

I. 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 глянec 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 экземпляристой онтологии и антропологии примат сущности над существованием и общего над единичным. Размежевание 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, буду 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 *aisthesis* 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 *aisthesis* лишь для обозначения внешнего чувства, латинскому выражению *sensus interior* находил наиболее, по его мнению, приемлемый эквивалент в греческом термине *diánoia* 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 псевдо-августиновского 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 индивидуе. 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 Франции" (1177/78). Это полемическое сочинение было направлено против Абельяра, 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 нелюбезного 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 ориентации 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 всестороннего 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 сообразно 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 эксплуатирувавшихся 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 различимые 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 индивиду, самом по себе обладающем особой "личной" бытийностью. Но при этом, согласно Генриху, собственное бытие души как самоидентифицирующейся 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 акцидентальном 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 августианианстве прежде всего в связи с интерпретацией экземпляристского учения Августина о божественном озарении. Рассматривая истину в онтологическом и логическом ракурсах, августианианцы именовали истиной вещей их соответствие вечным прообразам, 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 соотнести 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.

Августианианцы 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 августицианства отдавали себе отчет в том, что абсолютизация особого озарения была бы чревата неизбежным нарастанием мистических обертонов 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 августицианцев 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 самостоятельным естественным светом. Стремясь отвести от себя возможные обвинения в онтологизме, Бонавентура и Генрих Гентский не уставали 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 августицианского 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 "предосудительный" 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 августицианцы 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 традициона-листской 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 Виталья 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.)

Тяготеея 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 "е 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 Мэр-стон, проводя критический анализ томистской концепции самопознания (см.: [93]), в то же время утверждал, что лишь "посредством усердного исследования душа приходит к познанию чуждого умопостигаемой вещи" [206, 217] и, стало быть, к познанию самой себя, происходящему при посредстве впечатленных извне умопостигаемых 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 умопостигаемых 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 "поверить" 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 аллегории 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 "experimur" 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 ссылался 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, Виталия 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 поздне-средневекового августинизма 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. Прослеживавшейся 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 теологией 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 эффективность 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 существе, 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 понимать 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 незыблемости 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., до 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 представителя "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 абсолютом 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 экскурсы 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 предначертаний 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 заключает 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), доволь-

ствуясь 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*). Причем 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 Брэдвардином, 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, Брэдвардин 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 достоянием 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 Брэдвардином о статусе будущих случайных событий позицию умеренного теологического и психологического индетерминизма, Томас Букингэм задался целью избежать крайностей и брэдвардиновского 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 Брэдвардину – 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 Дю-раном из Сен-Пурсена и Пьером Ориолем) был готов пожертвовать положением о всеобъемлемости

божественного предвидения ради доказательства "непогрешимости" откровения.

Оккаμισкая теория будущих случайных событий опиралась, помимо прочего, на тезис о необходимости прошлого. Ссылаясь на сентенцию Аристотеля: "Прошрое 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 оккаμισы 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, лишней 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 Брэдвардина, "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 POSSIBILISMA: 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-

ных творений, не подлежащий привычным для человека моральным оценкам и потому не могущий быть названным предосудительным или порочным (причем Адам Вудхэм и Томас Букингэм подчеркивали "не-предустановленность" 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, распляемого 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-

ло 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 августирианская 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 позднесcholasticких 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 умопостигаемого 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 "взвешиванию" 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]. Наметившаяся 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 различения, 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-

существует 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 импонировавшее 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 окканистской 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"" не даром 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 окка미стам, 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 считал 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-

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 самоидентичности 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" ("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 "со-gito", 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 Альби, 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 оккамистской 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.