

Введение

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

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

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

Связь времен в традиции не фокусируется в ус-

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

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

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

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

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

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

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

и позволяет неформально относиться к сложной диалектике логического и исторического.

При оценке логического содержания излагаемых ниже концепций постоянно придется иметь в виду, что применение традиционных дихотомий внешнего и внутреннего, временного и вневременного, объективного и субъективного и т.п., несмотря на их относительность, во многом определяло для западноевропейских мыслителей систему незримых координат философской рефлексии. Так, например, пространственные метафоры типа "внешнее – внутреннее", "вперед – назад" и т.п. задавали тон и в ключевом для размежевания пантеизма и теизма вопросе о том, пребывает ли бог в мире или еще и вне его, и в интригующем онтологическом вопросе о том, может ли время течь обратно или нет, и в кардинальном философско-историческом вопросе о том, что считать в истории прогрессом, т.е. движением вперед, а что – регрессом, т.е. движением назад, и во многих других случаях. Использование пространственных метафор было весьма широким и в классической западноевропейской гносеологии, а значит, и в теориях самосознания, разработанных в ее рамках; отсутствие же четкого критерия, позволявшего однозначно отличить, к примеру, внутреннее от внешнего, отнюдь не ставило под сомнение эвристическую полезность употреблявшихся здесь и там пространственных метафор. Примечательно, что метафоры, касающиеся "внешнего" и "внутреннего", позволяют рассматривать познавательный акт главным образом в горизонтальном, синхроническом срезе, который, с одной стороны, обнажает пространственное либо квазипространственное сосуществование объекта и субъекта и придает их рядоположенности характер более или менее непосредственного контакта, а с другой стороны, фиксирует наличную преобладающую направленность сознания или на себя как на сосуществующее с внешним миром, но способное обособляться от него, или на нечто другое, актуально обнаруживаемое сознанием в результате достигнутого взаимодействия. В этой наглядной статической модели процесс познания сводится к абстрактной познавательной ситуации, в которой доминируют топологические схемы, а время выступает только как застывшая одновременность, в

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

дой самовыражения, неудивительно, что дар учительства мало-помалу мог превратиться в оправдание духовной диктатуры, а этический ригоризм – в беспощадную принудительность инквизиторского "coge intrare" – "заставь войти".)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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