую антропологию в ее странствии сквозь века. Под чистым Я обычно подразумевался абсолютный универсальный субъект, превращаемый в сущностный инвариант личности и соотносимый с многообразием ее проявлений как центр с периферией (роль такого идеализированного субъекта традиционно отводилась разуму, нередко гипостазировавшемуся, иной раз вплоть до обожествления, а подчас — интеллектуализированной в большей или меньшей степени воле, или даже трансцендентной сверхразумной ипостаси). В понятии же эмпирического Я человек рассматривался в совокупности его биосоциальных функций как уникальное живое существо, в синхроническом срезе представляющее собой специфичную для каждого индивида психосоматическую целостность, а в диахроническом — столь же неповторимый прижизненный процесс ее развития — биологического, социального, духовного и т. д. Хотя в классической западноевропейской философии чистое и эмпирическое Я зачастую признавались лишь разными аспектами познающего и действующего человека, их функциональное различие заходило так далеко, что трактовка эмпирического Я как части природного и социального мира, чутко реагирующей на изменчивость ситуаций и локализуемой в пространстве и времени, сочеталась с тенденцией к субстанциализации чистого Я и подчеркиванию его вневременного и внеисторического ха-

рактера (более того, безудержная абсолютизация понятия чистого Я могла стать и становилась одним из путей, ведущих к понятию абсолюта; впрочем, переход из сферы антропологии в сферу метафизики и теологии требовал дополнительных спекулятивных ухищрений).

В итоге сближение понятий чистого и эмпирического Я не однажды оказывалось декларативным и при случае оборачивалось целым рядом противопоставлений. Ведь кристаллизация понятия чистого Я происходила в результате тотальной самоизоляции субъекта, пытающегося обрести (пусть даже, как, например, у Плотина, в мистическом опыте сверхличностного всеединства) только себя и абстрагироваться от совокупности «неподлинных» отношений к «иному», т. е. к природе, социуму и т. п. Напротив, эмпирическое Я, по общему мнению, обладало конкретностью именно во множестве гибких связей со средой. Под чистым Я часто понималось непространственное творческое начало, укорененное вне времени и в качестве целеполагающей возможности неустраняемое даже из индетерминистски трактуемого, свободного от «обязательств» перед прошлым будущего; пространство же и время признавались обязательными условиями существования и реализации эмпирического Я, которое большинству авторов представлялось душой, соединенной с телом и, следовательно, так или иначе детерминированной внешним, пространственно-временным универсумом. (Причем попытки обосновать субстанциальную самодостаточность души не обходились без применения топологических моделей: даже в случае, когда душа называлась нематериальной субстанцией, движущейся не в пространстве, а во времени, это время, например у Августина, топологически сводилось к последовательности психических состояний.) Придавая важное значение тому факту, что над человеком тяготеет — и с возрастом, по-видимому, более ощутимо — его прошлое, многоаспектная связь с которым через настоящее, также обреченное стать прошлым, выступает для здравого смысла весомым залогом самотождественности эмпирического Я, многие мыслители полагали, что эмпирическое Я, будучи словно закованным в цепи каузальных отношений, ставящих настоящее и будущее

в зависимость от прошлого, вынуждено пожизненно испытывать на себе власть природной причинности. Чистому же Я приписывались спонтанность и независимость от принудительных ограничений временного существования, при этом свобода самоопределения чистого Я связывалась с его неподвластностью уже осуществленному и опредмеченному.

Упомянутых противопоставлений достаточно, чтобы проиллюстрировать степень вовлеченности описанных ранее дихотомий внешнего и внутреннего, объективного и субъективного, временного и вневременного и т. д. в концептуальное оформление дуализма чистого и эмпирического, т. е. объективированного Я, равно как и затруднительность неоднократных попыток не на словах, а на деле преодолеть или ослабить данный дуализм. С учетом вышесказанного исследовательская программа, призванная раскрыть диалектическое соотношение преемственности и новаторства в ряде влиятельных теорий самосознания, может быть, в частности, реализована как в целенаправленной констатации дуализма чистого и эмпирического Я, который не сумели преодолеть Аристотель, Августин и средневековые августинианцы и, по-видимому, не слишком стремились преодолевать Плотин и Декарт, так и в выявлении специфики тех конкретных форм, какие этот дуализм принимал в учениях названных мыслителей о самосознании. Есть надежда, что историко-философское осмысление некоторых этапов эволюции дуализма чистого и эмпирического Я поможет рельефнее представить в синхроническом и диахроническом ракурсах фундаментальные предпосылки гносеолого-антропологических доктрин Аристотеля, Плотина, Августина и Декарта.

Часть первая

I. АРИСТОТЕЛЬ

1. Проблема самопознания

В сравнении с остальными древнегреческими мыслителями Сократ и Платон внесли, пожалуй, наиболее весомый вклад в философское осмысление дельфийского изречения *gnōthi sayton* («познай самого себя»). Отношение Аристотеля к знаменитой максиме не было однозначным: он почтительно отзывался о ней в диалоге «О философии» (*De phil.*, fr. 3), но счел возможным упрекнуть ее в тривиальности в «Риторике» (*Rhet.* II, 21, 1395a19—20). Впрочем, если судить об аристотелевском подходе к проблеме самопознания чисто формально (например, по очень немногим реминисценциям *gnōthi sayton*), то может создаться впечатление, что сократический энтузиазм в отстаивании примата интроспекции над познанием внешнего мира импонирует раннему, платонизирующему Аристотелю, но затем Стагирит утратил интерес к вопросу о самопознании и, увлекшись «объективистскими» изысканиями, отказался от сколько-нибудь детальной трактовки этого вопроса. Однако неформальное рассмотрение аристотелевской этики и ноологии, вскрывающее обманчивость первого впечатления, приводит к выводу о том, что проблема самопознания — не только человеческого, но и божественного ума — привлекала к себе пристальное внимание Аристотеля на всех этапах его интеллектуальной эволюции. Причем со временем разработка теории самопознания все более заметно переносилась Аристотелем из сферы этики в сферу ноологии, а исследовательские приоритеты перемещались с отнюдь не безупречного самопознания эмпирического Я на всесовершенное самосозерцание божественного ума, в отличие от человеческой души не познающего ничего кроме самого себя. Это, конечно, не означало, что концепция божественного самопознания лишалась

каких-либо этических импликаций; не случайно Аристотель иногда провозглашал самомышление ничему не подверженного предвечного ума идеалом и конечной целью созерцательной, т. е. наилучшей для человека и самой блаженной жизни. Не ставя под сомнение общеизвестную взаимозависимость физики и ноологии Аристотеля, реализованную и в отождествлении самосозерцающего «нуса» с неподвижной первопричиной движения, стоит внимательнее разобраться в генетической и концептуальной связи ноологии Стагирита с его этикой. Для этого рассмотрение 7-й и 9-й глав XII книги «Метафизики», резюмирующих ряд основоположений аристотелевского учения о субстанциальном уме, уместно предварить анализом материала, содержащегося в 15-й главе II книги «Большой этики» и в 12-й главе VII книги «Евдемовой этики».

Лишь упоминая, но детально не разбирая весьма непростой вопрос о хронологии этических сочинений Аристотеля, следует отдавать себе отчет в относительности, а подчас и неприменимости такого хронологического критерия (выступавшего ключевым алгоритмом несколько упрощенной эволюционистской модели Йегера [130]), как степень углублявшегося отчуждения Стагирита от платонизма. Вообще не будет большим преувеличением сказать, что расписывать по годам аристотелевские сочинения, в частности этические, — примерно то же, что упражняться в каллиграфии на корабле, плывущем по бушующему морю. Но и составление относительной хронологии этических трактатов Аристотеля, осложненное все еще открытым вопросом об аутентичности «Большой этики», наталкивается на порой непредвиденные рифы. Тем не менее «Большая этика», по-видимому, представляет собой одну из самых ранних и потому в чем-то несовершенную и не всегда точную запись курса аристотелевских лекций, которая была сделана, вероятно, в Ассе или Митилене через несколько лет после ухода Аристотеля из Академии и, возможно, переиздана перипатетиками уже после смерти Стагирита опять-таки в довольно свободной, но оправданной стилистическими и другими дефектами оригинала редакции. Можно также предположить, что следующей по времени написания была «Евдемова

этика», а «Никомахова этика», как, впрочем, и XII книга «Метафизики», была завершена Аристотелем после «Евдемовой этики».

В 15-й главе II книги «Большой этики» обсуждение вопросов о человеческом самопознании и о возможности самосозерцания бога проводилось в связи с анализом соотношения понятий самоудовлетворенности (*autarkeia*) и дружбы (*philia*). По словам автора «Большой этики», «самое трудное, как говорили некоторые из мудрецов, — познание самого себя (ср. Plato. Leg. 923a), но и самое приятное (ведь знание самого себя приятно), однако сами по себе мы не можем созерцать самих себя... Поэтому как, когда мы желаем видеть свое лицо, мы видим <его>, глядя в зеркало, так и, когда мы хотим познать самих себя, мы можем познать <себя>, смотря на друга (ср. Phaedr. 255d), ведь, как мы говорим, друг есть второе Я. Если же приятно знание самого себя, а это знание невозможно без другого, друга, то самоудовлетворенный <человек> нуждается в дружбе, чтобы познать самого себя» (ММ. II, 15, 1213a13—16, 20—26). Платоновские реминисценции в приведенном отрывке допустимо признать отзвуками развернувшейся в Академии оживленной полемики вокруг дилеммы между самоудовлетворенностью и дружбой. Вопрос о том, возможна ли вопреки жестким альтернативным решениям золотая середина между самоудовлетворенностью и дружбой, между эгоизмом и альтруизмом, в глазах Платона, академиков, Аристотеля и других греческих философов, занимавшихся этической проблематикой, приобретал особое, и не только умозрительное значение, поскольку он непосредственно касался проблемы соотношения индивида и общества и стимулировал поиски оптимальных вариантов сочетания частного и общего интересов. Рассмотрение данного вопроса не случайно составляло в «Большой этике» контекст, в котором анализировалось (прежде всего в этическом аспекте) человеческое самопознание. Ведь если адекватное самопознание достигается индивидом самостоятельно, без чьего-либо посредства, отпадает необходимость участия «второго Я», или друга, в познании человеком своего собственного Я, а это чревато односторонним приоритетом самоудовлетворенности перед дружбой. Если же по-

знание самого себя предполагает в качестве постоянного условия участие друга, способного положить конец эгоистическому самоослеплению, появляется возможность достижения компромисса между самоудовлетворенностью и дружбой.

Вместе с тем автор «Большой этики» (т. е., по выдвинутому ранее предположению, Аристотель) не обошел вниманием и академическую аналогию между божественной и человеческой самоудовлетворенностью. Не брезгуя ролью доксографа, но сохраняя за собой право выступать и в роли комментатора, он поставил под сомнение истинность и полезность воспроизводившегося им «рассуждения» академиков, утверждая, что, «если бог является самоудовлетворенным и ни в ком не нуждается, из этого не следует, что и мы ни в ком не будем нуждаться» (1212b35—37). Таким образом, не считая сравнение человека с богом полезным для изучения человеческой самоудовлетворенности, Аристотель тем не менее не занимался анализом аргументации академиков в пользу применимости данного сравнения, а ограничивался констатацией методологической некорректности академических «рассуждений», опиравшихся на освященную авторитетом платонической традиции аналогию между богом и человеком. Конечно, платоники были далеки от того, чтобы свободно переносить несовершенные человеческие качества на божественную природу, и ими наверняка были извлечены уроки из саркастической критики наивного антропоморфизма, развернутой, например, Ксенофаном или софистами. Однако обратный ход мысли от понятия бога к понятию человеческого Я санкционировался в платонизме как вполне законный. В платоническом учении о родстве (*syngeneia*) бога и духовного начала в человеке прослеживалась тенденция свести до условности, почти до иллюзорности, расстояние, отделяющее от бога «внутреннего человека»: не случайно дельфийская максима «познай самого себя» признавалась у Платона «приветствием бога» (*Charm.*, 164d), как бы напоминавшим о нерасторжимой взаимозависимости самопознания и богопознания.

В связи с немногословной, но меткой критикой «обычной» академической аналогии между богом и человеком Аристотель изложил и мнение акадeмиков

о. невозможности самосозерцания бога. По его словам, «существует и такое рассуждение о боге, в котором говорится: ведь так как, говорится <там>, бог обладает всеми благами и является самоудовлетворенным, чем он занят? Не спит же он? Он будет созерцать нечто, говорится <там>, ибо это — самое прекрасное и наиболее подобающее ему. Что же именно он будет созерцать? Если он будет созерцать нечто иное, то будет созерцать нечто лучшее себя. Но это нелепо, чтобы нечто иное было лучше бога. Следовательно, он будет созерцать сам себя. Однако <это> нелепо, ведь и человека, который станет разглядывать сам себя, мы упрекаем как тупоумного. Итак, бог, говорится <там>, будет нелеп, созерцая сам себя. Я опущу <вопрос>, что же именно будет созерцать бог? Ведь мы подвергаем рассмотрению не самоудовлетворенность бога, а человеческую: будет ли нуждаться в дружбе самоудовлетворенный <человек> или нет?» (1212b37—1213a10). Итак, отнюдь не считая излишним вопрос о предмете созерцания бога, Аристотель не одобрял трактовку этой проблемы, предложенную академиками и основанную на оспаривавшейся им аналогии между богом и человеком, и откладывал специальное рассмотрение затронутой ноологической проблематики, так сказать, «до лучших времен». Стало быть, нелицеприятное изложение Аристотелем академического рассуждения об объекте божественного созерцания весьма информативно и постольку, поскольку оно дает представление о начальном этапе становления той проблематики, которая, все более обособляясь от чисто этической, будет непосредственно рассматриваться Стагиритом и в рамках ноологии.

Об эволюции аристотелевского подхода к проблеме человеческого и божественного самопознания можно судить по 12-й главе VII книги «Евдемовой этики». Если в 15-й главе II книги «Большой этики» критика академических «рассуждений», представленная в конспективной форме, занимала несравненно меньшее место, чем их изложение, то в указанном отрывке из «Евдемовой этики» аргументация академиков была подвергнута всестороннему критическому анализу, охватывавшему вопросы и о теоретическом статусе аналогии между богом и человеком, и о том,

насколько выводы, полученные в результате ее применения, согласуются с эмпирическими данными. Ведь буквальная трактовка этой аналогии, обострявшая до предела антитезу человеческой самоудовлетворенности и дружбы, подразумевала вывод о том, что самоудовлетворенный человек, поскольку он подобен богу, не нуждается в друге. Но подтвердится ли данный вывод, если его сопоставить с развернутой характеристикой человеческой жизни как деятельности и цели? «Очевидно, — писал Аристотель, — что жить — значит воспринимать и познавать, как и жить вместе — значит вместе воспринимать и вместе познавать. Воспринимать же себя и познавать себя является самым предпочтительным для каждого, и потому стремление жить врожденно всем <людям>, ведь жизнь нужно считать неким познанием» (ЕЕ.VII, 12, 1244b24—29). По мнению Стагирита, не следует (хотя этот запрет и не акцентировался в рассуждениях академиков) отделять познавательную деятельность от жизни и живого, познающего человека, иначе человек будет не в состоянии отличить, познает ли и живет ли он сам или кто-то другой вместо него. Прирожденное же стремление к жизни есть одновременно и стремление к познанию и самопознанию, а также к познанию собственного существования как бесспорного блага. Но поскольку самопознание и самосознание являются для индивида наиболее предпочтительными благами, можно допустить, что для добродетельного человека отпадает необходимость в таком вторичном благе, как совместная жизнь с другом, каким бы добродетельным он ни был. Однако это допущение противоречит, по мнению Аристотеля, опыту, «воспринимать же друга необходимо означает некоторым образом воспринимать самого себя (*aisthanesthai haytoy*), а познавать друга — некоторым образом познавать самого себя (*gnōrizein hayton*)» (1245a35—37). Эксплицитное различие понятий самопознания и самосознания, распространявшее даже на интроспекцию разграничение интеллектуального знания и чувственного восприятия, имело далеко идущие последствия. Ведь в 9-й главе IX книги «Никомаховой этики» подробному анализу проблемы самосознания эмпирического Я отводилась

настолько важная роль в раскрытии диалектики понятий самоудовлетворенности и дружбы, что прямая постановка вопроса о самопознании выглядела тут излишней. Проблема же самопознания — но не человеческого, а божественного ума — стала центральной в 7-й и 9-й главах XII книги «Метафизики», и, вообще говоря, для позднего Аристотеля, извлекавшего уроки из ноологических апорий академиков, представляла самостоятельный интерес отнюдь не только в связи с критикой академической аналогии между богом и человеком.

На «опущенный» же в «Большой этике» вопрос о том, что именно мыслит божественный ум, в «Евдемовой этике» давался однозначный ответ: «самого себя», и в очередной раз подчеркивалась неправомерность предполагавшегося академическим рассуждением заключения от самодостаточности бога к самодостаточности человека: «Согласно этому рассуждению, добродетельный <человек> и не мыслит <что-либо>, ведь бог блажен не таким образом <как человек>, но полнее, чем так, чтобы мыслить нечто иное, кроме самого себя» (1245b15—18). В приведенном отрывке угадываются контуры аристотелевского учения о «мышлении мышления». (Следует заметить, что в «Никомаховой этике» проблема самопознания божественного ума затрагивалась вовсе не так непосредственно, как в «*Ethica Eudemia*», причем лишь постольку, поскольку созерцательная деятельность бога признавалась единственно достойной его блаженства.) По мнению Аристотеля, бог мыслит самого себя, коль скоро сам для себя является благом, человек же не может мыслить только самого себя, ибо он обладает благом обычно благодаря другому. Иначе говоря, чистое Я высвечивается в индивидуе посредством созерцательной деятельности человеческого ума, эмпирическое же Я, будучи зависимым прежде всего от иного и воспринимая себя через иное, узнает себя в своем почти зеркальном отражении, т. е. в другом эмпирическом Я. Таким образом, антиномичность взаимосвязи самоудовлетворенности и дружбы, судя по 12-й главе VII книги «Евдемовой этики», способствовала концептуальному оформлению антитетики чистого и эмпирического Я, которая, в частности, в «Никомаховой этике» легла в основание

функционального противопоставления созерцательной деятельности ума внутреннему чувственному восприятию человека. Антитетика чистого и эмпирического Я сложилась у Аристотеля под воздействием, как негативным, так и позитивным, платонической аналогии между богом и человеком. Причем в «Евдемовой этике» вполне определилось, а в «Никомаховой этике» и «Метафизике» укрепилось отношение Аристотеля к этой аналогии: в то время как академики при ее посредстве пытались, «ущемляя права» эмпирического Я, свести до минимума разнородность божественного и человеческого, Стагирит старался оттенить эту разнородность в случае, когда речь шла о сопоставлении бога с человеком как психосоматической целостностью, но вместе с тем допускал спорадическую причастность субъекта к божественной жизни, когда дело касалось созерцательной активности индивидуального ума. Если, согласно Стагириту, ограниченность человеческой природы не может помешать мудрецу (пусть редко и в течение «короткого времени» (Met. XII, 7, 1072b15)) вкусить божественного блаженства, а уподобление высшему уму и есть наилучшее для мудреца употребление данной ему жизни, то становится ясным, почему вместо «обычной», довольно растяжимой аналогии между богом и человеком как таковым Аристотель так или иначе использовал аналогию между божественным «нусом» и созерцающим человеческим умом. Называя умозрение самой ценной познавательной деятельностью, возвышающей человека до небес, Аристотель давал понять, что применение для ее характеристики превосходных степеней вполне уместно и в рамках теонимной этики, и в рамках «катафатической» теологии, смысловым ядром которой явилось учение о самомышлении субстанциального ума.

«Если, — писал Аристотель в 9-й главе XII книги «Метафизики», — ум ничего не мыслит, но находится в таком состоянии, как если бы был спящим, в чем его величие? Если же он мыслит, но это зависит от чего-то другого (ведь тогда то, что составляет его сущность, есть не мышление, а способность <мыслить>), то он не является лучшей сущностью, ибо достоинство присуще ему благодаря мышлению. И еще, составляет ли его сущность ум или мышле-

ние, что он мыслит? Или сам себя, или нечто другое... Ум мыслит сам себя, если только он есть наилучшее, и его мышление есть мышление мышления» (Met. XII, 9, 1074b17—23, 33—35). Хотя гипотезы о «времяпрепровождении» божества носили у Аристотеля отчасти аллегорический характер, риторический вопрос «не спит же бог?» не случайно перекочевал из «Большой этики» в «Никомахову этику» (EN.X, 8, 1178b19—20) и «Метафизику», ведь он позволял наглядно противопоставить предельно насыщенную созерцательную деятельность бога бездеятельности его воображаемого сна. Онтологический примат действительности над возможностью повсюду, и в частности в ноологии, постулировался Аристотелем с завидной настойчивостью; недаром Аристотель трактовал непрекращающуюся целеполагающую деятельность созерцания как способ действительного существования неподвижного перводвигателя и называл ее «наилучшей и вечной жизнью» (Met. XII, 7, 1072b28), неизмеримо превосходящей обыденную жизнь человека. Являющееся условием исчерпывающего самопознания совпадение мыслящего и мыслимого, или субъекта и объекта мышления, превращается на уровне субстанциального ума во всецело актуальное тождество бытия и мышления. По мнению Стагирита, человеческая субъективность включает в себе элемент возможности: она может «стать» той или другой, абсолютно же, т. е. полностью реализованному, субъекту остается только «быть» самим собой, ведь «самости» божественного ума присуща неповторимость предельной осуществленности. Иными словами, в отличие от первоначального «нуса», ничему не подверженного и изъятю из времени, эмпирическое Я развертывается в последовательности своих состояний и потому подвергается воздействию времени, постоянно сопряженного с изменчивостью как возможностью инобытия. Неудивительно, что и преимущественно дискурсивное мышление человека, согласно Аристотелю, гораздо менее совершенно, чем божественное мышление, которое, будучи направленным на само себя на протяжении вечности, и есть вневременная интуиция, обеспечивающая самопознание абсолютно актуальной, неподвижной и нематериальной перво-сущности. Человеческий же ум, обычно направленный

на составное в течение определенного времени, способен постигать нематериальные объекты главным образом благодаря предварительной абстрагирующей деятельности, предполагающей поэтапную обработку и дематериализацию чувственных образов. Остро поставленная в «Метафизике» проблема соотношения божественного и человеческого ума занимала Стагирита и в III книге трактата «О душе» (где, кстати, был воспроизведен также тезис о тождестве мыслящего и мыслимого как условия адекватного самопознания), но там она ставилась как прежде всего гносеолого-психологическая, а не метафизическая или этическая проблема. Аристотелевскому учению о деятельном и пассивном уме, испытывавшему терпение многочисленных средневековых комментаторов, было суждено стать, возможно, не лучшим, но довольно плодотворным решением указанной проблемы.

2. Концепция самосознания

Изучая заключительный этап эволюции психологии Аристотеля, нельзя не учитывать явственно выступающую в поздних аристотелевских трудах, в том числе в «Никомаховой этике», двойственность подхода к проблеме субъекта познания. Если, с одной стороны, следуя установкам гилеморфизма, Аристотель в «Никомаховой этике» рассматривал эмпирическое Я как динамическое и субстанциальное единство души и тела, то, с другой стороны, здесь же четко прослеживалась тенденция к признанию исключительно но-этической природы чистого Я. Характерное для психологической доктрины позднего Аристотеля сближение души и тела приводило (наряду с другими причинами) к дуализму ума и души, нашедшему отражение в ряде мест итогового этического сочинения Стагирита. Функциональное различие эмпирического и чистого Я, выразившееся в антитезе практической или ориентированной на практику деятельности и деятельности созерцания, дополнялось у Аристотеля акцентированным, хотя и не всегда достаточно внятным различием деятельного субстанциального ума (вечного, бессмертного и абсолютно актуального) и имманентного человеческой душе пассивного ума, реализация потенций которого происходит во

времени лишь благодаря воздействию внешних факторов, будь то познаваемые объекты или «входящий извне» ум. Применявшиеся при этом в трактате «О душе» уловки тонкой дипломатии, уповавшей на миротворческую действенность заверений в неизбежности тесного познавательного контакта между пассивным и деятельным умом, вряд ли могли существенно ослабить чреватую конфликтами напряженность в отношениях между психологией и ноологией Аристотеля.

Показательно и то, что в «Никомаховой этике» анализ структуры самосознания эмпирического Я проводился Аристотелем в рамках обсуждения проблемы блага, приносимого человеку дружбой (ведь, по словам Стагирита, «для каждого человека желательно как его собственное бытие, так или почти так и бытие друга» (EN.IX, 9, 1170b7—8)), а характеристики чистого Я обычно давались при описании предельных совершенств созерцательной жизни, являющей собой идеал самоудовлетворенности и воплощение присущего мудрецу стремления к богоподобию и сверхличностному бессмертию. Поиски возможного компромисса между самоудовлетворенностью и дружбой, между ценностными установками теоретической и практической деятельности сосредоточивались у Аристотеля вокруг проблемы аксиологической значимости различных действий субъекта, могущих быть соотнесенными с определенными ступенями в иерархии жизненных благ. Подчеркивая различие между человеческой самоудовлетворенностью, не исключающей возможность дружбы, и божественной самоудовлетворенностью, несовместимой с дружбой, Аристотель в то же время старался показать, что коль скоро дружба возможна как любовь не только к другим людям, но и к себе, точнее, к высшему в самом себе, понятие себялюбия (*philautia*), освобожденное от негативных оттенков его обиходного значения, позволяет прояснить диалектическую взаимосвязь человеческой самоудовлетворенности и дружбы. Тем не менее отнюдь не чуждая Стагириту в «Никомаховой этике» забота о сглаживании противоречий и смягчении контрастов сколько-нибудь заметно не коснулась антитезы чистого и эмпирического Я. Ведь, по мнению Аристотеля, высшее самодовлеющее благо созер-

цания достигается субъектом тогда, когда он, отвлекаясь от конкретных условий своего существования и пытаясь превзойти самого себя, отождествляет себя с умом, однако сознание собственного бытия как неоспоримого наличного блага присуще субъекту именно постольку, поскольку он является человеком, т. е. составным существом, задействованным в природном и социальном универсуме.

Словно демонстрируя методологическую непривлекательность «обычной» академической аналогии между богом и человеком, Аристотель в 9-й главе IX книги «Никомаховой этики» предпочитал заниматься имманентным анализом самосознания эмпирического Я, стараясь не затрагивать чисто ноологической проблематики. По его словам, «видящий воспринимает, что он видит, и слышащий, что он слышит, и идущий, что он идет, сходным образом и в отношении других 〈деятельностей〉 есть нечто воспринимающее, что мы действуем, так что, когда мы чувствуем, 〈оно воспринимает〉, что мы чувствуем, и когда мы мыслим, что мы мыслим; 〈воспринимать же〉, что мы чувствуем или мыслим, значит 〈воспринимать〉, что мы существуем, ибо бытие было определено как чувство или мышление» (EN. IX, 9, 1170a29—b1). Сравнивая этот отрывок с 7-й и 9-й главами XII книги «Метафизики», можно еще раз убедиться в том, что, по Аристотелю, осознание человеком самого себя осуществляется иначе, чем интуитивное познание божественным умом самого себя. Самопознание чистого ума есть «мышление мышления» (poësis poëseōs), самосознание же эмпирического Я никак нельзя свести только к осознанию субъектом мыслительных актов, да и присущее человеческой душе дискурсивное мышление отнюдь не тождественно сознанию этого мышления. К тому же человеческое мышление даже в его наиболее возвышенных проявлениях не может быть непрерывным, как самомышление божественного ума, ибо «ничто человеческое не способно действовать непрерывно» (EN. X, 4, 1175a4—5). Будучи включенной в сложную ритмику внутренней активности субъекта и оказываясь непосредственно зависимой от чувственного восприятия, воображения и т. п., мыслительная деятельность субъекта не является доминирующей по-

знавательной деятельностью, призванной стать свидетельством того, что сущность человеческого Я неизменно проявляется именно в мышлении. Сознание человеком мышления, а наряду с ним и других актов, в том числе телесных, становится у Стагирита результатом взаимодействия разных функций души, низшие из которых могут существовать независимо от высших, но не наоборот. Иными словами, согласно позднему Аристотелю, не принимавшему крайностей платоновского дуализма чувственности и рассудка, человек сознает себя в средоточии собственных действий именно как существо, обладающее способностью чувственного восприятия. Аристотель не без неудобств использовал термин *aisthēsis* для обозначения и внешнего чувственного восприятия, и сознательного восприятия, обеспечиваемого деятельностью внутреннего, или общего чувства. Поскольку Стагирит употреблял этот термин и для обозначения присущей животным способности ощущения, ему не удавалось терминологически зафиксировать своеобразие сознательной деятельности человека. Не случайно в своих комментариях к сочинениям Аристотеля неоплатоники, исходившие из противопоставления чувственной и разумной частей души и проявлявшие придирическую осмотрительность при употреблении описывавших чувственное познание терминов, иногда прямо высказывались против казавшихся им слишком радикальными импликаций аристотелевского сенсуализма (см., например: СAG, 15, 466, 27—29).

Верность позднего Аристотеля принципу психосоматического единства приходится учитывать и при анализе теории общего чувства (*koinē aisthēsis*). По Стагириту, общее чувство систематизирует и оценивает чувственные данные, познает общие чувственно воспринимаемые свойства (движение, покой, фигуру, величину и число) (*De an.* II, 6, 418a17—18; III, 1, 425a14—16; *De sens.* 1, 437a8—9), посредством выявления полезного и вредного, доброго и злого указывает, к чему надо стремиться и чего избегать (*De an.* III, 7, 431a8—14), и, наконец, является восприятием восприятия. Причем подход Аристотеля к вопросу о том, возможно ли восприятие восприятия, претерпел эволюцию, которая в немалой степени была обусловлена постепенным расширением спектра смысловых

оттенков термина *aisthēsis*, могущего обозначать как телесное чувство, направленное на внешнее и единичное, так и интеллектуализированное внутреннее чувство, способное к рефлексии. Например, в IV (довольно ранней) книге «Метафизики» Стагирит писал, что «чувственное восприятие, конечно же, не является восприятием самого себя» (*Met.* IV, 5, 1010b35—36), однако в XII — более поздней книге того же сочинения — он высказывался в менее категоричной форме, утверждая, что чувственное восприятие обычно есть восприятие иного, «а самого себя лишь мимоходом» (*Met.* XII, 9, 1074b36), в III же книге трактата «О душе» Аристотель недвусмысленно заявлял: «Мы воспринимаем, что мы видим и слышим» (*De an.* III, 2, 425b12). Версии теории общего чувства, которые содержатся в «*De anima*» (где допускается относительная автономия телесных чувств) и в «*Parva naturalia*» (где внимание автора заострено на первоначальной чувственной способности, специфицируемой в деятельности отдельных чувств), заметно различаются, особенно в трактовке проблемы соотношения общего и отдельных чувств, но это различие объясняется перестановкой ряда акцентов и разной тематической направленностью указанных произведений и вряд ли может сыграть решающую роль в составлении относительной хронологии психологических сочинений Стагирита.

Синтезирующая деятельность общего чувства выступает у Аристотеля в качестве одного из важнейших факторов, определяющих единство самосознания эмпирического Я. Обусловливаемая функционированием общего чувства реальная взаимозависимость различных психических актов (например, воспоминания, обращенного к прошлому, и воображения, могущего быть устремленным к будущему) приводит к тому, что общее чувство в отличие от простого восприятия, получаемого при посредстве внешних чувств и являющегося восприятием только настоящего, способно в той или иной форме охватывать все три модуса времени. Критикуя в трактате «О восприятии и воспринимаемом» отстаивавшуюся рядом философов-знатоков музыки концепцию «невоспринимаемого времени», Аристотель рассматривал диалектическое соотношение дискретности самих восприни-

маемых звуков и непрерывности их субъективного восприятия как коррелят соотношения прерывных моментов времени и временного континуума и пытался не только выявить связь между физическим и психическим временем, но и, прямо или косвенно сопоставляя мыслимость момента с чувственной либо квазичувственной воспринимаемостью длительности, продемонстрировать специфику осознания человеком времени. При этом он использовал аргумент, представляющийся некоторым эрудитам чуть ли не прототипом картезианского «*cogito*» (см.: [60; 59]). «Когда, — писал Аристотель, — кто-либо воспринимает сам себя или иное в непрерывном времени, невозможно, чтобы тогда осталось незамеченным им то, что он существует, и если бы в непрерывном (времени) нашелся некий (промежуток), столь малый, что он был бы совершенно невоспринимаемым, очевидно, что тогда (в этом промежутке) для кого-либо осталось бы неизвестным, существует ли он сам, и видит ли он, и воспринимает ли он» (De sens. 7, 448a26—30). Отдавая дань находчивости историков философии, стремившихся отыскать «генетический код» «*cogito*» в текстах Аристотеля, все же не следует пренебрегать предписаниями методологического практицизма, призывающего к тем большей осторожности, чем реальнее угроза принести «истину факта» в жертву эффектности той или иной текстуальной параллели. Нетрудно представить, что исследователь, близко знакомый с сочинениями Декарта, будет искушаем соблазном дополнить, домыслить то, что лишь угадывается в избранном аристотелевском пассаже, а этим дополнением он рискует предопределить развитие своей мысли, восходящей от элементарной ассоциации к содержательному сравнению.

Не забывая об указанных мерах предосторожности, нужно особо отметить, что самосознание человека неразрывно связывалось Аристотелем с сознанием времени. Однако не вполне корректно, по примеру многих аристотелеведов, утверждать, что, согласно воззрениям Стагирита, время непременно относится к числу «общих свойств» (см.: [28, 33; 84, 567; 27, 119; 178, 215]). Занимаясь в «*Parva naturalia*» не столько изучением соотношения общего чувства и «общих свойств», постигаемых в их присущности внешним

объектам, сколько по преимуществу имманентным анализом общего, или внутреннего, чувства, воплощающего в себе функциональное единство различных психических деятельностей (памяти, воображения и т. п.), Аристотель уделял тут большое внимание именно проблеме психического времени, которое понималось им не как могущая стать общим чувственно воспринимаемым свойством мера физического движения, а скорее как апостериорная форма внутреннего чувства, неотделимая от самосознания эмпирического Я. Акцент на временном характере человеческого самосознания во многом определил своеобразие аристотелевской теории самосознания в сравнении с картезианской. Ведь у Декарта время, которое он признавал лишь «модусом мышления» и которое помимо прочего позволяло представить дискретную совокупность моментов самосознания в виде строгой уопостижаемой последовательности, было призвано словно оттенять вневременную самодостаточность мыслящего Я и его внутреннюю независимость от конкретных условий существования. Тем самым Декарт в своем обосновании психосоматического дуализма и гносеологического эгоцентризма выдвигал на первый план понятие чистого Я, Аристотель же в концепции самосознания исходил прежде всего из понятия эмпирического Я. Приверженность позднего Аристотеля принципам сенсуализма и психосоматического единства, ставшая одной из причин углублявшегося дуализма чистого и эмпирического Я, приводила к тому, что понятийные схемы аристотелевского учения о вневременном «мышлении мышления» не оказывали сколько-нибудь заметного влияния на проводившийся в 9-й главе IX книги «Никомаховой этики» и в 7-й главе трактата «О восприятии и воспринимаемом» анализ человеческого самосознания как сознания субъектом собственного существования во времени.

II. ПЛОТИН

1. Проблема самопознания

Как нетрудно заметить, Плотин был далек от того, чтобы подобно Аристотелю расписывать блага,

приносимые человеку дружбой, или тешить национальное самолюбие эллинов восхвалениями монолитной государственности; напротив, его философия была призвана возвысить идеал самоудовлетворенного мудреца, остающегося безучастным к «игре» мировой истории и перед лицом социальных потрясений избирающего в качестве одного из самых надежных средств самоутверждения уход в себя, предваряемый и сопутствуемый глубокой внутренней сосредоточенностью и изощренной аскезой. Еще до Августина Плотин, придававший (в частности, в скрытой полемике со скептиками) особое значение интроспекции как в ее обыденных, так и в экстремальных формах, сумел заглянуть в «бездну» микрокосма. Однако он в отличие от Августина не был намерен ставить полноту самовыражения личности в прямую зависимость от степени постижения ею бремени «персональной» божественной опеки, налагаемого на каждую индивидуальную жизнь, а в итоге и на всю историю человечества. Во многих трактатах Плотина, эмоциональный колорит которых в немалой мере определялся стремлением компенсировать эмпирическую затерянность человека во Вселенной и маскарадную неузнаваемость его подлинной сути неограниченной властью философа над своим внутренним миром, звучала страстная апология независимости и самодовлеющей значимости чистого Я, равного универсуму. Целенаправленность платиновского философствования, и в частности ключевого учения о трех ипостасях (Едином, уме и душе), трудно выявить, не учитывая, насколько существенную роль играло в нем многоаспектное обоснование онтологизированного эгоцентризма. Психологическим мотивом этого эгоцентризма явилось пронзительное и — на фоне традиционной убежденности греческих мыслителей в совершенстве предела как атрибута устойчивой гармоничности — довольно неожиданное осознание актуальной бесконечности чистого Я, в которой, по мнению Плотина, снимается антиномичность взаимосвязи индивидуализма и универсализма. Прибегая к помощи филигранной диалектики и мифологической символики, привычной для его конфессиональной среды, Плотин не устал убеждать в том, что «кипящий жизнью» макрокосм всегда остается открытым для

индивида, не могущего не ощущать в себе пульсацию космической жизни.

Описывая нисхождение по ступеням иерархической лестницы от высшего начала к низшему (т. е. к материи чувственно воспринимаемого мира) и постепенно затухающую воспроизводимость прообраза, Плотин был склонен представлять ипостаси ума и души как уровни объективации и, так сказать, «деперсонализации» Единого, которое, по определению Плотина, есть «первоначально самость и сверхбытийно самость» (VI 8, 14, 42). Признавая единство основной сущностной характеристикой абсолютного субъекта, первоначально содержащего в себе все в свернутом виде, но в силу утраты своей уединенности допускающего «дерзновенную» актуализацию множественности, Плотин рассматривал переход от чистого единства ко все более «непокорной» множественности, уже на уровне мировой души очевидно сопряженной с изменчивостью, фрагментарностью, смысловой, а затем и временной раздробленностью, как процесс, сводимый к более или менее устойчивым фазам инобытия сверхразумного Я. В попытке определить ум как «едино-многое», а душу как «единое и многое» и тем самым подчеркнуть разную меру их отличия от необъективированного Единого, или меру их соприкосновения с «иным», с «внешним», отразилось стремление Плотина выяснить предпосылки и пределы неравноценной квазиличностной самотождественности ипостасей; недаром в платиновской диалектике единого и многого обнаруживается подспудная диалектика Я и не-Я. При этом вряд ли можно назвать случайными трения между экзотерической онтологией Плотина, допускавшей развернутое рациональное обоснование и разъяснение исходных положений, и его психологизирующим мистицизмом, являвшимся крайней, почти гротескной формой аскетической самососредоточенности и бравировавшим принципиальной необъяснимостью «экспериментальных» подтверждений наличия сверхбытийной основы бытия. Нетрудно предугадать, что и в платиновском учении о трех ипостасях нашел отражение разрыв между трактовкой ипостасей как онтологических уровней реальности и трактовкой их как внутренних состояний субъекта, между подчеркиванием статичности

умопостигаемой мировой иерархии и признанием динамики психической жизни. Нестабильное сочетание этих аспектов в исследовательской стратегии Плотина, а иногда и явное преобладание одного из них во многом обусловили «двуликость» платиновского философствования. Так, словно стремясь продемонстрировать, как жесткий понятийный каркас обеспечивает устойчивость иерархических конструкций, Плотин порой заострял дуализм внешнего и внутреннего и предостерегал от чрезмерного приближения «времени к вечности» (I 5, 7, 25—26); стараясь же изнутри раскрыть динамизм целостного мировосприятия, он начинал выдвигать на первый план «подобие и общность между внешним и внутренним» (I 1, 9, 22—23), между временем и вечностью и т. п.

Какими бы пороками эллинистического философского декаданса, отразившего глубокий кризис империи, ни было отмечено мировосприятие Плотина, зависимость платиновской системы от традиции античного интеллектуализма вряд ли стоит оспаривать. Подход Плотина к кардинальным философским проблемам, в том числе к проблеме самопознания, свидетельствовал о несомненном влиянии идей не только Платона, но и Аристотеля. Хотя Плотин критиковал Стагирита за то, что он признал самосозерцающий ум высшим началом, эта критика лишь подтверждала стремление отстоять принципиальные установки генологии и, конечно, не служила препятствием для применения Платином в рамках его собственного учения об уме понятийных схем ноологии Аристотеля. Ведь описывая «нус» в его обращенности к самому себе, автор «Эннеад» проявлял интерес к намеченной в III книге аристотелевского сочинения «О душе» трактовке умопостигаемого как результата спонтанной творческой активности деятельного ума, а при характеристике «нуса» в его эротической устремленности к Единому он не мог не ощутить импульса, который давали ему те пассажи XII книги «Метафизики», где речь шла о приобщении ума к постигаемому им как к чему-то изначально данному, но допускающему причастность себе. Если при построении спекулятивных моделей самопознания субстанциального ума Плотин целенаправленно ассимилировал некоторые положения ноологии Стагирита, то посредством

обращения к сократически-платоновской традиции он углубил понимание теоретических и аксиологических аспектов самопознания индивидуальной человеческой души. При этом следует особо указать на знакомство Плотина с «Алкивиадом I», чья роль в становлении платиновской концепции самопознания отнюдь не была второстепенной несмотря на то, что Плотин в отличие, например, от Прокла или Олимпиодора специально не занимался экзегезой этого диалога, а в «Эннеадах» обнаруживается сравнительно немного свидетельств его прямого использования. Предложенная в «Алкивиаде I» трактовка самопознания как труднодостижимой цели философствования и добродетельной жизни весьма импонировала Плотину; точно так же ему была близка и идея о родстве божественного и человеческого, которой он мог воспользоваться, например, обосновывая допустимость перехода от рассмотрения познающих себя ипостасей к анализу человеческого самопознания и обратно.

Вместе с тем Плотин, обычно склонный переосмысливать, а не просто воспроизводить идеи предшественников и ценивший собственный опыт самопознания не меньше самых надежных теоретических предписаний, ставил и старался разрешить проблему самопознания прежде всего в рамках исходного учения о трех ипостасях. Рассуждая о возможности и условиях подлинного самопознания, Плотин не скрывал намерения сделать более рельефной субординацию ипостасей и четче выделить умопостигаемые границы, разделяющие их и обеспечивающие их самоидентичность, что помимо прочего свидетельствовало о внутренней неудовлетворенности Плотина, не раз убеждавшегося в относительности или даже размытости этих границ. В ряде трактатов, и особенно в V 3, суммировавшем результаты размышлений позднего Плотина о проблеме самопознания, подчеркивалось, что коль скоро самопознание предполагает различие и некую множественность, Единому не присуще мышление о себе и познание себя. Самопознание возможно для ипостасей ума как «едино-многого» и души как «единого и многого», причем уму оно свойственно в высшей степени. Предположение же (сформулированное, например, Секстом Эмпириком) о том, что ум не способен одновременно быть и по-

знающим и познаваемым, представлялось автору «Эннеад» абсурдным (ибо, как мог бы ум обладать знанием о всем прочем, если бы не познавал самого себя). Противопоставляя вневременную интеллектуальную интуицию, разом раскрывающую внутреннее содержание ума, чувственному или дискурсивному познанию, направленному вовне и связанному с переходом от возможности к действительности, Плотин видел в обращенности ума к самому себе наглядное выражение его функциональной самодостаточности, гарантируемой тождеством бытия и мышления. По мнению Плотина, логическое различие мыслящего и мыслимого в уме отнюдь не исключает их реального динамического тождества: ведь мышление конституирует и охватывает умопостигаемое как истинно сущее и всегда актуально мыслимое, а ум неотделим от собственного мышления, поскольку он не был бы умом, если бы не мыслил. Взаимопроникновение истинно сущего, т. е. умопостигаемого, которое не только мыслится, но и мыслит самого себя, и субстанциального ума, т. е. живого единства неразделенных эйдосов, мыслящих себя как целое, необходимо для того, чтобы, «созерцая сущее, ум созерцал самого себя, созерцая же деятельно, был и сам деятельностью (ведь ум и мышление едины), притом созерцал весь всего себя, а не частью другую часть» (V 3, 6, 5—8). Таким образом, тезис о тождестве ума и умопостигаемых сущностей, который угадывался у Платона и был превращен Аристотелем в постулат ноологии, стал одним из основополагающих в платиновской концепции самопознания ума, утверждавшей примат онтологически трактуемого самопознания над познанием иного. Не случайно пространственные метафоры типа «внешнее — внутреннее» использовались Плотинем и для того, чтобы отделить подлинное, изнутри познающее себя бытие от пародирующих его внешних имитаций. Коль скоро, согласно Плотину, на уровне души происходит разделение мыслящего и мыслимого, сущности и существования, совпадающих в «нусе», самопознание души менее совершенно, чем самопознание ума. Ведь посредством дискурсивного мышления с его преобладающей направленностью на внешнее душа постигает прежде всего конкретику своего временного существования, а не свою субстан-

циальную самотождественность. Познавая, что истинно сущее выше ее, эйдосы же, представляющиеся ей «словно развернутыми и словно разделенными» (I 1, 8, 7—8), только в уме пребывают в нераздельном и пезыблемом единстве, душа обретает наиболее адекватное самопознание лишь благодаря обращению к собственной интеллигибельной сущности, т. е. в конечном счете к уму. В итоге «познающий себя является двойственным: с одной стороны, познающим природу душевного рассуждения, с другой — превыше этого познающим себя становящимся как бы самим умом» (V 3, 4, 7—10); иными словами, по Плотину, индивид познает себя или как эмпирическое Я, наиболее полно реализующееся в дискурсивной деятельности души, или как чистое Я, идентичное умопостигаемому целому. Охотно сменяя иронию, с какой он относился к своему телу, пафосом проповедника свободы от эмпирического Я, Плотин призывал каждого человека посредством предваряющего слияние с Единым отождествления с умом, или умопостигаемым миром, обрести себя в качестве неизменной вневременной сущности, встав на путь преодоления ущербности земного существования.

Стремясь совместить мистическую экзальтацию с точной фиксацией уровней самопознания и поверить «логику» иерархических построений алогичностью экстаза, Плотин основывал «опытное» различие ипостасей на различиях в восприятии индивидом экстраординарных внутренних состояний, однако концептуализация этих различий заключала в себе немалые трудности. В то время как отличие ума от Единого по мере ужесточения Платином нормативных требований генологической апофатики выглядело все более рельефным, формальное и функциональное различие ипостасей ума и души, так или иначе имевшее выход на проблему соотношения чистого и эмпирического Я, но нередко осложнявшееся нерасчлененностью ноологической и психологической катафатики, оставалось для Плотина весьма трудоемким и подчас неблагодарным делом. Что говорить о некоторых трактатах, относящихся к среднему периоду творчества Плотина и почти не акцентирующих различия между умом и душой, если даже в тех поздних трактатах, где Плотин сознательно старался не столько

сблизить, сколько размежевать ум и душу, он отнюдь не всегда достигал убедительного успеха. Ведь, например, соразмерявшимся с задачей разграничения ума и души попыткам довести до ощутимой резкости контраст между понятиями вечности, т. е. самодовлеющей и целокупной жизни ума, и времени, т. е. атрибута жизнедеятельности души в ее обращенности к чувственно воспринимаемому миру, препятствовала, возможно, вопреки «стратегическим» замыслам самого Плотина его собственная диалектика покоя и движения, неизменности и становления, вскрывавшая тесную взаимосвязь понятий вечности, или покоящегося первообраза времени, и времени, или «подвижного образа вечности» (III 7, 13, 24—25). Выдвижение на первый план сущностных характеристик души, закреплявших ее «интеллектуализацию» как следствие активного обращения к уму и предполагавших ее отдаление от телесной природы, а также от чувственного и рассудочного познания, сопровождалось у Плотина очевидным сближением понятий души и ума, а сколько-нибудь наглядное обособление души как самостоятельной ипостаси было зачастую сопряжено с перемещением акцента на ее экзистенциальные характеристики, отражавшие гораздо большую, чем у «нуса», степень функциональной «экстериоризации»; наряду с этим Плотин пытался отвести от себя подозрения в возможном размежевании сущности и существования на уровне субстанциального ума.хлопоты, занимавшие Плотина в связи с устранением или по меньшей мере приглушением наиболее заметных диссонансов его собственной философской импровизации, усугублялись экзегетическими затруднениями, с которыми Плотину как толкователю платоновских диалогов, читавшему их не только между строк и готовому при случае засвидетельствовать верность их букве, пришлось столкнуться при интерпретации некоторых положений «Тимея». При этом автора «Эннеад» особо занимала и беспокоила проблема различения ума и души по их основным познавательным функциям, иными словами, проблема соотношения недискурсивного и дискурсивного мышления.

2. Вопрос о соотношении недискурсивного и дискурсивного мышления

Различение недискурсивного, или интуитивного, и дискурсивного, или рассудочного, мышления проводилось и до Платона, в частности Платоном и Аристотелем. Относя рассуждение к сфере научных выводов, опосредованных предположениями и доказательствами, Платон ставил его выше мнения (Resp. 511d), но гораздо ниже недискурсивного мышления, без помощи гипотез и умозаключений обеспечивающего усмотрение первоначал любой науки. Аристотель, в ряде случаев употребляя глаголы *dianoesthai* и *poiein* как взаимозаменяемые (De an. III, 3, 427b8—14; III, 4, 429a22—24), все же иногда называл рассуждение действием эмпирического Я (ibid. I, 4, 408b25—27), а недискурсивное мышление — актом ничему не подверженного деятельного ума. Однако ни у Платона, ни у Аристотеля иерархическое упорядочение видов рационального познания не сопровождалось их всесторонним анализом, у Платина же этот анализ стал неотделимым от его попыток разграничения познавательных деятельностей ума и души. Для обозначения дискурсивного мышления, или рассуждения, Плотин обычно использовал термины *diapnoia* и *logismos*, для обозначения недискурсивного мышления — термин *poësis*; вместе с тем автор «Эннеад» вряд ли был готов выявлять в эксплицитной форме все семантические оттенки употреблявшейся им терминологии. Ведь в отличие, например, от Прокла, насчитывавшего шесть смыслов термина *poësis* [196, I, 243, 26—244, 22], Плотин, олицетворяя собой эпоху становления неоплатонизма, который тогда еще не захлестнула волна схоластического формализма, далеко не всегда мог похвалиться изощренной смысловой детализацией, избранной Проклом и другими поздними неоплатониками в качестве «безотказного» средства самоутверждения. Тем не менее в «Эннеадах» недвусмысленно, пусть иной раз и недостаточно последовательно, различаются рассуждение (дискурсивное мышление), которое является познавательной деятельностью, развертывающейся во времени, направленной вовне, тесно связанной с языком и опосредованной умозаключениями, и недискурсив-

ное мышление, являющееся вневременным актом, посредством которого без обращения вовне и без помощи слов и силлогизмов фиксируется и усматривается умопостигаемое.

Допустимо предположить, что Плотин был склонен считать недискурсивное мышление прерогативой ума, а рассуждение — деятельностью души, и тогда будет уместным вопрос: если душе свойственно рассуждать, а уму — интуитивно мыслить, способна ли мыслить душа? Однако отрицательный ответ на поставленный вопрос подразумевал бы неспособность души стать подобной уму и противоречил бы многочисленным высказываниям Плотина о том, что душа, как мировая, так и индивидуальная, находясь в генетической зависимости от ума, может обращаться к нему и обнаруживать собственную ноэтическую природу. По словам Плотина, «мышление — в нас так, что и душа является мыслительной, и мышление — лучшей жизнью и тогда, когда душа мыслит, и когда ум действует в нас, ведь он есть и часть нас, и то, к чему мы восходим» (I 1, 13, 5—8). Касаясь здесь проблемы соотношения пассивного и деятельного ума, возникавшей на стыке психологии и ноологии и издавна волновавшей знатоков Аристотеля, Плотин старался ослабить остроту противоречий между имманентными и трансцендентными характеристиками ума, причем он не раз подчеркивал, что душа как «материя ума» (V 1, 3, 23) постоянно открыта для его воздействия, и, значит, когда мы пользуемся умом, он наш, когда же не пользуемся, не наш (V 3, 3, 26—29). Иными словами, по Плотину, душа всегда рассуждает, но интуитивно мыслит не всегда. Однако, если душа в принципе способна к недискурсивному мышлению и иногда использует эту присущую уму форму самопознания и самовыражения, не подрываются ли тем самым усилия Плотина четко различить ум и душу по их основным познавательным деятельности? Признавая интуитивное мышление актом не только ума, но и души, Плотин, по-видимому, отдавал себе отчет в возникавших при этом затруднениях, отнюдь не способствовавших последовательному различению ума и души. По его мнению, «делом души, которой более пристало рассуждать, является и мышление, но не только мышление, иначе

чем бы она отличалась от ума» (IV 8, 3, 21—23). Вместе с тем для обоснования имплицитно содержащегося в приведенном замечании тезиса о том, что уму всегда свойственно только чистое мышление, требуется предварительное исследование вопроса: а может ли ум рассуждать? Комплекс проблем, затрагивавшихся Плотиним при рассмотрении данного вопроса, обрел четкие очертания прежде всего в связи с экзегезой «Тимея» 39е («Ум, созерцая идеи, содержащиеся в том, что есть живое существо, и <созерцая>, сколько и каких <их там> содержится, рассудил, что столькими и такими же должен обладать и этот <мир>» (Tim. 39е)).

Наряду с традиционно ассоциировавшейся с этим отрывком проблемой соотношения мыслящего ума и мыслимых объектов, или идей, созерцаемых в умопостигаемом архетипе космоса — совершенном живом существе, особое внимание привлекала к себе и проблема истолкования платоновского выражения «ум (или демиург) рассудил (*dienoëthē*)». Одним из первых с ней столкнулся Нумений, во многом предопределивший направления позднейшей экзегезы «Тимея» 39е. По сообщению Прокла, «Нумений соотносит первого <бога> с тем, что есть живое существо, и говорит, что он мыслит при содействии второго, второго же <соотносит> с умом и <говорит>, что он в свою очередь творит при содействии третьего, третьего же <соотносит> с рассуждающим <умом>» [168, 61]. Выражение «рассуждающий ум» предполагает такую трактовку «*dienoëthē*», в которой ум признается субъектом и созерцания, и рассуждения. Не без влияния Нумения формально, хотя и не слишком убежденно, различая ум «в неподвижности, единстве и покое» (III 9 <13>, 1, 16—17), соотносимый с истинно сущим живым существом, и ум деятельный, соответствующий созерцающему «нусу», ранний Плотин в трактовке «*dienoëthē*» все же избегал в отличие от Нумения словосочетания «рассуждающий ум» (*poys dianooumenos*) и предпочитал пользоваться более осторожным выражением «рассуждающее» (*to dianooumenon*) (III 9, 1, 25; V 1, 7, 42—43), при дешифровке могущим быть отнесенным к душе как субъекту рассудочной деятельности. Впрочем, в трактате II 9 <33>, где он отвергал интерпретацию «Ти-

мея» 39е, допускавшую существование нескольких умов и отстаивавшуюся Нумением и гностами, и, значит, косвенно отказывался от своего прежнего мнения, отчасти оправдывавшего сомнительные постулаты его оппонентов (II 9, 1, 26—27), Плотин употреблял словосочетание «рассуждающий ум», но лишь тогда, когда он излагал критиковавшиеся им идеи гностиков (II 9, 6, 19—24).

Не только в II 9, но и уже в III 9 Плотин старался разрешить остро поставленный в «Тимее» 39е вопрос о соотношении умопостигаемого живого существа, ума и рассуждающего начала, исходя из учения о трех ипостасях, каждая из которых должна отличаться от других свойственными лишь ей атрибутами. «Все же, — писал он, — как кажется, рассуждающее <Платон> скрыто делает отличным от тех двух (т. е. живого существа и ума. — М. Г.)» (III 9, 1, 23—24). Утверждая, что Платон «скрыто» отделял «рассуждающее» от ума и созерцаемой им модели космоса, Плотин, вероятно, намекал на то, что контекст «Тимея» 39е не препятствует различению ума как субъекта созерцания и демиурга, который при желании может быть назван субъектом рассуждения. Недаром автор «Эннеад» не только стремился при помощи ссылок на неадекватность или мифологическую образность платоновской версии «пролога на небесах» сделать менее коварными экзегетические апории, но и цитировал «загадочное» платоновское изречение в собственной не вполне точной, но «выверенной» редакции. Используя двусмысленность этого изречения в своих целях, т. е. как шанс доказать, что в «Тимее» 39е рассуждение не выступает функцией субстанциального ума, Плотин безусловно отдавал себе отчет в том, что в ряде мест «Тимея» Платон или однозначно отождествлял демиурга с умом, или был очень близок к такому отождествлению, однако и это обстоятельство, по-видимому, устроило бы Плотина, только бы уму в роли демиурга не приписывалась деятельность рассуждения. Насколько упорно Плотин, руководствовавшийся доктринальными соображениями, подыскивал в «Тимее» текстуальные подтверждения тезиса о присущности дискурсивного мышления душе, а не уму, можно судить, например, по несколько авантюрной по-

пытке подкрепить собственную трактовку «*dianoëthē*» свободным толкованием «Тимея» 35а. «Вот почему, — заявлял Плотин, — 〈Платон〉 и говорит, что деление 〈принадлежит〉 третьему и 〈находится〉 в третьем, поскольку оно рассудило, это же — рассуждение — есть дело не ума, а души, обладающей делимой энергией в делимой природе» (III 9, 1, 34—37). Не собираясь отделять ум от телесного космоса непроходимой пропастью и совсем не будучи настроенным «отстранять» мировую душу от участия в творении мира, Плотин неявно высказывался за разделение созидательных функций ума и души: хотя в «Эннеадах» истинным демиургом нередко признавался ум как совокупность вечных и неизменных первообразов вещей, воплощение этих архетипов в чувственно воспринимаемом космосе считалось «прямой обязанностью» мировой души.

Итак, истолкование платоновского выражения «ум (или демиург) рассудил» ставило перед Платином, строго следившим за тем, чтобы не приписать уму деятельности рассуждения, трудную и довольно щекотливую задачу согласования, хотя бы внешнего, нескольких стереотипных предписаний его ноологии и психологии с «взрывоопасной» сентенцией из «Тимея», слывшего чуть ли не «библией неоплатонизма». При этом ревностно отстаивавшийся Платином вывод о несвойственности дискурсивного мышления уму, очевидно, касался ума как ипостаси. Но приложим ли данный вывод к индивидуальному человеческому уму? Ведь если, как уверял Плотин, ипостаси обнаруживаются и в природе, и в нас (V 1, 10, 5—6), позволительно было бы предположить, что те свойства, которые автор «Эннеад» приписывал при обсуждении ноологических и космогонических проблем гипостазированному «нусу», могут быть присущи и человеческому уму, и поскольку ум как ипостась не способен рассуждать, то же самое допустимо сказать и об индивидуальном уме. Однако это предположение опровергается рядом недвусмысленных заявлений Платина. Стало быть, платиновская аргументация, нацеленная на раскрытие недискурсивной природы ума, оказывалась результативной только в отношении чистого «нуса». Переходя от метафизической спекуляции к конкретике «прикладной» психологии,

Плотин был вынужден допустить, что не все характеристики, приложимые к субстанциальному уму, можно отнести к уму, присущему человеческой душе. По преимуществу дискурсивный «ум души» (*ho nous tēs psychēs*) является, по Плотину, ее состоянием, благодаря которому она пребывает в самой себе, не будучи связанной «торжественным» обязательством восходить в мыслительных актах к первоначальному уму и «удовлетворяясь» срединным положением между умопостигаемым и чувственно воспринимаемым мирами.

Поскольку, рассматривая рассуждение в «тамошнем» мире как недискурсивную «застывшую деятельность» (IV 3, 18, 12), Плотин затруднялся указать ее принципиальное отличие от интуитивного мышления, его попытки провести различие недискурсивного и дискурсивного мышления в сфере умопостигаемого мира выглядели малоэффективными, несмотря на то что рассуждение провозглашалось «упадком ума» (IV 3, 18, 4). Возможно, учитывая это, Плотин счел за лучшее объяснять специфику актуального дискурсивного мышления в отличие от интуитивного его преобладающей обращенностью вовне, в особенности к чувственно воспринимаемому, пространственно-временному универсуму. Не случайно атрибуты умопостигаемого мира, а именно вневременная самотождественность и всеобъемлющая целостность, распространялись Плотинем и на акт интуитивного «совокупного схватывания» (*epibolē athroa*), а характерные черты чувственно воспринимаемого мира (развертывание, главным образом во времени, и последовательная смена состояний) — на дискурсию (*diexodos*). «Совокупное схватывание» понималось Плотинем подчас как сверхразумное непосредственное восприятие Единого, достигаемое «любящим умом» (VI 7, 35, 24), но чаще как интеллектуальная интуиция, предполагающая познание умопостигаемого и присущая не только уму, но иногда и душе. Термин же *diexodos* иной раз использовался для обозначения вневременной и никогда не направленной вовне деятельности ума, представляющего собой первый этап надмирового развертывания Единого; при этом Плотин пытался совместить динамические характеристики ума, подчеркивающие многообразие и насыщен-

ность его внутренней жизни, со статическими, акцентирующими вечную самотождественность и неизменность ума. Неудивительно, что уму, который посредством мыслительного перехода от единства к множественности «развернул себя, желая обладать всем» (III 8, 8, 34), порой приписывалось, невзирая на внешнюю парадоксальность формулировки, «неподвижное блуждание» по «полю истины» (VI 7, 13, 33—34). Тем не менее термин *diexodos* чаще всего обозначал у Плотина разворачивание (*anelixis*) во временной последовательности рассуждающей (в частности, с использованием слов) души. Таким образом, коль скоро «совокупное схватывание» не есть, по Плотину, прерогатива ума, но может быть присуще и душе, а понятие дискурсивной деятельности употреблялось в «Эннеадах» не только при определении специфики рассудочных актов души, но и для описания квазидинамического разворачивания познающего себя ума в умопостигаемом «пространстве», Плотин не мог поставить проводившееся им разграничение недискурсивной и дискурсивной познавательной деятельности в однозначное соответствие различению ума и души. Непоследовательность автора «Эннеад» в трактовке проблемы функционального различения ума и души была лишь частным выражением противоречивости платиновского онтологизированного эгоцентризма. Ведь в философском синтезе Плотина, возникшем как бы на пересечении платоновской и аристотелевской традиций и нередко предполагавшем соединение разноречивого и соседство, не обязательно бесконфликтное, различных тенденций, отразились как внутренняя, т. е. не всегда устранимая примирительной экзегезой конфронтация явно или неявно привлекавшихся авторитетов, в особенности Платона и Аристотеля, так и отмечавшаяся выше двойственность мировоззренческих установок самого Плотина. Все это наглядно проявилось и в платиновском подходе к проблеме самосознания.

3. Концепция сознания и самосознания

Психосоматический дуализм Платона был несравненно ближе Плотину, чем учение позднего Аристотеля о единстве души и тела, и все же автор «Эн-

неад» не мог не учитывать, что аристотелевская теория сознания была разработана гораздо лучше, чем платоновская. В итоге, не скрывая недовольства гилеморфистской трактовкой души как энтелехии тела, Плотин отнюдь не отказывался от широкого привлечения созданных Стагиритом моделей функционирования различных психических способностей, хотя при случае и намекал на ущербность психологии, ориентированной на познание природы только человеческой, а не, к примеру, мировой души. Двойственным являлось и отношение Плотина к аристотелевской концепции общего чувства, или эмпирического сознания. С одной стороны, трудно допустить, чтобы Плотину могла импонировать теория, так или иначе способствовавшая утверждению принципа психосоматического единства и размыванию границ между чувственным и интеллектуальным знанием, и в этом смысле довольно показательно, что выражение «общее чувство» было употреблено в «Эннеадах» лишь однажды (I 1, 9, 12). С другой стороны, сами идеи о функциональной целостности чувственного познания и о синтетическом единстве самосознания эмпирического Я казались Плотину плодотворными, и он, вознамерившись согласовать их с платоновским тезисом о субстанциальной самоидентичности души, старался найти применение приемам аргументации и, в частности, наглядным сравнениям, использованным Аристотелем, а в более развернутой форме — перипатетиками (например, Александром Афродисийским) при разработке теории общего чувства (см.: De an. III, 2, 427a9—14; [19, 63, 8—13; 123]).

Для обозначения сознания (сознательного восприятия) Плотин обычно употреблял термины *anti-lēpsis*, *parakoloythēsis* и *synaisthēsis*. Термин *anti-lēpsis* использовался преимущественно в тех случаях, когда возникала необходимость подчеркнуть активный характер сознательного восприятия, становящегося «ощутимым» результатом взаимодействия нескольких психических деятельности и направленного как на умопостигаемое, так и на чувственно воспринимаемое. Если же Плотин в описании процесса сознательного восприятия стремился выдвинуть на первый план не всегда явную антитезу сознаваемого акта и «сопровождающего», равно как и аналитически

препарирующего его сознания, он нередко отдавал предпочтение термину *parakolouthēsis*, впрочем, как правило, не применявшемуся для обозначения человеческого самосознания. Самым же емким и универсальным термином, выразительно оттенявшим синтезирующую функцию сознания и особенно самосознания, стал в «Эннеадах» термин *synaisthēsis*, смысловые грани которого были ко времени Плотина вполне удовлетворительно, пусть и не до блеска, отшлифованы в аристотелевской и стоической традициях.

В своей доктрине сознания Плотин рассматривал субстанциальное и динамическое единство того или иного субъекта, обретаемое в процессе активного «укрощения» множественности, как обязательное условие сознания и самосознания субъекта. Сознание или — в ряде случаев — квазисознание приписывалось в «Эннеадах» не только людям, животным и природе в целом, но и начальным ипостасям: мировой душе, уму и, возможно (с учетом нестрогости генологической апофатики раннего Плотина), даже Единому, в чем рельефно проявилась уже упоминавшаяся двойственность исследовательской программы Плотина: ведь трактовка ипостасей как внутренних состояний субъекта, онтологизируемых с беспрецедентной в истории античной философии последовательностью, приводила Плотина к тому, что ему приходилось мириться с присутствием в его онтологии неявного антропоморфизма. Так, развивая излюбленную мысль о вечной и совершенной жизни ума, генетически связанную с экзегезой «Софиста» 248e—249a и оформившуюся под влиянием стоического витализма и аристотелевской ноологии, Плотин подчеркивал, что, поскольку мышление есть главная форма жизнедеятельности ума, уму на протяжении вечности присуща абсолютная полнота живневосприятия, и, следовательно, самопознание ума тождественно его самосознанию. Однако, если познающим субъектом оказывается не субстанциальный ум, а индивидуальная душа, соединенная с телом, самопознание этого субъекта становится отличным от его самосознания. По Плотину, самопознание человеческой души является интеллектуальным актом, наличное же самосознание представляет собой сложный синтез самых разнообразных восприятий, начиная от восприятия

психосоматических процессов и кончая осознанием мышления. Заявляя, что «мы сознаем самих себя» (IV 4, 24, 21—22), и делая особый акцент на синтезирующей функции сознания, Плотин подобно Аристотелю имел в виду, что человек сознает себя именно как эмпирическое Я в совокупности свойственных ему деятельностей. Однако человек сознает далеко не все присущее ему, причем неосознанное может влиять на его поведение гораздо сильнее, чем актуально сознаваемое, коль скоро сознание (*parakoloythēsis*), «сопровождающее» какую-либо деятельность и дублирующее ее на образном и языковом уровнях, делает ее менее интенсивной.

В «Эннеадах» неоднократно указывалось, что самосознание субъекта становится как бы зеркалом, в котором отражается «он сам». В то время как многие люди, следуя примеру Нарцисса, предпочитают отражение оригиналу, философ, по мнению Плотина, должен стремиться к эксплицитному познанию чистой, беспримесной субъективности помимо прочего и для того, чтобы существенным образом изменить ценностную ориентацию эмпирического, т. е. сознаваемого таковым Я. Ведь умопостигаемое Я, будучи сокровенной сущностью «внутреннего человека», не замечается индивидом, привыкшим обращать внимание на более или менее сильные раздражители, хотя и исподволь познается им; так, например, и здоровье, присутствуя «безмолвно» (V 8, 11, 27), не замечается человеком, однако познается адекватнее, чем болезнь, которая, хотя и производит смятение чувств, воспринимается крайне односторонне — прежде всего в качестве непрошеного возмутителя спокойствия.

Апеллируя к мистическому опыту, Плотин говорил о квазисознании и тогда, когда описывал, как человек, расставаясь с повседневным самоощущением, еще способен в преддверии инобытия обладать «как бы сознанием» того, что спасительная для его эмпирической самотождественности тяга к привычному, теряя силу, уступает место эротическому порыву к умопостигаемому всеединству. По словам Плотина, «это есть как бы понимание и сознание того, кто опасается, как бы ему не отпасть от самого себя из-за желанья узнать все больше» (V 8, 11, 23—24). Здесь выражению «как бы сознание» (*hoion sy-*

naisthēsis) отводилась роль своеобразного пограничного знака, словно указывавшего субъекту, который преодолевает собственную обособленность в стремлении стать всем, на то, что он вступает в область, запредельную сознанию в строгом смысле слова; ведь сознающий себя субъект подобен у Плотина отчаянному эквилибристу, балансирующему на неустойчивой грани между подсознательным и сверхсознательным. Сознание самого себя одновременно есть сознание своей обособленности, выступающее в качестве одной из форм самоутверждения индивида. Иными словами, по мнению Плотина, «дерзость» (*tolma*) как движущая сила космической эволюции накладывает неизгладимую печать и на самосознание эмпирического Я, провоцируемого на поиски возжеленного единства самим «первородным грехом» отпадения от Единого. Однако, так как некое начало в человеческой душе постоянно пребывает в умопостигаемом, в силу чего «мы мыслим всегда» (IV 3, 30, 14), хотя и не всегда сознаем это из-за обращенности к чувственным предметам, субъект имеет реальную возможность, убедившись в ущербности здешнего, слишком приземленного самосознания, обрести совершенное самосознание и самопознание посредством восхождения к умопостигаемому миру. Согласно Плотину, субъект, исключая себя из времени, отождествляется с умом и познает себя «уже не как человека, а как ставшего совершенно иным» (V 3, 4, 11—12), т. е. совпадающим с вневременным умопостигаемым целым; будучи же изъятым и из вечности, он отождествляется с «корнем души» (VI 9, 9, 2) — Единым.

Форсируя кристаллизацию дуализма чистого и эмпирического Я, Плотин различал понятие чистого Я, укорененного в конечном счете в Едином и не без труда «прорастающего» в качестве организующего начала на различных ступенях иерархически упорядоченного бытия, и понятие человека, фиксирующее лишь одну из возможных объективаций чистого Я применительно к уровню эмпирического существования разумной души, соединенной с телом. Неудивительно, что, по Плотину, уверенность человека в своем существовании никак не может претендовать на роль несомненной и самодостаточной истины, обладающей приоритетом перед другими истинами, ибо

только по мере приобщения к истинному бытию умопостигаемого мира и в интуитивном познании его всеединства, предваряющем сверхразумное схватывание абсолютного единства высшей ипостаси, кто-либо становится способным выявить подлинный статус и глубинное основание собственного существования. Спекулятивная антитетика понятий чистого и эмпирического Я, нередко удовлетворявшая Плотина и выставлявшая чистое Я диалектическим отрицанием уникальности эмпирического Я, не позволяла, однако, однозначно указать адекватный ноэтический коррелят человеческой индивидуальности, чем и объяснялась непоследовательность в трактовке проблемы индивидуации, проявленная Плотинем, который при обсуждении вопроса о том, соответствует ли множеству эмпирических Я множество отдельных умопостигаемых архетипов, иногда признавал «идеи индивидов» (V 7, 1), а иногда — нет (V 9, 12; VI 5, 8). Вместе с тем, поскольку Плотин считал эмпирическое Я не телом и не умом, а прежде всего разумной душой, основная познавательная деятельность которой — дискурсивное мышление, зависимое от ума и в то же время закрепляющее срединное, сравнительно устойчивое положение души между умопостигаемым и чувственно воспринимаемым мирами, функциональное различие чистого и эмпирического Я отнюдь не всегда облегчалось постулированием их изначального дуализма.

Определяя своеобразие учения того или иного мыслителя о самосознании, стоит по мере возможности учитывать и то, как он подходил к вопросу о психических способностях животных. В отличие от Аристотеля, психология которого не только генетически, но и по существу была связана с его зоологией и который отнюдь не всегда был склонен проводить качественное различие между сознанием человека, например ребенка, и сознанием животного, Плотин, ревниво оберегавший суверенитет своего эгоцентризма и рекомендовавший уподобляться уму посредством отрешения от тела, намеренно противопоставлял сознание человека как существа, постоянно причастного умопостигаемому миру, сознанию животного, погруженного в телесность, и с плохо скрытым высокомерием отодвигал на периферию психологических

изысканий едва ли не случайные зоопсихологические выкладки. При этом Плотина как не слишком ревностного, но убежденного приверженца теории метемпсихоза, не отказывавшего себе в удовольствии поразмышлять над сюжетом многоактной космической драмы, занимал прежде всего вопрос об устранении неизбежного диссонанса между доктриной переселения душ и учением о неаффицируемости их разумной отделимой части, согласно безапелляционному утверждению Плотина, способной, присутствуя в животных, в то же время не присутствовать в них (I 1, 11, 11).

Выдвинув, «вопреки мнению других», тезис о том, что человеческая душа «не вся погружена <в тело>, но нечто в ней всегда находится в умопостигаемом» (IV 8, 8, 1—3), Плотин вызвал неодобрение поздних неоплатоников, подчас стремившихся создать себе репутацию защитников аутентичного платонизма. Гермий, Прокл и Дамаский прямо говорили о концепции отделимой и всегда пребывающей в умопостигаемом мире части души как о нововведении Плотина (см.: [124, 160, 3—4; 196, 3, 323, 5—6; 76, 254, 6—7]), причем Гермий и Прокл отнюдь не скрывали сомнений насчет приемлемости этой концепции («Если, — писал Прокл, — душа и ум — не одно и то же, в нас не находятся идеи, местом которых является ум. И ясно, хотя и вопреки этим <авторам>, но согласно Платону, что умопостигаемый мир следует обособлять от душ» [193, 930, 24—28]). Примечательно, что среди поздних неоплатоников с их критическим настроем по отношению к философии Плотина была весьма модной психологическая доктрина Ямвлиха, по большинству свидетельств (за исключением свидетельства Симпликия (CAG, 8, 191, 9—10)) отвергавшего платиновский тезис о деификации человеческой души. (Этот тезис отстаивал, пожалуй, только Феодор Азинский (см.: [225, 50])); предположение же о том, что аналогичной точки зрения придерживался и Плутарх Афинский [39, 965—966], основано на некорректной трактовке одного из сообщений Псевдо-Филопона (Стефана Александрийского) (CAG, 15, 553, 10—12) и вряд ли может быть принято (см. также: [219, 45]).)

Часть вторая

1. АВГУСТИН И ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ НЕОПЛАТОНИКОВ И АРИСТОТЕЛЯ

Влияние, оказанное философской культурой греков на формирование и развитие римской философии, было настолько сильным, что порой весьма чувствительно задевало за живое патриотически настроенных и честолюбивых римских интеллектуалов, в глубине души сознававших свой неоплатный долг перед греческими мыслителями и подчас на собственном опыте убеждавшихся в неприменимости испытанного принципа «разделяй и властвуй» к сфере теоретических построений. Пытаясь избавиться от комплекса интеллектуальной неполноценности, многие философствовавшие римляне рассматривали как верный признак превосходства над греками умение встать над разноречием школ и направлений греческой философии, провести хотя зачастую и поверхностный, но претендовавший на универсальность охвата анализ различных доктрин, и, наконец, смело соотнести любую умозрительную истину с нуждами практической жизни и сложившимися национальными приоритетами. Несмотря на похвальное стремление содействовать духовному возвышению отечества и очевидную полезность их просветительской миссии, римские эрудиты, за редкими исключениями, демонстрировали неспособность к творческому синтезу, оборачивавшуюся пусть и высокопрофессиональным эклектизмом. Впрочем, хотя идейное наследие греков подвергалось в процессе герменевтической обработки почти неизбежной вульгаризации, оно несомненно способствовало увеличению концептуальной емкости и смысловой насыщенности римской философской литературы, а также расширению пластических возможностей латинского языка, который ко времени Августина приобрел гибкость, вполне достаточную для передачи тонких понятийных дистинкций неоплатоников.

Попытки Цицерона и других рьяных апологетов «Romanitas» отвести от себя подозрения в интеллектуальном провинциализме, безусловно, могли найти сочувственный отклик у молодого, но уже опытного карфагенского ратора, не жаловавшегося на отсутствие вкуса к плодам латиноязычной образованности. Однако обращение в христианство побудило Августина с нараставшей бескомпромиссностью переоценить притягательность имперских предубеждений, «мудрость мудрецов», показной блеск эрудиции и стилистических красот и многие иные мирские соблазны.

Не случайно и отношение Августина к греческой философии, в особенности к неоплатонизму, претерпело заметную эволюцию, в ходе которой энтузиазм первого знакомства постепенно сменился откровенно утилитарным и вместе с тем весьма критическим подходом. Со временем, став авторитетным идеологом церкви, наделявшей своих апологетов неотчуждаемым моральным правом свысока судить о духовных приобретениях языческой культуры, как римской, так и греческой, и делая мерилom ценности и даже истинности тех или иных философских концепций их применимость для обоснования и разъяснения христианской догматики, Августин старался не столько показать осведомленность в истории философских споров, сколько осмыслить с телеологических и провиденциалистских позиций историческое предназначение греческой философии в целом и платонизма в частности. С одной стороны, именно потребностью в спекулятивной разработке ключевых проблем христианской теологии с учетом высших достижений философской рефлексии греков объяснялся особый интерес Августина к неоплатонизму, возникшему примерно за столетие до рождения Августина и ставшему «лебединой песней» эллинистической философии. Как известно, чтение впечатлительным ритором «некоторых книг платоников» (Conf. VII, 9, 13) вызвало у него небывалый творческий подъем; оно неотделимо от истории его обращения в христианство. Влияние же неоплатонических идей четко прослеживается во многих — и ранних, и поздних — сочинениях Августина, одним из первых на латинском Западе приступившего к продуктивному использованию понятийных схем неоплатоников для осущест-

ствления теолого-философского синтеза. Тем не менее, с другой стороны, зрелого Августина никогда не покидало пришедшее к нему, вероятно, не сразу, но с необходимостью обернувшееся для него как защитника веры увеличением бремени персональной ответственности перед церковью сознание того, что христианская апологетика, сколь ни велико было ее усиленно пропагандировавшееся высокомерие по отношению к языческой философии, не могла избежать острого идеологического соперничества с неоплатонизмом, после Плотина уже не делавшим секрета из своей воинствующе антихристианской направленности. Впрочем, каким бы двойственным ни казалось его отношение к неоплатонизму, сам Августин не сомневался в том, что даже круг его чтения был очерчен «перстом божьим» и что к изучению книг платоников его привела не суетная страсть к накоплению знаний, а глубокая внутренняя потребность, своего рода «подсказка свыше», которая словно предваряла и подготавливала решающий призыв «tolle lege» (Conf. VIII, 12, 29), окончательно утвердивший Августина в его мировоззренческом и жизненном выборе и представлявший собой типичный для психологии религиозной веры пример того, как обретенное в мучительной душевной борьбе пронзительное осознание собственного призвания воспринималось «обращенным» как ниспосланный ему дар божественной благодати.

Некоторые книги платоников, переведенные с греческого языка на латинский Марием Викторинем и попавшие к Августину, вероятно, благодаря Манлию Феодору, являлись, по всей видимости, сочинениями Плотина и Порфирия (хотя имя Ямвлиха упоминается в трактате «О граде божьем» VIII, 12, Августин, как и другие представители латинской патристики IV — первой половины V в., за исключением, пожалуй, лишь Иеронима, знал о Ямвлихе скорее понаслышке и вряд ли читал его произведения). Вопрос о степени знакомства Августина с писаниями Плотина поныне остается дискуссионным, и надежда на его окончательное разрешение начинает казаться при ближайшем рассмотрении доводов спорящих сторон чуть ли не призрачной. В посвящении диалога «О блаженной жизни» Манлию Феодору Августин

сообщает о чтении «очень немногих книг Плотина» (Plotini paucissimis libris) (De beat. vit. 1, 4). Буквальная трактовка этого сообщения, в своем крайнем выражении допускающая изучение Августином до его обращения в христианство только двух платоновских трактатов (I 6 и V 1) [122, 128], не согласуется с контекстом, ибо в комментируемой отрывке Августин почтительно и не без риторических преувеличений противопоставляет свое тогда совсем недавнее, в чем-то еще ученическое и нуждавшееся в дальнейшем углублении знакомство с, по-видимому, неполным латинским переводом «Эннеад» начитанности Манлия Феодора, штудировавшего в греческом подлиннике многие, если не все трактаты Плотина. Поэтому не стоит, опираясь на такое шаткое основание, как буквальная интерпретация гиперболизированной антитезы, делать вывод о том, что число книг Плотина, прочитанных Августином в 386 г., действительно было чрезвычайно незначительным, а тем более что перевод Викторина ограничивался лишь несколькими платоновскими трактатами. Конечно, на молодого Августина, еще не искушенного в теологических тонкостях и не знавшего, с какой стороны подступить к христианскому догмату божественного триединства, не могла не произвести сильного впечатления резюмированная в V 1 «тринитарная» доктрина Плотина; точно так же и изложенной в I 6 спиритуалистической концепции красоты было как будто предрешено оказать глубокое воздействие на разочаровавшегося ритора, весьма не удовлетворенного своим «незрелым» эстетическим трудом «О прекрасном и соразмерном». Но все это отнюдь не является подтверждением крайней избирательности и неполноты перевода Викторина, напротив, обилие платоновских реминисценций в ранних августиновских сочинениях позволяет заметно расширить круг трактатов Плотина, предположительно входивших в данный перевод и, значит, становившихся доступными Августину. К тому же быстрое и не требовавшее в качестве обязательного условия всестороннего изучения всех переведенных трактатов Плотина признание Августином многообещающих достоинств платоновской философии стало лишь бурным началом процесса ее ассимиляции, довольно длительного ввиду практически

неизбежной постепенности в усвоении и творческой переработке изобиловавшего глубокими, но не всегда приемлемыми идеями материала.

При этом нет необходимости для объяснения расширявшегося со временем использования Августином «Эннеад» допускать непременно прочтение их по-гречески. Разумеется, считая знание греческого языка неоценимым подспорьем экзегетическим разработкам, Августин, досконально знавший латинский перевод Библии, мало-помалу научился читать ее на греческом — пусть выборочно и с подстраховкой. Кроме того, будучи знакомым с восточной патристикой главным образом по переводам, Августин на склоне лет порой обращался и к подлинникам, хотя чтение и перевод их, стимулировавшие чисто прагматическими соображениями, были сопряжены для гиппонского епископа с ощутимыми трудностями. Так, например, когда Августин, пытаясь уличить пелагиан не только в богословской, но и переводческой некомпетентности, сам брался за истолкование греческих патристических текстов, тенденциозно интерпретировавшихся его оппонентами, он руководствовался в подобных случаях суровой необходимостью успешного ведения полемики и без всякого энтузиазма относился к предоставлявшейся возможности блеснуть мастерством и элегантностью перевода. Несмотря на определенный успех, увенчавший многолетние попытки Августина освоить непокорный язык, было бы натяжкой сказать, что в последние годы жизни Августин владел греческим языком настолько свободно, чтобы без помощи имевшегося латинского перевода «с листа» читать в подлиннике сочинения Плотина. По-видимому, перевод Викторина продолжал оставаться очень важным, хотя, возможно, и не единственным источником познаний Августина в философском наследии Плотина. О степени полноты этого перевода приходится только догадываться, и все же с учетом как цитат, так и проводимых в обширной комментаторской литературе более или менее убедительных параллелей между текстами Августина и Плотина позволительно выдвинуть близкое к «максималистским» предположение о том, что наряду с трактатами из первой (I 4, I 6 и, возможно, I 8), третьей (III 2) и четвертой (IV 2, IV 3 и, вероятно, IV 7)

«Эннеад» в латинской версии Викторина фигурировали многие, если не все трактаты пятой «Эннеады», и, значит, Августин мог составить весьма полное представление о ноологии Плотина.

Конгениальность Августина и Плотина, которая обычно рассматривается со спекулятивной точки зрения, признающей объективным показателем интеллектуального родства широту использования Августином платоновских идей и образов, превращается в сложную и во многом предопределившую условия становления Августина как философа психологическую коллизию, если задуматься над историей знакомства разуверившегося во всем карфагенского ритора с книгами Плотина (эпиграфом к ней вполне подходят слова, сказанные Платином после первой встречи с Аммонием: «Вот кого я искал!»), а потом попытаться постичь драматизм, наверное, не всегда безболезненного осознания церковным идеологом глубокой духовной зависимости от философа-язычника, волей исторических судеб ставшего для него учителем философии. Психологически многозначительным представляется тот факт, что, находясь в осажденном вандалами и готовом пасть Гиппоне, умиравший Августин вспомнил «утешительный» афоризм Плотина (I 4, 7, 23—24): «Не будет великим человек, считающий поразительным то, что падают деревья и камни и умирают смертные» (PL, 32, 58). Конечно, у Плотина речь шла о самоудовлетворенности и невозмутимости мудреца, перед которыми бессильны любые удары судьбы и даже смерть, обращаемая им в средство окончательного самоутверждения; в августиновском же понимании этой сентенции, пожалуй, преобладали мотивы христианского смирения перед лицом смерти и исторических катаклизмов, но, во всяком случае, весьма символично, что до конца жизни Августин не забывал, чем он был обязан Платину. Наверное, куда больше соответствовало бы неписаным канонам агиографического жанра, если бы в качестве последнего завета гиппонского епископа прозвучало, например, назидательное библейское изречение, а не высказывание языческого философа, однако внутренняя мотивация прощального самоутешения Августина вряд ли была случайной.

Среди книг платоников, переведенных Викторина

ном, фигурировали и труды ближайшего ученика Плотина Порфирия: почти наверняка — сочинение «О возвращении души», а также, возможно, «Сентенции» и «Исследование о соединении души и тела». Хотя с Порфирия началось характерное для после-плотиновского неоплатонизма увлечение теургией и истолкованием «Халдейских оракулов», не стоит преувеличивать глубину расхождений Порфирия с Плотиним по коренным вопросам метафизики и психологии, а трактовка этих вопросов неоплатониками и интересовала в первую очередь молодого Августина. Учитывая же, что сохранившиеся работы и фрагменты Порфирия составляют незначительную часть его философского наследия, чью плачевную участь почти предрешила репутация тирского философа как «врага христиан», во многих случаях довольно затруднительно вычленить критерии, при посредстве которых можно было бы достоверно определить, послужили ли источником того или иного выдержанного в неоплатоническом духе отрывка из ранних августиновских произведений сочинения именно Порфирия, а не Плотина. Оценка Августином положений Порфирия, в том числе тезиса «следует избегать всякого тела», со временем заметно изменилась: в диалогах она была едва ли не одобрительной, полемическая же заостренность стала появляться в ней, пожалуй, лишь начиная с трактата «О согласии евангелистов» и с 241-й проповеди и достигла своего предела в труде «О граде божьем» и в «Пересмотрах». Отмечавшаяся выше двойственность отношения позднего Августина к неоплатонической философии выразилась в «De civitate Dei» в том, что, с одной стороны, Августин, отнюдь не безразличный к интерпретации Порфирием платиновской доктрины и к его спекулятивной теологии, всеми правдами и неправдами старался приблизить некоторые импонировавшие ему доктринальные установки Порфирия к христианскому вероучению, а с другой — он не устал обличать и опровергать те мнения «лживого философа» (Retr. I, 4, 3), которые имели откровенно антихристианскую направленность и затрагивали ритуально-магический, в частности теургический, аспект языческого культа. Иными словами, тщательность изучения гиппонским епископом писаний Порфирия объяснялась как стремлением

найти в Порфирии потенциального единомышленника, пусть и погрязшего в конфессиональных предрассудках, так и заинтересованностью в окончательном выяснении аргументов идейного противника. Тем самым сбалансированная характеристика воздействия порфириевских идей на Августина призвана способствовать и уточнению ряда моментов интеллектуальной эволюции Августина, и определению специфики и сферы применения использовавшихся им приемов теолого-философской полемики с идеологами язычества. Не возбраняется предположить, что Порфирий с его подчеркнутым интересом к произведениям Аристотеля, материализованным в многочисленных комментариях к ним, мог стать посредником между Стагиритом и Августином; однако насколько эта возможность была реализована в действительности, приходится лишь гадать из-за отсутствия надежных свидетельств, удостоверяющих чтение Августином комментариев Порфирия.

Вопрос о роли сочинений Аристотеля в формировании августиновской системы далеко не всегда привлекал к себе достаточное внимание, причем обоснованием идейной зависимости Августина от Аристотеля, не слишком очевидной из-за недостатка текстуальных подтверждений, больше занимались спекулятивно мыслившие исследователи, не намеренные судить о филиации идей только на основании результатов текстологического анализа, нежели эрудиты, целиком поглощенные таким анализом. Примечательно, что Августин вслед за представителями среднего платонизма, Цицероном и Порфирием отрицал наличие принципиального несогласия между Платоном и Аристотелем и видел в Стагирите прежде всего ученика Платона. Памятуя о чтении девятнадцатилетним Августином «Гортензия» (как известно, написанного Цицероном под влиянием аристотелевского «Протрептика») и о последовавшем вскоре после этого знакомстве с латинским переводом «Категорий» Аристотеля, следует подчеркнуть, что Августин составил определенное представление о воззрениях Аристотеля задолго до того, как он всерьез ознакомился с философией Платона (благодаря цицероновскому переводу «Тимея» и апулеевскому — «Федона») и неоплатоников. Чтение логического трактата Стагирита было

весьма полезным для Августина, хотя и называвшего подобно многим своим современникам книги Аристотеля «малопонятными и темными» (*De ut. cred.* 6, 13), но не испытывавшего особых затруднений при изучении «Категорий». В ранних диалогах Августин использовал аристотелевское понятие «находящегося в субъекте» (*Cat.* 2, 1a24) для доказательства бессмертия души (*De imm. an.* 5, 9; *Sol.* II, 13, 24), в позднем труде «О Троице» он широко применял категориальный аппарат Аристотеля для логического обоснования тринитарной доктрины; наконец, в полемике с Юлианом Экланским и другими пелагианами, активно привлекавшими «Категории», престарелый Августин волей-неволей вновь мысленно обращался к сочинению Стагирита, впервые прочитанному в юности. Хотя у Августина нет прямых ссылок на другие аристотелевские произведения, довольно подробную (впрочем, подчас не вполне точную) информацию о взглядах Аристотеля, в частности гносеолого-психологических, он мог получить из целого ряда источников, например из «книг платоников». При этом не стоит преуменьшать и информативность известных Августину доксографий, которым по законам жанра была свойственна относительная точность референций. Августин же, не склонный выдавать чтение популярных компиляций за признак дилетантизма, еще в молодые годы весьма преуспел в изучении их, ведь сообразно канонам римской образованности, которые узаконивали полноценность резюме, безбоязненно освобождавшего суть той или иной философской концепции от «балласта» деталей, знакомство с каким-либо мыслителем прошлого не подразумевало обязательного обращения к первоисточникам и считалось удовлетворительным (если не сказать: близким), когда сведения о доктрине этого мыслителя заимствовались из «второисточников», будь то «Книга о философии» Варрона или философский раздел энциклопедии Корнелия Цельса. Например, основные тезисы аристотелевской теории общего чувства могли стать известными Августину благодаря как изложениям неоплатоников, Цицерона или Сенеки, так и общедоступным доксографическим сборникам.

Итак, за Августином укрепились репутация автора, по мере сил соразмерявшего вдумчивое осмысле-

ние и использование философского наследия неоплатоников и Аристотеля с потребностями рационального обоснования и разъяснения христианской догматики. Если ноология и психология Плотина, а в ряде случаев и Порфирия оказали несомненное влияние на становление августиновского подхода к проблемам самопознания и интуиции, а также на спекулятивную концепцию самосознания чистого Я, изложенную в трактате «О Троице», то благодаря Аристотелю Августин не только усвершенствовал навыки обращения с логическим инструментарием, но и рельефнее представил проблематику, затронутую в теории общего, или внутреннего, чувства и связанную с определением гносеологического статуса эмпирического Я. Будучи идеологом «торжествовавшей» церкви, все более надменно превозносившей свою непогрешимость в «делах божественных и человеческих», Августин попытался оплатить долг перед греческими философами «великодушным» выяснением предустановленной им исторической миссии. Христианизация Августином некоторых неоплатонических и аристотелевских идей была, с его точки зрения, наилучшим и наиболее «почетным» признанием их философской значимости. Вместе с тем, подчиняя философствующий разум вере с ее прямым доступом к «истинам откровения», Августин был убежден в том, что все необходимые для человеческой жизни познавательные и нравственные ориентиры содержатся не в сочинениях философов, а в Священном писании, особенно в Евангелии. Причем многозначительные, пусть и сказанные в пылу полемики, слова гиппонского епископа: «Я не верил бы и Евангелию, если бы меня не побуждал к тому авторитет вселенской церкви» (Contr. Epist. Fund. 5, 6) — вряд ли удивят легкостью, с которой Августин в доказательство всемогущества церковного авторитета был готов не поверить и Евангелию. Ведь какой бы достоверностью ни наделялись свидетельства новозаветной истории, Августин не смог бы раз и навсегда избавиться от сомнения в их подлинности, если бы он не уверовал в полноту воплощения Логоса в его «мистическом теле», т. е. церкви. В благоприятных социокультурных условиях Августин, рассматривавший вочеловечение истины как гарантию приобщения к ней сакральной общ-

ности людей, поставил во главу угла не апологию юридической правомочности идеологических притязаний христианства, а развернутое доказательство его вневременной «истинности», призванной обеспечить ему господство над миром, в первую очередь внутренним. Поскольку же одним из основополагающих посулов христианской религии, проявлявшей особый интерес к личностному началу и бравшей под свое покровительство лояльный антропоцентризм, являлось обновление внутреннего мира личности таким образом, что ее самопознание должно было недвусмысленно свидетельствовать об умопостигаемом присутствии Истины в человеческой душе, насущной задачей христианских мыслителей, в том числе Августина, становилось раскрытие взаимозависимости самопознания и богопознания.

II. АВГУСТИН

1. Проблемы сомнения и самопознания

Августину, стремившемуся наделить интроспекцию прежде всего религиозным смыслом, предоставлялась возможность на собственном опыте убедиться в антиномичности богопознания, предопределяемой структурой христианского теоцентризма. Эта антиномичность прослеживается как в специфике религиозного опыта, в котором сознание верующим близости бога — его имманентной присущности человеческой душе — никогда не исключает сознания бесконечной удаленности от бога, его безусловной трансцендентности, так и в особенностях теологической спекуляции, балансирующей между катафатикой, снисходящей до «слабости» человеческого разума, и апофатикой, безоговорочно абсолютизирующей сверхразумность божественной природы. Не занимаясь подробным анализом парадоксов религиозного мировоззрения, подчас облакающего претензии на достижение превосходства над мирской мудростью в столь экстравагантную форму, как выражение безразличия (если не сказать: презрения) к логической непротиворечивости, выставляемой в виде некоего фетиша для

«немощного» человеческого ума, можно указать лишь на противоречие, заложенное в христианской трактовке личности как сотворенной по образу и подобию бога и обнажаемое в навязчивой богословской дилемме между «ничтожеством и величием человека». Указанная коллизия выражается в разительном несоответствии между эмпирическим, т. е. ущербным, с точки зрения христианских теологов, состоянием человека, дающим правоверному христианину повод для безжалостного самоуничтожения, и тем идеальным, с легкостью относимым к доисторическому прошлому или метаисторическому будущему состоянием человека, в котором он мог бы постоянно находить свою душу достойной ее первообраза и оправдать тем самым притязания на богоподобие (потому-то особая роль в «посюстороннем» целительном преображении личности традиционно отводилась вере, использовавшей нередко готовность человека счесть «целебные» дозы самообмана воздействием исцеляющей истины).

Осознание, иногда весьма болезненное, этой коллизии и составляло для автора «Исповеди» психологический фон, оттенявший загадочную в своей неоднозначности и противоречивости взаимосвязь имманентности и трансцендентности бога по отношению к находящемуся в «области неподобия» индивиду. Намеренно подчеркивая несоизмеримость творца и творений, Августин трактовал оборот «область неподобия» (*regio dissimilitudinis*) (Conf. VII, 10, 16) и в онтологическом смысле, т. е. как обозначающий незримое расстояние, отделяющее любое творение, в том числе и душу, от творца, и в смысле этическом, т. е. как описывающий морально-психологические преграды, возникающие перед человеческой душой в процессе богопознания. Испытав в период странствий по «области неподобия» глубокое, порой доходившее до отчаяния сомнение в возможности достижения истины и после обращения вменив себе в обязанность превозносить «неопровержимость» скрытых в глубине души свидетельств существования истины, Августин всем ходом своего духовного развития и личной ответственностью за неприкосновенность веры был поставлен перед необходимостью выяснения роли, какую играет сомнение в поисках и обретении несомненного, истинного знания. С учетом этого нетрудно

составить представление о целях, которые Августин, научившийся видеть в чистосердечном религиозном сомнении проявление воли к вере и все более убеждавшийся в бесплодности, а зачастую и откровенном вреде сомнения ради сомнения, преследовал в опровержении скептицизма академиков. Личная заинтересованность Августина, в пору душевной неустроенности прошедшего и через увлечение скептицизмом, в ослаблении скептических аргументов, привлекательных безоглядной раскованностью, сочеталась у него с готовностью выполнить профессиональный долг защиты христианского вероучения от возможных рецидивов релятивизма, покушавшегося на незыблемость догмы и церковного авторитета.

Широко используя содержащееся в «Academica» Цицерона изложение учения академиков и доктринальных разногласий между ними и их главными оппонентами — стоиками, Августин еще в конце 386 г. написал диалог «Против академиков», посвященный критическому анализу скептических установок схолархов Средней и Новой Академии Аркесилая и Карнеада. Критикуя тезис академиков «истинное не может быть постигнуто», для обоснования которого они ссылались на «разногласия философов, обманы чувств, сны и безумия, софизмы «лжеца» и сориты» (Contr. Acad. II, 5, 11), Августин находил в дорефлексивной данности чувственного опыта залог его истинности, а независимую от субъективного произвола самоочевидность умопостигаемых (например, математических или логических) истин считал надежным основанием для заключения о достоверности интеллектуального познания. Хотя в диалоге «Против академиков» Августин открыто не апеллировал к достоверности самосознания как радикальному средству против скептицизма, в высказываниях о том, что «только живя, каждый может стать мудрым» (III, 2, 4), или о том, что мудрый не может «не знать, живет ли он» (III, 9, 19), вырисовывался прототип «cogito», который знаменовал первое приближение Августина к рассмотрению проблематики, связанной с выявлением несомненности существования сомневающегося Я. Но даже в поздних произведениях Августина, давно обретший в очевидности самосознания «твердыню» достоверности, нередко отсылал чита-

теля к своему раннему диалогу, пусть и не содержащему развернутой версии аргумента «*cogito*», но претендовавшему на всесторонний анализ академических доводов (*De Trin.* XV, 12, 21; *Enchir.* 7, 20). Вероятно, Августин, для которого опровержение скептического учения стало чуть ли не делом всей жизни, отдавал себе отчет в том, насколько положительно повлиял на его становление как профессионального полемиста удачный дебют в роли критика философского релятивизма.

Мнение Августина о самих академиках, первоначально весьма высокое, претерпело бесспорную эволюцию. Молодой Августин, видевший в истории платоновской Академии проявление таинственного телеологизма, полагал, что академики, ловко используя скептицизм в качестве средства защиты от нападок стоиков и эпикурейцев, сумели надежно уберечь от непосвященных эзотерическую доктрину Платона. Не случайно, заботясь о реставрации аутентичного платонизма, Августин своей критикой академического скепсиса иногда призывал лишь к устранению уже не нужного скептического камуфляжа. Однако с годами сознание вреда, могущего быть причиненным христианскому вероучению «развязным» сомнением скептиков, все чаще заставляло гиппонского епископа забывать о пользе, извлеченной им когда-то из якобы скрытого под маской скептицизма эзотерического платонизма академиков или из их очевидного антидогматизма. Хотя Августин, словно подчиняясь долгу вежливости, еще продолжал хвалить остроумие академиков, он не упускал возможности язвительно намекнуть, что они нашли своему остроумию далеко не лучшее применение (*Enchir.* 7, 20). Наконец, в «Пересмотрах» Августин уже не приписывал «нечестивым» академикам ничего, кроме «тяжких заблуждений» (*Retr.* I, 1, 4). Вместе с тем, пройдя школу академического скепсиса и приобретя предубеждение против излишней человеческой доверчивости, Августин, с нараставшим рвением ратовавший за права веры, но не желавший компрометировать ее легковерием, энергично оправдывал допустимость теологического сомнения, предохранявшего от искажавших догматический канон опрометчивых обобщений и удерживавшего человеческий разум от превышения пол-

номочий при расширении сферы теологической спекуляции. Причем если ранний Августин, слишком привязанный к традиции античного интеллектуализма, делал ряд принципиальных уступок исследовательской предприимчивости человека, то, например, в полемике с пелагианами, которые нередко руководствовались принципом «что отвергает разум, то не может защитить авторитет», поздний Августин не скрывал стремления всячески ограничить притязания и самонадеянность разума, не склонного подчиняться подчас насильственному диктату веры, и все более очевидно переходил на позиции авторитаризма и фидеизма.

Стремясь нейтрализовать сомнение в успехе познания истины, глубоко прочувствованное в период «богоискательства» и воспринимавшееся затем как испытывавшее твердость веры искушение, Августин шел от опровержения академического скептицизма к всестороннему рассмотрению самой сомневающейся личности и ее способности достичь несомненной объективной истины. Обращение Августина к внутреннему миру, в немалой степени стимулировавшееся чтением «книг платоников» и направившее поиски истины в глубины человеческой души, стало доминирующей познавательной установкой Августина, нашедшей отражение, например, в высказывании о том, что человек познает «тем яснее и достовернее, чем непосредственнее и сокровеннее» (*De vid. Deo* 1, 3). Понимая самопознание как наиболее совершенный вид познания, Августин не устал убеждать себя и других в необходимости переноса центра внимания с внешнего мира на внутренний и в целях повышения эффективности самоанализа рекомендовал в диалоге «О порядке» «отдаляться от чувств и сосредоточивать дух в нем самом» (*De ord. I*, 1, 3). Используя неоплатоническое уподобление умопостигаемого мира полноте, а чувственно воспринимаемого — лишенности, но и не забывая о христианизации этой символики, Августин не раз говорил о том, что человеческая душа, увлекаемая множеством чувственно воспринимаемых вещей, теряет изначально свойственное ей единство и доходит до нищеты в желании обладать возможно большим, обогащается же она лишь по мере приобщения к единству и непреложности высшей

умопостигаемой истины (De ord. I, 2, 3; De imm. an. 7, 12; De ver. rel. 21, 41). Вместе с тем рецепты, предложенные платониками для достижения подлинного самопознания и предписывавшие отвлечение от чувственности и аскетическую самососредоточенность, применялись ранним Августином с «предосудительным» (по поздним ретроспективным самооценкам) энтузиазмом; недаром в прощальном, но суровом напутствии своим сочинениям — «Пересмотрах», представлявших собой апофеоз теологической цензуры, Августина приходилось, словно укоряя себя за когда-то допущенные вольности, с выражением большего или меньшего раскаяния то и дело вносить поправки в «скомпрометированные» излишней склонностью к платоническому спиритуализму пассажи.

Впрочем, с годами у Августина платоническая доктрина катарсиса, будучи первоначально реализованной в программе уединенного интеллектуального самоусовершенствования, приобретала все более явную этико-религиозную окраску. Самая углубленная интроспекция вряд ли была бы признана зрелым Августином целесообразной, если бы она не способствовала мобилизации духовных сил и обретению нравственной чистоты человеком, возвращение которого к самому себе должно было дисциплинировать душу в соответствии с ее высшим предназначением, т. е. отучать ее от привязанности к внешним, телесным благам и приближать к истинному благу. Настаивая на том, что аморальный человек не в состоянии соразмерить собственные действия, в том числе познавательные, с целеполагающим благом, а значит, и постичь истину (De ag. chr. 13, 14), Августин стремился вскрыть этическую подоплеку «обращения ума» как волевого акта, предreshающего выбор той или иной жизненной позиции. Поскольку же процесс познания не считался этически нейтральным, нравственное очищение, достигавшееся в первую очередь при помощи христианской веры, становилось у Августина обязательным условием приобщения к благу, т. е. созерцания истины (De ut. cred. 16, 34; De serm. Dom. II, 22, 76; De doctr. chr. I, 10, 10). Никогда не называя интроспекцию самоцелью, Августин видел в возвращении человека к самому себе прежде всего подготовительный этап богопознания (Retr. I, 8, 3) и не-

устанно подчинял трактовку целей и смысла самопознания «стратегической» задаче обоснования христианского теоцентризма. Причем как психолог, готовый исследовать человеческую душу саму по себе, Августин не всегда был настроен немедленно заклеить тезис о ее безотносительной самоценности, но как теолог, обязанный ставить душу в безусловную зависимость от ее творца и осуждать любое неподвластное диктатуре теоцентризма психологическое учение, он старался убедить, а иногда, может быть, и убедиться в том, что без бога душа — «ничто» (*De mus.* VI, 13, 40).

Благодаря непрерывной изменяемости во времени душа, по Августину, обладает опытом повседневного соприкосновения с подобием небытия и смерти, ибо «во всякой изменчивой природе некоей смертью является само изменение» (*Contr. Max.* II, 12, 2), но вместе с тем самым существованием душа обязана творцу, что создает предпосылки для ее «добровольного» приобщения к истинно сущему. Остро переживая изменчивость внутреннего мира, Августин обращался к познающему себя человеку с призывом не останавливаться на полпути, но стать сильнее своей слабости и подняться над собственной изменчивостью в стремлении к неизменной истине: «Не желай выйти вовне, возвратись в самого себя; во внутреннем человеке пребывает истина; а если найдешь свою природу изменчивой, превзойди и самого себя» (*De ver. gel.* 39, 72). В интеллектуальной и нравственной дилемме между приближением к истине и отдалением от нее, т. е. деятельностью, «прочерчивающими» в пределах человеческой жизни основополагающие для «топологии» богопознания (успешного или безуспешного, позитивного или негативного) векторы мировоззренческого выбора личности, Августин видел главное жизненное испытание человека, который помещен между полюсами вечности и временности, а значит, бытия, самодовлеющего в неизбывной наличности, и бытия, рассеянного в чреде мимолетных мгновений. Выступая у Августина в качестве онтологического инварианта, антитеза временной изменчивости души и вечной неизменности бога, с одной стороны, отделяет душу от истины «областью неподобия» и требует от человека особого волевого усилия для того, чтобы тя-

гу к рефлексии воплотить в принятии нелегкого обязательства до конца пройти по тернистому пути самопознания, а с другой — подчеркивает, сколь высока цена доминирующей «расположенности ума», сулящей или изнурительное балансирование на грани бытия и исчезновения, или возвышение до незыблемой абсолютной истины. Всеобщее сомнение академиков бессильно, по убеждению Августина, перед истиной, которая не только воспринимается субъектом как глубинная подоснова его внутреннего опыта, являющаяся залогом несомненности существования сомневающегося Я, но и признается конечным основанием бытия и познания. Ведь «всякий, кто сомневается в том, существует ли истина, в самом себе имеет истинное, в чем не сомневается; нечто же истинное истинно не иначе, как от истины, поэтому не следует сомневаться в истине тому, кто мог сомневаться в чем бы то ни было» (De ver. rel. 39, 73). Ставя логическую истинность суждений, в частности таких, как «я мыслю», «я существую» и т. п., в полную зависимость от онтологической истины, Августин был уверен в том, что самые хитроумные апории скептиков не заставят его усомниться в познавательной и бытийной реальности внутреннего мира, раз и навсегда оправдывающей положение «если я обманываюсь, то существую» (De civ. Dei XI, 26), а следовательно, и в истине, гарантирующей неоспоримость этой реальности. Тезис «si fallor, sum» надо рассматривать, имея в виду известную фразу Августина, звучавшую почти как заклинание против искусов скептицизма: «Я охотнее усомнился бы в том, что я живу, чем в том, что существует истина» (Conf. VII, 10, 16), ведь Августин прежде всего искал оправдание непомерному возвеличиванию значения теистически трактовавшейся истины, считавшейся абсолютным критерием и первопричиной достоверности человеческого самосознания, да и самого существования человека.

Анализируется ли августиновский креационизм (апология которого сосредоточивалась не только вокруг экзегезы «Книги Бытия», но и переносилась в сферу интроспективной психологии), или теория божественного озарения, выступавшая главной гносеологической импликацией экземпляризма, или же во-

инствующий провиденциализм гиппонского епископа, всякий раз приходится убеждаться в том, что идея бога-истины, понимавшейся как «начало существования, основание познания, закон любви» (Contr. Faust. XX, 7), стояла в центре теолого-философской системы Августина. Не случайно у Августина истинность «*cogito*» считалась не обособленной и самодостаточной; а производной и всецело зависящей от высшей Истины, которая отождествлялась с Троицей. Специфику августиновского аргумента «*cogito*» в значительной мере определяло применение его в качестве основного звена гносеолого-психологического обоснования и разъяснения тринитарной доктрины. С одной стороны, названный аргумент был призван демонстрировать несомненность индивидуального существования и внутренней жизни (включая ее интеллектуальный и волевой компоненты), с другой же — сама эта несомненность использовалась Августином, сознательно делавшим свое «*cogito*» триадическим, в роли необходимой предпосылки для нахождения отображения Троицы в человеческой душе как «образе и подобии бога». Эволюция тринитарной доктрины у Августина, с надеждой на большую убедительность не перестававшего искать в единстве и различии душевных способностей психологические корреляты «неслиянного единства» и «нераздельного различия» божественных ипостасей, сопровождалась разработкой новых вариантов триадического «*cogito*». В августиновских диалогах превалировала встречающаяся и у Плотина (например; I 6, 7, 10—12) триада «существование, жизнь, понимание», но начиная, по-видимому, с трактата «О двух душах против манихеев» (392 г.), где речь шла о самоочевидности жизни, знания и воли (De duab. an. 10, 13), Августин стал уделять большее внимание триаде «существование, знание, воля», акцентированной и в «Исповеди» (Conf. XIII, 11, 12). Поздний же Августин из своих триадических конструкций выделял в качестве наиболее удачных триаду «ум, знание, любовь», впрочем, намеченную уже в раннем сочинении — «О 83 различных вопросах» (De div. quaest. 15), и особенно триаду «память, понимание, воля», детально разработанную в X книге трактата «О Троице». При этом обоснование прием-

лемости того или иного психологического аналога структуры тринитарных отношений предполагало в «De Trinitate» и в ряде других поздних трудов скрупулезный «феноменологический» анализ познавательных способностей души (например, памяти, понимания и воли), конституирующих, по Августину, ее — пусть и несовершенное — подобие предвечному архетипу. Для того же, чтобы, устремляя внутренний взор на самого себя, кто-либо не вздумал воспринимать зазор между наличным и должным, образовавшийся вследствие «грехопадения», как непреодолимую преграду на пути познания триединой истины, Августин, выражая общую надежду церкви, грозившую, впрочем, перерасти в экзальтированную самонадеянность, ссылаясь на те обещания ответного милосердия по отношению к правоверному, какие были запечатлены в Писании и, в частности, реализовывались, по мнению Августина, в экстраординарном божественном озарении, определявшемся как «причастность к Слову, т. е. той жизни, которая есть свет для людей» (De Trin. IV, 2, 4). Поэтому с немалой настойчивостью Августин пытался найти конечную цель самопознания в успешном богопознании, а значит, не просто в том, чтобы душа познала себя безотносительно к своей первопричине, а в том, чтобы, сопоставляя со светоносным архетипом результаты самоанализа, высвеченные благодатным «содействием свыше», душа познала себя как образ бога, неуничтожимый и в стихии временной изменчивости.

С учетом данных разъяснений следует оценивать отношение Августина к максиме «познай самого себя». Примечательно, что в патристических текстах доавгустиновского периода она сближалась с сентенцией «Второзакония» «блуди себя» (Deut. IV, 9) (например, уже Климентом Александрийским (PG, 8, 1009B)) и со стихом «Песни песней»: «Разве ты не знаешь себя, прекраснейшая из женщин...» (Cant. cant. 1, 7). Истолкованию «блуди себя» Василий Кесарийский посвятил специальную гомилию, в которой заметно влияние концепций самопознания, изложенных в «Алкивиаде I» и в трактате Порфирия «Об изречении «познай самого себя» (PG, 31, 197—217). Стих же «Песни песней» дал повод Оригену назвать подлинным автором знаменитого лозунга не кого-то

из семи греческих мудрецов, а Соломона, «превосходившего их в мудрости» (PG, 13, 123B), причем и Ориген, и — вслед за ним — Григорий Нисский (PG, 44, 801D—808B) интерпретировали этот стих как обращенный к человеческой душе призыв к самопознанию и богопознанию. Аналогичных установок придерживался также Амвросий Медиоланский, считавший оба библейских изречения взаимодополняющими (PL, 15, 1332C — 1333A). Таким образом, и до Августина проблема самопознания находилась в поле зрения христианских авторов, видевших во внутреннем мире человека достойный изучения микрокосм, однако их подход к данной проблеме нельзя не назвать упрощенным, коль скоро трактовка «познай самого себя» замыкалась у них прежде всего на экзегезе библейских сентенций, признававшихся эквивалентными дельфийской максиме. У Августина же проблема самопознания подвергалась не столько экзегетическому, сколько всестороннему гносеолого-психологическому анализу, предполагавшему ассимиляцию, впрочем, отнюдь не бесконтрольную, некоторых принципов неоплатонической, в первую очередь платоновской ноологии. При этом понятийные схемы, применявшиеся Платоном (особенно в трактате V 3) при моделировании самопознания гипостазированного «нуса», Августин энергично приспособлял к исследованию познающего себя индивидуального ума (*mens*), т. е. разумной человеческой души, рассматриваемой в синтетическом единстве ее познавательных — интеллектуальных и волевых — способностей и в ее «выстраданной» обращенности к самой себе и к триединой истине. Утверждая, что всякий человек «называется образом бога не соответственно всему тому, что относится к его природе, а соответственно только уму» (*De Trin.* XV, 7, 11), Августин задался целью раскрыть динамику «становления» чистого Я, или ума, в его драматических попытках противостояния земным привязанностям эмпирического Я, представляющего собой психосоматическую целостность, и сосредоточил внимание на гносеологических аспектах преобладающей направленности ума, проявляющейся как в синхронии сиюминутной познавательной ситуации, так и в диахронии пожизненного самоопределе-

ния индивида. Причем Августин не скрывал намерения оградить интроспекцию от предосудительных «сюрпризов» и подчинить ее предписаниям определенной теологической программы. Недаром, формулируя один из исходных методологических принципов экземплиаристской ноологии, с наибольшей систематичностью изложенной в трактате «О Троице», он уверял, что лишь созерцание незыблемой истины позволяет определить «не то, каков ум каждого человека, а то, каким он должен быть сообразно вечным основаниям» (De Trin. IX, 6, 9).

Августиновская концепция самопознания человеческого ума основывалась на тщательном разграничении интеллектуального и чувственного познания: «Как сам ум приобретает знания о телесных вещах через посредство телесного чувства, так и знания о бестелесных вещах — через посредство самого себя, следовательно, и самого себя он знает через посредство самого себя, потому что он бестелесен» (De Trin. IX, 3, 3). Таким образом, по мнению Августина, достоверное самопознание возможно благодаря нематериальности ума. Причем в силу разнородности нематериального и телесного, внутреннего и внешнего к интеллектуальному познанию, нацеленному на умопостигаемые вещи, неприменимо сравнение ума с глазом, который, видя все остальное, не видит самого себя, ибо в противном случае пришлось бы допустить, что ум созерцает себя как бы отраженным в зеркале, но это — явная несообразность (De Trin. X, 3, 5; XIV, 6, 8). Поскольку ум всегда присущ самому себе и неделим, он знает себя весь, а не одной своей частью — другую. Познавая себя помнящим, понимающим, хотящим, ум постигает не что-то внешнее по отношению к себе, а собственную сущность, проявляющуюся в способностях и актах памяти, понимания и воли. Присущность ума самому себе, т. е. его субстанциальная самотождественность, наглядно выявляется в акте самопознания, гарантией достоверности которого выступает тождество познаваемого и познающего. Итак, используя пространственные метафоры типа «внешнее — внутреннее» для доказательства непространственности ума, становящейся очевидной благодаря адекватному самопознанию и одновременно обеспечивающей его, Августин своим при-

мером лишний раз подтвердил, что идеальное самополагание субъективности не обходится без ее квази-пространственного противопоставления внешней объективности. Несмотря на известное сходство августиновской и платиновской ноологии, осуществленную христианским мыслителем «переориентацию» неоплатонического учения о самопознании нельзя назвать малозаметной. Ведь, стараясь избежать характерной для неоплатонического спиритуализма недооценки или даже дискредитации телесной природы человека, поздний Августин с гораздо большей, чем у неоплатоников, предупредительностью принимал в расчет «права» эмпирического Я, нередко противодействующего возвышенным духовным запросам; в итоге частые напоминания о необходимости целенаправленного и кропотливого отвлечения ума от чувственных образов внешних вещей, т. е. от «иноного», с которым ум «определенным образом сросся» (*De Trin.* X, 8, 11), вносили в августиновскую ноологию элемент психологизма, по мере сил изгонявшегося Плотинем из своего учения о самопознании субстанциального ума.

2. Учение об интуиции и дискурсивном мышлении

Спекулятивно-теологическое переосмысление платиновской доктрины «познающих ипостасей» казалось Августину небесполезным, недаром он — особенно в ранних сочинениях — использовал ноологию Платина (иногда с учетом интерпретации Порфирия) при разработке христологической проблематики. Хотя концептуальная зависимость августиновской христологии от учения Платина о субстанциальном уме постепенно ослабевала, прослеживаемый в генезисе тринитарной теологии Августина переход от «нуса» как ипостаси неоплатонической «триады» к Логосу как ипостаси Троицы позволяет уточнить внутренние мотивы стремления раннего Августина всесторонне обосновать преимущества христианского подхода к вопросу о соотношении божественного и человеческого разума. Ведь если Плотин считал преодоление разрыва между гипостазированным и индивидуальным разумом личным делом философа, активно предпочитающего умопостигаемое чувственно воспринимаемому, то Августин рассматривал возможные способы сокращения этого разрыва через призму теологемы воп-

лощения, чуждой Плотину, но представлявшей его христианскому «ученику» спасительной нитью, выводящей из лабиринтов амбициозного эгоцентристского теоретизирования. Причем у Плотина умопостигаемое, неотделимое от субстанциального «пуса», было непосредственно доступно и человеческой душе, часть которой всегда пребывает в горнем мире; у Августина же приобщение сотворенной из ничего, а следовательно, изменчивой души к умопостигаемому, логически и хронологически предшествовавшему ей, трактовалось (и с годами все более настойчиво) в первую очередь как интеллектуальное и нравственное приобщение к Логосу, соединившему в себе божественную и человеческую природы и в качестве творца и опекуна человечества ниспосылавшему как общее, так и особое озарение. Вместе с тем в отличие от Плотина, признававшего за познающим индивидом неограниченную способность стать тождественным умопостигаемому миру и даже Единому, Августин, заботясь о сохранении дистанции между божественным и человеческим и не собираясь чрезмерно расширять диапазон интеллектуальной восприимчивости индивида, допускал лишь ограниченное пределами человеческих возможностей уподобление умопостигаемым сущностям высшего порядка, а не отождествление с ними. Примечательно, что автор «Эннеад» использовал дифференциацию и иерархическое упорядочение интуиции и дискурсии помимо прочего для функционального различения ума и души; Августин же, намечая — нередко только пунктирно — иерархию уровней рационального познания, выдвигал на первый план оценку, в частности сравнительную, эвристического значения мыслительных деятельностей, свойственных индивидуальному уму, т. е. разумной душе, взятой в единстве ее познавательных функций.

В самом общем виде интуиция выступала у Августина как способ достоверного постижения истинного и истины. По мнению Августина, содержание интуитивного познания зависит прежде всего от того, на какой объект оно направлено, недаром в августиновских высказываниях об интуиции зачастую преобладали интенциональные характеристики. Объектами интуитивного познания могут стать и душа

человека постольку, поскольку она и ее внутренние акты причастны идеальному; и умопостигаемый мир (который может рассматриваться или в его обращенности к сотворенным сущностям, т. е. как совокупность математических, логических и других истин, переходящая в недвижимую собственность человеческого разума, или в обращенности к абсолютной первопричине, т. е. как совокупность вечных архетипов, словно становящихся пунктами «плана» творческой, волевой деятельности Логоса и вместе с тем ее регуляторами); и, наконец, сама триединая истина в той мере, в какой она приоткрывается созерцающему уму. Несмотря на относительную неопределенность границ, отделяющих собственно интеллектуальную интуицию от мистической, следует заметить, что мистические обертоны нарастали в иллюминизме Августина пропорционально углублению несоответствия между максимально допустимой восприимчивостью человеческого ума и предположительной величиной той части открывающегося уму, которая остается за пределами его познавательных возможностей. В этих условиях особое значение приобретала субъективная идентификация тех или иных состояний ума, связывавшая, например, сверхъестественное озарение с вызванными столь экстремальной ситуацией эмоциональными потрясениями. Описания Августином созерцательного возвышения ума, выявлявшие мистический компонент его иллюминизма, заметно отличались от описаний Плотина, видевшего конечную цель экстаза в слиянии с Единым. Ведь у Плотина созерцание как бы придавало внутренней устойчивости более или менее статичному умопостигаемому миропорядку, экстатическое же «восхождение» философа-аскета к Единому обычно характеризовалось как порыв к самоуглублению, который, представляя собой предельное проявление личной инициативы, был нацелен на отождествление с абсолютом, чья моментальная, но пронзительная, почти физическая осязаемость описывалась в «Эннеадах» с привлечением эротической символики (и в данном случае речь шла не столько о созерцании, сколько о сверхразумном схватывании сверхбытийного начала). В августиновском же мистицизме с его несомненной христологической подоплекой акцент

был сделан на экстраординарном созерцании умом абсолютного бытия, причем это созерцание трактовалось Августином не как безмятежная интеллектуальная деятельность, а как напряженная психологическая коллизия, высвечивающая в стремящемся к посильному видению истины уме сокровенную вибрацию между страхом и любовью. В целом августиновский иллюминизм получал все бóльшие права на самоопределение по мере отхода Августина от платонической теории анамнезиса. Вероятно, именно осознанию тесной взаимосвязи между этой теорией и малоприемлемой с точки зрения церковного ортодокса доктриной предсуществования душ зрелый Августин был обязан стойким предубеждением против учения о врожденных идеях. Однако, будучи убежденным в том, что свет, о котором говорится в прологе «Евангелия от Иоанна», есть свет для людей, а не для животных (In Joan. Ev. I, 18; III, 4), Августин не мог не прийти к заключению о врожденности человеческой душе разума, возвышающего человека с самого рождения, с момента его «прихода в мир», над другими живыми существами. Чтобы не преувеличивать остроту конфликта между доктриной иллюминации и концепцией врожденных интеллектуальных задатков, нужно внимательнее отнестись к тем нередким экскурсам Августина в область детской психологии, какие он совершал не только когда бился над проблемой происхождения души, но и когда пытался посредством обращения к диалектической взаимозависимости потенции и акта проникнуть в закономерности генезиса рационального познания, рассуждая, например, о том, что «в младенческой душе, которая, конечно, есть душа уже человеческая, деятельность рассуждения является еще неактивной» (De Gen. ad lit. VII, 7, 10).

Различая видение телесное, духовное и умственное и ставя их познавательную ценность в прямую зависимость от степени достоверности знания, обеспечиваемого при их посредстве, Августин считал самым совершенным непогрешимое умственное видение, или интуицию. «Третий род видения, — писал он, — есть видение согласно интуиции ума (*mentis intuitum*), посредством которой усматриваются мыслимые истина и мудрость, без этого рода те два... или

являются бесплодными, или даже ввергают в заблуждение» (Contr. Adim. 28, 2). Называя умственное видение «простым и подлинным обнаружением мыслимых и достоверных вещей» (там же), наделенным по отношению ко всему человеческому знанию чрезвычайными законодательными полномочиями, Августин приписывал интуиции ума устойчивую нацеленность на умопостигаемые объекты, сообразную неизменности их вневременного, т. е. не настигаемого исчезновением бытия, и тщательно отделял безошибочное интеллектуальное видение от подчас недостоверного познания, приобретаемого посредством внешних чувств и неспособного подняться над временной текучестью. Не случайно интуиции ума, устремленной на прообразы вещей и саму «форму неизблемой и неизменной истины» (De Trin. IX, 6, 11), отводилась ведущая роль в гносеологическом обосновании экземплиаризма, причем, постулируя непространственную «зримость» умопостигаемого, Августин засвидетельствовал свою отчасти добровольную, отчасти вынужденную привязанность к топологическим моделям интеллектуального мира. Различение же интеллектуальной интуиции и внешнего чувственного восприятия, не оборачивавшееся, впрочем, принижением значения чувственного познания в целом, не мешало Августину, невзирая на условность пространственных метафор, высказываться за интеллектуализацию внутреннего чувства и приближать его посредством отдаления от телесных чувств к интуиции ума. Согласно Августину, специфика интуитивного интеллектуального знания в его отличии от внешнего чувственного опыта становится наглядной и в случае, когда интуиция направлена на внутреннюю жизнь субъекта. Так, в книге «О видении бога», содержащей интуиционистскую версию «*cogito*», Августин, подчеркивая самоочевидность и несомненность психических актов, утверждал, что «всякий внутренне видит себя живущим, видит хотящим, видит исследующим, видит знающим, видит незнающим» (De vid. Deo, proem., 3).

Тем не менее, по Августину, человеческая душа, будучи обращенной как к умопостигаемому, так и к чувственно воспринимаемому миру и занимая срединное положение между ними, проявляет познава-

тельную активность не только в интуиции, но и главным образом в дискурсивном мышлении. Однако двойственная ориентация души не может служить поводом для безоговорочного противопоставления интуитивного познания дискурсивному, поскольку эти два рода познания взаимосвязаны, а нечто истинное достижимо и для рассуждения благодаря свету истины, просвещающему здраво рассуждающую душу. Впрочем, Августину не сразу удалось провести четкое различие между рассудком (*ratio*), или способностью рассуждения, и деятельностью рассуждения (*ratiocinatio*). В диалоге «О порядке» (386 г.) рассудок был назван «движением ума, способным к различению и объединению того, что изучается» (*De ord.* II, 11, 30), а в «Монологих» (387 г.) — «взором души» (*Sol.* I, 6, 13), предваряющим, но не гарантирующим уразумение созерцаемого. Стараясь устранить разноречивость определений и вытекавшие из нее неясности, Августин в диалоге «О количестве души» (388 г.) сделал вывод о том, что рассудок как познавательная способность присущ человеческому уму постоянно, а рассуждение, будучи движением мысли от уже известного и признанного к еще неизвестному, свойственно уму не всегда, и, таким образом, «рассудок есть некий взор ума, рассуждение же — изыскание рассудка, т. е. движение этого взора по тому, что подлежит обозрению» (*De quant. an.* 27, 53). Иными словами, когда нет возможности разом охватить взором ума познаваемое, возникает потребность в последовательном перемещении внимания с одного объекта на другой, в чем и выражается дискурсивный характер рассуждения. При этом Августин считал взаимосвязь интуиции и дискурсии важной предпосылкой для всестороннего охвата умом обозреваемой совокупности объектов. Ведь интуиция, посредством которой божественный ум созерцает в вечном настоящем все существовавшее, существующее и еще не свершившееся, остается идеалом, недостижимым для человека; непосредственное же усмотрение человеческим, т. е. конечным умом той или иной вещи как наличествующей в настоящем оставляет за скобками временной континуум, воспроизводимый в дискурсивном познании. В той мере, в какой рассуждение затрагивает сферу умопостигаемых сущностей, оно вы-

ступает у Августина как упорядоченное и послушное логическим законам развертывание рассуждающей души во времени, но постольку, поскольку оно подталкивается отнюдь не всегда управляемой массой чувственных образов, в его нередком «блуждании» обнаруживаются теневые стороны «стихийного» временного становления. Признавая изменчивость неотъемлемым свойством любой сотворенной природы и будучи особо заинтересованным в наблюдениях над изменчивостью психической жизни, Августин основывал свое учение о движении души во времени на антитезе изменяемости души и неизменности творца и на различении присущего бестелесной душе пространственного движения и пространственного перемещения тел. Причем, утверждая, что время существует в «душе, которая благодаря телесным чувствам привыкла к телесным движениям» (De Gen. ad lit. ітр. 3, 8), Августин в попытке выявить связь чувственного и рационального дискурсивного познания ставил развертывающуюся во времени последовательность актов разумной души, или ума, в зависимость от того, как душа воспринимает происходящее не только в пространстве, но и во времени движение тела, с которым она соединена, и всех других наблюдаемых тел. Итак, временная канва человеческого существования привлекала к себе пристальное внимание Августина, стремившегося придать ей наглядность посредством квазипространственного опредмечивания. Неудивительно, что понятие временности становилось одним из центральных и в августиновском анализе эмпирического самосознания личности.

3. Концепция самосознания

Становление августиновской доктрины самосознания, базировавшейся на теоцентристских принципах, но при этом вобравшей в себя ряд аристотелевских и платоновских положений, нельзя описывать как процесс активного снятия актуальных и потенциальных противоречий, изъятый из сферы действия центробежных сил и исключавший возможность поляризации эмпирического и чистого Я. Коль скоро наряду с теорией внутреннего чувства, охватывавшей и самосознание эмпирического Я, Августин разрабатывал

спекулятивную концепцию самосознания чистого Я, есть основания для того, чтобы поставить под сомнение ревностно отстаивавшуюся многими апологетами августинианства монолитность учения Августина о самосознании. Не противопоставляя безоговорочно теорию внутреннего чувства экземплиаристской концепции самосознания ума, изложенной в трактате «О Троице», следует все же подчеркнуть, что отмеченная амбивалентность августиновской доктрины самосознания указывает на определенную двойственность подхода Августина к проблеме субъекта познания. Ведь для антропологии зрелого Августина были характерны колебания между платоническим тезисом о душе как самодостаточной духовной субстанции, облегчавшим доказательство бессмертия души, но в то же время делавшим затруднительным объяснение ее соединения с телом, и аристотелевским тезисом о душе как энтелехии, или форме тела, наглядно демонстрировавшим субстанциальное единство человека, но затруднявшим обоснование автономии и бессмертия души. Одно дело — когда Августин, безусловно испытывавший влияние психосоматического дуализма неоплатоников, исследовал структуру чистого Я, стремящегося не столько приблизиться к телесной природе, сколько отвлечься от нее, а другое дело — когда он, не слишком противореча установкам Аристотеля, заострял внимание на эмпирическом существовании человека как «неслиянного соединения» души и тела. С учетом этого не будет казаться необоснованным вывод о наличии двух конкурирующих тенденций в августиновском учении о самосознании.

Присутствие аристотелевских и стоических оборотов в теории внутреннего чувства, разрабатывавшейся в 3—7-й главах II книги трактата «О свободном выборе», не вызывает сомнений. С одной стороны, внутреннее чувство (*sensus interior*) выполняет функции различения и оценки чувственных образов, познания общих чувственно воспринимаемых свойств (*De lib. arb.* II, 3, 8) и, кроме того, является «восприятием восприятия» (II, 4, 10), с другой же — поскольку оно определяет, к чему следует стремиться и чего избегать, ему приписывается не только познавательное, но и практическое значение (II, 3, 8). Однако для адекватного и полного воспроизведения ав-

густиновской концепции внутреннего чувства целесообразно учитывать ее последующую эволюцию, оставшуюся незамеченной исследователями философии Августина (см.: [101, 15—17; 211, 163—164; 58, 46]), причем даже теми, кто специально изучал эту концепцию [160]. Ведь в целом ряде поздних сочинений гиппонского епископа, в которых был сделан акцент на этико-аксиологическом аспекте теории познания и заметно ослаблялся дуализм чувственного и интеллектуального знания, функции внутреннего чувства, нередко именовавшегося разумением, сводились уже не столько к оценке и упорядочению чувственных представлений или к осознанию психосоматических процессов, сколько к непосредственному восприятию сокровенной внутренней жизни (и особенно ее волевого компонента), умопостигаемых моральных основоположений, дающих весьма важную для практической деятельности возможность безошибочно различать добро и зло, и т. п. Таким образом, «следует стремиться к полезному и избегать вредного» — эти формы долженствования, выраженные в инстинктах биологического самосохранения, для человека не только как живого существа, но и как субъекта морали, оценивающего пользу и вред для своей души в модальностях добра и зла, призваны, согласно Августину, выступать в новом качестве императивов нравственного самоконтроля: «Следует стремиться к добру и делать его, и избегать зла и не делать его». При этом, стремясь найти в человеческом Я не оплот индивидуализма, а один из подступов к христианскому теоцентризму, признававшему субъектом «божественного» в человеке не человека, а бога и отчуждавшему в ведение последнего закон внутреннего творческого развития личности, Августин подобно многим другим христианским мыслителям так или иначе превращал процесс нравственного самоконтроля, нередко «озвученного» в диалоге долга и склонности, в отнюдь не равноправную и направленную к predetermined исходу «тяжбу» между ответчиком, чьим главным достоинством становилось покаяние, и всеведущим истцом, узурпировавшим право воздаяния.

Безусловно, на августиновское понимание человеческой жизни повлияли идеи римских и греческих мыслителей; тем не менее оно по преимуществу оп-

ределялось спецификой самого христианского жизне-восприятия, которое заметно отличалось от жизне-восприятия как языческих философов, так и авторов Ветхого завета, изображавших бога властным вершителем судеб мира и человека и оставлявших непреодоленной некую отстраненность бога от человека и его жизни. Новозаветное же откровение принесло с собой эпатировавшую и просвещенных эллинов и толкователей Закона веру в воплощенный Логос, живший полной человеческой жизнью. Теологема воплощения предопределила формирование такого этического и мировоззренческого стереотипа, который связывал нерасторжимой взаимной порукой «истинность» христианского вероучения с жизнью и личностью его основоположника. Нетрудно понять, что и сама человеческая жизнь, несмотря на ее несовершенство, наделялась в христианском мифотворчестве особым провиденциальным смыслом, христология же из всех теологических дисциплин считалась наиболее уместной для попыток разгадать загадку соотношения имманентности и трансцендентности бога. И философствующие адепты христианства, в том числе Августин, всячески избегая докетизма и не желая видеть в новозаветной истории нечто вроде разыгранного в лицах фарса искупления, делали все для того, чтобы принятие веры в «непогрешимость» евангельской проповеди, подтверждавшуюся церковным авторитетом, не только приводило человека к безоговорочному признанию сотериологической догмы, но и одновременно убеждало его в том, что верно судить о сакральной ценности жизни как «испытательного срока» для проверки моральной ориентации личности можно лишь с позиций христианского телеологизма. Оцениваемая в свете ее конечной цели человеческая жизнь трактовалась Августином прежде всего как способ приобщения к предвечной истине, а итоговый нравственный смысл жизни каждого ставился в прямую зависимость от того, насколько человеку удастся воспользоваться «благодатной» возможностью приблизиться к истине. По мнению Августина, абсолютно достоверное восприятие человеком собственной жизни ни в коем случае не следует рассматривать как ни к чему не обязывающий и могущий быть просто принятым к сведению факт — на-

против, оно должно неразрывно связываться с осознанием человеком своих обязанностей перед самим собой, своими ближними и «внутренним учителем», согласно Августину, воплощающим в себе неизменное единство нравственных ценностей. Иными словами, сознание собственной жизни в системе Августина не могло не выступать в качестве морально-религиозного самосознания. Поскольку же августиновская трактовка внутреннего чувства как самосознания эмпирического Я, т. е. Я, ориентированного на практическую, нормативно регулируемую деятельность, приобретала все более ярко выраженную аксиологическую окраску, далеко не случайным был тот факт, что в поздних сочинениях Августина внутреннее чувство признавалось прерогативой человека, тогда как в раннем трактате «О свободном выборе» оно приписывалось и животным (*De lib. arb.* II, 5, 12). Причем в этих сочинениях интенциональные характеристики внутреннего чувства были симптоматично многочисленными; имманентная же его оценка почти всегда растворялась в рассуждениях о том, что может быть познано или осуществлено при его посредстве (*In Joan. Ev.* XCVIII, 4; *Quaest. in Hept.* II, 114; *De civ. Dei* XI, 27, 2; *De an. et ejus orig.* IV, 19, 30).

В спекулятивной концепции самосознания, разрабатывавшейся в VIII—XV книгах трактата «О Троице», на первый план выдвигалось самосознание не эмпирического Я, а ума, рассматривавшегося в соответствии с установками экземплиаризма. Догматический, порой с явным креном к априоризму стиль философствования, типичный для этого трактата, имел мало общего с эмоционально насыщенными, зачастую импульсивными исканиями автора «Исповеди». Жанровое своеобразие последних восьми книг сочинения «О Троице» заключалось в том, что Августин выступал тут как трезвый и уверенный в себе аналитик, не делавший секрета из своего рассудочно-прагматического и методического отношения к интроспекции и чуть ли не вменявший себе в обязанность по возможности беспристрастно взирать на внутренний мир личности «с точки зрения вечности». Хотя в «*De Trinitate*» экскурсы в теорию внутреннего чувства были крайне редкими, тем не менее они подтверждали, что интеллектуализация внутреннего чувства в его отно-

сительной обособленности от телесных чувств и обращенности к умопостигаемым сущностям, укорененным в неизменных божественных прообразах, обеспечивала превращение его в так называемое «чувство ума» (Retr. I, 1, 2). В анализе структуры познающего субъекта, проводившемся в трактате «О Троице» под заметным влиянием идей Плотина, превалировали сущностные характеристики, в которых онтологический статус человеческого ума определялся в зависимости от степени подобия ума его предвечному архетипу, а временной аспект эмпирического существования субъекта рассматривался как фактор, затруднявший познание умом своего субстанциального единства. Поскольку независимо от того, на что направлено мышление: на сам ум или на внешние объекты, всегда имеет место «некая внутренняя, не мнимая, а подлинная присущность» (De Trin. X, 10, 16) ума самому себе, необходимо, по мнению Августина, изучить важнейшие причины, обуславливающие, несмотря на калейдоскопическую сменяемость мыслительных актов, самотождественность ума. Одним из основных условий этой самотождественности становится память, вмещающая все богатство внешнего и внутреннего опыта. Примечательно, что рассуждения о памяти, содержащиеся в трактате «О Троице» и иной раз выдержанные в откровенно амбициозном духе, отнюдь не были пронизаны священным трепетом перед «бездной» человеческой памяти, который выразительно описывался в «Исповеди» и ряде других сочинений, где Августин не уставал напоминать о том, что чем большей решимости исследовать глубины памяти он преисполнен, тем более сомнительным кажется ему успех этого начинания. Хотя в «De Trinitate» Августин не пренебрегал динамическими характеристиками памяти, тем не менее он был занят здесь не столько феноменологическим анализом динамики ее функционирования, сколько умозрительным обоснованием того исключительного значения, которое придавалось понятию памяти в архитектонике его триадических конструкций. Сколь бесспорным ни казалось бы субъективное восприятие времени как вечно ускользающего настоящего, именно в своей памяти ум находит достоверное подобие вечности, являю-

щееся, по Августину, свидетельством богоподобия человеческого ума и позволяющее увидеть вопреки обманчивой эфемерности накапливаемого в течение жизни личного опыта непреходящую значимость этого опыта.

Вместе с тем, стараясь вникнуть в диалектику «неслиянного единства» трех модусов времени посредством допущения их одновременного охвата памятью, Августин подобно Аристотелю неоднократно подчеркивал связь памяти с восприятием временного континуума, однако его подход к проблеме времени ощутимо отличался от подхода Стагирита. Отвергая аристотелевскую концепцию бесконечности времени и допуская его первый момент, до которого времени не существовало, и последний момент, после которого времени не будет, христианские неоплатоники, в том числе Августин, были склонны считать настоящее не столько мимолетным переходом от будущего к прошлому, сколько проявлением актуальности подлинного вневременного бытия, и находить в конечности времени залог его окончательного преодоления вечностью, т. е. гипостазированным настоящим, освобожденным от текучести. Как в статике иерархических построений Псевдо-Дионисия Ареопагита, так и в динамике августиновского психологизма и историзма отразилось подчиненное креационистским и сотериологическим установкам переосмысление роли настоящего; однако в «Ареопагитиках» не акцентировался подчеркнутый Августином драматизм посюсторонней познавательной ситуации человека, помещенного между полюсами всепоглощающей временной изменчивости и вечной неизменности. Ведь, как было отмечено выше, согласно августиновским воззрениям, человеческий ум познает, что тело, с которым он связан, и вся материальная Вселенная движутся в пространстве и времени, но он же постигает в последовательности внутренних актов и собственную изменчивость во времени, в сравнении с вневременной неизменностью творца особо тягостно воспринимаемому умом с его непреодолимой тягой к вечному.

Игравшее важную роль в августиновской концепции самосознания ума различие понятий знания (*notitia*) и мышления (*cogitatio*) представляется с учетом вышеизложенного одной из наиболее реше-

тельных попыток Августина ослабить трения между сущностными и «экзистенциальными» характеристиками ума. Создавая абстрактную модель ума, обращенного или к самому себе, или к творцу, Августин волей-неволей должен был принимать в расчет и такой существенный аспект познавательной деятельности, как ее обращенность к внешнему миру, чреватую, по мнению Августина, распыленностью ума в его погоне за обманчивыми призраками чувственных вещей и угрозой забвения изначально свойственного ему субстанциального единства. Двойственность возникающей ситуации состоит, по Августину, в том, что ум, никогда не утрачивая своей нематериальной богородобной сущности и имплицитно сознавая ее, вынужден как бы вновь находить эту сущность в процессе кропотливого мысленного поиска, призванного избавить ум от одолевающих его чувственных образов и тем самым привести его к подлинному самопознанию. Подобно тому как некое знание, скрыто всегда присутствующее в памяти, не всегда мыслится или воспринимается актуально (например, можно знать грамматику, но не думать о ней, размышляя о медицине (De Trin. X, 5, 7)), так и непрерывное самосознание ума, будто скрытое в тайниках памяти, спорадически актуализируется и доводится до понятийного и языкового уровней в деятельности мышления, посредством которой ум, сосредоточивая внимание на самом себе, реализует свое волевое стремление к самопознанию. Таким образом, различение понятий знания и мышления позволяло Августину эксплицитно отделять непрерывное самосознание ума от его самопознания, не являющегося непрерывным интеллектуальным актом. Хотя нельзя не учитывать попыток самого Августина как-то ослабить контраст между экземпляристским априоризмом трактата «О Троице» и выверенной по эталонам христианской этики «экспериментальной» антропологией, изложенной в других поздних сочинениях, между концепциями вечности, постигаемой благодаря экстраординарному озарению ума, и времени, течение которого воспринимается, в частности, посредством внешних и внутреннего чувств и осознается в тесной связи с мобильным процессом приобретения нравственного опыта, едва ли можно избежать вывода о том, что две отме-

ченные тенденции в августиновском учении о самосознании были обусловлены так и не преодоленным Августином дуализмом чистого и эмпирического Я.

Мыслитель, анализирующий структуру человеческой субъективности, не может не столкнуться с проблемой познания других Я и с более общей проблемой отношения сознающего себя субъекта к другим Я, и, следовательно, он не может обойти стороной извечную дилемму между выраженной в альтруизме самозабвенной общительностью субъекта, предполагающей обретение им самого себя в других Я, и эгоистической обособленностью, способной обратиться в воинствующую самоудовлетворенность. Не будучи склонным использовать аргумент «*cogito*» как средство самообособления, Августин рассматривал проблему познания других сознаний прежде всего в контексте своей теономной этики, в которой «закон любви» признавался изначальным нравственным законом, призванным определять структуру интерсубъективности, а значит, и специфику познания субъектом других Я. Несмотря на то что, опираясь на примитивную эмпирическую данность, человек по движениям тела другого человека сразу заключает о наличии в этом теле оживляющей его души, подлинное, т. е. этически значимое взаимопроникновение сознаний, по мнению Августина, осуществляется лишь при участии и посредничестве бога. Августин был далек от аристотелевского воззрения, согласно которому адекватное познание человеком самого себя предполагает в качестве необходимой предпосылки познание им «второго Я», или друга. Подчеркивая непосредственную достоверность самосознания личности, Августин вместе с тем пытался доказать, что бог может не только полностью заменить «второе Я», но и даровать благо, несоизмеримое с благом человеческой дружбы.

Наконец, хотя Августин признавал, что и животные способны сознать собственное существование, его доктрина самосознания была ориентирована главным образом на то, чтобы предоставить человеческой душе гарантию ее богоподобия, и в конечном счете становилась своеобразным гносеологическим оправданием как христианского теоцентризма, так и антропоцентризма, являющегося одним из его атрибутов.

Не случайно уже в «Исповеди» Августин для обозначения свойственной животным способности к распознаванию чувственных образов использовал выражение «*interior vis*» (Conf. VII, 17, 23), а не «*sensus interior*», которое употреблялось там только применительно к человеку (Conf. I, 20, 31), что создавало предпосылки для отстаивавшейся поздним Августином этико-аксиологической трактовки внутреннего чувства, не в последнюю очередь связанной с экзегезой «Послания к евреям» V, 14. (Не находя возможным применять в поздних сочинениях выражение «внутреннее чувство» для обозначения примитивной способности к различению полезного и вредного (Ep. in Ps. CXLVIII, 3), но одновременно считая наличие этой способности у животных обязательным условием их приспособительной деятельности, Августин предпочитал обходиться терминами «*sensualis motus*» или просто «*sensus*», когда возникала необходимость описать внутреннюю мотивацию целесообразного поведения животных (см., например: Ad Oros. 8, 11; De Trin. III, 9, 17).)

Поскольку имманентный анализ структуры самосознания, опиравшийся на данные интроспективной психологии и нацеленный на определение статуса души в ее прямой зависимости от творца, не давал исчерпывающего ответа на вопрос о месте человека в сотворенном универсуме, Августин и вслед за ним другие средневековые теологи, пытаясь внушить мысль о привилегированном положении человека в иерархии творений, возлагали немалые надежды на эффективность развернутого сравнения человека и животных. Если, с одной стороны, экскурсы в область зоопсихологии делались авторами многочисленных «Шестодневов» для того, чтобы к вящей славе творца проиллюстрировать совершенство творения, то, с другой стороны, эти авторы, весьма последовательные в своей гласной или негласной апологии креационистски интерпретируемого антропоцентризма, не только старались воздерживаться от чрезмерного уподобления животных человеку, но и само сравнение познавательных и практических способностей животных и человека нередко использовали как повод для более или менее откровенной дискредитации «бессловесных тварей».

І. ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ СХОЛАСТИКА

1. Традиция «*cogito*» в ранней схоластике

В ранней схоластике авторитет августиновской теории самосознания был непререкаем. Поскольку раннесхоластическое августинианство, не имея грозных идеологических соперников, зачастую замыкалось в кругу самоуспокоенного компиляторства, нетрудно предположить, что и учение гиппонского епископа о самосознании, и в частности его триадическое «*cogito*», было поднято на пьедестал многочисленными компиляторами — от Алкуина до Петра Ломбардского. Так, например, Алкуин (ум. ок. 804), пересказывая в своем психологическом сочинении рассуждения Августина из X книги трактата «О Троице», воспроизводил, впрочем без комментариев, августиновскую триаду «память, понимание, воля» (PL, 101, 641D—642A). (В XII в. на различные версии триадического «*cogito*» Августина был окончательно наведен хрестоматийный глянец в «Книге сентенций» Петра Ломбардского, и они просто не могли быть обделены вниманием множества комментаторов этого наиболее авторитетного в схоластике XIII—XIV вв. компендиума августинианской теологии.) Весьма раннее превращение текстов Августина, касающихся статуса самосознания, в канонические заметно сузило кругозор Алкуина и других экзегетов VIII—IX вв., затрагивавших проблему самосознания. В этих условиях новые нюансы в трактовку названной проблемы могли быть привнесены и благодаря недилетантскому обращению к другим, подчас экзотическим теоретическим источникам, например к наследию греческой патристики. Так, бесспорную оригинальность в подходе к проблеме самосознания проявил в IX в. Иоанн Скот Эриугена, демонстрировавший (и не только как переводчик) редкую по тем временам начитанность в сочинениях каппадокийцев, Псевдо-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника.

Пытаясь дать исчерпывающую сущностную характеристику человека вне зависимости от его привходящих, а значит, и преходящих качеств, Эриугена определял человека как «некое интеллектуальное понятие, извечно произведенное в божественном уме» (PL, 122, 768B). Не случайно выдержанная в неоплатоническом духе апофатика чистого Я превалировала в трактате «О разделении природы» над катафатикой эмпирического Я. Выясняя статус существования (в частности, в связи с анализом триады «сущность, способность, деятельность», использованной Псевдо-Дионисием в сочинении «О небесной иерархии» (PG, 3, 284D)), Эриугена постулировал в качестве основополагающего принципа экземпляристской онтологии и антропологии примат сущности над существованием и общего над единичным. Размещение понятий непознаваемой сущности и познаваемого существования было призвано оттенить объективирующую функцию познания и оправдать превосходство сверхнасыщенного «сведущего незнания» над малосодержательным «несведущим знанием». Если в августиновском «*cogito*», вскрывавшем неоспоримую реальность личностного бытия, или несомненность индивидуальной жизни, были четко различимы «экзистенциалистские» и «персоналистские» обертоны, то онтологический примат сущности над существованием становился важной методологической установкой и в проводившемся Эриугеной «феноменологическом» исследовании самосознания. «Когда, — писал Эриугена, — я говорю: я понимаю, что существую, не обозначаю ли я этим одним словом «понимаю» три понятия, неотделимых одно от другого? Ведь я доказываю, что я и существую, и могу понимать, что я существую, и понимаю, что я существую. Неужели ты не видишь, что одним словом обозначается и моя сущность, и моя способность, и мое действие? Ибо я не понимал бы, если бы не существовал, и не понимал бы, если бы был лишен способности понимания; и эта способность не бездействует во мне, а обнаруживается в деятельности понимания» (PL, 122, 490B) *.

* При повторных ссылках на тот же том «Патрологии» указывается только колонка.

Хотя автор трактата «О разделении природы» применял и августиновскую триаду «ум, знание, любовь» (603АС), он уделял несравненно большее внимание разработке собственной триады «разум, рассудок, внутреннее чувство», конституирующей, по его мнению, адекватное подобие Троицы во внутреннем человеке. Триадическое «*cogito*» Эриугены вполне соответствовало основным установкам его апофатической теологии. Не считая обязательным содержательный анализ познавательных способностей субъекта и без колебаний прилагая универсальный принцип «сведущего, или ученого, незнания» к сфере самосознания, ирландский мыслитель обычно не шел дальше формального выяснения достоверности существования человеческого Я и его способностей (по мнению Эриугены, ум, познавая свое существование, не в состоянии постичь свою сущность, однако незнание собственной сущности «простительно» для человека; ведь даже бог непостижим для самого себя: «Бог не знает о себе, что он есть, так как он не есть нечто» (589В)). «Я знаю, — писал Эриугена, — что существую, но знание меня самого не предшествует мне, так как «я существую» не есть одно, а знание, посредством которого я знаю себя, — другое; и если бы я не знал, что существую, то не мог бы не знать о незнании моего существования, и поэтому, будь ли я знать или не знать, что существую, я не лишусь знания, ведь для меня останется знание моего незнания. И если все, что может знать о незнании самого себя, не может не знать о своем собственном существовании (ибо если бы оно совершенно не существовало, то и не знало бы о незнании самого себя), из этого следует, что все, что знает о своем существовании или знает о своем незнании собственного существования, бесспорно существует» (776В). В учении о самосознании Иоанн Скот непосредственно не опирался на свою концепцию внутреннего чувства, тем не менее она заслуживает внимания. Подобно Августину Эриугена приписывал внутреннему чувству функцию оценки и корреляции чувственных представлений и особо подчеркивал его синтетическое единство. Но в отличие от Августина, исходившего из предположения о том, что греческим термином *aisthēsis* может обозначаться не только

внешнее, но и внутреннее чувство, и ни в трактате «О свободном выборе», ни тем более в поздних сочинениях не ставившего под вопрос непогрешимость внутреннего чувства, Эриугена, используя термин *aisthēsis* лишь для обозначения внешнего чувства, латинскому выражению *sensus interior* находил наиболее, по его мнению, приемлемый эквивалент в греческом термине *dianoia* и утверждал, что внутреннее чувство, непосредственно завися от телесных чувств, «весьма часто обманывается» (826В) и, следовательно, не в состоянии достичь высокой степени достоверности.

В западноевропейской схоластике после Эриугены проблемы самопознания и самосознания зачастую оставались в тени, однако положение дел существенно изменилось в XII в. Отстаивая примат интроспекции над познанием внешнего мира, многие мыслители XII в. проявили неформальную заинтересованность в теологическом осмыслении максимы «познай самого себя» (как заявлял, например, автор псевдоавгустиновского сочинения «О духе и душе» (по-видимому, Алхер Клервоский): «Нет знания лучше того, посредством которого человек постигает самого себя» (PL, 40, 816—817)). Этот, по выражению Жильсона, «христианский сократизм» [103, 214] характеризовался углубленной разработкой гносеолого-антропологической и этической проблематики. Причем внедрение дихотомии внутреннего и внешнего в сферу антропологии обычно оборачивалось размежеванием понятий внутреннего и внешнего человека или психосоматическим дуализмом, а в сферу этики — обострением нравственной дилеммы между доступным человеку душевным величием, состоящим прежде всего в морально-религиозном преображении личности, и ничтожеством, проявляющимся в рабской зависимости от тела и телесных благ. Считая познание сущности и высшего предназначения человеческой души гораздо более ценным и необходимым, чем суетное и потому не утоляющее духовной жажды многознание о внешнем мире, христианские мыслители XII в. стремились посредством неголословного отречения от мирской суеты углубиться в изучение человеческой совести как арены борьбы между добром и злом, между моральным долгом, или зовом

сердца, и порочными склонностями; недаром в эту эпоху морализирование нередко перерастало в апологию монашеского аскетизма.

Так, один из наиболее авторитетных представителей «христианского сократизма» Гуго Сен-Викторский противопоставлял амбициозному теоретизированию практику «направляемого свыше» мистического восхождения, раскрывающего символический смысл «книги природы» и библейских текстов и увенчивающегося «тайной внутреннего созерцания» (PL, 176, 718A). Тем не менее, ратуя за то, чтобы неполнотой человеческого знания о сущности бога не оправдывалось неведение о его существовании, Гуго наметил контуры космологического доказательства бытия бога, но более убедительным он считал аргумент, исходящий из самоочевидности существования субъекта. Ведь, по словам Гуго, «не является поистине благоразумным тот, кто не видит, что он существует» (825A), достоверность же существования души, или ума, который «не может не знать себя» (219B) и постигает себя как бестелесную и имеющую начало во времени сущность, должна, по мнению автора сочинения «О таинствах христианской веры», служить основанием для вывода о наличии предвечной нематериальной первопричины. Самопознание человеческой души, отраженное в ее эпистемическом «автопортрете», позволяет, по Гуго, выделить в качестве основных познавательных способностей телесное чувство, тесно связанное с воображением, рассудок, чью абстрагирующую деятельность Гуго нередко описывал в соответствии с установками аристотелевской теории абстракции, и разум, для характеристики которого использовалась августиновская концепция божественного озарения, подчас воспринимавшаяся через призму иерархических построений Псевдо-Дионисия Ареопагита. Заимствуя у Боэция определение личности как «неделимой субстанции разумной природы» (PL, 64, 1343CD), Гуго Сен-Викторский полагал, что душа, соединенная с бренным телом лишь временно, т. е. на протяжении «земной» жизни, всегда есть «лучшая часть человека или, скорее, сам человек» (PL, 176, 264C) и, стало быть, является единственным подлинным носителем личностного начала в индивиде. Отождествление души с

личностью, будучи данью платоническому спиритуализму, одобрялось рядом авторов XII в., в том числе Петром Ломбардским (PL, 192, 767), и неоднократно применялось ими в качестве постулата при разработке христологической проблематики, однако, по-видимому, не стало общепринятым, если судить хотя бы по высказыванию Алана Лилльского о том, что «душа не есть личность» (PL, 210, 898D).

Несмотря на то что Гуго Сен-Викторский отводил определенную роль в познании божественного «чувству ума» (PL, 175, 1040D), в рамках концепции самосознания он не выдвигал на первый план понятие внутреннего чувства, а предпочитал (в полном соответствии с принципами своей спиритуалистической антропологии) руководствоваться установками спекулятивно-экземпляристской теории самосознания, изложенной Августином в трактате «О Троице» (так, Гуго охотно воспроизводил августиновскую триаду «ум, знание, любовь» (PL, 176, 831A—832B)). Однако некоторые другие мыслители данной эпохи (например, Гильом из Сен-Тьерри и Исаак из Стеллы) гораздо шире, чем глава Сен-Викторской школы, использовали августиновскую концепцию внутреннего чувства, нередко сближая ее с аристотелевским учением о единой чувственной способности, специфицируемой в деятельности пяти телесных чувств. Стараясь рассмотреть и гносеологические, и этические аспекты проблемы внутреннего восприятия, Гильом из Сен-Тьерри, с одной стороны, так или иначе соотносил синтетическое единство субъекта с единством чувственной потенции, актуализируемой благодаря «отдельным орудиям чувств» (PL, 180, 713D), с другой же — в связи с трактовкой любви как способа эмоционального проникновения личности в глубины духовного и божественного особо подчеркивал значение безошибочного нравственного чувства души, признававшегося «ее разумом» (390D). Впрочем, обращение отдельных авторов к нескольким широкоизвестным принципам аристотелевского сенсуализма не означало безусловного признания антропологических положений позднего Аристотеля, напротив, определение души как энтелехии тела было в целом чуждо платонизирующей схоластике XII в. Проблема субстанциального различия духовного и телесного зани-

мала мыслителей рассматриваемого периода гораздо больше, чем проблема соединения в человеке души и тела; в итоге понятие эмпирического Я, или психосоматической целостности, часто подвергалось откровенной дискриминации, которую впоследствии постарались завуалировать схоласты XIII в. и особенно томисты.

Примечательно, что ассимиляция идей Аристотеля рядом мыслителей XII в. была, как правило, достаточно осторожной. Открытое же применение отдельных концепций или логического инструментария Стагирита нередко вызывало противодействие консервативного духовенства. О негативной реакции «правых» клерикалов на итоги теологической кодификации XII в. свидетельствовал, в частности, трактат Вальтера Сен-Викторского «Против четырех лабиринтов Франии» (1177/78). Это полемическое сочинение было направлено против Абеяра, Жильбера Порретанского, Петра Ломбардского и Петра из Пуатье — авторов, которые, по словам Вальтера, «вдохновляясь только аристотелевским духом, со схоластической легковесностью рассуждали о невыразимых тайнах св. Троицы и воплощения» [95, 201, 4—5]. Сравнивая не слишком точные цитаты, а зачастую и тенденциозно составленные парафразы из произведений «новых еретиков» с постулатами католического вероучения и демонстрируя непримиримость по отношению к диалектическим новациям «опровергаемых» им схоластов, Вальтер Сен-Викторский не удержался и от выпадов в адрес «предводителя диалектиков» [95, 274, 15] Аристотеля. Однако искусственные преграды, воздвигавшиеся церковными инстанциями и их глашатаями на пути Аристотеля к западному читателю, так и не оградили любознательных интеллектуалов от воздействия идей Стагирита. Расширение использования понятийных схем Аристотеля и его греко-арабских комментаторов и нарастание эклектических тенденций в творчестве таких августинианцев, как Александр из Гэльса, Жан из Ларошели, Гильом из Оверни, указывали на то, что августинианство первой половины XIII в. уже не опиралось преимущественно на внутренние резервы и стало намного более открытым, чем августинианство XII в.

2. Августинианство второй половины XIII — начала XIV в. и проблема самосознания

Августинианство обрело философскую самобытность во второй половине XIII — начале XIV в., когда его противодействие распространявшемуся аристотелизму (в частности, томизму) сопровождалось все более активной ассимиляцией аристотелевских, а подчас и неоплатонических идей. Иначе говоря, в эту эпоху происходило не только взаимное отталкивание, но и неоднократное сближение августинианской и аристотелевской традиций, которому помимо прочего способствовали как использование августинианцами результатов неоплатонической экзегезы Аристотеля, популяризованной Авицеброном, Авиценной и другими комментаторами, так и послужившее объективным основанием для концептуальных сближений применение самим Августином некоторых аристотелевских принципов. Августинианство второй половины XIII — начала XIV в., несмотря на его традиционализм, на первых порах усиленно пропагандировавшийся в качестве преграды новым веяниям интеллектуальной моды, настолько оказалось вовлеченным в идейную борьбу, во многом определившую направления его эволюции, что даже консолидация сил францисканцев перед лицом внешних, сопряженных с процветанием аверроизма и особенно томизма опасностей не могла скрыть внутришкольных разногласий.

Впрочем, вся история зрелой и поздней схоластики была отмечена непрерывными трениями не только между представителями «секулярного» и «регулярного» духовенства или между членами различных монашеских орденов, но иногда и между теоретиками одного и того же ордена (хотя, конечно, в зависимости от того, оспаривались взгляды идеологического союзника или противника, тон полемики мог меняться в широком диапазоне от благожелательной корректировки и легкого упрека в непоследовательности до решительного осуждения и обвинения в ереси). Особое значение, придававшееся августинианцами и другими схоластами полемике, являлось вполне оправданным в условиях, когда университетский диспут был призван превращать теоретическое противоборство в поиск оптимального решения рассматри-

вавшейся проблемы, а, например, в публиковавшихся «Обсуждаемых вопросах» «выяснение отношений», предварявшееся стандартным зачином «некоторые говорят», становилось одним из средств обоснования собственной позиции автора, формирование и изменение воззрений которого также происходили в атмосфере нелицеприятного спора с самим собой. Разумеется, свобода философского исследования ограничивалась рамками определенного мировоззренческого стереотипа, насаждавшегося церковью, однако в непрекращавшихся попытках как можно более конструктивного преодоления теоретических затруднений, объективно обусловленных внутренней противоречивостью господствовавшего теоцентристского мировоззрения, прослеживалась своеобразная динамика схоластического теоретизирования. Довольно показательным, что по мере приближения к концу XIII в. все большее число мыслителей августинианской ориентации стало трактовать связь с традицией в весьма широком смысле, допускавшем признание полезности некоторых отступлений от традиционных канонов. Проявляя склонность к синтезу (или в худших случаях к эклектизму как его имитации) и постепенно изживая чисто иждивенческое отношение к наследию Августина, многие августинианцы старались уже не только использовать цитировавшиеся августиновские пассажи для авторитетного подкрепления того или иного тезиса, но и раскрывать «замысел Августина», реализованный в этих отрывках и нередко сопоставлявшийся с установками Аристотеля и его комментаторов; ведь внешние и внутренние оппоненты подчас приводили те же самые цитаты для подтверждения иной точки зрения.

Безусловно, одной из основных причин эволюции позднесредневекового августинианства явилось активизировавшееся в первой половине XIII в. и ставшее практически повсеместным во второй его половине распространение и изучение переведенных на латынь текстов Аристотеля, а также его греческих, арабских и еврейских комментаторов. Аристотелевский «ренессанс» XIII в. поставил перед консервативно настроенными теологами трудные проблемы, ведь хотя, по убеждению августинианцев, в книгах Августина содержалась «вся мирская мудрость, скрытая под

теологическими выражениями» [206, LXI], укрепление авторитета «Философа» могло нанести серьезный урон философскому престижу такого столпа христианской веры, как Августин. Отчасти поэтому первая реакция традиционалистов во главе с Бонавентурой на идейную экспансию аристотелизма была довольно неодобрительной. Неприятие одних аристотелевских концепций и осторожность в использовании других зачастую соседствовали в сочинениях Бонавентуры и его ближайших учеников с очевидным предпочтением, отдававшимся «позиции Августина», особенно в случае ее расхождения с «позицией Философа» (см., например: [94, 13]). Закономерен и тот факт, что «кружком» Бонавентуры прямо или косвенно инспирировались публичные нападки на слишком увлеченных Аристотелем и Аверроэсом магистров факультета искусств Парижского университета Сигера Брабантского и Боэция Дакийского, которые при посредстве радикального аристотелизма пытались вывести философское исследование из-под контроля теологической цензуры. Кроме того, как бы вняв предостережению Роберта Гроссетеста в адрес тех, кто, «превращая Аристотеля в католика, самих себя делают еретиками» (цит. по: [180, 89]), Бонавентура и его сторонники вступили в полемику с Фомой Аквинским, не избежавшим при создании системы католического аристотелизма многих «подозрительных» новшеств.

В неприятии консервативными августинианцами радикального аристотелизма и богословского «модернизма» следует видеть одну из причин того, что в 1270 г. парижский епископ Этьен Тампье осудил 13 аристотелевско-аверроистских положений, а в 1277 г. он же подверг осуждению список из 219 тезисов, содержащий наряду с положениями Аристотеля, Аверроэса, Авиценны, Сигера Брабантского около 20 сентенций Фомы Аквинского (примеру Тампье последовал и архиепископ Кентерберийский доминиканец Роберт Килуордби, осудивший 30 тезисов аналогичной направленности, а в 1284 г. его преемник Джон Пекам подтвердил это осуждение) (см.: [99, 405—410]). Осуждение 1277 г. с его акцентом на теологеме божественного всемогущества, подчеркивавшей свободу воли творца и относительную случайность всего сотворенного, было призвано поставить

заслон дальнейшему распространению «вирусов» греко-арабского рационализма и нецесситаризма. Рассматривавшееся в качестве своеобразной прививки против рецидивов этой «порчи» изучение вопроса о том, к каким теоретическим последствиям приводит допущение возможности чудесного вмешательства бога в естественный ход событий, должно было, по замыслу авторов осуждения, продемонстрировать постоянную зависимость природы и человеческого познания от божественного волеизъявления, что вело в конечном счете к признанию гипотетического характера философских аргументов и умножению рационально недоказуемых и принимавшихся только на веру «истин».

Учитывая рост популярности сочинений Фомы Аквинского, августинианцы попытались использовать данные им осуждением 1277 г. преимущества нападающей стороны и приступили к публикации «Исправлений» томистской доктрины, которые были восприняты первыми апологетами томизма как «Искажения», сами нуждавшиеся в исправлении. После же официального одобрения руководством францисканского ордена «Исправления брата Фомы» Уильяма из Ламара и осуждения нескольких томистских тезисов архиепископом Кентерберийским францисканцем Джоном Пекамом стало модным находить в обострившихся доктринальных разногласиях одно из проявлений идеологического противостояния францисканского и доминиканского орденов. Несмотря на некоторую сумбурность, полемика представителей августинианства (главным образом францисканцев) с «новаторами»-томистами (преимущественно доминиканцами) стимулировала оформление комплекса наиболее типичных августинианских концепций, но в то же время она лишней раз подчеркнула различие философских ориентаций самих августинианцев.

Магистральная линия развития позднесредневекового августинианства может быть проведена от Бонавентуры через Генриха Гентского к Дунсу Скоту. К числу более или менее оригинальных последователей Бонавентуры принадлежали Вальтер из Брюгге, Матфей из Акваспарты, Джон Пекам, Роджер Марстон, Уильям из Ламара и другие францисканцы, причем отдельные «поклонники» Бонавентуры (на-

пример, Виталь из Фура) испытали влияние идей Генриха Гентского, подчеркивавшего полезность все-стороннего осмысления неоплатонической, прежде всего авиценновской интерпретации Аристотеля. В августинианском духе были выдержаны и некоторые философские концепции Роджера Бэкона, однако это вряд ли могло служить обстоятельством, смягчавшим «вину» «удивительного доктора» перед его орденом; ведь, как известно, отличавшие Бэкона интеллектуальная независимость и фанатичная преданность экспериментальной науке создали ему в глазах руководства францисканского ордена репутацию неуступчивого вольнодумца. О кризисе школы Бонавентуры свидетельствовали сочинения Пьера Жана Оливи, отказ которого от ряда традиционных бонавентурианских тезисов сочетался с подчеркнутым, хотя подчас и наигранным антиаристотелизмом. Весьма симптоматичной была и позиция Ричарда из Мидлтауна и Уильяма из Уэра, чьи учтивые реверансы в сторону аристотелизма объяснялись стремлением к обновлению августинианства (впрочем, пересмотр некоторыми августинианцами теоретических установок Бонавентуры стимулировался не только ростом авторитета Аристотеля или Авиценны, но и расширением использования теологемы божественного всемогущества, нередко влекшим за собой нарастание волюнтаристских тенденций). Переосмысление многих устоявшихся принципов теоретизирования предполагала и синтетическая система Дунса Скота, приверженность которого августинианской традиции оправдывала критическое отношение к ее прежним систематизаторам, особенно к Генриху Гентскому. Но прежде чем перейти к анализу вклада августинианцев в разработку теории самосознания, стоит в обобщенной форме выявить специфику их подходов к ряду ключевых антропологических и гносеолого-психологических проблем.

Так, в полемике с томистами по вопросу о количестве субстанциальных форм в сотворенных субстанциях (в частности, в человеке) многие августинианцы придерживались вытекавшего из их основных онтологических постулатов тезиса о наличии в любой составной субстанции нескольких субстанциальных форм. Согласно Фоме Аквинскому, субстанциальная

форма, чьим актом является конкретное существование, фиксирующее в составном существе однократный и непосредственный контакт этой формы с чисто потенциальной первой материей, становится единственным и окончательным совершенством данного существа. По мнению же августинианцев, каждая отдельно взятая форма, специфически воздействуя на уже находящуюся в процессе оформления первую материю, соответствует той или иной реально существующей активности составного существа и обуславливает в нем предрасположенность к восприятию большего совершенства (этим и определяется динамическая субординация субстанциальных форм, предполагающая или прямую связь, в которой менее совершенная форма выступает как материя по отношению к более совершенной, или связь, опосредованную принадлежностью форм одной и той же материи). При этом одни авторы (в том числе Матфей из Акваспарты) ставили во главу угла множественность «субстанциальных форм, осуществленных соответственно различным степеням бытия» [154, 167], другие (например, Роджер Марстон) — актуальную множественность сущностных градаций одной и той же формы, а третьи (например, Ричард из Мидлтауна) пытались комбинировать оба упомянутых подхода, совмещая «единство формы, обладающей многими степенями», с «множественностью форм, расположенных соответственно степеням» (см.: [250, 356])..

В любом случае августинианцы задавались целью распространить плюрализм субстанциальных форм прежде всего на сферу антропологии и доказать, что даже человеческая душа, несмотря на ее кажущуюся простоту, представляет собой составное единство, образованное по меньшей мере тремя иерархически упорядоченными формами (растительной, чувствительной и мыслительной). Томистский же тезис о разумной душе как несоставной и единственной субстанциальной форме в человеке попал в «черный список» положений, осужденных Робертом Килуордби и Джоном Пекамом, и был весьма неодобрительно воспринят большинством сторонников учения о множественности субстанциальных форм в человеке (в том числе Уильямом из Ламара, Пьером Жаном Оливи и одним из учителей Дунса Скота Гонсал-

вом Испанским). Впрочем, и сама ультраплюралистическая доктрина не избежала критики как со стороны популяризаторов томистской концепции (например, Эгидия Римского), так и со стороны Генриха Гентского и других защитников антропологического диморфизма, допускавших существование двух субстанциальных форм в человеке, а именно: разумной души и особой формы человеческой телесности. Примечательно, что Генрих Гентский первоначально склонялся к тезису о единичности субстанциальной формы во всех составных существах, включая человека, но впоследствии, приняв во внимание ряд усиленно эксплуатировавшихся плюралистами христологических затруднений, он перестал распространять этот тезис на человека. По мнению Генриха Гентского, разумная душа как форма, виртуально содержащая в себе совершенства растительной и чувствительной функций, является пределом творения из ничего, форма же человеческой телесности выводится из материи в акте естественного возникновения человеческого зародыша. Однако против этой концепции Генриха были выдвинуты возражения представителями всех враждовавших сторон (и Эгидием Римским, и Гонсалвом Испанским, и, наконец, Дунсом Скотом); вместе с тем критика Скота выглядела не слишком искренней, поскольку он сам был склонен выделять в человеке «форму телесности» и разумную душу как форму, синтезирующую различные лишь формально совершенства растительной, чувствительной и мыслительной жизни.

В антропологических концепциях августинианцев так или иначе отразились колебания (впрочем, характерные и для самого Августина) между платонической трактовкой души как самодостаточной духовной субстанции и аристотелевской трактовкой души как энтелехии или формы тела. Стараясь избегать крайностей вроде мнения Гуго Сен-Викторского о том, что душа и есть «сам человек», августинианцы второй половины XIII — начала XIV в. в поисках компромиссных решений признавали человеческую душу и духовной субстанцией, и осуществленностью, или формой тела, но при этом они делали далеко не одинаковые акценты. Так, согласно Бонавентуре, который считал зависимость души от творца гораздо

более принципиальной, чем ее зависимость от тела, человеческая душа состоит из материи и формы и в силу этого является полной духовной субстанцией, стремление же «к совершенствованию телесной природы» [54, 2, 415] есть лишь одна (причем не главная) из функций души. Пьер Жан Оливи использовал учения о «всеобщем гилеморфизме» и о множественности субстанциальных форм в человеке для обоснования нетривиального вывода о том, что разумная часть души, будучи высшей из трех ее формальных частей, взаимодействующих только при помощи общей для них духовной материи, не может быть непосредственной формой тела и соединена с ним лишь через посредство чувствительной и растительной частей. Этот вывод казался большинству францисканцев несовместимым с тезисом о субстанциальном единстве человека. Тем не менее даже такой придирчивый критик психологической доктрины Оливи, как Виталь из Фура, признавая разумную душу специфической формой человеческого тела, был вынужден оговаривать, что разум является формой тела только как сущность, а не как потенция (см.: [150, 20—21]).

Многие августинианцы, опытом Оливи наученные отдавать предпочтение более умеренному психосоматическому дуализму, стремились выработать сбалансированный подход к проблеме онтологического статуса души и допускали, что разумная душа, не будучи по своей сущности полностью зависимой от тела, в то же время, по словам Ричарда из Мидлтауна, «не является полностью независимой» (цит. по: [213, 235]), коль скоро для полноты эмпирического существования ей необходимо соединение с телом. Генрих Гентский предписывал метафизику изучать разумную душу как самодостаточную духовную субстанцию, а натурфилософу — как форму и осуществленность тела, однако это предметное разграничение было довольно условным; и сам Генрих неоднократно пытался ослабить трения между «физической» трактовкой эмпирического бытия человека и «метафизической» трактовкой субстанциального бытия души. В конце концов он пришел к заключению о том, что три различных в человеке компонента (материя, форма человеческой телесности и разумная ду-

ша), каждый из которых может обладать собственным сущностным и экзистенциальным бытием, достигают единого совершенства актуальности именно в конкретном индивиде, самом по себе обладающем особой «личной» бытийностью. Но при этом, согласно Генриху, собственное бытие души как самотождественной субстанции остается, по существу, одним и тем же, соединена ли она с телом или отделена от него, и все же в последнем случае реальный способ ее существования в известной мере менее совершенен, чем в первом случае. Сходным образом высказывался и Дунс Скот, по мнению которого «душа в своем собственном бытии пребывает одинаково совершенной, соединена ли она с телом или отделена от него» [85, 155], но, будучи отделенной от тела, она не приобщает к своему совершенству телесную природу, что является необходимым условием эмпирического существования человека.

Вопрос о соотношении сущности и потенций души, который разрешался подавляющим большинством представителей средневекового августинианства в соответствии с установками Августина, постулировавшего тождественность сущности души и такой, например, триады ее потенций, как память, понимание и воля, стал во второй половине XIII в. предметом острой полемики между августинианцами и томистами. Томисты трактовали разнообразные действующие потенции души как акциденции, реально отличающиеся от ее неспособной самостоятельно действовать сущности; августинианцы же, не сомневавшиеся, если судить по высказыванию Уильяма из Ламара, в том, что «Августин рассматривал этот вопрос лучше, чем Философ» (цит. по: [184, 67]), отстаивали иную трактовку: душа, по их мнению, по самой своей сущности, реально не отличающейся от потенций, является непосредственной производящей причиной внутренних актов. Считая, что томистский тезис об акциденциальном характере потенций души находится не в ладах с принципом экономии и с эмпирическими данными, а также не позволяет раскрыть подлинный смысл христианского представления о душе как «образе бога», августинианцы были единодушны в активном неприятии этого тезиса, однако

заметно расходились в позитивном обосновании собственных концепций.

Согласно теории, намеченной в первой трети XIII в. Гильомом из Оверни и впоследствии развитой Генрихом Гентским, Ричардом из Мидлтауна и другими, потенции, не добавляя ничего реального к сущности души и таким образом являясь тождественными ей, суть только ее различные отношения — действительные или возможные — к тем или иным актам и объектам (данная теория была подвергнута критике рядом авторов, в том числе Оливи и Скотом). В свою очередь Бонавентура старался совместить признание относительной обособленности потенций от сущности души с отказом от рассмотрения их в качестве акциденций; в то же время он существенно ослабил использовавшееся Александром из Гэльса для этой цели различие понятий сущности и субстанции. По мнению «серафического доктора», потенции, не будучи совершенно тождественными сущности души, не являются, однако, полностью отличными от нее, поскольку они могут быть сведены к субстанции души как к единому первоисточнику; иными словами, они служат органами или орудиями, укорененными в этой субстанции и необходимыми для осуществления разнообразной душевной деятельности. Эта концепция охотно воспроизводилась Матфеем из Акваспарты и Вальтером из Брюгге; Джон Пекам и Роджер Марстон совмещали ее с трактовкой потенций как составных частей души; Уильям из Ламара и Пьер Жан Оливи, напротив, находили в такой трактовке приемлемую альтернативу критиковавшейся ими позиции Бонавентуры. Примечательно, что вслед за Оливи, Уильямом из Уэра и другими авторами Дунс Скот признавал тот раздел спекулятивной психологии, в котором выясняется характер связи между сущностью и потенциями души и между самими потенциями, стратегически важным для апробации особого вида различия, занимающего промежуточное положение между логическим и реальным различиями. Так называемое формальное различие, вытекающее из природы вещи, или различие нераздельных и реально тождественных, но могущих быть воспринятыми друг без друга онтологических модальностей данной вещи, проводилось Дунсом

Скотом как между считавшимися им реально идентичными сущностью и потенциями души, так и между самими потенциями.

Вопрос о возможности достоверного познания истины ставился в августинианстве прежде всего в связи с интерпретацией экземплиаристского учения Августина о божественном озарении. Рассматривая истину в онтологическом и логическом ракурсах, августинианцы именовали истиной вещей их соответствие вечным прообразами, а истиной высказываний — соответствие утверждаемого реальному положению дел. Классическое же определение логической истины как «соответствия вещи и разума», восходящее к Аристотелю и его арабским комментаторам, было воспринято через призму теории обозначения Ансельма Кентерберийского, так что отношение между разумом и вещью превращалось Бонавентурой и другими авторами в частный случай соответствия между знаком и обозначаемым — соответствия, умопостигаемая правильность которого и называлась истиной. Стремление выяснить взаимосвязь логической и онтологической истин привело Генриха Гентского к различению понятий истинного, или воспринимаемой вещи самой по себе, и истины, позволяющей в рефлексивном акте суждения соотносить познаваемую вещь с ее светоносным архетипом. Считая неоправданным столь резкое различие естественного и экстраординарного способов познания, Дунс Скот подчеркивал, что истина постигается на основании знания истинного, так как «всякая форма, которая может быть познана в предмете, может быть познана сама по себе, будучи абстрагированной от предмета» [127, 3, 157, 5—6]. Предпочитая связывать разработку концепции истины с использованием теорий обозначения и самоочевидного знания, Скот полагал, что истины, постигаемые «в вечных образцах», необходимы «в силу терминов» [127, 3, 164, 15], очевидность же естественного знания об этих истинах служит залогом их неизменности, понимаемой как невозможность их превращения в ложные утверждения.

Августинианцы исходили из традиционной теологической дистинкции между «общим воздействием», отражающим зависимость всех вообще творений от творца, и особым озарением, ниспосылаемым лишь

человеку в качестве благодатного дара. Многие представители позднесредневекового августицизма отдавали себе отчет в том, что абсолютизация особого озарения была бы чревата неизбежным нарастанием мистических обертонів и дискредитацией естественного (в частности, чувственного) знания, неукоснительное же следование тезису об исчерпывающем характере «общего воздействия» привело бы к признанию относительной автономии человеческого познания и к забвению открытого человеку в знак его высокого предназначения «пути мудрости». Не случайно большинство августицистов старалось избежать как онтологизма, выраженного в упоминавшемся Пьером Жаном Оливи мнении отдельных теологов, согласно которому «бог созерцается нами в этой жизни прямо и непосредственно» [183, 3, 477], так и томистского «рационализма», сводившего «просветительскую» функцию творца к наделению им человеческого ума самодостаточным естественным светом. Стремясь отвести от себя возможные обвинения в онтологизме, Бонавентура и Генрих Гентский не устали повторять, что божественные идеи являются для человеческой души не объектом достоверного познания, а его основанием, или направляющей и движущей, хотя и не единственной причиной (эта традиционная для августицистского иллюминизма казуистическая уловка была забракована Дунсом Скотом, считавшим ложным утверждение о том, что светоносный архетип, являясь основанием познания, не может быть его объектом). Порицая же «предсудительный» рационалистический настрой томистской концепции интеллектуального познания, бонавентурианцы акцентировали недостаточность естественного света разума для обретения несомненного знания, предполагающего неизменность познаваемого и непогрешимость познающего. По их мнению, естественный свет сам по себе «смешан с мраком» и потому нуждается в соединении с «вечным светом», «который, по словам Матфея из Акваспарты, есть совершенное и достаточное основание познания» [153, 233, 12—13].

Вместе с тем некоторые августицисты сближали августиновскую доктрину иллюминации с аристотелевско-авиценновским учением о деятельном разуме,

причем Джон Пекам и Роджер Марстон рассматривали деятельный разум не только как трансцендентную и тождественную высшей просвещающей истине сущность (такая трактовка была характерна, например, для позднего Роджера Бэкона), но и как часть человеческой души. Недвусмысленными свидетельствами упадка теории особого божественного озарения стали ее «скептическая» оценка Пьером Жаном Оливи (по его собственному признанию, принимавшим эту теорию не в силу ее убедительности, а лишь по причине ее одобрения многими авторитетными теоретиками) и активная «реабилитация» естественного света разума Ричардом из Мидлтауна и особенно Уильямом из Уэра. Наконец, Дунс Скот, подчеркивая интуитивно воспринимаемую и неизменную достоверность первоначал, чувственного опыта и внутренних актов, в своей критике иллюминизма Генриха Гентского нанес ощутимый удар по традиционалистской теории особого божественного озарения.

Пытаясь объяснить не только истинность суждений о познаваемом, но и процесс образования общих понятий, августинианцы (за исключением Оливи) в той или иной форме обращались к аристотелевскому учению об абстракции, причем некоторые признавали его допустимым, хотя и распространяемым лишь на сферу так называемого «низшего рассудка», дополнением к августиновской доктрине иллюминации. Вместе с тем августинианцы уделяли особое внимание психологическому анализу абстрагирующей деятельности ума и выдвигали в ней на первый план или (как, например, Бонавентура) обсуждение и оценку чувственных образов, или (как Генрих Гентский) преобразование частного представления в общее, или (если вспомнить Дунса Скота) обретение «общей природой» вещи умопостигаемого свойства универсальности. В позднесредневековом августинианстве было также переосмыслено соотношение деятельного разума и возможного: их сближение, закрепленное в положении об их субстанциальном единстве, выразилось в приписывании возможному разуму определенной познавательной активности и способности подвергаться прямому воздействию деятельного разума.

Августиновский тезис об активности чувственного

познания традиционно одобрялся августинианцами, хотя подчас и совмещался ими (например, Бонавентурой) с аристотелевским тезисом о пассивности чувства. При рассмотрении психофизической проблемы некоторые авторы трактовали внешний объект лишь как побудительный повод для создания душой представления о нем и допускали в душе или (по примеру Роджера Бэкона) наличие врожденных «зачатков знаний», или (как Джон Пекам и Роджер Марстон) способность к спонтанному уподоблению образам, напечатленным в телесном органе (см.: [192, 267—275]), однако другие (в том числе Дунс Скот) исходили из признания активного взаимодействия объекта и чувственной способности. При этом далеко не все августинианцы считали неуязвимой теорию образов. Широкое использование Пьером Жаном Оливи тезиса о «взаимодействии способностей» фактически означало дипломатичный отказ от учения о чувственных и умопостигаемых образах; сходное стремление подчеркнуть спонтанность познавательного акта и непосредственность контакта познающего ума с познаваемым привело Генриха Гентского к постепенному упразднению концепции напечатленных извне умопостигаемых образов. Что же касается Дунса Скота, то он признавал необходимость умопостигаемых образов для абстрагированного познания, но, по-видимому, отрицал ее для интуитивного познания налично существующих вещей. Вместе с тем августинианцы единодушно допускали возможность не только чувственного, но и интеллектуального познания единичных материальных вещей, опосредованного или, несравненно чаще, прямого. (Так, по мнению Виталия из Фура, не познавая единичную материальную вещь именно как единичную, субъект посредством прямого интеллектуального постижения чувственной интуиции, имеющей непосредственный контакт с внешней реальностью, может воспринимать вещь в качестве существующей (см.: [234, 75—87]); подобным образом и Дунс Скот полагал, что человек в «земной» жизни способен обладать интуитивным интеллектуальным познанием единичной вещи как существующей и ее косвенным познанием как единичной.)

Тяготая к традиции «христианского сократизма»,

многие августинианцы отстаивали приоритет интроспекции перед познанием внешнего мира. Некоторые представители августинианства второй половины XIII — начала XIV в. (например, Матфей из Акваспарты, а вслед за ним Виталь из Фура) указывали три основных способа познания какой-либо вещи: спекулятивный, т. е. обеспечивающий умозрительное постижение сущностных свойств вещи в ее отношении к вечному архетипу; выводной, т. е. подразумевающий поэтапное восхождение от частного к общему или от следствия к причине; и интуитивный, т. е. опирающийся на самоочевидный внешний и внутренний опыт индивида. Эта типология видов познания относилась и к сфере самопознания человеческой души. В зависимости же от того, на каком способе познания был сделан акцент в той или иной концепции самопознания, можно условно выделить в качестве основных типов рассмотрения проблемы самопознания, равно как и проблемы самосознания, спекулятивно-экземпляристскую, дискурсивно-абстракционистскую и интуиционистскую трактовки (правда, в зрелой схоластике они гораздо чаще выступали в различных сочетаниях, чем в чистом виде).

Первой из названных трактовок отдавал предпочтение Бонавентура, считавший экземпляризм фундаментом христианской метафизики. По мнению «серафического доктора», божественные идеи, будучи выражающими творческую природу Логоса подобиями всех вещей, постигаются или посредством заключения от сотворенных вещей к творящей первопричине, или на основании несомненного внутреннего опыта, или непосредственно в акте умозрения. Находя в интроспекции, или «пути Августина и всех обращающихся к себе» [53, 89], один из способов обоснования экземпляризма, Бонавентура утверждал, что человеческая душа познает саму себя «без помощи внешних чувств» [54, 2, 904]. Не случайно, проявляя особый интерес к августиновскому триадическому «*cogito*», Бонавентура уделял сравнительно небольшое внимание анализу проблематики, связанной с неформальным выяснением статуса эмпирического Я, и в рамках своей гносеологии отводил весьма скромную роль концепции внутреннего чувства.

Классический вариант дискурсивно-абстракциони-

стской трактовки проблем самопознания и самосознания был предложен Фомой Аквинским. «То, — писал Фома, — что сначала познается человеческим разумом, есть такой (т. е. материальный. — М. Г.) объект; и затем познается сам акт, посредством которого познается объект; и через посредство акта познается сам разум, чьим совершенством является разумение самого себя. И потому Философ говорит, что объекты познаются прежде актов, а акты — прежде способностей» [227, 5, 361]. По мнению «ангелического доктора», самопознание разума как способности человеческой души не является беспредпосылочным и непосредственным и лишь замыкает ряд последовательных этапов абстрагирования, коль скоро «познание чего-то умопостигаемого предшествует познанию, посредством которого кто-либо постигает, что он обладает разумом» [229, 71]. Иначе говоря, познание индивидом собственных актов и способностей апостериорно и опосредованно употреблением чувственных или умопостигаемых образов, на основании же такого познания индивид и делает вывод о своем существовании. По словам Фомы, «душа приходит к актуальному восприятию своего существования через посредство того, что она понимает или чувствует» (цит. по: [92, 224]) (этот аристотелевско-томистский тезис оказал определенное влияние на некоторых августинианцев, например на Ричарда из Мидлтауна, рассматривавшего восприятие душой внешних объектов и внутренних актов как предварительное условие ее самопознания). Признавая вполне правомерным логический переход от восприятия налично существующих мыслительных и чувственных деятельностей к существованию души как их субъекта, Фома Аквинский охотно воспроизводил аристотелевские рассуждения о достоверности существования чувствующего и мыслящего индивида; вместе с тем он ставил под сомнение самодостаточность интроспекции и считал необходимым восполнять «пробелы» индивидуального внутреннего опыта общезначимым и отвлеченным от привходящих свойств знанием о природе человеческой души (причем в трактовке «спекулятивного» знания, предложенной Аквинатом в раннем сочинении «Об истине», еще были заметны следы влияния августиновского иллюминиз-

ма). Однако, используя намеченную Псевдо-Дионисием Ареопагитом триаду «сущность, способность, деятельность» (PG, 3, 284D), Фома в противовес августинианцам проводил реальное различие между деятельными способностями души и ее сущностью, постигаемой лишь «потенциально». Не случайно Фома и томисты давали однозначно отрицательный ответ на вопрос о том, возможно ли в «земной» жизни актуальное (в частности, интуитивное) познание сущности души; мнения же августинианцев по этому вопросу разделились, чему в ряде случаев способствовало воздействие томистской аргументации.

Так, согласно Генриху Гентскому, потенции и субстанция души постигаются «апостериорно, подходящим нам способом» [121, 84, 20—21]. Роджер Марстон, проводя критический анализ томистской концепции самопознания (см.: [93]), в то же время утверждал, что лишь «посредством усердного исследования душа приходит к познанию чуждости умпостигаемой вещи» [206, 217] и, стало быть, к познанию самой себя, происходящему при посредстве впечатленных извне умпостигаемых образов. Впрочем, будучи прилежным учеником Бонавентуры и стремясь совместить дискурсивно-абстракционистскую трактовку проблемы самопознания со спекулятивно-экземпляристской, Марстон выделял два основных вида самопознания человеческой души: силлогистический, предполагающий использование умпостигаемых образов, и созерцательный, обеспечиваемый излучением «вечного света» [206, 221]. Роджер Бэкон в принципе не исключал возможности непосредственного познания душой своей сущности, однако он оговаривал, что «такое познание является крайне слабым в этой жизни» [205, 80, 8]. Тем не менее некоторые августинианцы признавали вполне осуществимой возможность «посюстороннего» познания сущности души. Пьер Жан Оливи полагал, что человеческая душа способна к такому познанию «благодаря непосредственному обращению своего интеллектуального взора на себя и на свои акты» [183, 3, 146]. Согласно Виталию из Фура, на начальном этапе самопознания душа при помощи внутреннего чувства интуитивно воспринимает собственные акты, затем лишь на основании этого актуального восприятия

она умозаключает о своем существовании, на завершающем же этапе самопознания душа, отрешаясь от отвлекавших ее чувственных образов и концентрируя внимание на самой себе, созерцает свою сущность «при посредстве интеллектуального взора» [237, 246] (по аналогичному мнению Матфея из Акваспарты, самопознание души завершается постижением ее сущности «посредством интуиции» [153, 304, 29]).

Хотя Матфей из Акваспарты, Виталь из Фура и другие авторы считали обязательным «поверять» достоверность индивидуального внутреннего опыта логической общезначимостью дедуктивного знания, равно как и «безусловной» достоверностью экстраординарного умозрения, они все же отдавали заметное предпочтение интуиционистскому подходу к проблеме самопознания, который зачастую приводился ими в соответствие с принципами психосоматического дуализма. Ведь, по убеждению названных августинианцев, для того чтобы удостовериться в существовании своей души, человеку нет нужды обращаться, как призывали томисты, к помощи внешних чувств или воображения; и в данном случае наряду с обычными ссылками на Августина нередко привлекалась авиценновская аллегория летящего человека, иллюстрирующая реальное различие души и тела. По словам Авиценны, человек, сразу сотворенный незрячим и как бы парящим в воздухе или пустоте, имеет все основания усомниться в существовании собственного тела, ни на миг не теряя уверенности в существовании своей души [33, 7]. Аллегория летящего человека, ставшая весьма популярной в средневековой Европе, была воспроизведена еще в середине XII в. переводчиком сочинений Авиценны на латынь Домиником Гундиссалином в его компилятивном трактате «О душе» [83, 37] (ее реминисценции обнаруживаются и у Роберта Гроссетеста [202, 19]). К числу упомянутых Жильсоном августинианцев, ссылавшихся на «мысленный эксперимент» Авиценны (речь идет о Гильоме из Оверни, Жане из Ларошели, Матфее из Акваспарты и Витале из Фура) [104, 41—42], можно добавить Гонсалва Испанского и Дунса Скота [107, 417; 128, 530], учитывая, однако, негативное отношение последнего к авиценновской аллееории как к иллюстрации неоплатонического априоризма.

Подход Дунса Скота к проблемам самопознания и самосознания был во многом компромиссным и отражал настойчивое стремление Скота к сбалансированному сочетанию, а по мере возможности и к согласованию августиновских и аристотелевских принципов. В отличие от Фомы Аквинского «тонкий доктор» признавал познание субъектом психических актов интуитивным. «Если бы, — писал Скот, — мы не обладали интуитивным познанием чего-либо, мы не знали бы с достоверностью относительно наших актов, присущи они нам или нет (я говорю о внутренних актах)» (цит. по: [190, 175]). Подобно ряду августинианцев Дунс Скот полагал, что восприятие человеческой душой ее собственных деятельностей происходит при посредстве внутреннего чувства (по мнению «тонкого доктора», «при посредстве некоего чувства, т. е. внутреннего восприятия, мы испытываем в нас самих эти акты; и потому если кто-либо будет отрицать их, следует сказать, что он не является человеком, так как не обладает тем видением, которое испытывают другие» [85, 142]). Примечательно, что в то время как Аквинат чаще всего обозначал термином «experientia» знание, приобретаемое при помощи внешних чувств, Дунс Скот обычно использовал термины «experientia» и «experitum» для описания внутренних состояний, адекватно испытываемых субъектом благодаря безошибочному внутреннему чувству. Стремясь опровергнуть гносеологический релятивизм скептиков и одновременно дискредитировать «скептическую» оценку Генрихом Гентским достоверности естественного познания, Скот старался представить как самодостаточную несомненность интроспекции и ссыался при этом на авторитет Августина («То, что Августин признает достоверность наших актов, явствует из 12-й гл. XV кн. «О Троице»: «Спит ли кто-либо или бодрствует, он живет, так как и спать, и видеть во сне свойственно живущему» [127, 3, 136, 11—13]). Достоверное восприятие нематериальных душевных деятельностей может, согласно Дунсу Скоту, служить надежным основанием для вывода о нематериальности человеческой души. Вместе с тем в отличие от некоторых августинианцев (например, Виталья из Фура) Скот отказывался считать интуи-

тивное познание внутренних актов условием прямого созерцания сущности души; напротив, подчеркивая ущербность «падшей» природы, он отстаивал тезис о том, что душа в «земной» жизни способна постичь свою сущность лишь опосредованно, т. е. благодаря абстрагирующей деятельности разума, изначально приводимого в движение чувственно воспринимаемым и воображаемым.

Интуиционистская трактовка проблем самопознания и самосознания была прямо или косвенно связана у Пьера Жана Оливи, Виталия из Фура и Дунса Скота с признанием особой познавательной роли интеллектуализированного внутреннего чувства, рассматривавшегося и как посредующее звено между чувственностью и разумом, и как условие синтетического единства человеческого самосознания (так, по словам Оливи, посредством внутреннего, «как бы осязательного» чувства «душа несомненно воспринимает, что она существует и живет, и мыслит, и хочет, и видит, и слышит, и движет телом» [183, 3, 146]). Не случайно августиновская концепция внутреннего чувства то и дело привлекала к себе внимание названных авторов, нередко сближавших ее с аристотелевской концепцией общего чувства (кстати, такое сближение было характерно для позднесредневекового августинианства в целом, если судить хотя бы по высказыванию Роджера Марстона о том, что общее чувство «Августин называет внутренним чувством» [206, 375]). Будучи, разумеется, знакомы с классификациями внутренних чувств, разработанными Авиценной, Аверроэсом и другими арабоязычными комментаторами Аристотеля, августинианцы зачастую считали различные познавательные способности (память, воображение и т. п.), фигурировавшие в данных классификациях как самостоятельные, «объективированными» проявлениями единого внутреннего чувства. По убеждению августинианцев, это вполне соответствовало установкам и Аристотеля, недвусмысленно акцентировавшего единство первоначальной чувственной способности, и Августина, который, как уверял, например, Оливи, «нигде не проводит различия между общим чувством и воображающей, оценивающей и представляющей способностями, напротив, всегда и везде он, по-видимому, предполагает,

что они являются одним и тем же» [183, 2, 508—509]. Впрочем, даже Фома Аквинскому подчас не была чужда унитарная трактовка внутреннего чувства, «при посредстве которого мы судим об отдельном чувстве» [227, 8, 368]. Обычно следуя аверроистской классификации внутренних чувств и причисляя к ним воображение, мыслительную способность, память и общее чувство, «ангелический доктор» иногда особо выделял последнее в качестве синтетической познавательной способности, обеспечивающей осознание человеком своего существования (см.: [233, 332]). Кроме того, комментируя данное Аристотелем в VI книге «Никомаховой этики» определение чувства как разума и признавая необходимость того, чтобы «человек обладал не только внешним, но также и внутренним чувством» [226, 187], Аквинат называл данное чувство пассивным разумом; при этом он без труда мог найти общий язык с августинианцами, воспринимавшими как должное узаконенную еще Августином интеллектуализацию внутреннего чувства.

Поскольку и Оливи, и Виталь из Фура, и Дунс Скот считали одной из основных функций внутреннего чувства «опытное» восприятие волевых актов и свободы воли, концепции внутреннего чувства нередко отводилась важная роль и в психологическом обосновании августинианского волюнтаризма (этот волюнтаризм, контрастировавший с томистским интеллектуализмом, был тесно связан с подразумевавшим ряд этических импликаций учением о примате блага над истиной и любви над познанием). Как полагали августинианцы, свободная человеческая воля превосходит разум настолько, что может пренебрегать его рекомендациями, причем как главной производящей причине волевых актов ей свойственна автономная активность; предлагаемый же разумом объект есть (согласно Генриху Гентскому, Оливи и другим) лишь обязательное условие или (согласно позднему Скоту) частичная причина волевого акта. «Феноменологический» анализ волевой деятельности, спонтанно и наиболее полно раскрывающей в человеке личностное начало, так или иначе увязывался августинианцами (в особенности Пьером Жаном Оливи) с рассмотрением проблем самопознания и самосознания. По мнению Оливи, воля воплощает

в себе актуальность и предельную насыщенность духовной жизни, будучи же рефлексивной способностью, она обеспечивает непосредственный контакт с познаваемым и желаемым: не случайно осознание волевых актов является «опытом самости» [183, 2, 251] и затрагивает глубинные структуры человеческой личности как существования, «обладающего самим собой при посредстве некоей свободной рефлексии» [183, 2, 200]. По оценкам Оливи и некоторых других представителей францисканского августинианства, интеллектуализированное внутреннее чувство было призвано, не лишая волевою деятельность изначального своеобразия, в то же время сделать ее доступной познающему разуму. Хотя тезис об интеллектуальном или квазиинтеллектуальном познании волевых актов ограничивал применимость аристотелевско-стоического принципа «нет ничего в разуме, чего прежде не было бы в чувствах», августинианцы старались засвидетельствовать свою верность установкам Августина, когда они, как, например, Гонсалв Испанский, заявляли, что «акт самой воли разум может постичь при посредстве опытного познания» [107, 417]. Вместе с тем в поздней схоластике познавательные функции все чаще стали приписываться самой воле (так, Ричард Фицралф и ряд других оксфордских теологов первой половины XIV в. выдвигали положение о том, что воля способна непосредственно познавать свои акты).

3. Номинализм XIV в. и проблема самосознания

Хотя границы, отделяющие одно столетие от другого, условны, как и другие хронологические ориентиры, изменения интеллектуального климата, происшедшие в Западной Европе на рубеже XIII и XIV вв., были очевидными. Во многом переходной фигурой может быть назван Дунс Скот: несмотря на незавершенность его синтетической системы, отчасти объяснявшуюся его сравнительно ранней смертью, он внес существенный вклад в становление проблематики, приобретшей в первой половине XIV в. животрепещущую актуальность и включавшей в себя вопросы об абсолютном и упорядоченном могуществе бога, о соотношении интуитивного и абстрагированного по-

знания и т. д. Расчетливый флирт теологии с философствующим разумом, осужденный в 1277 г., сменился заметным охлаждением отношений между ними, и это прямо или косвенно отразилось в сочинениях Дунса Скота. Проследивавшейся у шотландского мыслителя тенденции к признанию особого познавательного значения метафизики сопутствовало одновременное сужение круга теологических положений, допускавших рациональное обоснование (не случайно при обсуждении вопроса о «научном» статусе теологии Скот придерживался мнения о том, что теология, будучи наукой в себе, т. е. располагая рядом необходимых и достоверных, но не самоочевидных для человеческого ума истин, выступает для человека прежде всего в качестве практической науки, призванной привести его жизнь в соответствие со «спасительными» предписаниями христианской веры).

Однако стимулировавшееся постепенным снижением «ответственности» философии перед теологией возрастание числа смелых мысленных экспериментов, в частности, основанных на использовании тезиса об абсолютном могуществе бога, стало к середине XIV в. настолько угрожать традиционным устоям, что церковные инстанции постарались пресечь опасное развитие событий, подвергнув в 1347 г. осуждениям Жана из Мирекура и Николая из Отрекура (причем последнему было предписано собственноручное сожжение его программного трактата). Трудно сказать, насколько оправданным был выбор именно этих радикалов в качестве главных ответчиков на «показательных судах», тем не менее довольно примечательно, что по иронии истории в 1347 г. блюстителям католической ортодоксии в известном смысле пришлось пожинать поздние плоды осуждения 1277 г. Ведь предосудительная изощренность (*subtilitas*) в богословской апоретике, нередко усугубленная злоупотреблениями теологемой абсолютного божественного могущества, была непосредственно связана с получившим импульс в 1277 г. теологическим осмыслением проблемы возможности и отражала возросшую роль в диалектических турнирах понятия вероятности (*probabilitas*) и вероятностных аргументов, позволявших по мере необходимости уклоняться от отнюдь не всегда безопасных категорических утверж-

дений. Увлечение «комбинаторикой» теологического POSSИБИЛИЗМА, сопровождавшееся ослаблением внимания к библейским и патристическим текстам, и порицалось инициаторами осуждений 1347 г. как отрыв от корней и чреватая «опасным» свободомыслием утрата чувства меры.

Тем не менее усложнение правил схоластической «игры в бисер» так или иначе приводило к совершенствованию логического инструментария (логическая оснащенность аргументации, помогавшая схоласту одержать верх над оппонентами и склонить аудиторию к своей точке зрения, приобретала особое значение в эпоху, когда эффектность доводов и успех в полемике нередко признавались в университетской среде самоцелями). Кроме того, номиналистическая критика в адрес сторонников «старого пути» и придирчивый разбор синтетических построений схоластики XIII в. опирались на скрупулезный логико-семантический анализ явных или скрытых принципов теоретизирования. Критицизм, противопоставлявшийся номиналистами догматическим спекуляциям, укреплял правомочность эмпирической верификации, обсуждавшихся тезисов, благодаря чему как бы заново был открыт «путь опыта» (*via experientiae*), «которому, по словам Пьера Ориоля, надлежит следовать предпочтительнее, чем логическим доводам» [182, 198, 40—41]. Характерный для номинализма акцент на опытном познании реально существующих единичных вещей не исключал, однако, признания фактической неисчерпаемости каждой отдельной субстанции, и в частности человеческого Я, ведь, по мнению номиналистов, полнота реальности заключена именно в индивидуальном сущем, которое является настолько уникальным, что единичность как таковая не может быть удовлетворительно раскрыта человеческим разумом в силу его несовершенства. Обостренный интерес к личностному началу выразился не только в смелой (подчас навлекавшей обвинения в пелагианстве) трактовке проблем морального самоопределения личности, но и во всесторонней разработке тезиса о непосредственном познании субъектом своих внутренних актов. Рассмотрению же концепций самосознания, развитых некоторыми представителями позднесхоластического номинализма, уместно пред-

послать краткое описание сквозных тем номиналистического теоретизирования.

После того как в 1277 г. папская комиссия, настаивая на примате божественной свободы над сотворенным миропорядком, вынесла обвинительный приговор аристотелевско-аверроистскому нецесситаризму, теологема божественного всемогущества все чаще использовалась в богословских сочинениях, а в первой половине XIV в. она буквально стала «навязчивой идеей» большинства теологов. При этом различие понятий упорядоченного и абсолютного могущества бога (*potentia dei ordinata et absoluta*) то и дело оказывалось в центре внимания Уильяма Оккама и других сторонников «нового пути». «Это различие, — писал Оккам, — следует разуместь так, что возможность чего-либо иногда понимается сообразно законам, предустановленным и введенным богом, и тогда говорится, что бог может сделать это при посредстве упорядоченного могущества. Иначе понимается возможность как способность сделать все то, что не включает противоречия, предустановил ли бог это как надлежащее быть сделанным им или нет, поскольку бог может сделать многое, чего не желает делать» (цит. по: [78, 417]). Таким образом, по мнению Оккама, в отличие от мощи бога, «упорядоченной» его собственными решениями, абсолютная мощь бога, позволяющая ему действовать независимо от его решений и без посредства вторичных причин, охватывает всю сферу логически непротиворечивого, т. е. равнозначна возможности, которая ограничивается лишь законом противоречия, не допускающим самоотрицания возможного. При рассмотрении вопроса о том, что бог может сделать, а что — нет, либеральные теологи скорее всего не ставили перед собой цель помочь «всевышнему» выяснить предельную меру его полномочий, как бы заглядывая в его «должностную инструкцию», закодированную в Писании. Но на основании того, какой смысл они вкладывали в понятие божественного всемогущества, можно судить, что они считали логически возможным.

Хотя Оккам и его последователи неоднократно заявляли о необходимости трактовать упорядоченное и абсолютное могущество бога не как две отдельные способности, а как два аспекта единой и неде-

лимой божественной мощи, направленной вовне, дело нередко доходило до фактического противопоставления одного из этих аспектов другому. Сбалансированный ответ на вопрос о том, как совместить положения о спонтанности суверенной воли творца и о неизблемости и бесповоротности его решений, затруднялся тем обстоятельством, что формально непротиворечивые варианты возможного божественного выбора могли противоречить уже «действующим» законоположениям (так, по мнению некоторых оккамистов, бог благодаря своей абсолютной мощи способен заставить человека возненавидеть его, спасти безнадежного грешника, обманывать людей и т. д., но он не в состоянии действовать подобным образом при посредстве упорядоченного могущества, поскольку это шло бы вразрез с его собственными, в том числе «преданными гласности», решениями).

Традиционалисты (вроде убежденного августинианца Григория из Римини), представлявшие «правое крыло» позднесхоластического номинализма, оказывали противодействие попыткам новаторов (например, Адама Вудхэма) абсолютизировать спонтанность божественной воли и тем самым отодвинуть на задний план такие «общепризнанные» атрибуты бога, как всеблагость, всеправдивость и т. п. Предупреждая о разрушительных последствиях бесконтрольного теологического POSSИБИЛИЗМА и не поддерживая эвристических претензий логики возможных миров (при помощи которой радикалы отнюдь не без риска испытывали на прочность «непогрешимость» откровения), Григорий из Римини стремился дискредитировать «взрывоопасные» интерпретации теологемы абсолютного божественного могущества и благодаря рассмотрению ее через призму понятия упорядоченного могущества признавал абсолютно невозможным все противоречащее божественной природе и ее атрибутам (согласно Григорию, бог не может быть несправедливым или обманщиком, иначе он не был бы богом). В ситуации мыслительного выбора между прошлым и будущим, между ставшей преданием относительной необходимостью и еще не реализованной вовне возможностью представители «правого» номинализма старались всячески подчеркнуть зависимость будущего от прошлого, «предстоящих» решений бога

от «предыдущих» и оправдать веру в то, что бог был и будет верен взятым им на себя обязательствам перед миром и человечеством. Присущий ортодоксальному христианству культ «доблестного» прошлого как бы внушал традиционалистам мысль о том, что и над богом его прошлые законополагающие деяния обладают магической властью, гарантирующей «провиденциальную» логическую когерентность взаимоотношений между абсолютном и миром.

Если при этом учесть, что, по убеждению схоластов, упорядоченное могущество бога «наглядно» проявилось в прошлом, прежде всего в событиях ветхозаветной и новозаветной истории, абсолютному же могуществу в большей мере открыта сфера будущего, то нетрудно понять, как в радикальном номинализме XIV в. даже спекулятивное различие божественных потенций могло превратиться в курьезное свидетельство того, что связь времен действительно распалась. Человек предренессансной эпохи мало-помалу переставал довольствоваться ретроградной присказкой «так было и так будет»; напротив, в нем усиливалась тяга к новизне, и даже «сверхъестественное» торжество вседозволенности, воображавшееся в мысленных экспериментах с использованием понятия абсолютного божественного могущества, подчас становилось для мыслящего человека своеобразной сублимацией его подавленного жесткой регламентацией влечения к безоглядной свободе.

Позднесхоластические концепции возможности так или иначе стимулировали более интенсивное осмысление проблемы логического противоречия. Хотя Аристотель (согласно риторическим напоминаниям Сигера Брабантского [214, 115] и других аристотеликов) был не богом, а человеком, разработанную им логическую аксиоматику, как уверяли искушенные в своем ремесле теологи, принимает в расчет и бог, особенно в отношениях со Вселенной, смысловая структура которой не позволяет творцу противоречить самому себе или совершать экскурсии в ничто (ведь, по богословским меркам, прямой выход «всевышнего» к не-сущему как бы затруднялся «творением из ничего»; провозглашавшаяся же в христианском теизме независимость творца от мира при всех попытках ее абсолютизации всегда оставалась более или менее

иллюзорной). Иными словами, принцип противоречия обычно признавался в схоластике универсальным логическим законом, которому подчинено все сущее и соблюдение которого богом является условием того, что раскрытие извечных предназначений в мире не превратится в театр абсурда, а откровение, оставаясь по существу сверхразумным, не станет откровенно противоразумным. Тезис Оккама о том, что «божественному всемогуществу следует приписать все, что не включает очевидного противоречия» [173, 25], пожалуй, выражал общее мнение теологов, однако трактовка понятия противоречия нередко выглядела довольно произвольной, и противоречие, казавшееся очевидным одному автору, отнюдь не представлялось таковым другому. Более того, борясь с рационалистическими «предрассудками» естественной теологии и при этом бравируя антиномичностью собственного теоретизирования, представители радикального номинализма со временем все более открыто стали оспаривать неприкосновенность принципа противоречия. Рассуждения же Пьера из Альи и ряда других авторов о том, что бог может ввести человека в заблуждение даже относительно основных логических законов, так или иначе подразумевали вывод о необязательности принципа противоречия для божественной воли.

Поскольку после 1277 г. природная необходимость была объявлена весьма относительной (с учетом возможности спонтанного божественного вмешательства в естественное течение событий), базировавшаяся на принципах детерминизма доктрина Аристотеля все чаще считалась скорее правдоподобным мнением, чем строгой наукой, убежденность же Стагирита в том, что «бог не мог сделать иначе, чем он сделал» [164, 84], была отнесена многими схоластами к числу простительных человеку заблуждений. Вторжение пробабиллизма в область естественных наук нанесло сильный удар по основам аристотелевской методологии, но вместе с тем создавало предпосылки для становления новой научной программы (определенная же генетическая связь научной революции XVII в. с позднесхоластическим критицизмом прослеживается без особого труда). Примечательно, что некоторые номиналисты (например, Жан Буридан), довольст-

вуюсь относительной достоверностью научных положений, старались по мере сил оградить сферу теоретического естествознания от посягательств теологического POSSИБИЛИЗМА и давали отповедь всем желавшим очернить естествознание и подчеркивавшим при этом, что естественные науки «могут быть фальсифицированы при посредстве возможных сверхъестественным образом случаев» (цит. по: [223, 515]).

Внедрение принципов волюнтаризма в теологию, активно проводившееся августинианцами вроде Дунса Скота и достигшее апогея у Оккама и оккамистов, стало одной из знаменательных предпосылок «модернистского» теоретизирования. Рассматривая волю творца как основное звено, связующее необходимую божественную сущность с миром сотворенных и в той или иной степени случайных вещей, Дунс Скот и другие сторонники теологического волюнтаризма выработали своеобразный подход к ключевой схоластической проблеме отношения бога к миру. Подчеркивая вневременной характер волевой деятельности творца, эти мыслители вместе с тем «овременяли» ее в своих описаниях, соотносивших «динамику» свободного божественного выбора с предположительной временной последовательностью. При этом и скотисты, и оккамисты не спешили отгородиться от хитросплетений проблемы времени понятием вечности, «обезличивающим» модусы времени посредством сведения их к «застывшему настоящему», и зачастую исходили из положения о том, что будущее не только человеком, но и богом должно реально восприниматься именно как будущее, а прошлое — как прошлое. Возраставший интерес к «логике времени» выразился, в частности, в оживленных дискуссиях по тесно связанной с вопросом о делимости континуума проблеме «incipit / desinit» (начинает / перестает). («Incipit» может трактоваться или как отрицание существования в предшествующее время и констатация наличия в настоящий момент, или как отрицание наличия в настоящее мгновение и констатация существования в последующее время; подобным образом под «desinit» может подразумеваться либо констатация наличия в настоящий момент и отрицание существования в будущем, либо отрицание наличия в настоящее мгновение и констатация существования в прош-

лом; для иллюстрации этих дилемм стоит воспользоваться математическим сравнением: при возрастании переменной величины от нуля невозможно указать ее первое ненулевое значение, а при убывании до нуля — ее последнее ненулевое значение (см.: [4, 409]).)

Представители самых разных теологических школ XIV в. признавали, что самодовление вечности, стирающей грани между прошлым и будущим, на уровне божественного познания мира может обернуться чуть ли не иллюзорностью временного становления и калейдоскопического мелькания веков. Однако в то время как традиционалисты вроде Томаса Брадвардина всячески оттеняли разнородность познавательной «оптики» бога и человека и доказывали, что представляющееся человеку будущим или прошлым не является таковым для бога, новаторы, стремясь устранить повод для подозрений в неадекватности познания богом пространственно-временного универсума, энергично подчеркивали неуничтожимость специфики каждого из модусов времени, рельефно проступающей в сравнении случайности будущего с необходимостью прошлого. В итоге особое значение приобретали расширявшие «экспериментальную базу» теологемы божественного всемогущества вопросы о том, как далеко простирается власть бога над будущим или прошлым.

«Открытие» будущего, ставшее примечательным фактом интеллектуальной жизни XIV в., проявилось и в исключительном внимании, уделявшемся мыслителями рассматриваемой эпохи проблеме будущих случайных событий (*futura contingentia*). При этом разработка данной проблематики сопровождалась более или менее очевидным отклонением от устоявшихся канонов. Характеризуя специфичные для христианского традиционализма способы ориентации в континууме исторического времени и методы регулятивного «препарирования» длительности, следует напомнить, что с самых ранних пор для церковных идеологов было привычным находить в «непогрешимости» откровения залог «незыблемости» конфессиональных основоположений и смотреть на будущее через призму канонизированного Писанием прошлого (в этом случае видение будущего являлось преиму-

щественно эсхатологическим, а в апокалиптических «сценариях», которые подсказывались доморощенным «футурологам» воображением, раболепствовавшим перед хранившей сакральное предание памятью, предвкушалось окончательное торжество деспотической власти свершившегося над несвершенным). Формалистическая же «футурология» новаторов XIV в., не настроенных безропотно сносить «узаконенный» гнет прошлого и довольствоваться перспективой «запрограммированного» будущего, была отмечена тайным или явным стремлением отрешиться от примелькавшихся пропагандистских стереотипов. Логические аспекты проблемы будущих случайных событий нередко обсуждались в связи с экзегезой 9-й главы аристотелевского трактата «Об истолковании», где изучались (по-видимому, с индетерминистской точки зрения) истинностные значения высказываний о будущем, например о «завтрашнем морском сражении». Исследование вопросов о том, приложимы ли принципы противоречия и исключенного третьего (наделенные законодательными полномочиями по отношению к суждениям о настоящем и прошлом) к высказываниям о будущих случайных событиях и имеются ли причины ставить под сомнение универсальность принципа двужначности, не только подчас приводило к предвосхищениям идей многозначной логики, но и служило логическими пролегоменами к теориям взаимодействия божественной и человеческой воли.

Широко обсуждавшаяся в западноевропейской теологии с эпохи Августина проблема соотношения свободы воли, предопределения и благодати изучалась в XIV в. с прямым или косвенным учетом результатов, достигнутых прогрессирующими логикой и «феноменологией» времени. Имманентный и сравнительный анализ модусов времени стал играть заметную роль в рассмотрении традиционных теологических апорий: не предопределяет ли абсолютное божественное всезнание выбор божественной, а тем более человеческой воли и не упраздняется ли свобода волевой деятельности человека, если бог извечно предвидит множество таких будущих случайных событий, как акты воления? Хотя еще Робертом Гроссетестом был сформулирован тезис о том, что «будущие события богу более известны, чем нам — настоящие»

[201, 164, 1—2], споры о возможных способах божественного познания будущего не затихали ни в XIII в., ни, разумеется, в XIV в. Статическая концепция времени, взятая на вооружение большинством реалистов, была потеснена в XIV в. динамической концепцией времени, разрабатывавшейся многими номиналистами; в попытках же определить специфику божественного познания будущего воплотилось желание взглянуть и на понятие вечности, объемлющей совокупность прошлых, настоящих и будущих событий, через призму понятия временного становления. Интуитивное познание богом грядущего есть, по характерному определению Пьера Ориоля, «наличное видение в том «теперь», в котором произойдет будущее событие» [182, 209, 76—77]; таким образом, согласно Ориолю, бог может, не «опережая» событий, видеть их в будущем не как уже происходящие, а как стоящие перед порогом бытия в чреде еще не реализованных вовне, но реальных возможностей.

Разница между методологическими установками традиционалистов и их оппонентов наглядно проявилась, например, в развернувшейся около 1340 г. полемике между членами Мертон-колледжа Томасом Брадвардином, придерживавшимся «теоцентристской», антипелагианской позиции, и Томасом Букингэмом, следовавшим (впрочем, с большей осторожностью, чем, к примеру, Адам Вудхэм) «антропоцентристским» и отнюдь не всегда далеким от пелагианства принципам. Будучи представителем так называемого теологического августинианства, выдвигавшего на первый план понятие предопределения, Брадвардин в своей критике пелагианства отстаивал онтологический примат вечного над временным и божественной воли над человеческой и утверждал, что, поскольку «бог знает все сразу и всегда, а не в смене времен» [228, 189], все будущие события «являются извечно предопределенными, предписанными и предвещанными в божественных воле и уме» [228, 805] и, стало быть, происходят по необходимости. Однако предубеждение против такого рода односторонних детерминистских концепций, отводивших людям роль статистов в «божественной комедии», было выражено еще Пьером Ориолем в форме недвусмысленного напоминания: «Неотврати-

мость упраздняет всякое радение» (цит. по: [157, 397]). (Не случайно в эту пору утраты доверия к официозным мифам об идеологическом благополучии новаторы всерьез занялись проблемами свободы совести и ответственности и в своих этико-психологических изысканиях опять-таки нередко поддавались «соблазну» пелагианства, который был подспудно связан с «еретическим» намерением признать достоинством человека реальную, а не иллюзорную возможность выбора, а значит, и обязанность самостоятельно решать вопросы о том, является ли человеческая жизнь наказанием или даром, вправе ли индивид стремиться превратить смерть из претерпевания в поступок, и, наконец, стоит ли собственные деяния неголословно вменять себе в вину или ставить в заслугу.)

Стараясь отстоять в споре с Браввардином о статусе будущих случайных событий позицию умеренного теологического и психологического индетерминизма, Томас Букингэм задался целью избежать крайностей и браввардиновского детерминизма, и радикального индетерминизма пелагиан, однако стремление всесторонне обосновать тезисы о спонтанности божественной воли и об относительной самостоятельности человеческой воли привело Букингэма к едва ли не пелагианскому выводу о том, что «присущее богу познание относительно будущих случайных событий, пока они остаются будущими, является случайным, но когда они становятся настоящими или уходят в прошлое, оно (познание) перестает быть случайным и начинает быть необходимым» (цит. по: [170, 193]). И Томас Букингэм, и Адам Вудхэм, и Роберт Холкот подчеркивали — в противовес Браввардину — случайность и неопределенность будущего и зачастую основывали свои апологии свободы воли именно на индетерминистской трактовке будущего. Но в то время как Томас Букингэм и Адам Вудхэм, не допуская никаких ограничений божественного всеведения и потому не исключая «фальсифицируемости» откровения, полагали, что познание богом будущих случайных событий также случайно, Роберт Холкот (вслед за Дюраном из Сен-Пурсена и Пьером Ориолем) был готов пожертвовать положением о всеобъемлемости

божественного предвидения ради доказательства «непогрешимости» откровения.

Оккамистская теория будущих случайных событий опиралась, помимо прочего, на тезис о необходимости прошлого. Ссылаясь на сентенцию Аристотеля: «Прошлое не может стать не бывшим» (EN. VI, 2, 1139b 8—9), Уильям Оккам утверждал, что если вещь действительно существовала, высказывание «эта вещь существовала» необходимо настолько, что «бог и при посредстве своей абсолютной мощи не может сделать, чтобы это высказывание стало ложным» [246, 4]. Рассматривая переход от будущего к прошлому как переход от случайности к необходимости или (если воспользоваться современной терминологией) как превращение из открытого и разветвленного топологического ряда в закрытый и линейный, Оккам и оккамисты убеждали в том, что коль скоро будущее, став прошлым, уже не подвергается преобразующему воздействию будущего, демаркационная линия, проходящая через настоящее и разделяющая сферы возможного и необходимого, является общезначимой и независимой от божественных «капризов». Хотя большинство мыслителей XIV в. (в том числе и Томас Букингэм) разделяло точку зрения Уильяма Оккама, Томас Брэдвардин, разрабатывая статическую концепцию времени и не считая прошлое более необходимым, чем будущее, счел возможным присоединиться к мнению схоласта XI в. Петра Дамиани о том, что бог, перед взором которого прошлое, настоящее и будущее «всегда пребывают застывшими и недвижимыми» (PL, 145, 607D—608A), в состоянии сделать бывшее не бывшим. Аргументация Брэдвардина была (впрочем, не без колебаний) одобрена и развита Григорием из Римини, признававшим «необходимость» прошлого отнюдь не тождественной вневременной необходимости бога, и так или иначе учитывалась другими авторами (в том числе и «доверявшими» Оккаму и Букингэму больше, чем Брэдвардину), например Жаном из Мирекура, который доказывал, что прежде чем событие произойдет, бог волен «санкционировать» или предотвратить его, однако, став фактом прошлого, оно уже не может быть уничтожено ни человеком, ни богом. Противоположные ответы на воп-

рос о том, может ли бог благодаря абсолютной мощи изменить либо вовсе уничтожить прошлое и превратить «экзистенциальные» высказывания о нем из истинных в ложные, лишний раз свидетельствовали об отмечавшейся выше произвольности в трактовке схоластами XIV в. логически противоречивого: логическая возможность уничтожения богом прошлого, например, по мнению Жана из Мирекура, «заключает в себе противоречие» (цит. по: [74, 252]), согласно же Григорию из Римини, она «не заключает в себе противоречия» [74, 161], или, по выражению Томаса Брадвардина, «формально не заключает в себе никакого противоречия» [228, 857].

Одним из наиболее радикальных применений концепции абсолютного божественного могущества стала в левом номинализме XIV в. гипотеза о «боге-обманщике» (*deus deceptor*). По словам Адама Вудхэма, «бог не может обманывать при посредстве упорядоченного могущества, однако при посредстве абсолютного могущества он мог бы вызвать в уме кого-либо ложное согласие» (цит. по: [110, 485]). Гипотеза о «боге-обманщике» одобрялась и некоторыми другими оксфордскими номиналистами (в том числе Ричардом Фицралфом и Робертом Холкотом), нетривиально и подчас дерзко рассматривавшими гносеологические аспекты вопроса о реализации божественных решений в мире (впрочем, модернистские тезисы Адама Вудхэма и его единомышленников резко критиковались традиционалистами, в первую очередь Григорием из Римини, доказывавшим, что бог не может обманывать, т. е. быть несовершенным и при посредстве абсолютного могущества, иначе он не был бы самим собой). Приписывавшаяся богу способность обманывать людей признавалась новаторами экстравагантным доказательством его всемогущества, обусловливаемое же «свыше» несоответствие (или даже противоречие) между познаваемой реальностью и ее отображением в человеческом познании считалось отнюдь не противоречащим «общеизвестному» постулату теологического POSSИБИЛИЗМА: то, что бог может сделать при посредстве вторичных причин, он способен осуществить и без их посредства. «Божественный обман» трактовался как один из способов «административного» воздействия творца на разум-

ные творения, не подлежащий привычным для человека моральным оценкам и потому не могущий быть названным предосудительным или порочным (причем Адам Вудхэм и Томас Букингэм подчеркивали «непредустановленность» объективации божественной воли в сотворенном, изменчивом мире и утверждали, что и при отсутствии у бога намерения обманывать людей откровение, касающееся случайных событий, может оказаться обманчивым).

По мнению Роберта Холкота, бог способен обманывать людей в том смысле, что он может выступать причиной заблуждения, но ему нельзя приписать обманные действия, если в слово «обманывать» вкладывается негативный смысл, задаваемый такими синкатегорематическими терминами, как «несправедливо или злобно, порочно или беспорядочно» (цит. по: [110, 486]). Смысловая дистинкция Холкота отвечала назревшей потребности в семантических уточнениях (так, согласно Джону из Родингтона, «бог в состоянии сделать, чтобы какая-либо вещь казалась другой» [164, 80], но он не может быть назван обманщиком, если «обманывать» означает «замышлять некое зло» [164, 81]). Впоследствии эта дистинкция была использована Пьером из Альи, который полагал, что богу совершенно чужд обман, сопряженный с несправедливостью и грехом; тем не менее, когда слово «обманывать» наделяется значением «вызывать в ком-либо ложное согласие» (цит. по: [110, 502]), гипотеза о «боге-обманщике» допустима как прямо не противоречащая Писанию.

Нетрудно догадаться, что, по мнению средневековых теологов, ремесло коварного обманщика, или хитрого «фокусника», недостойное «правдивого» бога, должно быть отдано на откуп «силам зла». Выяснение «амплуа» демона, или злого гения, еще со времен Петра Ломбардского стало одной из расхожих тем схоластической демонологии, где, кстати, и обнаруживаются истоки известной картезианской аллегории «злого гения». Согласно стереотипным описаниям «возможностей» демона, он способен, порождая обманы чувств, иллюзии воображения и т. п., влиять на низшие части души и на тело человека главным образом извне (например, через органы чувств), т. е. при посредстве естественных факторов, или вторич-

ных причин; доступное же лишь богу внутреннее и непосредственное воздействие на человеческий разум превышает меру полномочий злого гения, чье коварство, направленное на имитацию всемогущества, коренится в своеобразном «комплексе неполноценности» (мистификации демона традиционно характеризовались схоластами как проявления его злого умысла, распаляемого недостатком реальной власти).

Описанные «опасности», подстерегающие познающего человека на пути к реальности, заметно осложняли для представителей поздней схоластики и без того непростую проблему достоверности, или очевидности, человеческого познания. По утверждению Николая из Отрекура, «мы не обладаем полной достоверностью относительно вещей, напротив, ею обладает лишь первоначальный разум, который есть мера всех разумений» [166, 232, 35—36]. Не собираясь ориентировать человеческий разум на достижение безусловной достоверности, признававшейся достоянием божественного ума, многие номиналисты сочли полезным выделить различные степени достоверности, доступной человеку. При этом максимальной степенью достоверности наделялось у большинства авторов первой половины XIV в. (в частности, у Жана из Мирекура) знание, прямо сводимое к принципу противоречия, равно как и знание, по своей функциональной несомненности приближающееся к очевидности этого логического принципа (фальсифицируемость которого уже обсуждалась, но еще, как правило, открыто не констатировалась) и включающее в себя безошибочный внутренний опыт личности и ее уверенность в собственном существовании. Знанию же о внешнем мире зачастую приписывалась невысокая степень «естественной» достоверности; не случайно познание объективной реальности, точности которого «угрожала» возможность непредвиденного божественного вмешательства, нередко становилось той сферой, где фаллибилизм, открывая простор вероятностным оценкам, мог «взять реванш» за ущемление его прав интроспективной психологией (Николай из Отрекура в переписке с Бернардо из Ареццо не допускал наличия уровней достоверности, но в позднем трактате «*Satis exigit*» он уже не отказывался от градаций достоверного знания, что, по-видимому, бы-

до связано с более широкой трактовкой термина «достоверность»). В 40-х гг. XIV в. Джон из Родингтона высказал мнение о том, что возможны три уровня достоверного знания: относительная очевидность, свойственная, например, философским рассуждениям, когда выдвигаемый в них тезис выглядит убедительнее, чем антитезис; достоверность более высокого ранга, присущая строгим дедуктивным доказательствам (в особенности математическим), но в силу своего «естественного» происхождения не являющаяся абсолютной; и, наконец, гиперболическая достоверность, совершенно исключая какое-либо сомнение и достижимая лишь благодаря божественному озарению. Принижая значение антискептических доводов Дунса Скота, акцентировавших самоочевидность первоначал и внутреннего опыта, Джон из Родингтона попытался возродить иллюминизм Генриха Гентского и прибег к такому «сильнодействующему», хотя и старомодному (с точки зрения оккамистов) средству против скептицизма, как августинианская теория особого божественного озарения.

Следует признать, что в гносеологических доктринах некоторых из оккамистов (или так называемых оккамистов) содержались элементы феноменализма и скептицизма, пусть, возможно, и не ставшие главными предпосылками теоретизирования; вместе с тем нужно, воздерживаясь от поспешного наклеивания ярлыков, избегать и преувеличения, и недооценки роли скептических тенденций в номинализме XIV в. Проблема объективности познания внешнего мира действительно превратилась в «камень преткновения» для ряда мыслителей рассматриваемой эпохи. На фоне стихийного сцепления «атомарных фактов» логическая реконструкция отношений между субъектом и объектом как разобщенными и обособленными субстанциями представлялась трудновыполнимой задачей, интегрирующая же функция познания вряд ли могла беспрепятственно раскрыться в рамках разрабатывавшейся номиналистами модели плюралистического универсума, возводившей в абсолют «одинокость вещей». Поскольку «отчужденность» внеположенных субъекту и замкнутых в себе вещей считалась препятствием на пути мысленного проникновения в их суть, на первый план обычно выдвигалось

интуитивное познание экзистенциальной, а не сущностной определенности объекта.

В позднесхоластических теориях интуиции особое место традиционно отводилось различению интуитивного и абстрагированного познания (*cognitio intuitiva et abstractiva*). Поскольку же и интуитивный, и абстрагированный способы познания признавались недискурсивными, различие между ними не могло быть рассмотрено как различие между интуицией и дискурсией. Еще Дунс Скот постарался прояснить специфику каждого из способов познания. Согласно Дунсу Скоту, интуитивное познание есть непосредственное познание актуально наличного и реально существующего объекта (по словам Скота, «интуитивное познание есть познание объекта, поскольку объект присутствует в актуальном существовании» [127, 2, 352, 8—9]), абстрагированное же познание предполагает отвлечение от наличия или отсутствия, от существования или несуществования познаваемой вещи и при посредстве умпостигаемого представления о ней позволяет формально выделить ее «общую природу». Наряду с интуитивным познанием, свойственным внешним и внутренним чувствам (причем последние способны и к абстрагированному познанию), по мнению Скота, существует и интеллектуальное интуитивное познание, акты которого, «однако, мы испытываем в самих себе не так достоверно» (цит. по: [79, 50]), как абстрагированные акты. В качестве авторитетного подтверждения своей концепции чувственного интуитивного познания шотландский мыслитель нередко приводил высказывания Стагирита о чувственной интуиции. Подчеркивая, что Аристотель, «по-видимому, ничего не говорил об интеллектуальном видении» (цит. по: [38, 193]), сопровождающем чувственное восприятие единичной вещи, Дунс Скот вместе с тем не отказывался и от попыток обнаружить тезис о присущем разуму интуитивном познании в аристотелевской теории интеллектуальной памяти. Отличая от совершенного интуитивного познания «налично существующего» объекта несовершенное интуитивное познание еще или уже не существующей вещи, являющееся квазиабстрагированным и включающее в себя предвидение будущего и в особенности память о свершившемся, Дунс Скот полагал, что благодаря

первому способу познания охватывается сфера настоящего, актуально присутствующего, а благодаря второму — сферы возможного или необходимого, т. е. будущего или прошлого. «Тонкий доктор» считал совершенное интуитивное познание отсутствующего объекта противоречащим естественному порядку вещей, однако он не исключал связанную с экстраординарным божественным вмешательством возможность интуитивного познания не находящейся в наличии вещи (и напоминания некоторых скотистов об этом вовсе не были неоправданными).

Подход Дунса Скота к проблеме интуитивного и абстрагированного познания оказал ощутимое влияние на ряд изучавших эту проблему мыслителей XIV в., в концепциях которых соседствовали ассимиляция и критика — зачастую весьма нелицеприятная — идей Скота. Францисканец Пьер Ориоль являлся, пожалуй, наиболее заметной фигурой из числа предшествовавших Оккаму интерпретаторов и критиков скотистского учения об интуитивном и абстрагированном познании. Принимая «формализованную» Дунсом Скотом дистинкцию между чувственной и интеллектуальной интуицией, Пьер Ориоль вместе с тем подверг «въедливому» критическому анализу ключевой для скотистского различения интуитивного и абстрагированного познания тезис о том, что интуитивное знание предполагает в качестве обязательного условия «актуальность, наличие и реальное существование объекта» [182, 197, 12—13]. Намечившаяся у Пьера Ориоля тенденция к ослаблению зависимости интуитивного познания от объекта, на который оно направлено, с особой силой выразилась в утверждении о том, что «может быть интуитивное знание об отсутствующей или актуально не присутствующей вещи» [182, 198, 37—38]. В подтверждение своего положения Ориоль ссылаясь на остаточные образы, некоторое время сохраняющиеся в поле восприятия после прекращения воздействия световых раздражителей; галлюцинации, подчас вызываемые аффектами; иллюзии, порожденные ловкостью шарлатанов, и т. п. Наряду с примерами, иллюстрировавшими возможность «естественного» интуитивного познания человеком отсутствующих объектов, Пьер Ориоль счел нужным воспользоваться и априор-

ным теологическим предположением о том, что интуитивное знание, будучи абсолютным качеством, а не отношением, при посредстве божественного могущества может быть отделено от познаваемого объекта и сохранено даже в случае уничтожения этого объекта. В поисках позитивной альтернативы забракованным им дефинициям Дунса Скота Ориоль предложил трактовать интуицию (в ее отличии от абстрагированного знания) как непосредственное познание, репрезентативная функция которого проявляется в актуализации объекта и в наделении его интенциональным бытием. Отстаивая мнение о том, что посредством интуитивного (как чувственного, так и интеллектуального) и абстрагированного познания может быть постигнуто одно и то же и, стало быть, решающую роль в их размежевании призвано играть не различие объектов познания или таких онтологических аспектов объекта, как, например, сущность и существование, а имманентное различие самих способов познания, Пьер Ориоль во многом предвосхитил позицию Уильяма Оккама. Однако тезисы французского францисканца о погрешностях интуиции и о возможности «естественного» интуитивного познания отсутствующей вещи никак не могли импонировать Оккаму, который всячески старался отгородиться от субъективистских и феноменалистских импликаций учения Ориоля об интуиции.

Отталкиваясь от критического разбора скотистской дистинкции между интуитивным и абстрагированным познанием и считая довольно шаткими ее принципиальные основания, Уильям Оккам утверждал, что налично существующая вещь в строгом смысле не может быть названа единственной, либо материальной, либо формальной, либо движущей, либо целевой причиной акта интуиции. Отказываясь от «каузального» объяснения специфики двух способов познания, а значит, и от их интенционального различия, Оккам выдвигал на первый план функциональное различие между интуитивным и абстрагированным познанием и признавал правомерным проведение этого различия как на уровне чувственного, так и на уровне интеллектуального познания. По определению Оккама, «интуитивное знание о вещи есть такое знание, посредством которого может быть познано, су-

ществует вещь или нет» [114, 31, 10—11], абстрагированное же знание — это знание, «посредством которого относительно случайной вещи не может быть очевидным образом познано, существует она или нет» [114, 32, 4—5]. Итак, акт интуитивного схватывания, несмотря на присущую ему в «земном» состоянии неотчетливость, не может стать основой для ложного суждения о существовании или несуществовании объекта, абстрагированное же познание не «застраховано» от ошибок. Хотя в естественных условиях совершенное интуитивное познание невозможно без налично существующего объекта, бог при посредстве своего абсолютного могущества способен, согласно Оккаму, сохранить акт интуитивного познания и после уничтожения объекта или самостоятельно вызвать этот акт (а поскольку интуитивное знание о несуществующем объекте возможно сверхъестественным образом, оно, по логике Оккама, допустимо в принципе), однако в данном случае благодаря интуиции будет обеспечено очевидное согласие с утверждением о несуществовании объекта. Ведь если интуитивно воспринимаемая налично существующая вещь является частичной причиной очевидного согласия с утверждением «эта вещь существует», а другой частичной причиной согласия выступает сам акт интуитивного схватывания, то отсутствие или несуществование вещи, понимаемой как условие утвердительного суждения, «автоматически» вызывают (при сохранении интуитивного акта) очевидное согласие с отрицательным суждением: «Эта вещь не находится в наличии или не существует».

В ответ на возражения оппонентов, по мнению которых бог способен сделать так, чтобы отсутствующая вещь очевидным образом представлялась присутствующей, Оккам утверждал, что бог может обмануть человека, но только не при посредстве интуитивного познания, а при посредстве абстрагированного «акта веры». По словам «досточтимого зачинателя», «бог не может вызвать в нас такое познание, посредством которого вещь очевидным образом покажется нам присутствующей в то время, как она отсутствует, потому что это заключает в себе противоречие... однако бог может вызвать акт веры, благодаря которому я верю, что отсутствующая вещь является присутствующей».

щей» (цит. по: [51, 232]). Решительно отвергая импониравшее Пьеру Ориолю фаллибилистское понимание интуиции, Оккам считал, что даже бог при посредстве своей абсолютной мощи не в состоянии аннулировать непогрешимость совершенного интуитивного познания. Вместе с тем, стараясь избежать упреков в недооценке абсолютного божественного могущества, Оккам призывал рассматривать безошибочность совершенного интуитивного познания не как полное фиаско «бога-обманщика», а как указание на необходимость использования других, неинтуитивных способов познания в качестве средств «божественного обмана». Возможность такого обмана со всеми последствиями, вытекающими из нее и так или иначе располагающими к скептицизму, недвусмысленно допускалась Оккамом, не рискнувшим оспаривать это спекулятивное теологическое допущение посредством обращения к нормам апостериорной достоверности (иначе говоря, хотя «слухи» о скептицизме «досточтимого зачинателя» действительно были изрядно преувеличены, попытку Бёнера [51] доказать их абсолютную беспочвенность трудно назвать удачной). Затрудняясь указать четкие критерии для различения непогрешимых интуитивных актов и обманчивых абстрагированных актов веры, Оккам не нашел ничего лучшего, как предоставить самому субъекту при помощи интроспекции «экспериментально» решить, очевидным или неочевидным является его согласие с каким-либо экзистенциальным суждением. Интроспективная идентификация того или иного способа познания, разумеется, могла быть сочтена некоторыми схоластами довольно зыбкой основой достоверного знания о случайных вещах; тем не менее стремление сделать самоочевидность внутреннего опыта своеобразным залогом достоверности опытного знания о внешнем мире было присуще не только Оккаму, но и многим его современникам.

Временной аспект оккамистской теории интуиции наиболее рельефно проявился в проводившемся Оккамом различении совершенного и несовершенного интуитивного познания. Хотя в подходе к проблеме несовершенного интуитивного познания Оккам во многом следовал Дунсу Скоту и подобно последнему не исключал из нее подвопроса о предвидении буду-

щего, он уделит основное внимание разработке концепции памяти. По определению Уильяма Оккама, «несовершенное интуитивное познание есть познание, посредством которого мы судим о том, существовала некогда вещь или не существовала» [51, 250]. Размышляя о генезисе этого вида познания, «досточтимый зачинатель» после некоторых колебаний отдал предпочтение тезису о том, что акт совершенной интуиции неизменно сопровождается актом абстрагированного познания, который и является частичной причиной предрасположенности к осуществлению акта несовершенного интуитивного познания. По мнению Оккама, в то время как совершенное интуитивное познание в естественных условиях невозможно без существующего объекта, несовершенное интуитивное познание, становясь основой экзистенциальных суждений о прошлом, может быть познанием уже не существующего актуально объекта. Иными словами, совершенное интуитивное познание — это прежде всего познание настоящего, а несовершенное — прошлого, причем обеспечиваемый интуицией наличный контакт субъекта с объектом является «атомарным фактом», неотделимым от «закрепленного» за ним «теперь»; недаром совершенному интуитивному знанию отводится у Оккама роль своеобразного временного индикатора, при помощи которого субъект способен, не теряя из виду грань между сферами возможного и необходимого, хронологически упорядочить свой познавательный опыт. Допущение возможности интуитивного познания несуществующего объекта вряд ли было чревато (как полагал, например, Григорий из Римини) нарушением временного порядка, регулировавшего субъект-объектные отношения. Напротив, достоверность интуитивного познания представлялась Оккаму гарантией того, что настоящее не может быть с очевидностью познано как прошлое или будущее, ведь, по мнению первооткрывателя «нового пути», даже посредством сверхъестественной детерминации интуитивного акта бог не в состоянии разрушить связь совершенного интуитивного познания как такового с настоящим моментом, коль скоро разрушение этой связи вызвало бы неизбежное превращение интуиции в абстрагированное или квазиабстрагированное познание.

Примечательно, что некоторые из схоластов, обычно причисляемые к оккамистам, не скрывали своих сомнений насчет обоснованности учения Оккама об интуитивном познании несуществующих объектов. Например, Жан из Мирекура, по его собственному признанию, «если бы набрался смелости, охотнее бы высказался» [105, 330, 338—339] в поддержку тезиса о невозможности интуитивного познания несуществующего объекта, а Роберт Холкот замечал, что если интуитивное знание «сохраняется чудесным образом и после уничтожения вещи, оно уже не будет интуитивным знанием» [200, 130]. Среди же мыслителей, не заподозренных в чрезмерных симпатиях к Оккаму, нашлось немало желавших бросить тень на его теорию интуитивного и абстрагированного познания. Так, развернутый критический анализ этой теории был проведен оксфордским теологом Уолтером Кэттоном, который в ряде случаев счел за лучшее возвратиться к позиции Дунса Скота, не игнорируя, однако, критику в ее адрес со стороны Ориоля и Оккама. Уолтер Кэттон выступил и против положения Ориоля о «естественном» интуитивном познании отсутствующего объекта, и против положения Оккама о том, что посредством интуитивного познания можно с достоверностью убедиться в существовании или несуществовании познаваемой вещи (причем благодаря Адаму Вудхэму, посетившему и законспектировавшему лекции Кэттона, сам Оккам имел возможность ознакомиться с аргументацией своего оппонента). По мнению Кэттона, при посредстве интуитивного познания вещь представляется существующей независимо от того, существует она на самом деле или нет; в естественных же условиях интуиция невозможна без присутствующего объекта и является неким модусом его существования, а потому «правильно говорят утверждающие, что бог не может произвести интуитивное знание без присутствия вещи» [240, 248]. Критика Кэттоном оккамовского учения об интуитивном и абстрагированном познании продемонстрировала неудовлетворенность ряда схоластов замысловатыми, но спорными дистинкциями Оккама: тяга к одномерности проявилась в «упрощенческих» попытках различить интуитивное и абстрагированное познание или по степени ясности (согласно Николаю

из Отрекура, «интуитивное знание является более ясным, чем абстрагированное» [166, 264, 24—25]), или с использованием дихотомии непосредственного и опосредованного знания (как, например, у Григория из Римини) и т. п. Кроме того, для большинства концепций интуитивного познания, разработанных во второй половине XIV — начале XV в., стала стереотипной расширительная трактовка термина «интуиция» (так, по словам Жана Жерсона (ум. 1429), интуитивное познание в широком смысле «есть то же самое, что опыт или опытное восприятие» [133, 255]).

Примат интроспекции над познанием внешнего мира отстаивался многими номиналистами XIV в., находившими во внутреннем мире человека оплот достоверности. Тезис о непосредственном познании субъектом собственных актов часто повторялся и в сочинениях Оккама. По мнению «досточтимого зачинателя», «каждый испытывает в себе, что он понимает, любит, радуется, печалится» [114, 28, 15—16], причем это опытное познание допустимо назвать интуитивным, коль скоро «ум может интуитивно, без посредства чувства познавать нечто находящееся внутри, каковым являются акты разума и воли, радости и т. п.» [114, 68, 9—11]. Уильям Оккам, которого, по-видимому, не манили к себе глубины подсознания, не проявлял особого интереса к августирианской теории внутреннего чувства и был склонен рассматривать интроспекцию как разновидность интеллектуального интуитивного познания. Интеллектуализация сознания, аналогичная «узаконенной» впоследствии Декартом, представлялась Оккаму наиболее надежным способом выявления достоверности внутреннего, а косвенным образом и внешнего опыта. С критикой положения Оккама об интуитивном познании психических актов выступил Уолтер Кэттон. Считая интеллектуальную интуицию ненужным дубликатом чувственного восприятия, он доказывал, что «душа на земном пути постигает свои акты без посредства какого-либо интуитивного познания» [240, 257]. Впрочем, и Бернардо из Ареццо в полемике с Николаем из Отрекура отрицал интуитивный характер интроспекции на том основании, что всякая интуиция должна быть ясной, а постижение разумом собственных актов нельзя назвать ясным. Тезисы о «неяс-

154

ности» самонаблюдения и о недостоверности чувственного восприятия сближали, по утверждению Николая из Отрекура, позицию Бернардо с «абсурдной» позицией скептиков. «Вот почему, — писал Николай из Отрекура в письме к Бернардо, — во избежание таких абсурдов я отстаивал на диспутах в залах Сорбонны то, что я очевидным образом уверен в объектах пяти чувств и в моих актах» [142, 6*, 14—16] (причем Николай продолжал отстаивать эту точку зрения и в трактате «Satis exigit» [166, 235, 6—8]). Итак, вопрос о том, является ли познание внутренних актов интуитивным, оставался дискуссионным, однако большинство мыслителей XIV — начала XV в. вплоть до Жана Жерсона предпочитало давать положительный ответ на данный вопрос.

Независимо от «партийной» принадлежности многие схоласты XIV в. (будь то францисканцы Уильям Оккам и Джон из Родингтона, августинец Григорий из Римини или цистерцианец Жан из Мирекура) ссылались на Августина как на основной авторитет в вопросах, касающихся статуса человеческого самосознания. Как заявлял, например, Уильям Оккам, «случайные истины об этих чисто умопостигаемых вещах среди всех случайных истин познаются нами достовернее и очевиднее, как явствует из опыта и из 12-й гл. XV кн. „О Троице“ св. Августина, где он обстоятельно разъясняет, что, хотя он мог бы усомниться в этих чувственно воспринимаемых вещах, однако не в таких положениях, как „я знаю, что живу“, „знаю, что хочу быть блаженным“, „знаю, что не хочу заблуждаться“» [114, 43, 11—17]. Выдвигая тезис об определенной независимости интеллектуальной интуиции от чувственной с его несомненным антискептическим подтекстом, Оккам довольно строго следовал намеченной в августиновском трактате «О Троице» дихотомии чувственного и интеллектуального познания. По мнению Оккама, внутренние состояния, равно как и их непосредственная связь с человеческой душой, выявляемая в познаваемых «очевиднейшим образом» [114, 43, 26] случайных истинах об умопостигаемом, воспринимаются при посредстве интуиции, однако ни сущность, ни даже существование души не могут в этой жизни познаваться интуитивно. Вместе с тем Оккам неоднократно давал

понять, что рефлексивная интеллектуальная деятельность ни при каких условиях не отчуждается от человека, осуществляющего эту деятельность, так как ее субъект и ее объект находятся в неразрывном единстве; при сохранении же самотождественности познающего Я интуитивное познание «имитируемого свыше» внутреннего акта невозможно даже в случае применения богом своего абсолютного могущества. Принципиальная невнушаемость суждения «я понимаю», посредством которого испытываемые акты идентифицируются как именно «мои» акты, позволила Оккаму сделать самоочевидность данного суждения парадигмой всякой достоверности. Поскольку же суждение «я понимаю», обеспечивающее «экзистенциальную» несомненность самосознания и являющееся более достоверным, чем все другие суждения о случайном, признавалось у Оккама неотделимым от понимающего, а значит, и существующего Я, то рассуждения «досточтимого зачинателя» о бесспорности собственного существования, наверное, можно было бы обобщить в формуле «*intelligo ergo sum*» («я понимаю, следовательно существую»).

В своей теории самосознания Уильям Оккам развил положение Дунса Скота о самодостаточной естественной достоверности внутреннего опыта, однако в первой половине XIV в. были и мыслители (вроде Джона из Родингтона), не считавшие это положение бесспорным. Напоминая о рассматривавшихся еще Августином ссылках скептиков на недостоверность чувственного познания, на сны и безумия и стараясь определить степень несомненности, а стало быть, и антискептической действенности утверждения «я знаю, что живу», Джон из Родингтона делал вывод о том, что знание человека о собственном существовании, обладая лишь естественной достоверностью, не может быть таким же непогрешимым, как знание, приобретаемое благодаря особому божественному озарению. По словам Джона из Родингтона, «кто-либо не сомневается в том, что он сомневается, однако, строго говоря, он может сомневаться в том, что он сомневается, так как он не является безусловно уверенным в том, что он не сомневается» [164, 85]. Тем не менее призывы Джона из Родингтона к возрождению августиновского иллюминизма не нашли

широкого отклика среди современников, зачастую «делавших ставку» на гарантированную естественную самоочевидность принципа противоречия или данных внутреннего опыта, а не на сверхъестественную гиперболическую достоверность. Так, по мнению Жана из Мирекура, знание субъекта о собственном существовании обладает очевидностью, сводимой к достоверности принципа противоречия. Предложенная же Жаном из Мирекура формулировка аргумента «*cogito*», пожалуй, является более четкой и развернутой, чем соответствующая формулировка Оккама. «Если, — писал Жан из Мирекура, — кто-либо усомнится в том, существует ли нечто или существует ли он сам, он должен признать, что из этого очевидным образом следует: он сомневается в том, существует ли нечто, следовательно он существует, так как, допустив, что он не существовал бы, он и не сомневался бы» [105, 441, 158—160]. Учение о несомненном познании субъектом собственного бытия разрабатывалось и многими другими мыслителями XIV в., начиная от Николая из Отрекура с его тезисом «я не могу усомниться в том, что я живу» (цит. по: [157, 64]), и Григория из Римини, по мнению которого, «никакое бытие не может быть более известно кому-либо, чем его собственное» (цит. по: [145, 47]), и кончая Пьером из Альи, утверждавшим, что «некое человеческое знание о некоей случайной истине является непогрешимым, например, знание, посредством которого я знаю, что существую» (цит. по: [91, 49]).

Таким образом, номиналисты XIV в., в особенности Уильям Оккам и его последователи и почитатели, внесли заметный вклад в традицию «*cogito*», понимаемую в широком, неформальном смысле. Конечно, в рамках оккаmistской антропологии акцент, как правило, делался прежде всего на понятии эмпирического Я, развернутого в последовательности внутренних состояний. Тем не менее следует учитывать, что допускаясь Оккамом и некоторыми оккамистами «нетрадиционные» ограничения абсолютного божественного могущества подчас подразумевали одновременное расширение познавательных полномочий индивида; отношения же между абсолютным и человеческим Я нередко носили в оккамизме характер отно-

шений между «своевольными», хотя и разновеликими монадами. Во всяком случае, не должно создаваться впечатление, что искать в оккамизме «генетический код» картезианского гносеологического эгоцентризма — значит впустую тратить время.

Проблемами самопознания и самосознания в большей или меньшей мере занимались и мыслители эпохи Возрождения. Обостренный интерес к максиме «познай самого себя» был характерен для флорентийских платоников, увлеченных (если судить хотя бы по сентенции Пико делла Мирандолы «тот, кто познает себя, познает в себе все» [185, 320]) идеей органического единства микрокосма и макрокосма. В своем подходе к проблеме самопознания некоторые представители так называемого северного гуманизма (в особенности Эразм Роттердамский (см., например: [15, 110])) выдвигали на первый план этические аспекты этой проблемы, нередко рассматривая их через призму моральных основоположений первоначального христианства. Вместе с тем, хотя вопрос о достоверности самосознания затрагивался рядом авторов XV—XVI вв., в том числе Николаем Кузанским, утверждавшим, что «в существовании души нельзя усомниться, ибо без нее не могло бы возникнуть никакого сомнения» [12, 1, 200], большинство гуманистов данной эпохи воздерживалось от детальной разработки принципа «*cogito*» и не было особо заинтересовано августиновской трактовкой этого принципа, ставившей его в подчинение христианскому теоцентризму. Названное обстоятельство лишний раз свидетельствовало о теоретической значимости завоевывавшего все более прочные позиции натурализма, который сначала был использован флорентийскими платониками в качестве одного из средств обоснования «демифологизированного» антропоцентризма, а впоследствии был с успехом употреблен Монтенем и Шарроном для ниспровержения некоторых антропоцентристских догм. Происходившая в XVI в. смена мировоззренческих приоритетов и сопутствовавший ей отказ от многих философских установок раннего Возрождения были в немалой степени связаны с идеологическими «новшествами» Реформации (так, противоречие между антропоцентристской и теоцентристской позициями, акцентированное в по-

лемике Эразма с Лютером, обнажалось в разительном контрасте между возвеличиванием человека в итальянском гуманизме XV в. и утрированным подчеркиванием испорченности человеческой природы, свойственным идеологам раннего протестантизма). Короче говоря, за два столетия, отделявшие философию нового времени от схоластики XIV в., в интеллектуальной жизни Западной Европы произошли многие более или менее важные события, так или иначе определившие условия формирования системы Декарта.

II. ДЕКАРТ

1. Отношение к Августину и схоластике. Проблема сомнения

Основные положения картезианской метафизики, в особенности принцип «мыслю, следовательно существую», произвели глубокое впечатление на современников Декарта; и это не могли оспаривать даже те, кто не считал «*cogito*» сенсационной новинкой. Вместе с тем Мерсенн, Арно и другие эрудиты неоднократно указывали Декарту на параллели между 4-й частью «Рассуждения о методе» или вторым «Метафизическим размышлением» и отрывками из таких сочинений Августина, как «О свободном выборе», «О граде божьем», «О Троице» и др. Близость подходов Декарта и Августина к проблеме самосознания казалась современникам Декарта настолько многозначительной и «провиденциальной», что лишь немногие смогли оценить различие в применении «*cogito*» тем и другим мыслителями (так, по мнению Паскаля — впрочем, не слишком объективному по отношению к Августину — у гиппонского епископа это положение было высказано «наугад»; у Декарта же оно подразумевало «восхитительный ряд следствий» [179, 358]). Отвечая корреспондентам, указывавшим на сходство его «*cogito*» с августиновским, Декарт оставался верен долгу вежливости, а подчас даже утверждал, что ему чужды новаторские амбиции. В данном случае Декарт, отнюдь не желавший портить отношения с Ватиканом и Сорбонной и несом-

ненно учитывавший, что число его недоброжелателей и завистников возрастало пропорционально числу приверженцев, был не прочь во избежание кривотолков вокруг «*cogito*» воспользоваться авторитетом Августина, в частности, для того, чтобы «заткнуть рот малоумным людям, которые старались придаться к этому принципу» (АТ, 3, 248). Тем не менее французский философ не собирался замалчивать из тактических соображений оригинальность своей трактовки принципа «*cogito*» и по мере возможности подчеркивал отличие этой трактовки от августиновской. «Вы обязали меня, — писал Декарт из Лейдена одному из корреспондентов (по-видимому, Кольвию), — уведомив об отрывке из св. Августина, имеющем некоторое отношение к моему «я мыслю, следовательно я существую» (речь идет о 26-й главе XI книги «О граде божьем». — М. Г.); я прочитал его сегодня в библиотеке этого города. Я действительно нахожу, что Августин пользуется им, чтобы доказать достоверность нашего существования и затем, чтобы сделать очевидным, что в нас есть некий образ Троицы, обнаруживаемый в том, что мы существуем, знаем, что существуем, и любим это бытие и это знание, которое — в нас; тогда как я пользуюсь им, чтобы показать, что то Я, которое мыслит, есть нематериальная субстанция, не имеющая ничего телесного, а это — две весьма различные вещи» (АТ, 3, 247—248).

Сведения о тех или иных концепциях Августина Декарт мог почерпнуть как из ряда известных ему хрестоматий и учебников, так и из общения с ораторианцами. Вместе с тем вопрос о степени знакомства Декарта с сочинениями самого Августина остается спорным. Создается впечатление, что обращение французского мыслителя к августиновским трудам обычно носило справочный характер и вряд ли когда-либо было систематическим (ведь еще в коллеже Ла-Флеш Декарт весьма прохладно отнесся к предоставленной ему «заботливыми» иезуитами возможности скрупулезной проработки патристических и схоластических текстов). Будучи смолоду погруженным в изучение «книги мира» и никогда не посвящая «слишком много времени чтению книг философов» (АТ, 7, 235), Декарт проявлял довольно сдержанное

отношение и к авторитетам схоластики: он лишь изредка упоминал Фому Аквинского и делал однократные ссылки на Петра Ломбардского, Дунса Скота, Суареса (см.: [102, 13]).

Подход Декарта к проблеме сомнения заметно отличался от августиновского. Учитывая, что у Декарта всеобщее сомнение становилось прежде всего эффективным методологическим приемом, к тому же далеко не всегда безобидным с точки зрения теологов (недаром Арно опасался, «как бы не задел некоторых этот весьма свободный способ философствования, посредством которого все подвергается сомнению» (АТ, 7, 214—215)), допустимо провести демаркационную линию между строго методичным метафизическим сомнением Декарта и несистематическим, преимущественно религиозным сомнением Августина. Хотя оба мыслителя отводили принципу «*cogito*» особую роль в преодолении скептического сомнения, различие в употреблении ими этого принципа, акцентировавшееся Декартом, было достаточно рельефным: ведь картезианский гносеологический эгоцентризм, наделявший достоверное познание существования и сущности мыслящего Я определенной автономией, был ориентирован иначе, чем августиновский теоцентризм, в котором самосознание личности ставилось в полную зависимость от абсолютной триединой истины. Вообще говоря, в картезианской философии отразились и процесс секуляризации интеллектуальной жизни, и сопряженная с ним девальвация этических основоположений христианства, которые Декарт, в отличие от Августина, рассматривал не как непреходящие законы, определяющие структуру человеческого самосознания, а скорее как нормы общежития, тем более приемлемые, чем менее они ущемляют свободу философствования. Не случайно некоторые из теологов — современников Декарта подозревали его в неортодоксальности, а то и вовсе в скрытом неверии. Что говорить о недругах философа, если даже Арно, благожелательно настроенный по отношению к Декарту, характеризовал его следующим образом: «Его письма полны пелагианства, и за исключением пунктов, в которых он убеждал своей философией и каковыми являются существование бога и бессмертие

души, все, что можно сказать о нем наиболее благоприятного, — это то, что он всегда казался покорным церкви» [31, 671]. Да и в XX в. находились не только авторы, считавшие религиозность Декарта «искренней» [44, 58], но и авторы, видевшие в философствовании французского рационалиста «восстание против христианства» [140, 243].

Выясняя отношение Декарта к скептической традиции, не стоит забывать, что он имел довольно полное представление о воззрениях академиков и, по-видимому, был знаком с «Academica» Цицерона (см.: [108, 34—35; 204, 229]). «Хотя прежде, — писал Декарт в «Размышлениях о первой философии», — я видел немало книг, написанных об этом предмете (о сомнении. — М. Г.) академиками и скептиками, и не без отвращения подогревал такую капусту, я не мог, однако, не посвятить этому целое „Размышление“» (АТ, 7, 130). Кроме того, Декарту был известен «новый пирронизм» Монтеня и Шаррона, поднятый на пьедестал либертенами и привлекавший к себе внимание многих интеллектуалов, не удовлетворенных «школьной» философией (сам Декарт, несомненно, испытал влияние «Опытов» Монтеня и сочинения Шаррона «О мудрости»). Популярность скептических установок подтверждалась и тем фактом, что с опровержениями скептицизма выступили многие мыслители (будь то Шанэ, пытавшийся в ответ на критику Шарроном «князя догматиков» [68, 295] Аристотеля опровергнуть скептицизм посредством доказательства истинности аристотелевской гносеологии [67], Мерсенн — автор «сциентистского» опровержения пирронизма [156], или Силон, который, хотя и использовал в критике скептиков тезис о неоспоримости собственного существования [215, 178], не сумел полностью раскрыть антискептический потенциал этого тезиса). Однако никто из названных авторов не смог справиться со своей сверхзадачей и скольконибудь убедительно решить ключевую проблему критерия истинности.

В то время как другие критики скептицизма старались ослабить силу скептических аргументов и в противовес им продемонстрировать несомненность тех или иных философских, естественнонаучных и других положений, Декарт задался целью усилить до преде-

ла аргументацию скептиков и опровергнуть их, используя и даже совершенствуя их собственное оружие — всеобщее сомнение. Потому-то традиционные скептические доводы против возможности адекватного познания (в которых в качестве оснований для сомнения были выделены недостоверность чувственного познания и отсутствие надежного критерия, позволяющего отличить бодрствование от сна) Декарт дополнял гипотезами о «боге-обманщике» и о «злом гении». По мнению Декарта, методическое сомнение является не только лучшим средством преодоления предрассудков, но и целенаправленным поиском самоочевидных истин, и, значит, выступает наиболее рациональным способом как очищения ума от недостоверного знания, так и обретения достоверного знания. Иными словами, признавая методическое сомнение не самоцелью, а средством достижения несомненных истин (например, «я сомневаюсь, или мыслю, следовательно существую»), Декарт «не подражал скептикам, которые сомневаются только для того, чтобы сомневаться» (АТ, 6, 29); напротив, он стремился развеять опасения насчет того, что его гиперскептические доводы могут раз и навсегда столкнуть разум в такую бездонную «пучину», как «незнание Сократа или недостоверность пирронистов» (АТ, 10, 512).

Гиперскептическая аргументация Декарта была представлена в первом «Метафизическом размышлении» в форме последовательного рассмотрения трех предположений: о всемогущем «боге-обманщике», об отсутствии бога и о могущественном и коварном «злом гении». По мнению Декарта, если бы бог был способен обманывать, он мог бы заставить человека усомниться даже в достоверности математических истин (не говоря уже о всех остальных истинах). Вместе с тем гиперболическое сомнение, освобожденное посредством гипотезы о «боге-обманщике» от каких бы то ни было ограничений, могло бы быть обращено и против всемогущего виновника абсолютной недостоверности и послужить основанием для вывода о несуществовании бога. Выясняя меру убедительности атеистического скептицизма, Декарт придерживался мнения о том, что и в этом варианте скептицизма существование человека признается обусловленным ка-

кой-либо причиной (будь то рок или случай), однако, как заявлял Декарт, «чем менее могущественному творцу припишут люди мое происхождение, тем вероятнее, что я буду настолько несовершенен, что всегда буду обманут» (АТ, 7, 21). Своевременно «вспомнив» о недопустимости приписывания «всеблагому» и «всеправдивому» богу склонности к обману, Декарт задался целью соединить в одном «персонаже» такую склонность со сверхчеловеческим, хотя и не беспредельным могуществом, и выдвинул гипотезу о «злом гении», впрочем, не рассматривавшуюся в «Началах философии». При этом, подобно средневековым схоластам, Декарт был склонен ограничивать сферу «происков» коварного обманщика главным образом познанием внешнего мира и нигде не вел речь о способности «злого гения» зародить в человеческом уме сомнение в достоверности математических истин. Как известно, мечом, разрубавшим гордиев узел гиперскептических хитросплетений, становился у Декарта принцип «*cogito*», самоочевидность которого обеспечивала «триумфальное» преодоление всеобщего сомнения и делала неизбежным вывод о том, что ни «злой гений», ни даже «бог-обманщик» не способны внушить сомневающемуся Я мысль о его несуществовании: «Меня может обманывать кто угодно, однако он никогда не сможет сделать так, что я стану ничем, пока я буду думать, что я есмь нечто» (АТ, 7, 36).

Картезианская гипотеза о «боге-обманщике» предполагала оригинальную трактовку теологемы божественного всемогущества. Специфика этой трактовки рельефно проявилась в теории творения вечных истин, которая впервые была изложена Декартом в нескольких письмах, отправленных Мерсенну в апреле и мае 1630 г., и в которой получили развитие определенные тенденции, наметившиеся в леворадикальном номинализме XIV в. Ставя не только актуальное существование сотворенных вещей, но и их сущности в полную зависимость от абсолютно свободной воли творца, Декарт отвергал предположение о самодостаточности фундаментальных принципов логики, математики и т. д. «В отношении вечных истин, — писал он, — я снова говорю, что они являются действительными или возможными лишь постольку, поскольку бог познает их действительными или воз-

можными, а не наоборот — что они познаются богом действительными, как если бы они были действительны независимо от него» (АТ, I, 149). Изложив мнение об относительной автономии вечных истин, высказанное, по одному предположению, кем-либо из томистов [244, 190], по другому же, более обоснованному, — Ф. Суаресом [75, 272—273], Декарт констатировал наличие в данном мнении рецидивов «языческого» фатализма, ибо «сказать, что эти истины независимы от бога, — то же самое, что говорить о нем, как о Юпитере или Сатурне, и подчинять его Стиксу и судьбам» (АТ, I, 145). Обуславливая истинность достоверно познаваемых человеком основоположений логики, математики и других наук свободным волеизъявлением творца, Декарт отнюдь не исключал вывода о том, что сотворенные вечные истины, включая принцип противоречия, не дают адекватного представления о мере божественного могущества, которое «превосходит границы человеческого разума» (АТ, I, 150).

Абсолютизация непостижимости божественного всемогущества была сопряжена с нарастанием агностических тенденций в трактовке Декартом понятия сверхразумного божественного Я. Подобно тому как в апофатическом эгоцентризме Плотина первоначалом был признан абсолютный субъект, сам по себе свободный от бытийности и других объективирующих его предикатов, так и в «отрицательной теологии» Декарта исходным становилось понятие «своевольного» абсолюта, пребывающего по ту сторону истины и лжи, добра и зла и т. п. (эгоцентризм Плотина и Декарта так или иначе предполагал абсолютизацию свободы, при этом примат свободы над бытием был выражен и в положении о том, что равноправие всех возможностей первичнее их градаций по отношению к актуальному бытию). Согласно Декарту, божественные «совершенства» реализуются и постигаются прежде всего в их отношении к человеку и к миру, и, следовательно, приписывание абсолютному субъекту каких-то качеств зависит от принятой системы предикации и происходит в рамках теологической катафатики, формализованной в соответствии с фундаментальными логическими принципами. Иными словами, когда Декарт рассуждал об «абсолюте в себе», он всячески подчеркивал непостижимую и ничем не ог-

раниченную свободу необъективированной божественной воли (в данном случае отождествление разума и воли бога означало не столько интеллектуализацию воли, сколько «иррационализацию» разума); когда же Декарт вел речь об абсолюте, соотношенном с мыслящим Я и вообще с творением, он старался рассмотреть понятие всемогущества через призму понятия всесовершенства и представить «посюстороннюю» всеправдивость творца основой достоверного познания.

Акцентируя негарантированность наступления каждого последующего момента, Декарт, недаром слывший мастером смелых, подчас «авантюристических» мысленных экспериментов, утверждал, что коль скоро связь независимых друг от друга моментов осуществляется лишь при посредстве божественной воли, вопрос «быть или не быть миру?» так же актуален для творца, как и тогда, когда мира еще не было. Вместе с тем высказывания о Вселенной, «висящей на волоске» божественного произвола, равно как и намеки на «самоубийственную» свободу абсолюта, не стесненную принципом противоречия, были, по замыслу Декарта, призваны оттенить непреложность выбора творцом «лучшего из миров» (согласно Декарту, оптимальность этого выбора всякий раз подтверждается наличным существованием мира, автоматически упраздняющим все другие возможные варианты). Картезианская теория непрерывного творения из ничего приравнивала «энергетические затраты», требовавшиеся для создания Вселенной и обусловившие первый момент ее существования, к «затратам», необходимым для поддержания ее существования в каждый последующий момент времени. Стимулировавшееся данной теорией стирание граней между «чудом» и естественным событием выразилось, в частности, в допускаявшемся Декартом отождествлении существующего природного порядка не только с обыкновенным, но и с чрезвычайным божественным могуществом (по утверждению французского философа, «происходить естественным образом — не что иное, как происходить при посредстве обыкновенного могущества бога, которое никоим образом не отличается от его чрезвычайного могущества» (АТ, 7, 435)). Итак, неизменной первозданностью теперешнего со-

стояния Вселенной оттеняется его привилегированное положение (в этом помимо прочего нашел отражение отход Декарта, редуцировавшего прошлое и будущее к настоящему, от установок ортодоксальной христианской аксиологии с ее преимущественно ретроспективной и историософской направленностью). Хотя, по словам Декарта, «абсолютная индифферентность в боге является наилучшим доказательством его всемогущества» (АТ, 7, 432), она всегда остается за пределами настоящего, не могущего не быть и определенного именно так, а не иначе. Согласно Декарту, через наличное существование как предел объективации воли творца божественное всемогущество реализуется в божественной всеправдивости, которая обеспечивает переход от «*cogito*» к совокупности других достоверных истин, в том числе и касающихся познания внешнего мира; в итоге «бог-обманщик» «изгоняется» из настоящего.

Ограничивая божественное всемогущество очерченными законом противоречия пределами возможного, точнее, воспринимаемого человеком как возможное, большинство схоластов постулировало принципиальную познаваемость всемогущества, или гипостазированной логической возможности; Декарт же видел в этом один из признаков «вульгаризации» понятия бога и признавал закон противоречия полностью подвластным свободной божественной воле. «Я смело утверждаю, — писал Декарт Мору, — что бог может сделать все то, что я воспринимаю как являющееся возможным, однако я не отрицаю столь же смело, что он может сделать то, что противоречит моему пониманию, а лишь говорю, что это заключает в себе противоречие» (АТ, 5, 272). Таким образом, Декарт недвусмысленно отказывался считать противоречие в человеческом понимании единственным критерием возможного и невозможного и, принимая во внимание контекстуальную обусловленность истинностных значений того или иного высказывания, воздерживался от экстраполяции логических законов конечного или потенциально бесконечного бытия на сферу актуальной бесконечности, допускающую ложность тавтологий и истинность антиномий. Не случайно у Декарта, предпочитавшего довольствоваться доступной любо-

му строго мыслящему человеку достоверностью и не дразнить воображение идеалом гиперболической, сверхчеловеческой достоверности, апофатика божественного всемогущества вытесняла принцип противоречия в область катафатики божественной всеправдивости. По мнению Декарта, наличное существование мыслящего Я и актуальная достоверность знания о внешней реальности являются наглядными подтверждениями всеправдивости творца, которая, будучи воплощенной в совокупности общеизвестных вечных истин, гарантирует правомочность закона противоречия в сотворенном мире (в этом случае аристотелевская силлогистика выступает как «евклидова геометрия» логического универсума). Вообще говоря, устойчивость закона противоречия в классических логических исчислениях обычно обеспечивалась неприятием перспективы их саморазрушения, обрисованной в тезисе Дунса Скота о том, что из противоречия следует любое высказывание. Поскольку же запрещение противоречия предполагало и недопустимость отождествления настоящего момента с прошлыми или будущими мгновениями, принцип противоречия мог быть признан и принципом топологического преобразования длительности в последовательность моментов, каждый из которых становится отрицанием предыдущего. Так, у Декарта, всячески возвышавшего онтологический статус настоящего, принцип противоречия принимался за логическую норму актуального сосуществования мыслящих субъектов, протяженных объектов и творца, опосредующего наличное субъект-объектное отношение. Именно в этой «традиционной» системе координат гипотеза о «боге-обманщике» отвергалась Декартом как противоречившая установкам спекулятивной теологии (коль скоро «форма обмана есть не-сущее» (АТ, 7, 428), а оно не может быть свойственно «высшему существу») и авторитетным свидетельствам теологов (поскольку положение о божественной всеправдивости, выступавшее «основанием веры» (АТ, 3, 359—360), «повторялось в стольких местах у св. Августина, св. Фомы и других» (АТ, 3, 360)).

Примечательно, что и развивавшееся Декартом онтологическое доказательство бытия бога опиралось на принцип противоречия. «Так же противоречиво, —

писал Декарт в «Размышлениях о первой философии», — мыслить бога (т. е. в высшей степени совершенное существо) лишенным существования (т. е. лишенным некоего совершенства), как мыслить гору лишенной долины» (АТ, 7, 66). Приведенное высказывание стоит сопоставить с рассуждением Декарта из его письма к Арно от 29 июля 1648 г.: «Я не отважился бы сказать, что бог не может сделать так, чтобы гора была без долины, или так, чтобы один и два не составляли три; но я лишь говорю, что он наделил меня таким умом, что я не могу представить гору без долины или сумму одного и двух, которая не равнялась бы трем, и пр., и говорю, что подобные вещи заключают в себе противоречие в моем понимании» (АТ, 5, 224). В данном случае напрашивается вывод о том, что и мысль о боге, лишенном существования, допустимо отнести к числу идей, заключающих в себе лишь, по выражению Декарта, «противоречие в моем понимании». Хотя сфера абсолютного POSSIBILITY объявлялась запредельной по отношению и к «*cogito*», и к онтологическому аргументу, ее «официальное» признание Декартом означало, что тезис о существовании бога, доказывавшийся с использованием традиционных формально-логических средств, обладает относительной, конвенциональной «истинностью». Принципиальная фальсифицируемость онтологического аргумента, подразумевавшаяся в ряде рассуждений Декарта, была связана с фактическим признанием того, что приписывание богу существования, понимаемого как качество или отношение, является прежде всего реализацией и объективацией познавательного отношения мыслящего Я к абсолюту, представленному в форме понятия, и, стало быть, происходит в рамках привычной для человека двузначной логики. При этом Декарт довольно свободно интерпретировал теологический постулат о совпадении сущности и существования в боге; многие же другие защитники онтологического аргумента находили в буквальной интерпретации названного постулата основной способ обоснования правомерности перехода от реляционной трактовки существования к субстанциальной.

Интуитивное познание несомненного существования мыслящего Я выступало в качестве исходной по-

сылки в картезианском доказательстве бытия бога (в известном смысле у Декарта «*cogito*» «обязывает» творца быть правдивым по отношению к разумным творениям, ведь до тех пор, пока Я действительно существует, т. е. находится в сфере действия законов непротиворечивой логики, высказывание «я мыслю, следовательно существую» не может быть превращено в ложное даже в гипотетическом случае прямого божественного вмешательства). Неудивительно, что самоочевидность «*cogito*», признанная эталоном ясного и отчетливого, т. е. достоверного познания, постигается, согласно Декарту, посредством интуиции, а не дедуктивного вывода. «Когда, — писал Декарт, — кто-либо говорит: «Я мыслю, следовательно, я есмь, или существую», он не выводит существование из мышления посредством силлогизма, а познает это посредством простой интуиции ума как вещь самоочевидную» (АТ, 7, 140).

2. Учение об интеллектуальной интуиции .

«Под интуицией, — писал Декарт в «Правилах для руководства ума», — я подразумеваю не шаткое свидетельство чувств и не обманчивое суждение плохо слагающего воображения, а понимание ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения в том, что мы разумеем; или, что то же самое, несомненное понимание ясного и внимательного ума, которое порождается одним лишь светом разума и является более простым, а значит, и более достоверным, чем сама дедукция» (АТ, 10, 368). Таким образом, по мнению французского философа, интуиция ума является непосредственным, недискурсивным, простым и достоверным способом интеллектуального познания, который, в частности, реализуется в акте самосознания и в других столь же несомненных познавательных актах. Предупреждая о «новом употреблении» (АТ, 10, 369) термина «*intuitus*» в значении, существенно отличавшемся от общепринятого, Декарт старался отмежеваться от схоластического понимания интуиции (причем в данном случае семантические нововведения Декарта отнюдь не были голословными). Автора «Правил для руководства ума» явно не

удовлетворяла утвердившаяся в поздней схоластике расширительная трактовка интуиции как чувственного и интеллектуального опыта. Противопоставляя интеллектуальную интуицию как безусловно надежный способ обретения несомненных истин чувственной «очевидности», отмеченной всеми пороками недостоверного знания, Декарт подчеркивал неудовлетворительность схоластической дистинкции между чувственной и интеллектуальной интуицией. Действительно, хотя интеллектуальная интуиция обычно признавалась схоластами более достоверной, чем чувственный опыт, эти два вида познания никогда не обособлялись в схоластике с такой методичной последовательностью, какую стремился продемонстрировать Декарт.

Не скрывая своего гносеологического оптимизма, Декарт считал, что интуитивное познание предполагает не только констатацию наличия и существования познаваемой вещи, но и точное постижение ее сущности (да и сам человеческий ум, или «мыслящая вещь», интуитивно познает как собственные акты и существование, так и свою сущность, поскольку она проявляется в мышлении). В представлении о неисчерпаемой уникальности единичного, абсолютизовавшемся в отнюдь не исключавших агностических импликаций концепциях Дунса Скота и Оккама, Декарт, признававший основной сущностной характеристикой материальных субстанций протяжение, а нематериальных — мышление, видел лишь издержку неметодического, дорефлексивного познания. Картезианская дихотомия протяженного и мыслящего делала вполне оправданным вывод о том, что человеческий ум исчерпывающе познает протяженность неположенной телесной вещи как нечто абсолютно несвойственное его собственной природе; недаром в геометризации пространства и времени Декарт находил эффективный способ вычленения адекватно воспринимаемых онтологических инвариантов материальной Вселенной. Вместе с тем интуитивно, а значит, и весьма контрастно постигаемая субстанциальная разнородность материи и духа превращалась у Декарта в условие «топологического» самоопределения непротяженной «мыслящей вещи». Проблема интуитивного познания несуществующих объектов так или иначе

затрагивалась Декартом при рассмотрении им гипотез о «боге-обманщике» и о «злом гении». Однако эта проблема, волновавшая Оккама и оккамистов, в системе Декарта во многом утрачивала свою актуальность, коль скоро «спасительная» апелляция к божественной всеправдивости (гарантирующей, по мнению французского мыслителя, адекватность познания и убеждающей в подлинности, а не иллюзорности связи идей с их объектами) заключала в скобки экстравагантные допущения радикального POSSИБИЛИЗМА и делала чисто абстрактной возможность беспредметной интуиции. Кроме того, в отличие от ряда схоластов, полагавших, что интуитивным познанием — совершенным и несовершенным — могут охватываться все три модуса времени, Декарт, по-видимому, отказался от различения совершенного и несовершенного интуитивного познания и отстаивал тезис о направленности интуиции только на настоящее (согласно Декарту, в акте интуиции прошлое и будущее затрагиваются лишь в снятом виде, т. е. постольку, поскольку они актуально «мыслятся» в настоящем).

Считая излишней поздненомнналистическую дистинкцию между особой и естественной достоверностью, Декарт неоднократно высказывался в пользу унитарной трактовки достоверности. Не случайно даже принцип противоречия, представлявшийся многим схоластам «основой основ», в картезианской метафизике утратил многие из своих исключительных привилегий и был наделен «благоприобретенным» статусом сотворенной богом «вечной истины»; возможность же существования той или иной вещи связывалась Декартом не столько с логической непротиворечивостью, сколько с наличием ясной и отчетливой идеи этой вещи. Примечательно, что Декарта, не зря пользовавшегося репутацией самоуверенного рационалиста, мало занимал вопрос о гиперболической достоверности, которая одними схоластами рассматривалась как недоступная человеку прерогатива божественного разума, а другими — как достижимая человеком только при посредстве благодатного божественного озарения. «Что нам за дело, — писал Декарт, — если кто-то, возможно, вообразит, что то самое, в истине чего мы были столь твердо уверены, кажется ложным богу или ангелу и потому, строго го-

воря, является ложным? К чему нам заботиться об этой абсолютной ложности, коль скоро мы никоим образом не верим в нее или даже нисколько не подозреваем о ней? Ведь мы располагаем уверенностью настолько твердой, что она никоим образом не может быть устранена; потому эта уверенность есть безусловно то же самое, что и совершеннейшая достоверность» (АТ, 7, 145).

Декарт часто использовал выражения «интуиция ума» и «естественный свет разума» как довольно близкие по смыслу, а подчас, например, в написанном в 1639 г. письме к Мерсенну, он употреблял их как взаимозаменимые, называя «естественный свет, или интуицию ума», «интеллектуальным инстинктом» (АТ, 2, 599). Вместе с тем есть основания считать, что у Декарта было намечено (пусть иногда лишь пунктирно) определенное функциональное различие между интуицией и естественным светом. Естественный свет обычно понимался Декартом как врожденная человеческому уму способность к безошибочной оценке идей (в зависимости от их соответствия реальности, определяемого по степени их ясности и отчетливости) и, стало быть, к достоверному различению истинного и ложного. Согласно Декарту, естественный свет, будучи формальным условием и актов интуитивного видения, и актов адекватного опосредованного познания, неотделим от определения истинностного статуса суждений о познаваемом; интуиция же есть не столько пассивная констатация истинного или ложного, сколько способ образования ясной и отчетливой идеи познаваемого объекта и в то же время акт интеллектуального схватывания этой идеи.

Понятие естественного света широко использовалось и до Декарта, в частности в схоластике; причем при описании нюансов, привнесенных французским рационалистом в осмысление данного понятия, полезно учитывать разнообразие схоластических концепций естественного света. Ведь одно дело — когда картезианский иллюминизм сравнивается с августинианской теорией божественного озарения, акцентировавшей ущербность естественного света разума и его недостаточность для обретения непогрешимого знания, а другое — когда позиция Декарта сопоставляется с позициями некоторых схоластов (будь то до-

миниканец Фома Аквинский или францисканцы Уильям из Уэра и Дунс Скот), не настроенных принижать познавательную роль естественного света. Но в любом случае не нужно ни преувеличивать, ни преуменьшать оригинальность картезианского учения о естественном свете. Так, например, по мнению Фомы Аквинского, естественный свет деятельного разума, «высвечивая» и актуализируя в чувственном образе его умопостигаемый «инвариант», прежде всего создает условия для процесса абстрагирования, или образования общих понятий. Иными словами, в рамках своей теории абстракции Фома не был склонен одобрять «интуиционистскую» трактовку понятия естественного света, впоследствии столь импонировавшую Декарту, однако Дунс Скот признавал такую трактовку вполне приемлемой. Тем не менее функциональное своеобразие картезианской концепции естественного света по сравнению со скотистской становится ощутимым, если учесть, что при посредстве указанной концепции Декарт закреплял относительную автономию теоретического и, в частности, научного познания. Не отрицая возможности сверхъестественного воздействия на человеческую волю божественной благодати, Декарт полагал, что при этом в первую очередь затрагивается морально-практическая сфера человеческой деятельности, так или иначе обособлявшаяся им от созерцания истины. Резкое же разделение сфер умозрительного знания, «озаренного» естественным светом, и практической жизни, обращенной к «свету веры», не могло не выглядеть довольно предосудительным в глазах теологов, в том числе почитателей августинианского иллюминизма, религиозно-этическая подоплека которого не вызывает сомнений.

И все же не следует упускать из виду эволюцию подхода Декарта к проблеме интуитивного познания, впрочем, весьма редко анализировавшейся в его поздних работах. «Интуитивное познание, — утверждал Декарт в письме, датированном 1648 г., — есть озарение ума, благодаря которому он видит в свете бога вещи, какие богу было угодно открыть ему посредством прямого напечатления божественной ясности на наш разум, который при этом нужно рассматривать не как деятельный, а только как воспринима-

ющий лучи божества» (АТ, 5, 136). Если оценивать приведенную дефиницию Декарта вне контекста, то вряд ли покажется безосновательным намерение некоторых теологов найти в ней свидетельство возвращения «блудного сына» в лоно ортодоксального августиnianства (при этом, однако, не стоит игнорировать способность Декарта к лексической «мимикрии» и его соразмерявшееся с эпистолярным этикетом умение оправдывать ожидания своих корреспондентов). Как бы то ни было, необходимо уточнить, что в упомянутом письме Декарт (хотя во многих других случаях он воздерживался от экскурсов в область «индивидуальной эсхатологии»), отвечал на вопрос о характере познания божественной сущности в «потустороннем мире» и утверждал, что это познание является интуитивным и далеко превосходящим обыденный человеческий опыт и что лишь достоверность таких «посюсторонних» истин, как, например, «мысль, следовательно существую», служит «доказательством способности наших душ воспринимать от бога интуитивное познание» (АТ, 5, 138). Иначе говоря, Декарт не ставил под сомнение самоочевидность истин, адекватно познаваемых в «земной» жизни, и даже при обсуждении типично схоластической темы «запредельного» видения он отнюдь не собирался ограничивать полномочия естественного света разума в сфере наличного человеческого знания.

Проблема соотношения недискурсивного и дискурсивного мышления изучалась Декартом в «Правилах для руководства ума» как проблема соотношения интуиции и дедукции. Декарт подчеркивал необходимость четкого различения этих способов достоверного познания. «Мы отличаем, — писал он, — интуицию ума от достоверной дедукции потому, что в последней обнаруживается движение или некая последовательность, чего нет в первой, и далее потому, что для дедукции не необходима наличная очевидность, как для интуиции, но она скорее заимствует некоторым образом свою достоверность у памяти» (АТ, 10, 370). Вместе с тем в «Правилах» прослеживается тенденция к систематическому сближению интуиции и правильной дедукции, что свидетельствует о стремлении Декарта избежать резкого противопоставления интуиции дедуктивному познанию и тем самым под-

твердить не только синтетическое единство «всеобщей математики», опирающейся на унифицированный методологический базис, но и субстанциальное единство человеческого мышления, гармонично сочетающего моментальность «простой интуиции» ума с временным разворачиванием дедуктивного умозаключения. Если в картезианской онтологии идея дискретного времени, оформившаяся во многом благодаря успехам механистической физики, совмещалась с идеей непрерывного творения, апробированной в схоластике, то аналогичным образом и в рамках картезианской гносеологии понятие одновременности дополнялось понятием временного континуума, а дискретная совокупность независимых друг от друга моментов интуитивного схватывания «простых сущностей» рассматривалась в ее тесной связи с непрерывностью дедуктивного вывода, охватываемого некоей умопостигаемой длительностью. По мнению Декарта, правильная дедукция может быть сведена к интуиции ума, и, стало быть, достоверность дискурсивного познания редуцируется к достоверности недискурсивного схватывания. «Какие бы положения, — заявлял Декарт, — мы непосредственно ни выводили друг из друга, они, если бы вывод был очевиден, оказывались уже сведенными к подлинной интуиции» (АТ, 10, 389). Показательно, что наряду с традиционно допускавшимися в качестве основных компонентов системы научного знания сферами интуитивно познаваемых первоначал и дедуцируемых следствий Декарт выделял особую сферу научных положений, постигаемых «то посредством интуиции, то посредством дедукции» (АТ, 10, 370). «Сциентистская» подоплека учения Декарта об интуиции и дедукции лишний раз подтверждала существенно возросшую в XVII в. мировоззренческую и методологическую роль науки (прежде всего математического естествознания) как фактора теоретизирования. Учитывая, однако, определенную зависимость Декарта от схоластики и подчас вынужденное использование им схоластической терминологии, можно сделать вывод о том, что в картезианской гносеологии, новаторское значение которой отнюдь не сводилось к перестановке ряда акцентов или к уточнению смысла некоторых «школьных» терминов, на-

шел отражение сложный и не всегда однонаправленный процесс смены способов философствования.

3. Концепция самосознания

В картезианской концепции самосознания четко прослеживалась тенденция к сближению понятий мышления и сознания. «Под словом «мышление», — писал Декарт в «Началах философии», — я разумею все то, что создается нами как происходящее в нас самих, поскольку в нас есть сознание этого» (АТ, 8(1), 7). Приведенная дефиниция Декарта и его выражение «мышление, или сознание», употребленное в полемике с Гоббсом (АТ, 7, 176) и в письме к Жибе, датированном 1642 г. (АТ, 3, 474), дали некоторым эрудитам повод утверждать, что Декарт использовал термины «*cogitatio*» (мышление) и «*conscientia*» (сознание) как синонимичные (см., например: [80, 293; 141, 78]). Тем не менее, учитывая определение сознания, данное Декартом в «Разговоре с Бурманом» (1648 г.): «Быть сознающим — значит мыслить и рефлексировать над своим мышлением» (АТ, 5, 149), следует признать, что в самый поздний период творчества Декарт подчас недвусмысленно воздерживался от безоговорочного отождествления понятий мышления и сознания и что различие данных понятий возможно не только в виде чисто формальных дистинкций, проводившихся в картезианстве (так, по утверждению одного из картезианцев, «сознание есть то, посредством чего мы сознаем, мышление же есть то, что мы сознаем» [34, 13–14]). Ведь это различие связывалось самим Декартом прежде всего с понятием рефлексии (*reflexio*), смысл которого он разъяснял следующим образом: «Когда взрослый человек чувствует что-либо и одновременно воспринимает, что он не чувствовал того же самого прежде, это восприятие я называю рефлексией и отношу его только к разумению, хотя бы оно настолько было соединено с ощущением, что оба возникали бы одновременно и не казались бы отличными друг от друга» (АТ, 5, 221). Итак, по мнению Декарта, благодаря рефлексии обеспечивается соотношение нового знания с уже имеющимся интеллектуальным опытом,

а значит, и с умом как субъектом мышления, гарантирующим единство самосознания.

Использование понятия рефлексии отражало готовность Декарта рассматривать акты сознания не только в синхроническом, но и в диахроническом ракурсе и как-то учитывать генетическую связь между прошлым и будущим, обуславливающую динамическое единство человеческого самосознания. На озабоченность Декарта проблемой «связи времен» в сознании указывало и проводившееся им еще в «Размышлениях о первой философии» различие между актуальным и потенциальным сознательным восприятием. «Следует заметить, — писал Декарт, — что хотя мы всегда актуально сознаем акты, или действия, нашего ума, мы сознаем его способности, или потенции, не всегда и разве лишь потенциально» (АТ, 7, 246). С помощью этой дистинкции Декарт, помимо прочего, вероятно, надеялся сделать более убедительным свой тезис о непрерывности мышления (по мнению французского философа, мышление составляет сущность Я, или «мыслящей вещи», а «никакая вещь не может быть лишена собственной сущности» (АТ, 3, 423); причем картезианцы, пытавшиеся доказать совпадение подходов Декарта и Августина к проблеме самосознания (см., например: [87, 75—102]), вряд ли могли без заметных натяжек приписать аналогичное мнение гиппонскому епископу). Так, отводя важную роль в обосновании тезиса о непрерывности мышления учению о врожденных идеях, рассматривавшихся в качестве необходимого условия самоидентичности ума, Декарт утверждал, что человеческий ум всегда «имеет в себе идеи бога, самого себя и всех тех истин, которые называются самоочевидными» (АТ, 3, 424), но эти врожденные идеи далеко не всегда актуально осознаются человеком, и, стало быть, они осознаются им потенциально. Некоторые из оппонентов Декарта, в том числе Гассенди и Арно, задавали «каверзные» вопросы, призванные продемонстрировать, как картезианский тезис о непрерывности мышления вступает в конфликт со здравым смыслом и эмпирическими данными, почерпнутыми из эмбриологии, психопатологии и т. п. Однако Декарт был непреклонен в решимости отстоять столь важное для него положение. «А почему же, — писал

Декарт в ответ на возражения Гассенди, — душе не мыслить всегда, если она — мыслящая субстанция? И что удивительного в том, что мы не вспоминаем мыслей, какие она имела в материнской утробе или в летаргическом сне, коль скоро мы, будучи взрослыми, здоровыми и бодрствующими, не вспоминаем очень многих мыслей, которые, однако, как мы знаем, мы имели. Ведь для припоминания мыслей, какие имел ум, пока он был соединен с телом, необходимо, чтобы в мозгу остались некие их следы, обращаясь или устремляясь к которым, ум вспоминал бы. Что же удивительного, если мозг младенца или больного летаргией непригоден для восприятия таких следов?» (АТ, 7, 356—357).

Хотя при рассмотрении традиционной дилеммы между интеллектуалистической и сенсуалистической трактовками сознания Декарт очевидно предпочитал первую трактовку, он (особенно в поздний период творчества) отдавал себе отчет в ее односторонности и, желая придать ей бóльшую гибкость, воздерживался от безоговорочного сведения сознания к чисто интеллектуальной деятельности. Употребленное в «Началах философии» выражение «*sensus sive conscientia*» (чувство, или сознание) (АТ, 8(1), 7) свидетельствовало о том, что Декарт так или иначе учитывал различие между понятием сознания, направленного не только на самого себя, но и на внешний мир, и понятием сознания, присущего чистому Я и признанного саморефлектирующим мышлением. Вместе с тем Декарт, конечно, принимал во внимание специфику чувственного познания, обладающего в силу его непосредственного контакта с внешней реальностью правами относительной автономии. Называя чувственное восприятие «особым модусом мышления» (АТ, 7, 78) и одновременно стремясь отличить этот «смутный» модус от чистой мыслительной деятельности, Декарт старался отделить достоверное знание, основанное на интеллектуальной интуиции, от проблематичного и неотчетливого знания, приобретаемого при посредстве «не только внешних, но и внутренних чувств» (АТ, 7, 76); и, возможно, с этой целью он проводил в поздних писаниях четкую демаркационную линию между мышлением и его отдельными видами, в том числе и чувством (см., на-

пример: АТ, 5, 221). «Сенсуалистические» мотивы в картезианской концепции сознания, свойственного эмпирическому Я, не в последнюю очередь были связаны со стремлением Декарта отразить своеобразие непосредственного восприятия как «испытываемых» волевых актов, так и самой свободы воли (как известно, Декарт, утверждавший, что свободный в своем выборе человек хочет познать больше, чем он может, видел причину заблуждений именно в несоответствии между спонтанным максимализмом воли и расчетливой познавательной умеренностью разума).

Тем не менее нет достаточных оснований для безоговорочного сближения учения позднего Декарта о сознании с августиновской концепцией внутреннего чувства или аристотелевской теорией общего чувства (кстати, по мнению французского рационалиста, деятельность общего чувства, сводящаяся к функционированию одной из мозговых желез, может быть объяснена «только из расположения органов» тела (АТ, 11, 201); не случайно выражения «общее чувство» и «общее чувствилище» зачастую употреблялись Декартом как взаимозаменяемые). К тому же преимущественно интеллектуалистическая трактовка чувства подразумевала у Декарта и ряд радикальных импликаций. Так, развивая тезис Декарта о неприсущности животным какой-либо мыслительной деятельности, нетрудно было прийти к выводу о том, что животные не обладают даже способностью чувственного восприятия, если под последним понимать нечто большее, чем чисто физиологическое функционирование того или иного телесного органа. Учение об автоматизме животных, полагавшее в непосредственном осознании психической активности ее чуть ли не единственный критерий, вызвало резкие нарекания со стороны критиков картезианства. Хотя сам Декарт из тактических соображений иногда подчеркивал гипотетический характер этого учения, он не обнаруживал желания идти на компромисс в своей критике Монтеня и Шаррона, выдвигавших тезис об отсутствии принципиального различия между душами людей и животных (см.: АТ, 4, 575). (Доводы в защиту учения об автоматизме животных были умножены картезианцами, старавшимися дополнить аргументацию Декарта цитатами из сочинений Авгу-

стина или из Библии (см., например: [70, 257—276]); причем на фоне усиливавшейся «августинизации» картезианства отнюдь не казались экстравагантными попытки Мальбранша и других знатоков Декарта и Августина доказать близость позиций этих мыслителей по вопросу о душах животных (см.: [151, 3, 236]).)

Разрабатывая динамическую концепцию времени, Декарт считал реально существующим лишь настоящее и рассматривал смену независимых друг от друга моментов прежде всего как условие непрерывного воспроизведения «теперь»; не случайно и в картезианской теории сознания, редуцировавшей психическую длительность к последовательности состояний ума, подчеркивалось привилегированное положение настоящего, постоянно оказывающегося в центре сознательного восприятия. Хотя Декарту порой приходилось сталкиваться с проблемой бессознательного или подсознательного, он не видел в ней реальной проблемы (см.: [149, 258]) и старался или свести «подсознательные» психические акты к чисто физиологическому функционированию того или иного телесного органа, или возвысить их до уровня сознательной деятельности. Эта жесткая альтернатива, схематично закреплявшая примат актуально сознаваемого над неосознанным, не могла удовлетворить даже философов, испытавших влияние идей Декарта (попыткой конструктивного преодоления упрощенного картезианского схематизма явилась, например, лейбницианская теория малых восприятий, в рамках которой бессознательное было признано особой сферой психического, весьма естественно отражающей специфичность временного континуума).

Непоследовательность подхода Декарта к проблеме сознания так или иначе была связана с противоречивостью его антропологической концепции. Ведь Декарт отнюдь не избежал типичных для классической западноевропейской антропологии колебаний между платонической трактовкой души как самодостаточной бестелесной сущности и аристотелевской трактовкой души как формы тела. Правда, некоторые из современников французского философа не без оснований полагали, что он все же отдавал предпочтение платоническому спиритуализму. Так, Арно, не

проводивший, однако, смыслового различия между высказываниями «я — мыслящая вещь, или душа» и «человек — мыслящая вещь, или душа», отмечал близость позиции Декарта к «платоническому воззрению», согласно которому человек — это только душа, или, точнее, «душа, пользующаяся телом» (АТ, 7, 203). Впрочем, сам Декарт не был склонен принимать такую одностороннюю интерпретацию его подхода к психофизической проблеме. «Мне казалось, — писал он, — я достаточно старательно предостерегал от того, чтобы кто-либо не подумал, что человек есть только душа, пользующаяся телом. Ведь в том же шестом «Размышлении», в котором я говорил об отличии ума от тела, я одновременно еще и доказывал, что ум субстанциально соединен с телом» (АТ, 7, 227—228). Более того, Декарт подчас называл ум, или душу, «подлинной субстанциальной формой человека» (АТ, 3, 505), а ее соединение с телом — «подлинным субстанциальным соединением» (АТ, 3, 508). Однако, используя схоластические термины, он вкладывал в них новый смысл. В отличие, например, от томистов Декарт подразумевал под субстанциальной формой человека духовную субстанцию, в соединении же души и тела он видел не соединение субстанциальной формы как акта существования с чисто потенциальной первой материей, а связь двух актуально существующих субстанций (мыслящей и протяженной), «полнота» или «неполнота» которых зависит лишь от способа рассмотрения (по словам Декарта, «ум и тело являются неполными субстанциями, когда они относятся к человеку, которого они составляют, но, будучи рассмотрены сами по себе, они являются полными субстанциями» (АТ, 7, 222)).

Поскольку, согласно Декарту, субстанциальная разнородность ума и тела ясно и отчетливо мыслится, а их соединение в человеке «вполне осознается» (АТ, 5, 222) при посредстве чувственного опыта, нередко не соответствующего критериям ясности и отчетливости, то одной из гносеологических импликаций дуализма души и тела выступает в системе Декарта дуализм разума и чувственности. Вместе с тем не стоит, сосредоточивая внимание лишь на имманентном анализе картезианского психосоматического дуализма, упускать из виду дуализм чистого

и эмпирического Я, довольно рельефно проявившийся у Декарта. Ведь в рамках картезианской «ноологии» исследовался как ум, рассматриваемый в качестве самодостаточной духовной субстанции, так и ум, соединенный с телом и благодаря этому соединению обеспечивающий наличное существование человека как психосоматической целостности. Двойственность подхода Декарта к проблеме Я, нашедшая отражение в трениях между понятиями ума как «мыслящей вещи» и ума как «мыслящей вещи, соединенной с телом», может служить одним из объяснений непоследовательности антропологических выкладок Декарта, неоднократно отмечавшейся его комментаторами (см., например: [158]). Когда Декарт выдвигал на первый план понятие чистого Я, или «мыслящей вещи», он находил в принципе «*cogito*», с одной стороны, и в психосоматическом дуализме, акцентировавшемся при посредстве этого принципа, — с другой, надежные средства самообособления чистого Я и даже был готов признать акциденциальный характер соединения ума с телом, обычно отрицавшийся в схоластической, особенно в томистской антропологии. Когда же Декарт заострял внимание на понятии эмпирического Я и пытался объяснить соединение и взаимодействие ума и тела, он нередко «забывал» о строгих дистинкциях своей спекулятивной ноологии, а подчас даже называл (пусть и с оговорками) соединенный с телом ум «телесным» (АТ, 3, 424, 691; АТ, 5, 223). При этом проблему чистого Я Декарт считал прежде всего метафизической, при разработке же концепции эмпирического Я он то и дело совершал экскурсы в область физики, физиологии и других конкретных наук.

Избрав девизом сентенцию Сенеки «тяжкая смерть настигает того, кто, весьма известный всем, умирает неведомый самому себе» (АТ, 4, 537), Декарт испытывал постоянную тягу к самоанализу. С учетом этого обстоятельства проясняется глубокий смысл, вкладывавшийся Декартом в привидевшийся ему во сне в ноябрьскую ночь 1619 г. стих Авзония «каким путем жизни пойду?» (см.: [109, 159–160]). «Интуитивное» осознание значимости своего философского призвания словно обязало Декарта относиться к жизни в первую очередь как к средству по-

знания. Тем не менее отношение французского рационалиста к интроспекции не отличалось патетикой, которая была характерна для Августина, представившего в «Исповеди» интроспекцию как драматически напряженное всматривание в таинственные глубины микрокосма. Если у Августина самопознание личности выступало прежде всего осмыслением процесса ее нравственно-религиозного самоопределения, то у Декарта самонаблюдение было признано методически организованной познавательной деятельностью, нацеленной на образование ясного и отчетливого понятия Я, а значит, и на раскрытие субстанциальной самождественности «мыслящей вещи».

Картезианский гносеологический эгоцентризм был основан как на интеллектуалистических, так и на волюнтаристских принципах. При этом «пелагианский» подход Декарта к проблеме свободы воли, кстати, сближавший его с пелагианами XIV в. вроде Адама Вудхэма, контрастировал с антипелагианским, теоцентристским подходом к данной проблеме, выработанным Августином и возрожденным в XIV в., например, Томасом Брадвардином. Если Августин и представители так называемого теологического августианизма делали акцент на принципиальном различии между неизменной, абсолютно автономной волей творца и «надломленной» первородным грехом, изменчивой и потому неизбежно подпадающей под иго божественного предопределения человеческой волей, то Декарт отстаивал тезис о том, что человеческая воля, хотя она является гораздо менее обширной, чем божественная воля, формально не отличается от последней. Волюнтаристские установки Декарта накладывали отпечаток и на предложенный им вариант онтологического доказательства бытия бога. По мнению Декарта, убеждаясь в том, что аргумент «*cogito*» раскрывает на уровне индивидуального бытия связь мышления и существования, идеи и ее объекта, субъект при посредстве как разума, так и воли пытается раскрыть обусловленность этой связи абсолютным бытием; соотнесение же конечного бытия с бесконечным является не только, а подчас и не столько подчинением конечного разума бесконечному, сколько взаимодействием человеческой и божественной воли (даже божественная всеправди-

вость, выступающая «основанием всей человеческой достоверности» (АТ, 5, 9), есть, по Декарту, «добровольное» самоограничение абсолюта, гарантирующее адекватность интроспекции и реальность существования чувственно воспринимаемого мира). Не случайно характеристики познавательного отношения субъекта к самому себе были у Декарта преимущественно интеллектуалистическими, тогда как в его описаниях отношения субъекта к иному (будь то абсолют или материальный мир) нередко появлялись волюнтаристские обертоны.

Согласно Декарту, сравнение идей конечной и бесконечной субстанций приводит к выводу о том, что конечная, несовершенная субстанция не в состоянии самостоятельно породить идею бесконечной и всесовершенной субстанции, однако при этом, воспринимая собственное несовершенство, разум человека может ограничиться лишь констатацией наличия ясной и отчетливой идеи бога и не стремиться к большей степени совершенства и реальности; для воли же осознание человеческого несовершенства становится побудительным мотивом стремления к большему и даже максимальному совершенству. Максимализм человеческой воли был аллегорически описан в рассуждении Декарта о том, что если бы субъект существовал лишь благодаря самому себе, он наделил бы себя всевозможными совершенствами и таким образом «сам был бы богом» (АТ, 7, 48). Даже выступая в качестве отвлеченной метафизической гипотезы, допущение Декарта «сам был бы богом» могло в глазах теологов не только выглядеть чем-то вроде недозволенного эвристического приема, проникнутого «романтикой» рискованной гносеологической робинзонады, но и превратиться в косвенное свидетельство притязаний мыслящего Я стать равным богу. Впрочем, сводя сакраментальное теологическое основоположение «бог есть истина» к воплощавшему в себе идеал честного интеллектуального партнерства тезису «бог не может быть обманщиком», Декарт использовал термин «бог», нередко выступавший у него как «гипостазированное имя Я» [64, 185], для обозначения метафизического абсолюта; и этим он давал повод теологам лишний раз засвидетельствовать их традиционное недоверие к «богу философов». Вме-

сте с тем не нужно упускать из виду, что намеки Декарта на возможность самообожествления Я имели прецеденты в поздней схоластике (так, мыслитель XIV в. Пьер из Гишара утверждал, что, не зная степеней совершенства сущего, «он даже сомневается относительно себя, не является ли он богом» (цит. по: [157, 253])).

Примечательно, что и сторонники, и противники картезианской философии нередко подчеркивали ее «традиционализм». Ряд тезисов Декарта возводился эрудитами XVII в. к Аристотелю (см.: [87, 78—79; 125, 203; 199, 271]), а подчас и к Плотину (см.: [125, 211]). «Знаменательная» же зависимость Декарта от Августина гораздо чаще преувеличивалась, чем недооценивалась, причем, как правило, безотносительно к тому, стремились ли в ней найти подтверждение необоснованности новаторских амбиций Декарта или свидетельство его идеологической благонадежности. Можно также отметить определенную связь Декарта не только с августинианской, но и с оккамистской традицией. Это, разумеется, не умаляет значения новаторской миссии Декарта, который помимо прочего сумел высветить некоторые дотоле скрытые или не слишком явные концептуальные предпосылки предшествовавшей ему (в частности, позднесхоластической и ренессансной) философии. Так, например, «диагностированное» Декартом «раздвоение» божественной личности означало очевидную поляризацию трансцендентных, сверхбытийных и имманентных, экзистенциальных характеристик абсолюта и повлекло за собой углублявшийся разрыв между радикальным теологическим POSSIBILIZMOM и «классической логикой», обычно регулировавшей взаимоотношения творца и творения и призванной оправдать приписывание особой «теофанической» значимости самораскрытию мыслящего и сознающего Я. Отстаивавшаяся же левыми номиналистами XIV в. и гуманистами XV—XVI вв. эмансипация антропоцентризма увенчалась в картезианской философии его превращением в эгоцентризм, теоретическое обоснование которого включало в себя выяснение бытийной и познавательной позиции Я по отношению ко времени и пространству (не случайно «опространствованное» время, противопоставленное трех-

мерному физическому пространству, играло важную роль в картезианской «топологии» «мыслящей вещи» как универсального инварианта человеческой личности).

Проводившаяся французским рационалистом философская апология свободного теоретического самоопределения Я сыграла определенную роль в расшатывании устоев церковного авторитаризма. С какой бы старательностью Декарт ни описывал, как мыслящий субъект под воздействием одолевающих его сомнений убеждается в собственном несовершенстве и одновременно в совершенстве первопричины своего существования, от этого вряд ли становился менее очевидным тот факт, что в методичной познавательной деятельности, нацеленной на достижение несомненного знания и, стало быть, на преодоление хотя бы некоторых несовершенств, субъект, обладающий полной властью над собственными мыслями, проявляет не столько свою ущербность, сколько самодостаточность. Обоснование Декартом относительной интеллектуальной автономии Я (неважно, выражалась ли она в применении метода универсального сомнения или в разработке проекта всеобщей математики) делало неизбежным вывод о том, что в сфере умозрительного познания постулаты вероучения и другие догматические предписания зачастую утрачивают реальную законодательную силу. Недаром довольно многие положения картезианской философии «настораживали» теологов. Несмотря на внешние проявления благочестия (например, паломничество в Лоретто), Декарт нередко принимался католиками за протестанта, протестантами — за атеиста, атеистами — за лицемера (см.: [88, 53]). Попытки же Декарта с использованием методов убеждения сделать доказательство бытия бога очевидным и для атеистов рассматривались как признак либерализма высокими инстанциями католической церкви, имевшей немалый опыт «просветительской» работы с вольнодумцами, увлеченными героикой атеизма, и в том числе с интеллектуалами, замеченными в намерении воспользоваться «бритвой Оккама» для элиминации понятия бога. Впрочем, подозрения в конфессиональной лояльности Декарта или вообще в искренности его религиозных убеждений косвенным образом подтверж-

дают, до какой степени объективные результаты философствования порой могут расходиться с субъективными устремлениями философа.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Историко-философский процесс является одной из сфер действия закона отрицания отрицания. Преемственность неизменно выступает важной предпосылкой философствования и во многом определяет систему его явных или неявных постулатов и правил. По словам Ф. Энгельса, «философия каждой эпохи располагает в качестве предпосылки определенным мыслительным материалом, который передан ей ее предшественниками и из которого она исходит» [1, 37, 419]. Тем не менее, поскольку осмысление опыта прошлого — дело настоящего, интерпретация философского наследия в большей или меньшей степени отражает современные духовные запросы. «Отвоевываемая» у прошлого и будущего место в историческом времени, современность и своим творческим отношением к достигнутому предшествующими поколениями отстаивает право на уникальность и, стало быть, на заинтересованное внимание потомков. Подобным образом та или иная философская традиция обогащается и становится более открытой благодаря влиянию других традиций и новаторским достижениям ее сторонников либо противников (взаимосвязь преемственности и новаторства лишний раз подтверждается и избирательной разработкой такого историко-философского сюжета, как предыстория картезианского «сogito»). Наблюдая, как идеи «встречаются» в историческом времени, даже если их творцы или интерпретаторы «разминулись» в веках, историк философии вправе находить в этих «встречах» не случайное стечение обстоятельств, а достаточное основание для некоторых обобщений.

Так, выяснение отношения философов разных школ и эпох к принципу сомнения помогает воссоздать историю противодействия (а иной раз и взаимодействия) скептической и догматической установок философствования, понимаемых в самом широком

смысле. Ведь самоутверждение системосозидающих мыслителей нередко подразумевало попытки «укротить» сомнение, в виде всепроникающего «а вдруг?» могущее коснуться даже самых заветных убеждений, и в этом смысле уверенность «догматических» философов в своей правоте, будучи привилегией, завоеванной ими и в борьбе с собственной нерешительностью, так или иначе укрепляла веру человечества в нетщетность его интеллектуальных усилий. Но вместе с тем освежающее воздействие сомнения, способного предохранять от излишней самоуспокоенности и будить в человеке недовольство собой, оказывалось полезным особенно тогда, когда предпочтения философа начинали превращаться в предубежденность, а чувство собственного достоинства — в высокомерие. Не случайно периоды относительной устойчивости мировоззренческих ориентиров нередко чередовались в истории западноевропейской философии с периодами «реабилитации» скептического критицизма, ускорявшего вырождение старой или рождение новой философской «веры» (причем иной раз даже догматический постулат мог использоваться как орудие «переоценки ценностей», что, например, произошло с теологемой абсолютного божественного могущества в «леворадикальном» номинализме XIV в.). Скептики, развлекали ли они публику амбициозной саморекламой или ограничивались неприятными намеками на собственную утонченность, все же не только «ставили ребром» вопросы об отношении познания к познаваемой реальности, и в частности вопрос о критерии истинности, но и зачастую выполняли «санитарную» функцию, активно противодействуя окоснению способов философствования. Сомневаясь в достоверности познания и его исходных предпосылок, скептики то и дело вызывали «догматических» философов на откровенность и сами становились мишенью их критических нападков. Здесь, например, могут быть упомянуты Платон и Аристотель, развернувшие острую критику скептицизма и релятивизма софистов; Плотин, предпочитавший вести «партизанскую войну» против скептиков вроде Секста Эмпирика; Августин, рьяно опровергавший академиков Аркесилая и Карнеада, и, наконец, Декарт, который в стремлении продемонстрировать

принципиальную неуязвимость «сogito» до предела усилил аргументы древних и «новых» пирронистов и тем самым попытался разложить скептицизм изнутри. Несмотря на формальное и содержательное многообразие различных вариантов критики скептицизма, названные мыслители в своем опровержении гносеологического нигилизма возлагали особые надежды на теорию и практику самопознания. Совпадение субъекта и объекта в акте самопознания рассматривалось Плотиним, Августином и Декартом как основание для вывода о превосходстве интроспекции над познанием иного (в данном ракурсе микрокосм представлялся не столько миром познанных и познаваемых объектов, сколько миром познающего себя субъекта). При этом критерий достоверности обнаруживался прежде всего во внутреннем мире личности, а первопричиной достоверности признавался (с особой настойчивостью у Августина и августинианцев, подчинявших самопознание богопознанию) абсолютный божественный субъект.

Вопрос о сущности и предназначении человеческой личности волновал многих античных мыслителей дохристианской эпохи. В первые века новой эры он стал предметом острой полемики между язычниками и христианами, которая может быть названа одним из проявлений идеологического противоборства языческой и христианской культур, отраженного, в частности, в сочинениях Августина. Стремление решить проблему личности в соответствии с принципами теоцентризма воплотилось в усилиях идеологов христианства представить человеческую жизнь «бытием к богу» и вознести до небес квазигиридрическую гарантию самоценности личности (по тому же, какой смысл вкладывали люди в понятие бога, можно косвенным образом узнать, как они коллективно и индивидуально оценивали — пусть и в отчужденной, абсолютизированной форме — самих себя). Не случайно в философской этике Плотина на первый план выдвигалась свобода, почти не связанная внешней ответственностью, а в религиозной этике Августина — предустановленная ответственность, подавляющая свободу; ведь провозглашавшаяся в христианстве независимость бога от природной и социальной реальности предполагала полную зависимость человека от

бога, придававшую и в сфере моральной жизни индивида нормативный характер отношениям раба и господина.

Впрочем, односторонне юридический и подчеркнутый архаичный подход к «регламентированию» отношений абсолюта и человека не был способен удовлетворить растущие духовные потребности европейского человечества. Вынужденное отступление моральной теологии от устаревших канонов становится наглядным, если, например, сравнить официозное празднословие традиционалистских теодицеей (призванных совместить всеблагость бога со свойственным ему наиточнейшим познанием существующего зла и оправдать суровость расплаты человеческого рода за нечаянное познание добра и зла) с тревожной привередливостью модернистских теогоний, прямо или косвенно соотносящих «судьбу» бога с судьбой человека. Но, гиперболизируя нравственные задачи, решаемые человеком в пределах его жизни, а человечеством — в ходе его исторического развития, и в то же время как бы ставя людей в их земной жизни в положение транзитных пассажиров, с разными чувствами ожидающих своего последнего «рейса», христианская этика всегда наделяла прежде всего религиозным, провиденциальным смыслом «встречи» человека с самим собой, составляющие узловые пункты его пожизненного самоотчета и позволяющие рассматривать правды и неправды личного опыта через призму правд и неправд общечеловеческого опыта. Конечно, следуя абстрактно-антропологическим установкам при выяснении психологических мотивов религиозной веры, можно было увидеть в ней проявление боязни человека остаться «один на один» с самим собой или другими либо результат излишней человеческой «мнительности» или самовнушения, демонстрировавшего и то, насколько люди, привыкнув оправдывать свою жизнь ненапрасным творческим трудом и его результатами, способны подпадать под тираническую власть собственных созданий, в особенности идей, прославивших спасительными. Тем не менее поскольку в домарксистской философии человек очень часто рассматривался как микрокосм и очень редко и робко — как микросоциум, вряд ли тогда кем-нибудь серьезно изучалось предположение

о том, что интериоризация давления социальной среды, помимо прочего, происходила и в форме принятия системы религиозных верований. Вполне, а подчас и слишком человеческий вопрос о существовании или несуществовании бога, будучи в первоначальном христианстве средоточием нравственных дилемм, сформулированных в терминах двужначной логики, приобрел гипертрофированное мировоззренческое значение и решался «неизменно» утвердительно в те эпохи европейской истории, когда отрицание существования бога считалось настолько кощунственным, что могло стоить жизни.

Очерчивая круг «обязанностей» бога, применяемых им поощрительных и карательных средств, и с Писанием в руках определяя, что достойно божественного величия, а что — нет, многочисленные апологеты «веры, ищущей разумения», активно способствовали внедрению принципов противоречия и исключенного третьего в христианскую теологию и в обыденное религиозное сознание, в чем они не изменили обыкновению людей навязывать богам свою логику (при этом чересчур восторженные приверженцы мистического иррационализма нередко порицались за маловразумительную сумбурность «свидетельских показаний»). Недаром логика божества при внимательном рассмотрении выглядела слишком человеческой, а неисповедимость его путей была обусловлена лишь необъятностью учитывавшихся им вариантов. Высказывания же таких, например, мыслителей, как Декарт, о боге, самом по себе не связанном «обетом» мыслить по законам классической формальной логики, несмотря на ряд конформистских оговорок (включая ссылки на божественную всеправдивость), таили в себе серьезную угрозу «естественной теологии», неколебимо уверовавшей в то, что бог должен «верить в себя». В связи с этим гипотеза о боге-«атеисте», который не знает, что он существует, или знает, что он не существует, могла бы быть названа не столько бесплодной игрой ума или «кошмарной» крайностью все более смелого теологического POSSIBILITY, сколько предельным и внешне парадоксальным выражением тенденции к снятию логических запретов, ранее казавшихся незыблемыми, — тенденции, которая четко обозначилась в номинализме XIV в. (ког-

да в отношении либеральных теологов к понятию бога начали проскальзывать игровые моменты) и достигла кульминационной точки у Декарта с его нешуточными намерениями дипломатично уклониться от трактовки возможности только как непротиворечивости, исключающей самоотрицание возможного, и не ограничивать божественное «всемогущество» принципом противоречия, отнесенным к числу сотворенных богом «вечных истин». Вместе с тем, если следовать рассуждениям Декарта, предоставляемая богом самому себе возможность преступить закон противоречия наталкивается в сфере человеческого познания на фактическую неспособность «всевышнего» сделать «*cogito*» обманчивой видимостью, т. е. убедить мыслящего субъекта в его (субъекта) несуществовании. Иными словами, у Декарта «*cogito*» словно заставляет бога в отношении к мыслящему Я следовать, как договорным обязательствам, правилам человеческого мышления; «неклассическая» же логика божественного всемогущества, будучи «снятой» избранными в акте творения законами бытия, а стало быть, и однозначной истинностью «*cogito*», превращается в «классическую» логику божественной всеправдивости (и именно в этой «традиционной» логической системе существование бога постулируется Декартом как «первая и наиболее вечная из всех истин» (АТ, I, 150)).

Поскольку по меньшей мере со времен Аристотеля мышление или самомышление божественного ума было признано интуитивным, вопрос о соотношении интуиции и дискурсии, непосредственного и опосредованного знания ставился главным образом при изучении человеческого познания и, в частности, мыслительной деятельности. Причем дискурсия, в силу того что она «овременяет» и «социализирует» даже самые интимные интуиции, связывая их с социокультурным контекстом, считалась менее совершенным и гораздо более объективированным, чем интуиция, видом интеллектуального познания. Так как интуиция есть моментальное «совокупное схватывание», а дискурсивное мышление — развертывание во временной последовательности, неудивительно, что, например, картезианским «*cogito*», постулировавшим примат интуитивного познания над дискурсивным, закреплял-

ся также примат одновременности над длительностью, который позволял судить о мыслительной деятельности по ее результату — топологически проясненной познавательной ситуации. Использование световой символики в теориях интеллектуальной интуиции, разработанных Плотинем, Августином, августинианцами и Декартом, было оправдано стремлением подчеркнуть квазипространственную наглядность умопостигаемых сущностей (хотя при этом на первый план традиционно выдвигались интенциональные характеристики интуиции, ее имманентный анализ приобрел важное значение в поздней схоластике в связи с осмыслением проблемы интуитивного познания несуществующих объектов). Если в иллюминизме Плотина, Августина и некоторых августинианцев были четко различимы мистические обертоны, то у Декарта естественный свет разума рассматривался как обеспечивающий самоочевидность всего достоверного умозрительного знания. Поскольку же интеллектуальная интуиция зачастую признавалась основным способом познания чистого Я, а внешнее и внутреннее чувственное восприятие — способом познания эмпирического Я, последовательное различение интеллектуальной и чувственной интуиции нередко делало более рельефными как дилемму между интеллектуалистической и сенсуалистической трактовками понятия сознания, так и дуализм чистого и эмпирического Я.

В противоположность индетерминизму и спонтанности чистого Я обусловленность настоящих и будущих состояний эмпирического Я его прошлыми, а значит, необратимыми состояниями гарантирует (в частности, по мнению Аристотеля и Плотина) такую онтологическую и гносеологическую ситуацию, в которой эмпирическое Я, оказываясь в фокусе разнообразных каузальных отношений, ориентируется при условии своей постоянной пространственно-временной идентификации. Но при этом разделение понятий чистого и эмпирического Я, углублявшееся у Аристотеля по мере преодоления психосоматического дуализма, отнюдь не рекламировалось Стагиритом, который не был склонен превращать это разделение в исходную методологическую установку. Повседневная нацеленность сознания на внешнюю реальность трак-

товалась как верный залог его объективности, вопрос же об адекватности самосознания, по-видимому, вообще не ставился Аристотелем. Напротив, в онтологизированном эгоцентризме Плотина, укоренявшем чистое Я не только в гипостазированном уме, но и в сверхразумном и сверхбытийном Едином, дуализм чистого и эмпирического Я был целенаправленно доведен до логического завершения и выражен как в субстанциальной концепции чистого Я, так и в реляционной концепции эмпирического Я; человеческое же самосознание выступало лишь свидетельством определенной деградации чистой субъективности, утрачивающей свою неповторимую, «абсолютную» подлинность в результате объективации на более низких уровнях реальности. В христианском теоцентризме Августина субстанциальность чистого Я признавалась зависимой от творца настолько, что ее познание выглядело историей спорадического обретения умом желанного богоподобия, «счастливая» развязка которой зависела и от преобладающей моральной ориентации самосознания личности. Рассматривая человеческое Я в совокупности его связей с телом и внешним миром, а также в его направленности на практическую деятельность как эмпирическое, а в его созерцательной обращенности к самому себе и к творцу — как чистое, Августин отказывался считать чистое Я обособленной сущностью и нередко подчеркивал динамизм и пластичность взаимосвязи эмпирического и чистого Я; однако он не сумел избежать трений между спекулятивной концепцией самосознания, подчинявшей анализ человеческого ума тринитарным разработкам, и концепцией внутреннего чувства, выступавшей в качестве теории самосознания эмпирического Я. Примечательно, что в своих трактовках проблемы самосознания одни средневековые августинианцы (например, Бонавентура и Генрих Гентский) уделяли большее внимание первой концепции, другие же (в том числе Пьер Жан Оливи, Виталь из Фура и Дунс Скот) — второй, отводя внутреннему чувству главную роль и в восприятии человеком волевых актов и свободы воли.

Разработанная Декартом рационалистическая теория самосознания предполагала сведение сознания прежде всего к мышлению (общему же чувству при-

писывались преимущественно физиологические функции). При этом «*cogito*», призванное демонстрировать субстанциальную разнородность ума и тела, закрепляло примат чистого Я над эмпирическим Я, ставший основанием гносеологического эгоцентризма Декарта. Картезианский психосоматический дуализм, приводивший к дуализму эмпирического и чистого Я и к иным радикальным следствиям, включая тезисы о непрерывности мышления и сознания и об автоматизме животных, был подвергнут внимательному критическому анализу и эмпириками, и рационалистами, принимавшими — иногда с поправками и оговорками — одни, но отвергавшими другие посылки Декарта (и именно подход Декарта к проблеме соединения души с телом, да еще усугубленный крайностями окказионализма, вызвал почти единодушные нарекания).

Монистическая трактовка субстанции как бесконечной, неизменной и неделимой была сопряжена в системе Спинозы с отрицанием субстанциального характера сущности человека, относившейся лишь к числу состояний субстанции. Хотя дуалистические импликации не были чужды антропологии Спинозы (где взаимодействие души как модуса мышления и тела как модуса протяжения не считалось непосредственным, а всегда предполагало их обоюдную зависимость от единой божественной субстанции), это не мешало Спинозе признавать, что душа и тело — одна и та же вещь, рассмотренная с точки зрения различных атрибутов — мышления и протяжения, и потому единственным объектом составляющей душу идеи является актуально существующее тело. Связывая восприимчивость души со степенью активности или пассивности тела, Спиноза настаивал на более глубоком, чем ранее, изучении свойств человеческого тела, таящего в себе еще много неразгаданного. Давая понять, что в отличие от Декарта ему удалось раскрыть «секрет» психосоматического единства и положить конец непредсказуемому «самоуправству» воли благодаря сведению ее к сумме строго детерминированных волевых актов, Спиноза был весьма последователен в своей попытке создать панлогическую модель геометрически упорядоченного, гармоничного универсума, подчинение незыблемым законам которого и

определяло меру самовыражения и адекватность самопознания индивида. Стремясь снять противоречие между эмпирическим и чистым Я посредством редукции их к единому первоначалу, снимающему все противоречия, Спиноза трактовал человеческую душу как «часть бесконечного разума бога» [14, I, 412] и высказал мнение, согласно которому, когда душа воспринимает нечто, это означает, что бог, поскольку он составляет ее сущность, имеет ту или иную идею. Данным положением в сочетании с тезисом о принципиальной однородности бытия скрадывалась специфичность индивидуального существования и познания, в чем многие поколения критиков Спинозы и находили повод для обвинений его в девальвации личного начала.

Некоторые основоположения картезианского дуализма были критически рассмотрены с позиций эмпиризма Локком. Хотя Локк вслед за Декартом подчеркивал достоверность интуитивного познания личностью ее собственного существования и внутренних актов, он в связи с критикой теории врожденных идей решительно выступал против тезиса Декарта о непрерывности мышления. Отрицая ясность и отчетливость идеи субстанции, Локк подразумевал под последней лишь неизвестный носитель представляемых существующими качеств, в чем нашла отражение неудовлетворенность английского эмпирика картезианским понятием субстанции, в том числе мыслящей. Не случайно Локк связывал тождество человеческой личности с тождеством ее сознания, а не с тождеством нематериальной субстанции. Считая возможным сохранение тождества сознания вне зависимости от того, из духовной или материальной, одной или разных субстанций состоит Я, т. е. сознающее и мыслящее существо, Локк вместе с тем допускал, что «один и тот же человек в разное время может образовывать различные личности» [8, I, 395]. Локковская трактовка человеческого тела как части личности несомненно способствовала сближению понятий человека и личности, которое, однако, автор «Опыта о человеческом разумении» пытался ограничить при помощи не вполне прозрачных дистинкций. Коль скоро в рамках обсуждения вопроса о тождестве личности Локк задался целью показать, что

функциональная самотождественность эмпирического Я объяснима и без допущения в качестве ее причины субстанциального единства чистого Я, ощутимый успех Локка в этом начинании создал предпосылки для последовательной десубстанциализации субъекта познания, осуществленной впоследствии Юмом.

Лейбниц был знатоком и критиком как Декарта, так и Локка. Упрекая Декарта в «непонимании общей природы субстанции» и в отсутствии «здорового представления о союзе души и тела» [7, I, 245], Лейбниц считал свою монадологию учением, помимо прочего выводящим из тупиков догматического картезианства. При этом особое значение придавалось взаимосвязанным тезисам о предустановленной гармонии души и тела и о малых неосознанных восприятиях. Различая восприятие (перцепцию) и сознание или — с учетом его рефлексивной направленности на субъект — самосознание (апперцепцию) и доказывая, что человеческая душа всегда обладает незаметными восприятиями и только иногда — сознанием, возникающим в результате их синтеза, Лейбниц внес существенные поправки в картезианское положение о непрерывности мышления. Вопреки установкам психосоматического дуализма он утверждал, что душа человека постоянно соединена с каким-либо телом, и даже животным присущи нетленные души. В полемике с Локком немецкий мыслитель проводил различие между физическим, или реальным, и моральным, или личным, тождеством индивида. В то время как первое обнаруживается, по мнению Лейбница, в актах сознания либо самосознания, но образуется благодаря перманентной связи малых восприятий, обеспечивающих уникальность каждой личности и объясняющих предустановленную гармонию души и тела, последнее доказывается именно апперцепцией; однако самосознание не является единственным способом образования личного тождества, и немаловажную роль здесь играют другие факторы, например единомышленные свидетельства сторонних наблюдателей. Излюбленным выражением «настоящее чревато будущим» Лейбниц стремился проиллюстрировать не только выигрышность по сравнению с атомарным пониманием времени своей концепции временного континуума, делавшей акцент на абсолют-

ной обусловленности будущих состояний субстанции ее прошлыми состояниями, но и универсальную применимость закона непрерывности и его инвариантность в бесчисленных функциональных зависимостях, отражающих динамику синхронического и диахронического взаимодействия отдельной монады с совокупностью других монад. Характерный для лейбницианской онтологии и гносеологии отказ от геометризованных и статических моделей в пользу организмических и эволюционных, а также отстаивание тезиса о неуничтожимом психосоматическом единстве привели Лейбница к очевидному отходу от картезианского понятия чистого Я и к трактовке эмпирического Я во всех его возможных модификациях как обладающего непрерывным существованием.

Юм снискал репутацию энергичного критика представлений о субстанции, сложившихся в западноевропейской философии нового времени. Поскольку, по мнению шотландского эмпирика, в опыте нет ничего кроме восприятий, а субстанция совершенно отлична от них, человек не обладает идеей субстанции. Обращая этот вывод против картезианского учения о нематериальности, простоте и неделимости мыслящей субстанции, Юм считал возможным утверждать, что человеческий ум есть лишь «пучок или связка различных восприятий» [16, I, 318]. Коль скоро, согласно Юму, тождество определяют отношения идей, сводимые к сходству, смежности и причинности и обуславливающие плавный переход от одной идеи к другой, а непрерывное восприятие какой-либо вещи и принимается человеком за доказательство ее самотождественности, то иллюзия тождества мыслящего Я возникает аналогичным образом, т. е. порождается беспрепятственным «продвижением мысли вдоль ряда связанных друг с другом идей» [16, I, 375]. Отказом признать человеческую личность реальностью, выходящей за пределы наличного опыта, и приписыванием животным способности мышления Юм недвусмысленно поставил под сомнение особые привилегии мыслящего субъекта, ревностно отстаивавшиеся картезианцами. Пытаясь упразднить понятие чистого Я и считая вполне естественным поглощение эмпирического Я потоком стремительно следующих друг за другом восприятий, Юм не собирався

указывать всеобъемлющие позитивные альтернативы отвергавшимся или, если верить его «примиренческим» оговоркам, оспаривавшимся им постулатам «психологии», которую Кант впоследствии назвал «рациональной», но в любом случае проникнутая критическим духом аргументация Юма оказалась плодотворным предвосхищением кантовских паралогизмов чистого разума.

Выступления Канта против абсолютизации понятия мыслящего субъекта, который нередко признавался простой субстанцией, обеспечивающей тождество личности и в известной мере независимой от внешних вещей, были призваны с разных сторон вскрыть неправомерность диалектического заключения от трансцендентального понятия субъекта к абсолютному единству этого субъекта, причем одной из причин данного заключения Кант считал смешение возможного абстрагирования от эмпирического существования Я с мнимым сознанием возможности обособленного существования мыслящего Я. Недаром критический анализ «проблематического идеализма» Декарта, подводивший к выводу о том, что сознание человеком его собственного существования во времени есть также непосредственное сознание существования внешних вещей, увязывался Кантом с критикой картезианского аргумента «мыслю, следовательно существую», применимость которого для усиления «обороноспособности» всех четырех паралогизмов Кант всячески старался сузить, трактуя, в частности, положение «я мыслю» не как данное посредством интеллектуальной интуиции, изгонявшейся автором «Критики чистого разума» из сферы человеческого познания, а лишь как «эмпирическое суждение, содержащее в себе утверждение «я существую» [5, 3, 383]. Впрочем, в учении самого Канта о единстве самосознания обращает на себя внимание различие понятий чистой и эмпирической апперцепции. Если чистая апперцепция является самосознанием, спонтанно порождающим инвариантное для каждого индивида представление «я мыслю», иными словами, сознанием индивидом его собственного мышления, или интеллектуальным сознанием, чье синтетическое единство становится объективным условием любого познания, или синтеза многообразного, то эмпириче-

ская апперцепция имеет место, по Канту, благодаря деятельности внутреннего чувства, обуславливающего сознательное восприятие испытываемого человеком во времени, и обладает лишь субъективной значимостью (и тогда даже Я, воздействуя само на себя изнутри, познает себя во внутреннем чувственном созерцании только как явление). Итак, по мнению немецкого мыслителя, в чистой апперцепции Я выступает субъектом мышления или «чисто рефлектирующим Я» [5, 6, 365], в эмпирической же — объектом многообразного внутреннего восприятия. Хотя Кант утверждал, что Я человека, будучи двояким по способу представления, «не двояко по материи (по содержанию)» [там же], последовательное различение двух видов апперцепции отнюдь не способствовало устранению дуализма чистого и эмпирического Я. Полная «реабилитация» понятия чистого Я, возрождение теорий интеллектуальной интуиции и некоторые другие перемены, происшедшие в немецкой классической философии после Канта, заслуживают специального рассмотрения. Но и так уже достаточно ясно, сколь настоятельна потребность в дальнейших разработках затронутой проблематики, конкретным обоснованием которых и призваны стать результаты, полученные в настоящей книге.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

AHDL	Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge. Paris.
AT	Descartes R. Oeuvres / Publiées par Ch. Adam et P. Tannery. P., 1897—1910.
BFS	Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi. Ad Claras Aquas (Quaracchi).
BGPM	Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster.
CAG	Commentaria in Aristotelem graeca. Berolini.
PG	Patrologia graeca / Ed. J.-P. Migne. Parisiis.
PL	Patrologia latina / Ed. J.-P. Migne. Parisiis.

Августин

Ad Oros.	Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas
Conf.	Confessiones
Contr. Acad.	Contra Academicos
Contr. Adim.	Contra Adimantum Manichaei discipulum
Contr. Epist. Fund.	Contra Epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti
Contr. Faust.	Contra Faustum Manichaeum
Contr. Max.	Contra Maximinum Arianorum episcopum
De ag. chr.	De agone christiano
De an. et ejus orig.	De anima et ejus origine
De beat. vit.	De beata vita
De civ. Dei	De civitate Dei
De div. quaest.	De diversis quaestionibus LXXXIII
De doct. chr.	De doctrina christiana
De duab. an.	De duabus animabus contra Manichaeos
De Gen. ad lit.	De Genesi ad litteram
De Gen. ad lit. imp.	De Genesi ad litteram imperfectus liber

De imm. an.	De immortalitate animae
De lib. arb.	De libero arbitrio
De mus.	De musica
De ord.	De ordine
De quant. an.	De quantitate animae
De serm. Dom.	De sermone Domini in monte
De Trin.	De Trinitate
De ut. cred.	De utilitate credendi
De ver. rel.	De vera religione
De vid. Deo	De videndo Deo (Epistola CXLVII)
En. in Ps.	Enarrationes in Psalmos
Enchir.	Enchiridion ad Laurentium
In Joan. Ev.	In Joannis Evangelium tractatus CXXIV
Quaest. in Hept.	Quaestiones in Heptateuchum
Retr.	Retractationes
Sol.	Soliloquia

Аристотель

Cat.	Categoriae
De an.	De anima
De phil.	De philosophia
De sens.	De sensu et sensato
EE.	Ethica Eudemia
EN.	Ethica Nicomachea
MM.	Magna Moralia
Met.	Metaphysica
Rhet.	Rhetorica

ЛИТЕРАТУРА*

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд.
2. Блонский П. П. *Философия Плотина*. М., 1918.
3. Зубов В. П. Развитие атомистических представлений до начала XIX века. М., 1965.
4. Зубов В. П. Трактат Бравардина «О континууме»//Историко-математические исследования. 1960. Вып. 13. С. 385—440.
5. Кант И. Соч. В шести томах. М., 1963—1966.
6. Койре А. Очерки истории философской мысли: О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М., 1985.
7. Лейбниц Г. В. Соч. В четырех томах. М., 1982—1984. Т. 1—3.
8. Локк Дж. Соч. В трех томах. М., 1985. Т. 1—2.
9. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.
10. Молчанов Ю. Б. Четыре концепции времени в философии и физике. М., 1977.
11. Монтень М. Опыты. М., 1979. Т. 1—2.
12. Николай Кузанский. Соч. В двух томах. М., 1979—1980.
13. Райт (фон Вригт) Г. Х. фон. Детерминизм, истина и временной параметр//Филос. науки. 1975. № 4. С. 106—119.
14. Спиноза Б. Избр. произв. В двух томах. М., 1957.
15. Эразм Роттердамский. Филос. произв. М., 1986.
16. Юм Д. Соч. В двух томах. М., 1965—1966.
17. Abercrombie N. *Saint Augustine and French Classical Thought*. Oxford, 1938.
18. Adams M. Mc Cord. *Intuitive Cognition, Certainty, and Scepticism in William Ockham*//Traditio. 1970. Vol. 26. P. 389—398.
19. Alexander Aphrodisiensis. *De anima cum mantissa*/Ed. I. Bruns//Supplementum Aristotelicum. Berolini, 1887. Vol. 2. Pars 1.
20. Allan D. J. *Quasi-Mathematical Method in the Eudemian Ethics*//Aristote et les problèmes de méthode. Louvain; Paris, 1961. P. 303—318.
21. Allard G.-H. *Le contenu du Cogito augustinien*//Dialogue. 1966. Vol. 4. P. 465—475.
22. Alquié F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. P., 1950.
23. Aristote. *L'éthique à Nicomaque*/Introduction, traduction et commentaire par R.-A. Gauthier et J. Y. Jolif. Louvain; Paris, 1959. T. 2.
24. Aristoteles. *Fragmenta*/Ed. V. Rose. Lipsiae, 1886.

* Цитируемые в тексте произведения, опубликованные в сериях «Греческие комментарии к Аристотелю» и «Патрология» Миня, в целях экономии не выносятся в список литературы.

25. Aristoteles. *Magna Moralia*/Übers. und komm. von Fr. Dirlmeier. Berlin, 1979.
26. Aristoteles. *Opera*/Ed. I. Bekker. Berolini, 1831. Vol. 1—2.
27. Aristoteles. *Über die Seele*/Übers. von W. Theiler. Berlin, 1973.
28. Aristotle. *De anima*/Ed. with Introduction and Commentary by D. Ross. Oxford, 1961.
29. Armstrong A. H. Elements in the Thought of Plotinus at Variance with Classical Intellectualism//*Journal of Hellenic Studies*. 1973. Vol. 93. P. 13—22.
30. Armstrong A. H. Form, Individual and Person in Plotinus//*Dionysius*. 1977. Vol. 1. P. 49—68.
31. Arnauld A. *Oeuvres complètes*. Paris; Lausanne, 1775. T. 2.
32. Augustinus A. *Opera omnia*//PL. T. 32—47.
33. Avicenna (Ibn-Sina). *De anima*. Saint Louis, 1949.
34. Bassecour F. de la. *Defensio cartesiana*. Amstelodami, 1671.
35. Becker O. Plotin und das Problem der geistigen Aneignung. Berlin, 1940.
36. Bernhart J. Das Tier bei Descartes und Augustinus//*Cartesio. Nel terzo centenario nel «Discorso del metodo»*. Milano, 1937. P. 53—67.
37. Berti E. The Intellection of «Indivisibles» according to Aristotle, *De anima* III, 6//*Aristotle on Mind and the Senses*. Cambridge, 1979. P. 141—163.
38. Bérubé C. *La connaissance de l'individuel au Moyen âge*. Montréal; Paris, 1964.
39. Beutler R. Plutarchos von Athen//*Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart, 1951. Bd. 21(1). Col. 962—975.
40. Biolo S. La coscienza nel «De Trinitate» di S. Agostino. Roma, 1969.
41. Blanchet L. La préparation du «cogito» cartésien dans la philosophie grecque de l'Antiquité//*Revue de métaphysique et de morale*. 1933. An. 40. P. 187—230.
42. Blanchet L. Les antécédents historiques du «je pense, donc je suis». P., 1920.
43. Block I. The Order of Aristotle's Psychological Writings//*American Journal of Philology*. 1961. Vol. 82. P. 50—77.
44. Blondel M. Le christianisme de Descartes//Blondel M. *Dialogues avec les philosophes*. P., 1966. P. 41—59.
45. Blumenthal H. J. *Nous* and Soul in Plotinus: Some Problems of Demarcation//*Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*. Roma, 1974. P. 203—219.
46. Blumenthal H. J. Plotinus' Adaptation of Aristotle's Psychology: Sensation, Imagination and Memory//*The Significance of Neoplatonism*. Norfolk, 1976. P. 41—58.
47. Blumenthal H. J. Plotinus' Psychology: Aristotle in the Service of Platonism//*International Philosophical Quarterly*. 1972. Vol. 12. P. 340—364.
48. Blumenthal H. J. Plotinus' Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul. The Hague, 1971.
49. Bodéüs R. Notes sur quelques aspects de la conscience

- dans la pensée aristotélicienne//Phronesis. 1975. Vol. 20. P. 63—74.
50. Boehner Ph. *Notitia intuitiva* of non existents according to Peter Aureoli, O. F. M. (1322)//Franciscan Studies. 1948. Vol. 8. P. 388—416.
 51. Böhner Ph. The *notitia intuitiva* of non-existents according to William Ockham. With a Critical Study of the Text of Ockham's Reportatio and a Revised Edition of Rep. II, Q. 14—15//Traditio. 1943. Vol. 1. P. 223—275.
 52. Boler J. Ockham on Intuitive Cognition//Journal of the History of Philosophy. 1973. Vol. 11. P. 95—106.
 53. Bonaventura. *Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta*/Ed. F. Delorme//BFS. 1934. T. 8.
 54. Bonaventura. *Opera omnia. Ad Claras Aquas* (Quaracchi), 1882. Vol. 1; 1885. Vol. 2.
 55. Booth E. St. Augustine's «*notitia sui*» Related to Aristotle and the Early Neo-Platonists//Augustiniana. 1977. Vol. 27. P. 70—132, 364—401; 1978. Vol. 28. P. 183—221.
 56. Bourke V. J. St. Augustine and the Cosmic Soul//Giornale di metafisica. 1954. An. 9. P. 431—440.
 57. Bouveresse J. La théorie du possible chez Descartes//Revue internationale de philosophie. 1983. An. 37. P. 293—310.
 58. Boyer C. Sant' Agostino filosofo. Bologna, 1965.
 59. Braun E. Vorläufer des «*Cogito ergo sum*» bei Aristoteles//Annales Universitatis Saraviensis. Philosophie—Lettres. 1956. Vol. 5. S. 193—195.
 60. Bréhier E. Une forme archaïque du «*Cogito ergo sum*»//Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1942/43. Vol. 133. P. 143—144.
 61. Brown J. V. John Duns Scotus on Henry of Ghent's Arguments for Divine Illumination: The Statement of the Case//Vivarium. 1976. Vol. 14. P. 94—113.
 62. Brown J. V. John Duns Scotus on Henry of Ghent's Theory of Knowledge//The Modern Schoolman. 1978. Vol. 56. P. 1—29.
 63. Bywater I. Contributions to the Textual Criticism of Aristotle's Nicomachean Ethics. Oxford, 1892.
 64. Cahné P.-A. Un autre Descartes: Le philosophe et son langage. P., 1980.
 65. Cayré F. La contuition et la vision médiate de Dieu d'après Saint Augustin//Ephemerides theologicae Lovanienses. 1929. Vol. 6. P. 23—39, 205—229.
 66. Cayré F. L'intuition intellectuelle dans la philosophie de Saint Augustin//L'année théologique augustinienne. 1947. Vol. 8. P. 468—471.
 67. Chanet P. Considération sur la Sagesse de Charron. P., 1643.
 68. Charron P. De la sagesse. P., 1836.
 69. Cooper J. M. The Magna Moralia and Aristotle's Moral Philosophy//American Journal of Philology. 1973. Vol. 94. P. 327—349.
 70. Cordemoy G. de. Oeuvres philosophiques. P., 1968.

71. Courcelle P. Connais-toi toi-même: De Socrate à saint Bernard. P., 1974. Vol. 1.
72. Courcelle P. Les lettres grecques en Occident: De Macrobie à Cassiodore. P., 1948.
73. Courcelle P. Litiges sur la lecture des «Libri Platoniorum» par saint Augustin//Augustiniana. 1954. Vol. 4. P. 225—239.
74. Courtenay W. J. John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God Can Undo the Past//Recherches de théologie ancienne et médiévale. 1972. T. 39. P. 224—256; 1973. T. 40. P. 147—174.
75. Cronin T. J. Eternal Truths in the Thought of Suarez and of Descartes//The Modern Schoolman. 1961. Vol. 38. P. 269—288; Vol. 39. P. 23—38.
76. Damascius. Dubitationes et solutiones de primis principiis/Ed. C. A. Ruelle. P., 1889. Vol. 2.
77. Daniels A. Wilhelm von Ware über das menschliche Erkennen: Ein Beitrag zur Geschichte des Kampfes zwischen dem Augustinismus und dem Aristotelismus im 13. Jahrhundert//BGPM. 1913. Supplementband: Festgabe zum 60. Geburtstag Cl. Baeumker. S. 309—318.
78. Davis L. D. The Intuitive Knowledge of Non-Existents and the Problem of Late Medieval Skepticism//The New Scholasticism. 1975. Vol. 49. P. 410—430.
79. Day S. J. Intuitive Cognition: A Key to the Significance of the Later Scholastics. St. Bonaventure, N. Y., 1947.
80. Descartes R. Discours de la méthode//Texte et commentaire par É. Gilson. P., 1925.
81. Descartes R. Oeuvres/Publiées par Ch. Adam et P. Tannery. P., 1897—1910. Vol. 1—12.
82. Dörrie H. Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin//Antike und Orient im Mittelalter. Berlin, 1962. S. 26—47.
83. Dominicus Gundissalinus. The Treatise De anima//Ed. by J. T. Muckle//Medieval Studies. 1940. Vol. 2. P. 23—103.
84. Düring I. Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg, 1966.
85. Duns Scotus. Philosophical Writings/Ed. and transl. by A. Wolter. Edinburgh, 1962.
86. Faust A. Descartes und Augustin: Zur Unterscheidung von theoretischer und religiöser «Gewissheit»//Die Akademie. Erlangen, 1924. Bd. 1. S. 84—122.
87. Forge L. de la. Oeuvres philosophiques. P., 1974.
88. Frankfurt H. Descartes on the Creation of the Eternal Truths//The Philosophical Review. 1977. Vol. 86. P. 36—57.
89. Frutos E. Realidad y límites de la resonancia de san Agustín en Descartes//Augustinus. 1968. Vol. 13. P. 219—248.
90. Furlani G. Avicenna e il Cogito ergo sum di Cartesio//Islamica. 1927. Vol. 3. P. 53—72.
91. Gandillac M. Patronnier de. De l'usage et de la valeur des arguments probables dans les questions du cardi-

- nal Pierre d'Ailly sur le Livre des Sentences//AHDL. 1933. An. 8. P. 43—91.
92. Gardeil H.-D. Initiation à la philosophie de S. Thomas d'Aquin. P., 1957. Vol. 3.
 93. Garrido J. El problema del autoconocimiento del alma y la lectura crítica de Rogerio Marston de la «Summa Theologica» I, q. 87//Verdad y Vida. 1968. Vol. 26. P. 179—225.
 94. Gauthier de Bruges. Quaestiones disputatae/Ed. E. Longpré//Les Philosophes Belges. Louvain, 1928. T. 10.
 95. Gauthier de Saint-Victor. Contra quatuor labyrinthos Franciae/Ed. P. Glorieux//AHDL. 1953. An. 27. P. 187—335.
 96. Geulincx A. Opera philosophica. Hagae, 1893. Vol. 3.
 97. Ghisalberti A. L'intuizione in Ockham//Rivista di filosofia neo-scolastica. 1978. An. 70. P. 207—226.
 98. Gilson É. Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. P., 1951.
 99. Gilson E. History of Christian Philosophy in the Middle Ages. L., 1955.
 100. Gilson É. Index scolastico-cartésien. P., 1913.
 101. Gilson É. Introduction à l'étude de saint Augustin. P., 1949.
 102. Gilson É. La liberté chez Descartes et la théologie. P., 1913.
 103. Gilson É. L'esprit de la philosophie médiévale. P., 1948.
 104. Gilson É. Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant//AHDL. 1929. An. 4. P. 5—149.
 105. Giovanni di Mirecourt. Questioni inedite sulla conoscenza/A cura di A. Franzinelli//Rivista critica di storia della filosofia. 1958. An. 13. P. 319—340, 415—449.
 106. Goichon A.-M. La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale. P., 1951.
 107. Gonsalvus Hispanus. Quaestiones disputatae et de Quodlibet/Ed. L. Amorós//BFS. 1935. T. 9.
 108. Gouhier H. La pensée métaphysique de Descartes. P., 1962.
 109. Gouhier H. Les premières pensées de Descartes: Contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance. P., 1958.
 110. Gregory T. Dio ingannatore e genio maligno: Nota in margine alle «Meditationes» di Descartes//Giornale critico della filosofia italiana. 1974. An. 53. P. 477—516.
 111. Gregory T. La tromperie divine//Studi medievali. 1982. An. 23. P. 517—527.
 112. Gueroult M. Descartes selon l'ordre de raisons. P., 1953. Vol. 1.
 113. Guillelmus Alnwick. Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de Quodlibet/Ed. A. Ledoux//BFS. 1937. T. 10.
 114. Guillelmus de Ockham. Scriptum in librum primum Sententiarum, Ordinatio/Ed. G. Gál et S. Brown//Guillelmus de Ockham. Opera philosophica et theologica. St. Bonaventure, N. Y., 1967. Vol. 1.
 115. Hadot P. Les niveaux de conscience dans les états mysti-

- ques selon Plotin//Journal de psychologie normale et pathologique. 1980. An. 77. P. 243—266.
116. Hadot P. L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin//Studia Patristica. 1962. Vol. 6. P. 409—442.
 117. Hana G. G. Vorläufer des «Cogito, ergo sum» Descartes' in der arabischen Philosophie?//Erkenntnisse und Meinungen. Wiesbaden, 1973. S. 108—134.
 118. Hardie W. F. R. Aristotle's Ethical Theory. Oxford, 1968.
 119. Hardie W. F. R. Concepts of Consciousness in Aristotle//Mind. 1976. Vol. 85. P. 388—411.
 120. Heidegger M. Nietzsche. Pfullingen, 1961. Bd. 2.
 121. Henricus de Gandavo. Quodlibet I/Ed. R. Macken//Henricus de Gandavo. Opera omnia. Leuven; Leiden, 1979. T. 5.
 122. Henry P. Plotin et l'Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobie. Louvain, 1934.
 123. Henry P. Une comparaison chez Aristote, Alexander et Plotin//Les sources de Plotin. Vandoeuvres; Genève, 1960. P. 429—444.
 124. Hermias Alexandrinus. In Platonis Phaedrum scholia/Ed. P. Couvreur. P., 1901.
 125. Huetius P. D. Censura philosophiae cartesianae. Lutetiae Parisiorum, 1689.
 126. Igal J. Aristóteles y la evolución de la antropología de Plotino//Pensamiento. 1979. Vol. 35. P. 315—345.
 127. Ioannes Duns Scotus. Opera omnia. Civitas Vaticana, 1950. Vol. 2; 1954. Vol. 3.
 128. Ioannes Duns Scotus. Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis//Ioannes Duns Scotus. Opera omnia. Lugduni, 1639. T. 4.
 129. Ivánka E. von. Augustinus oder Cartesius? Die Frage der philosophischen Methode//Gloria Dei. Wien, 1947. Jg. 2. S. 19—23.
 130. Jaeger W. Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin, 1955.
 131. Jaeger W. Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles. Berlin, 1912.
 132. Jean de Ripa. Determinationes/Publ. par A. Combes. P., 1957.
 133. Jean Gerson. Collectorium super Magnificat//Jean Gerson. Oeuvres complètes/Ed. par Glorieux. P., 1971. Vol. 8.
 134. Johannes Pecham. Quaestiones tractantes de anima/Ed. H. Spettmann//BGPM. 1918. Bd. 19. Hf. 5—6.
 135. Kahn Ch. H. Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology//Archiv für Geschichte der Philosophie. 1966. Bd. 48. S. 43—81.
 136. Kaufmann N. Éléments aristotéliens dans la cosmologie et la psychologie de saint Augustin//Revue néo-scholastique de philosophie. 1904. Vol. 11. P. 140—156.
 137. Kenny A. The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle. Oxford, 1978.

138. K ö r n e r F. Das Prinzip der Innerlichkeit in Augustins Erkenntnislehre. Würzburg, 1952.
139. K o y r e A. Descartes und die Scholastik. Bonn, 1923.
140. K r ü g e r G. Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins//Logos. 1933. Bd. 22. S. 225—272.
141. L a p o r t e J. Le rationalisme de Descartes. P., 1950.
142. L a p p e J. Nicolaus von Autrecourt: Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften//BGPM. 1908. Bd. 6. Hf. 2.
143. L e f è v r e Ch. Sur l'évolution d'Aristote en psychologie. Louvain, 1972.
144. L e f f G. Bradwardine and the Pelagians: A Study of his «De causa Dei» and its Opponents. Cambridge, 1957.
145. L e f f G. Gregory of Rimini: Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought. Manchester, 1961.
146. L e G r a n d A. Institutio philosophiae, secundum principia D. Renati Descartes. Norimbergae, 1683.
147. L e i b n i z G. W. Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre/Publ. par G. Grua. P., 1948. Vol. 1.
148. L e w i s G. Augustinisme et cartésianisme//Augustinus Magister. P., 1954. Vol. 2. P. 1087—1104.
149. L e w i s G. Le problème de l'inconscient et le cartésianisme. P., 1950.
150. L y n c h J. E. The Theory of Knowledge of Vital du Four. St. Bonaventure, N. Y., 1972.
151. M a l e b r a n c h e N. Oeuvres complètes. P., 1964. Vol. 3; 1960. Vol. 17. Part. 1.
152. M a r i o n J.-L. L'ambivalence de la métaphysique cartésienne//Les études philosophiques. 1976. N 4. P. 443—460.
153. M a t t h a e u s a b A q u a s p a r t a. Quaestiones disputatae de fide et de cognitione//BFS. 1957. T. 1.
154. M a t t h a e u s a b A q u a s p a r t a. Quaestiones disputatae selectae de Christo//BFS. 1914. T. 2.
155. M a u r e r A. Henry of Ghent and the Unity of Man//Medieval Studies. 1948. Vol. 10. P. 1—20.
156. M e r s e n n e M. La Vérité des Sciences. Contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens. P., 1625.
157. M i c h a l s k i K. La philosophie au XIV^e siècle: Six Études. Frankfurt, 1969.
158. M i l e s M. L. Psycho-Physical Union: The Problem of the Person in Descartes//Dialogue. 1983. Vol. 22. P. 23—46.
159. M o n d o l f o R. La comprensione del soggetto umano nella antichità classica. Firenze, 1958.
160. M o n d o l f o R. La teoria agostiniana del senso interno ed i suoi antecedenti greci//M o n d o l f o R. Momenti del pensiero greco e cristiano. Napoli, 1964. P. 59—84.
161. M o n d o l f o R. L'unité du sujet dans la gnoséologie d'Aristote//Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1953. Vol. 143. P. 359—378.
162. M o u r a n t J. A. The *Cogitos*: Augustinian and Cartesian//Augustinian Studies. 1979. Vol. 10. P. 27—42.
163. M u r a l t A. de. La connaissance intuitive du néant et l'évidence du «je pense»: Le rôle de l'argument de potentia absolu-

- ta dei dans la théorie occamienne de la connaissance//*Studia Philosophica*. Basel, 1976. Vol. 36. P. 107—158.
164. Nardi B. Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale. Roma, 1951.
 165. Nash R. H. The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge. Lexington, 1969.
 166. Nicolas of Autrecourt. Exigit ordo executionis.../Ed. by J. R. O'Donnell//*Medieval Studies*. 1939. Vol. 1. P. 181—280.
 167. Nourrisson J. La philosophie de saint Augustin. P., 1865. T. 1.
 168. Numenius. Fragments/Texte étab. et trad. par E. des Places. P., 1973.
 169. Nuyens F. L'évolution de la psychologie d'Aristote. Louvain; La Haye; Paris, 1948.
 170. Oberman H. A. Archbishop Thomas Bradwardine. A Fourteenth Century Augustinian: A Study of his Theology in its Historical Context. Utrecht, 1957.
 171. Obersteiner J. Der Ausgang vom Selbstbewußtsein bei Augustinus und bei Descartes//*Theologisch-Praktische Quartalschrift*. 1954. Bd. 102. S. 277—288.
 172. Obersteiner J. Der Weg zur Gotteserkenntnis bei Augustinus und Descartes//*Augustinus*. 1968. Vol. 13. P. 283—305.
 173. Ockham. Philosophical Writings/Ed. and transl. by Ph. Boehner. Edinburgh, 1957.
 174. O'Daly G. J. P. Plotinus' Philosophy of the Self. Shannon, 1973.
 175. Oehler K. Aristotle on Self-Knowledge//*Proceedings of the American Philosophical Society*. 1974. Vol. 118. P. 493—506.
 176. Oehler K. Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles: Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike. München, 1962.
 177. O'Neill W. Augustine's Influence upon Descartes and the mind/body Problem//*Revue des études augustinienes*. 1966. Vol. 12. P. 255—260.
 178. Owens J. Aristotle on Common Sensibles and Incidental Perception//*Phoenix*. 1982. Vol. 36. P. 215—236.
 179. Pascal B. Oeuvres complètes. P., 1963.
 180. Pegis A. C. Saint Thomas and the Greeks. Milwaukee, 1939.
 181. Pépin J. «Ex Platonicorum persona»: Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin. Amsterdam, 1977.
 182. Peter Aureoli. Scriptum super primum Sententiarum//Ed. E. M. Buytaert. St. Bonaventure, N. Y., 1952. Vol. 1.
 183. Petrus Ioannes Olivi. Quaestiones in secundum librum Sententiarum/Ed. B. Jansen. Vol. 1—3//*BFS*. 1922—1926. Vol. 4—6.
 184. Piana C. La controversia della distinzione fra anima e potenze ai primordi della scuola scotista (1310—1330 c.)//*Miscellanea del centro di studi medievali*. Milano, 1956. P. 65—168.
 185. Pico della Mirandola G. Opera omnia. Hildesheim, 1969. T. 1.

186. Plato. Opera/Ed. J. Burnet. Oxonii, 1899—1906. Vol. 1—5.
187. Plotinus. Opera/Ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. Paris; Bruxelles, 1951—1973. T. 1—3.
188. Popkin R. H. Charron and Descartes: The Fruits of Systematic Doubt//The Journal of Philosophy. 1954. Vol. 51. P. 831—837.
189. Porphyrius. Sententiae ad intelligibilia ducentes/Ed. E. Lamberz. Leipzig, 1975.
190. Prezioso F. A. La critica di Duns Scoto all'ontologismo di Enrico di Gand. Padova, 1961.
191. Prezioso F. A. La teoria dell'essere apparente nella gno-seologia di Pietro Aureolo, O. F. M. (1322)//Studi francescani. 1950. Vol. 46. P. 15—43.
192. Prezioso F. A. L'attività del soggetto pensante nella gno-seologia di Matteo d'Acquasparta e di Ruggiero Marston//Antonianum. 1950. Vol. 25. P. 259—326.
193. Proclus. Commentarium in Platonis Parmenidem//Proclus. Opera inedita/Ed. V. Cousin. P., 1864.
194. Proclus Diadochus. In Platonis Cratylum commentaria/Ed. G. Pasquali. Lipsiae, 1908.
195. Proclus Diadochus. In Platonis rem publicam commentarii/Ed. W. Kroll. Lipsiae, 1899. Vol. 1.
196. Proclus Diadochus. In Platonis Timaeum commentaria/Ed. E. Diehl. Lipsiae, 1903—1906. Vol. 1—3.
197. Proclus Diadochus. In primum Euclidis Elementorum librum commentarii/Ed. G. Friedlein. Lipsiae, 1873.
198. Rachet G. Saint Augustin et les «Libri Platoniorum»//Bulletin de l'association Guillaume Budé. 4 série. 1963. N. 3. P. 337—347.
199. Regis P. S. Cours entier de philosophie ou système general selon les principes de M. Descartes. Amsterdam, 1691. Vol. 1.
200. Robert Holcot. Utrum Theologia Sit Scientia: A Quodlibet Question/Ed. by J. T. Muckle//Medieval Studies. 1958. Vol. 20. P. 127—153.
201. Robert Grosseteste. Die philosophischen Werke/Ed. L. Baur//BGPM. 1912. Bd. 9.
202. Robertus Grosseteste. Epistolae/Ed. H. R. Luard. L., 1861.
203. Robinson D. S. Precursors of Descartes' Cogito Argument//Robinson D. S. Crucial Issues in Philosophy. Boston, 1955. P. 255—266.
204. Rodis-Lewis G. L'oeuvre de Descartes. P., 1971. T. 1.
205. Rogerus Baco. Quaestiones supra librum De causis/Ed. R. Steele et F. M. Delorme//Rogerus Baco. Opera hactenus inedita. Oxonii, 1935. Fasc. 12.
206. Rogerus Marston. Quaestiones disputatae: De emanatione aeterna, de statu naturae lapsae et de anima//BFS. 1932. T. 7.
207. Roy O. du. L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. P., 1966.
208. Schneider R. Seele und Sein: Ontologie bei Augustin und Aristoteles. Stuttgart, 1957.

209. Scholz H. Augustinus und Descartes//Blätter für Deutsche Philosophie. 1932. Bd. 5. S. 405—423.
210. Schuhl P.-M. Y a-t-il une source aristotélicienne du «Cogito»?//Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1948. Vol. 138. P. 191—194.
211. Sciacca M.-F. S. Agostino. Brescia, 1949. Vol. 1.
212. Scott T. K. Ockham on Evidence, Necessity, and Intuition//Journal of the History of Philosophy. 1969. Vol. 7. P. 27—49.
213. Sharp D. E. Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century. N. Y., 1964.
214. Siger de Brabant. Les Quaestiones super librum De causis/Ed. A. Marlasca. Louvain, 1972.
215. Silhon J. de. De l'immortalité de l'Ame. P., 1634.
216. Smith A. Unconsciousness and Quasiconsciousness in Plotinus//Phronesis. 1978. Vol. 23. P. 292—301.
217. Solignac A. Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin//Recherches augustinienes. P., 1958. Vol. 1. P. 113—148.
218. Stadter E. Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit: Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus. München etc., 1971.
219. Steel C. G. The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus. Brussel, 1978.
220. Stock B. «Intelligo me esse»: Eriugena's «Cogito»//Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie. P., 1977. P. 327—335.
221. Suarez F. Metaphysicae disputationes. Moguntiae, 1600.
222. Teicher J. Spunti cartesiani nella filosofia arabo-giudaica//Giornale critico della filosofia italiana. 1935. An. 16. P. 101—130.
223. The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism (1100—1600). Cambridge etc., 1982.
224. Theiler W. Porphyrios und Augustin//Theiler W. Forschungen zum Neuplatonismus. Berlin, 1966. S. 160—248.
225. Theodoros von Asine. Sammlung der Testimonien und Kommentar von W. Deuse. Wiesbaden, 1973.
226. Thomas Aquinas. In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio. Venetiis, 1595.
227. Thomas Aquinas. Opera omnia. Romae, 1889. Vol. 5; 1895. Vol. 8.
228. Thomas Bradwardinus. De Causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses. Londini, 1618.
229. Thomas de Aquino. Expositio super librum Boethii De Trinitate/Rec. B. Decker. Leiden, 1955.
230. Thomas de SUTTON. Selected Questions from the Writings/Ed. J. J. Przewdziecki//Nine Mediaeval Thinkers: A Collection of Hitherto Unedited Texts. Toronto, 1955. P. 309—378.
231. Trouillard J. L'impeccabilité de l'esprit selon Plotin//Revue de l'histoire des religions. 1953. T. 143. P. 19—29.
232. Trouillard J. Plotin et le moi//Horizons de la personne.

- P., 1965. P. 59—75.
233. Ubeda Purkiss M. La naturaleza del «sensus communis» en la psicología de Santo Tomas//Salmanticensis. 1961. Vol. 8. P. 295—336.
 234. Untervintl L. von. Die Intuitionslehre bei Vitalis de Furno, O. Min. (1327)//Collectanea Franciscana. 1955. Vol. 25. P. 53—113, 225—258.
 235. Verbeke G. L'idéal de la perfection humaine chez Aristote et l'évolution de sa noétique//Miscellanea G. Galbiati. Milano, 1951. Vol. 1. P. 79—95.
 236. Verbeke G. Pensée et discernement chez saint Augustin: Quelques réflexions sur le sens du terme «cogitare»//Recherches augustinienes. P., 1962. Vol. 2. P. 59—80.
 237. Vital du Four. Huit questions disputées sur le problème de la connaissance/Ed. F. Delorme//AHDL. 1927. An. 2.
 238. Vogel C. J. de. The Concept of Personality in Greek and Christian Thought//Studies in Philosophy and the History of Philosophy. Washington, 1963. P. 20—60.
 239. Wahl J. Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes. P., 1920.
 240. Walter Catton. The Second Question of the Prologue to Commentary on the Sentences: On Intuitive and Abstractive Knowledge/Ed. J. O'Callaghan//Nine Mediaeval Thinkers A Collection of Hitherto Unedited Texts. Toronto, 1955. P. 233—269.
 241. Warren E. W. Consciousness in Plotinus//Phronesis. 1964. Vol. 9. P. 83—97.
 242. Weier W. Die introspektive Bewußtseinswahrnehmung beim hl. Augustinus und bei Descartes//Franziskanische Studien. 1968. Bd. 50. S. 239—250.
 243. Weinberg J. R. The Sources and Nature of Descartes' Cogito//Weinberg J. R. Ockham, Descartes, and Hume: Self-Knowledge, Substance, and Causality. Madison; London, 1977. P. 83—91.
 244. Wells N. J. Descartes and the Scholastics Briefly Revisited//The New Scholasticism. 1961. Vol. 35. P. 172—190.
 245. Wells N. J. Descartes' Uncreated Eternal Truths//The New Scholasticism. 1982. Vol. 56. P. 185—199.
 246. William Ockham. Tractatus de praedestinatione et de praescientia dei et de futuris contingentibus/Ed. by Ph. Boehner. St. Bonaventure, N. Y., 1945.
 247. Wilson G. A. Henry of Ghent and Rene Descartes on the Unity of Man//Franziskanische Studien. 1982. Bd. 64. S. 97—110.
 248. Wolfson H. A. The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts//Wolfson H. A. Studies in the History of Philosophy and Religion, Cambridge (Mass.), 1973. Vol. 1. P. 250—314.
 249. Worek J. Agustianismo y aristotelismo tomista en la doctrina gnoseológica de Gregorio Ariminense//La Ciudad de Dios. 1964. Vol. 177. P. 435—468, 635—682.
 250. Zavalloni R. Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes: Textes inédits et étude critique. Louvain, 1951.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	5
Часть I. АРИСТОТЕЛЬ	28
первая	
1. Проблема самопознания	28
2. Концепция самосознания	37
II. ПЛОТИН	43
1. Проблема самопознания	43
2. Вопрос о соотношении недискурсивного и дискурсивного мышления	51
3. Концепция сознания и самосознания	57
Часть II. АВГУСТИН И ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ НЕОПЛАТОНИКОВ И АРИСТОТЕЛЯ	64
вторая	
II. АВГУСТИН	74
1. Проблемы сомнения и самопознания	74
2. Учение об интуиции и дискурсивном мышлении	82
3. Концепция самосознания	96
Часть III. ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ СХОЛАСТИКА	102
третья	
1. Традиция «сogito» в ранней схоластике	102
2. Августинианство второй половины XIII — начала XIV в. и проблема самосознания	109
3. Номинализм XIV в. и проблема самосознания	130
II. ДЕКАРТ	159
1. Отношение к Августину и схоластике. Проблема сомнения	159
2. Учение об интеллектуальной интуиции	170
3. Концепция самосознания	177
Заключение	188
Список сокращений	202
Литература	204

МОНОГРАФИЯ

Михаил Анатольевич Гарнцев

**ПРОБЛЕМА САМОСОЗНАНИЯ
В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ
(ОТ АРИСТОТЕЛЯ ДО ДЕКАРТА)**

Зав. редакцией Г. С. Прокопенко

Редактор В. М. Бакусев

Художник Е. А. Михельсон

Художественный редактор Е. М. Демина

Технический редактор Н. И. Матюшина

Корректоры В. П. Кададинская, Н. И. Коновалова

ИБ № 2441

**Сдано в набор 20.04.87. Подписано в печать 09.09.87. Л-63343
Формат 84×108/32 Бумага тип. № 3. Гарнитура литературная.**

Высокая печать. Усл. печ. л. 11,34. Уч.-изд. л. 11,88.

Тираж 10.800 экз. Заказ 91. Изд. № 4215

Цена 70 коп.

**Ордена «Знак Почета» издательство Московского университета.
103009, Москва, ул. Герцена, 5/7.**

**Типография ордена «Знак Почета» издательства МГУ.
119899, Москва, Ленинские горы**