Санкт-Петербургский государственный университет

ОТ «ОБЩЕГО ЧУВСТВА» К «ЗДРАВОМУ СМЫСЛУ»: ИСТОРИЯ ОДНОГО ПОНЯТИЯ

Выпускная квалификационная работа по направлению – 47.04.01 «Философия»

Основная образовательная программа – ВМ.5678 «Философская антропология»

Исполнитель:

Шкирандо Анастасия Анатольевна

Научный руководитель:

д. филос. н., профессор

Погоняйло Александр Григорьевич

Рецензент:

к. филос. н., доцент

Рахманин Алексей Юрьевич

Санкт-Петербург

2017

Содержание

Введение…….....2

Основная часть…….....6

Параграф 1. …….....6

Параграф 2. ……..……26

Параграф 3. ……..39

Параграф 4.……....59

Заключение……..78

Список использованной литературы……80

Введение

Обоснование темы исследования. Смысл двух слов – существительного и прилагательного – складывающихся в интересующее нас понятие, которое вынесено в заглавие работы, варьируется в зависимости от контекста его употребления. Контекст же этот предельно широкий: это весь текст европейской культуры, начиная, по меньшей мере, с Платона и Аристотеля, и вплоть до Нового времени и его кульминации – Просвещения. Новоевропейский sensus communis это, безусловно, здравомыслие. Со здравомыслия как отличительной черты человеческой породы начинают М. Монтень и Р. Декарт[1], распространением «заразы» здравомыслия объясняет Г.В.Ф. Гегель победу Просвещения[2]. Для Джамбаттисты Вико здравый смысл («суждение, чувствуемое сообща…»[3]) – одно из ключевых понятий его «Новой науки об общей природе наций» (1725); на началах здравомыслия строится критика скептицизма у Томаса Рида (шотландская школа здравого смысла). Между тем, тот же Декарт употребляет указанное словосочетание в другом смысле, – в том, что восходит к Аристотелю и его учению об «общем чувстве» (koine aestesis) в отличие от частных чувств – слуха, зрения и т. д. – ответственном за восприятие «общих свойств». Почему одно и то же словосочетание может пониматься по-разному? Что есть такого в «общем чувстве», что делает его «здравым смыслом»? Может ли чувство как таковое быть общим, если не иметь в виду то, что М. Шелер называл эмоциональным заражением, характерным, скорее, для животного состояния? Есть ли у

[1]«И все же я не позволял себе погружаться в подобные дела с головой; я получал удовольствие, но не забывался; я полностью сохранял в себе ту малую толику здравого смысла и рассудительности, которыми меня наделила природа…». Монтень М. Опыты. Книга третья. М.–Л., 1960. С. 140.
«Здравым смыслом люди наделены лучше всего остального, ибо каждый полагает в себе столько здравого смысла, что даже люди, наиболее притязательные в других областях, обычно довольствуются тем здравым смыслом, которым они обладают». Декарт Р. Рассуждение о методе. Метафизические размышления. Начала философии. Луцк: Вежа, 1998. С. 9.

[2]«Насколько поэтому чистое здравомыслие существует для сознания, оно уже распространилось; борьба с ним указывает на имеющую место заразу; но борьба запоздала, и всякое средство лишь ухудшает болезнь, ибо она поразила самую сердцевину духовной жизни…». Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М., 2008. С. 422.

[3]«Здравый Смысл — это суждение без какой-либо рефлексии, чувствуемое сообща всем сословием, всем народом, всей нацией или всем Родом Человеческим». Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. М., 1994. С. 76.

Аристотеля помимо, в общем, частного учения об общем чувстве какие-либо разработки, созвучные теме здравого смысла и предвосхищающие ее? Что стало с общим чувством и здравым смыслом в Средние века? Почему, наконец, именно здравомыслие сделалось чуть ли не главным словом целой эпохи (Нового времени), составив конкуренцию разуму (ratio) как традиционному основанию (ratio)?

Ответы на эти (и другие) вопросы могла бы дать еще не написанная история здравомыслия, которая здесь может быть только пунктирно намечена как результат предварительной работы по «взятию проб» – семантическому анализу указанного словосочетания, извлекаемого почти наугад, методом «тыка», из текстов разных авторов разных эпох.

Мы начинаем с аристотелевой концепции «общего чувства» и у него же ищем аналоги того, что обычно понимают под здравым смыслом как способностью «здраво» – правильно – судить и принимать правильные решения, т. е. от физики Стагирита (трактат о душе – относится к физическим сочинениям) переходим к его же этике. Это дает нам основания расширить контекст исследования до соотнесения *софии* и *фронесис* (созерцательной и практической мудрости) в творчестве Аристотеля и тем самым выйти к теме *образования* (пайдейи) как *становления собой*, в которой парадокс общего чувства (общего всем людям индивидуального переживания – «опыта себя», платоновского «искусства обращения») находит адекватное объяснение. Стоическое «общее чувство» мы разбираем на примере римских стоиков (Сенека).

Трактат А. Августина «О свободе выбора» позволяет воссоздать контекст христианского «покаяния» (метанойа – *премена ума*) как уже средневековой пайдейи, детально расписанной почти тысячелетие спустя, но в той же августиновой матрице Дж. Ф. Бонавентурой. Центральным понятием христианской практической мудрости (христианского

здравомыслия) оказывается понятие *синдерезы*. «Карманный оракул» Б. Грасиана уравнивает синдерезу с вполне уже секулярным (отменяется иерархия ступеней) здравым смыслом. Мы в Новом времени.

Анализ картезианского *cogito* как *опыта себя* позволяет увидеть в нем новоевропейскую версию платоновского «искусства обращения». А это и есть новоевропейский здравый смысл в действии: в*и*дение себя *каким-то* со стороны себя *никакого* (не трансцендентного основания, как бы оно ни понималось, но трансцендентального субъекта: мышление себя мыслящим).

Таким образом, задача нашей работы состоит в том, чтобы выявить из того, что писали разные авторы в разное время об «общем чувстве», эволюцию этого понятия, так как в итоге оно становится ключевым для понимания и нашей эпохи. Поскольку мы трактуем здравомыслие как некоторый эпохальный «опыт себя», то вся литература, посвященная теме, распадается на два больших блока. О здравомыслии писали представители шотландской школы здравого смысла (Т. Рид, У. Гамильтон и др.), Ч. С. Пирс, Х-Г. Гадамер и др.; о духовных практиках и «заботе о себе» – П. Адо, М. Фуко и сейчас уже целая волна публикаций: А.Г. Погоняйло «Искусство себя в Новое время», А. В. Ахутин «Критический анализ отношения "познания себя" и "заботы о себе" у позднего М. Фуко» и др.

Согласно вышеизложенному, наша работа структурируется следующим образом: в *Параграфе 1* мы рассматриваем аристотелевское понимание «общего чувства» (koine aisthesis), которое отождествляется с определенной способностью (чувством) как человека, так и животного, воспринимать общие свойства. Кроме того, мы обращаемся к учению Стагирита о фронесис, представляющим собой учение о практической мудрости. *Параграф 2* посвящен стоической концепции sensus communis. В *Параграфе 3* мы анализируем sensus communis с позиции христианского богословия (на примере трактатов Аврелия Августина и Дж. Ф. Бонавентуры). В *Параграфе*

4 мы обращаемся к произведениям Б. Грасиана и Р. Декарта, чтобы с их помощью выявить новое понимание и статус sensus communis в Новое время.

Основная часть

Параграф 1

Начиная наше исследование, обозначим основные задачи, которые нам предстоит разрешить в данном параграфе, касаясь аристотелевского понимания «общего чувства». Во-первых, нам нужно изложить, что вообще Аристотель понимает под «общим чувством», что говорит о нем и какие его отличительные черты выделяет. Далее, необходимо разобраться с тем, какое место занимает теория «общего чувства» во всей доктрине Аристотеля. И, в-третьих, учитывая то, что в дальнейшем «общее чувство» приобретет значение «здравого смысла», то нам следует обратиться к основным положениям этики Стагирита как *практической мудрости* (фронесис) и учения о поступке. Таковы основные задачи, разрешению которых и будет посвящен первый параграф нашего исследования.

Следуя выше заявленным задачам, обратимся к трактату Аристотеля «О душе» и посмотрим, что в нем Аристотель говорит об общем чувстве и в связи с чем он это говорит. Разговор об общем чувстве заходит тогда, когда Аристотель касается темы внешних чувств человека[4], понимание которых не представляется чем-то сложным: люди имеют специальные отдельные органы в своем теле, позволяющие что-то ощущать (носом мы ощущаем запахи, глазами видим, ушами слышим и т.д.). «…Из того, что воспринимается само по себе, в собственном смысле ощущаемое – это то, что воспринимается лишь отдельным чувством, стало быть, то, к чему по природе своей приноровлена сущность каждого отдельного чувства»[5] (*De anima* II 6, 418 a 20-25). Пять органов чувств Аристотель называет «отдельными чувствами», так как у каждого из них своя «область»

[4]«…нет никаких иных [внешних] чувств, кроме пяти (я имею в виду зрение, слух, обоняние, вкус, осязание)…» (De anima III 1, 424 b 22). Аристотель. О душе//Сочинения в четырех томах. М., 1976. Т. 1. С. 423.
[5] Там же. С. 408.

восприятия (мы не можем слышать глазами или видеть ушами[6]) и есть отдельный орган восприятия (у вкуса – язык, у осязания – кожа и т.д.), при этом «область» восприятия каждого органа чувств – это есть то, что «воспринимается само по себе». Последнее означает, что ни один из органов чувств самостоятельно не может воспринять разные свойства предмета: глаз, к примеру, не воспринимает целый цветок, он различает только цвет, к примеру, красный, и ничего не скажет нам о запахе; то же самое касается и остальных органов чувств (слух останется равнодушен к шершавой поверхности дерева и т.д.). Иначе говоря, органы чувств не могут воспринимать многообразие различных свойств, а воспринимают только то, к чему предназначены: «Не дело частного чувства судить о том, что эти два свойства [горькое и желтое] составляю одно. Отсюда происходят ошибки»[7] (*De anima* III 1, 425 b 1-4).

Однако предметы, помимо уже названных свойств (запах, звук, цвет и т.д.) имеют и некие «общие свойства», которые воспринимаются не отдельными чувствами, а *общим чувством* (koine aestesis): «Для общих же свойств [движение, покой, фигура, величина, число, единство] мы имеем общее чувство и воспринимаем их не привходящим образом…»[8] (*De anima* III 1, 425 a 25-30). Другими словами, общее чувство, по Аристотелю, предназначено для восприятия «общих свойств» (фигура, покой, единство, величина, движение, число). Последние являются таковыми в силу того, что воспринимаются не каким-то отдельным чувством, а общи им всем[9]. Иначе говоря, ни движение, ни покой, ни фигура, ни число «не составляют

[6] «Под воспринимающимся лишь одним отдельным чувством я разумею то, что не может быть воспринято другим чувством и относительно чего чувство не может ошибаться, например в*и*дение цвета, слышание звука, ощущение вкуса; осязание же различает много разного рода свойств. Впрочем, каждое чувство, различая ощущаемое и не ошибаясь в том, что это есть цвет, звук, может обмануться относительно того, что именно имеет цвет и где оно находится. Такого рода ощущаемое называют воспринимающимся лиши одним каким-то отдельным чувством» (De anima II 6, 418 a 10). Там же. С. 408.
[7] Там же. С. 425.
[8] Там же. С. 424.
[9] «Общее же ощущаемое – это движение, покой, число, фигура, величина. Они воспринимаются не одним лишь отдельным чувством, а общи всем им. Ведь движение воспринимается и осязанием и зрением» (De anima II 6, 418 a 15-20). Там же. С. 408.

исключительной принадлежности какого-либо чувства»[10] (*De anima* III 1, 425 a 28), в отличие от цвета, звука, вкуса и т.д. Но отсюда возникает вопрос: если общие свойства «общи всем» органам чувств, то для чего необходимо общее чувство? Будет ли достаточно пяти органов чувств для того, чтобы воспринимать «общие свойства» без общего чувства? У Аристотеля находим: «Но не может быть особого органа чувства для восприятия общих свойств – они воспринимаются каждым чувством привходящим образом … ведь каждое чувство воспринимает лишь один [род ощущаемого]»[11] (*De anima* III 1, 425 a 14-20). Получается, что для зрения, осязания, слуха, вкуса и обоняния общие свойства являются привходящими признаками, а не воспринимаемыми сами по себе. К примеру, глаз воспринимает нечто бледное как само по себе, так как это цвет (уши, к примеру, эту бледность как саму по себе воспринять никак не могут), а то, что это бледное – сын Клеона, оказывается привходящим признаком[12].Таким образом, общие свойства для пяти органов чувств могут быть только привходящими (как бы побочными), а восприниматься сами по себе не могут. Следовательно, согласно Аристотелю, только общее чувство способно воспринять общие свойства не привходящим образом, а так, как они, эти свойства, есть сами по себе.

Итак, общее чувство предназначено для того, чтобы воспринимать общие (или как их еще называет Аристотель «сопутствующие») свойства – фигуру, число, величину, движение, покой, единство – причем не привходящим образом. Кроме того, общее чувство не имеет своего специфического органа чувств («но не может быть особого органа чувства для восприятия общих свойств…» (*De anima* III 1, 425 a 14)), как имеют их пять известных нам (у зрения – глаза, у слуха – уши и т.д.).

[10] Там же. С. 424.
[11] Там же. С.424.
[12] «Если бы было не так, то мы бы никак не воспринимали [сладкое зрением], разве только привходящим образом, как, например, сына Клеона – я воспринимаю не то, что он сын Клеона, а то, что он бледный; а для этого бледного привходяще то, что он сын Клеона» (De anima III 1, 425 a 25). Там же. С. 424.

Вторую главу третьей книги своего трактата «О душе» Аристотель открывает такими словами: «Так как мы воспринимаем, что мы видим и слышим, то необходимо воспринимать либо зрением, что оно видит, либо другим чувством. Если зрением, то оно должно воспринимать и зрение и его предмет – цвет. Так что или будут два чувства для восприятия одного и того же, или зрение будет воспринимать само себя. Далее, если чувство, воспринимающее зрение, было бы другим, а не самим зрением, то или [этот ряд восприятий] уходил бы в бесконечность, или какое-нибудь чувство воспринимало бы само себя, так что следовало бы признать это за первым чувством»[13] (*De anima* III 2, 425 b 10-18).

Итак, «мы воспринимаем, что мы видим и слышим…», т.е. мы осознаем чувство посредством чувства, или, иначе говоря, мы чувствуем («воспринимаем»), что мы что-то чувствуем («видим и слышим»). Вопрос, поднимаемый Аристотелем, состоит в том, благодаря чему происходит ощущение того, что мы что-то чувствуем; чем или как мы чувствуем, что мы что-то чувствуем? И здесь согласно вышеприведенному отрывку открывается два пути решения: либо само зрение воспринимает и свой предмет (цвет) и само себя («видит», что оно видит), либо есть еще одно чувство (словно посредник), которое воспринимает то, что зрение воспринимает, а за зрением остается только восприятие цвета. Далее, как пишет Аристотель, если бы существовало такое чувство (воспринимающее то, что зрение видит), то рано или поздно оно должно было бы воспринять само себя, так что функцию восприятия самого себя Аристотель сразу оставляет за чувством, воспринимающим зрение (другими словами, чувство, воспринимающее то, что зрение воспринимает, также воспринимает и само себя), уходя от дурной бесконечности (т.е. от того, что есть чувство, которое воспринимает, что зрение воспринимает, а также чувство, воспринимающее то, что то чувство воспринимает и т.д.).

[13]Там же. С. 425.

Если мы останавливаемся на том, что зрение воспринимает само себя, то, как пишет Аристотель, «возникает сомнение» (*De anima* III 2, 425 b 18), ведь видеть – значит воспринимать цвет, следовательно, видящее то, как видится цвет, тоже должно иметь цвет (ибо воспринимает, видит), «поэтому ясно, что восприятие зрением не однозначно…»[14] (*De anima* III 2, 425 b 20). С одной стороны, как пишет Аристотель, мы можем сказать, что зрение различает свет и тьму, правда «другим способом», хотя свет и тьма не есть цвет[15]. А, с другой стороны, «и видящее каким-то образом причастно цвету»[16] (*De anima* III 2, 425 b 20-25), но причастно оно, видящее, иначе, нежели вещь, имеющая цвет. «Ведь в акте видения душа воспринимает зримую форму без материи, т. е. некоторым образом “красное” как зримая форма — в такой же мере (но не в таком же смысле) определение души, как и вещи, ведь энергия видимого и видящего (видность-видного) — одно и то же»[17].

В итоге восприятие восприятия остается за чувством, воспринимающим и то, что зрение воспринимает, и само себя, однако сложно найти у Аристотеля прямое указание на это, мы можем лишь вчитываться в текст. Мы уже говорили, что каждое отдельное чувство воспринимает только «один род ощущаемого» как само по себе (зрение – цвет, слух – звук и т.д.), все остальное (общие свойства) для частных органов чувств будет привходящим признаком. Общее же чувство не воспринимает ничего без посредства частных органов чувств, однако общие свойства, которые оказываются для частных чувств привходящими, для общего чувства есть воспринимаемые сами по себе. Например, воспринимать движение посредством зрения – значит воспринимать цвет как таковой и привходящим

[14] «Но возникает сомнение. В самом деле, если воспринимать зрением – значит видеть, а видят цвет или предмет, имеющий цвет, то, для того чтобы видеть это видящее, первое видящее также должно иметь цвет. Поэтому ясно, что восприятие зрением не однозначно…» (De anima III 2, 425 b 18-20). Там же. С. 425.
[15] «…ни то, ни другое не является цветом, ибо тьма — лишенность света, а свет “энергия прозрачного как такового”…». Черняков А.Г. Онтология времени. СПб., 2001. С. 115-116.
[16] Аристотель. О душе//Сочинения в четырех томах. М., 1976. Т. 1. С. 425.
[17] Черняков А.Г. Онтология времени. СПб., 2001. С. 116.

образом воспринимать изменение цвета (так как движение само по себе воспринимает только общее чувство). Но человек улавливает не только изменение цвета, но и отличие цвета и вкуса, то есть того, что находится в областях разных органов чувств. В такой ситуации опять выручает общее чувство, которое может отличить и сладкое от белого (качества разных чувств как самих по себе), и увидеть сына Клеона (фигуру, очертания) «самого по себе», а не как нечто бледное, и только потом привходящим образом увидеть в этом «бледном» сына Клеона. Другими словами, все качества, что даны частным органам чувств, в каком-то смысле даны также и общему чувству. Это представляется довольно загадочным, поэтому к этому вопросу мы обратимся чуть позже. Однако нам нужно еще разобраться с вопросом о восприятии восприятия.

Обращаясь к трактату Аристотеля «Метафизика», находим там такие строки: «Однако совершенно очевидно, что знание, чувственное восприятие, мнение и размышление всегда направлены на другое, а на себя лишь мимоходом»[18] (*Metaph*. XII 9, 1074 b 35). Другими словами, чувственное восприятие всегда направлено на что-то другое (слух – на источник звука, зрение – на цвет и т.д.), а мимоходом – на себя. Вот это «мимоходом», вероятно, и связано с тем чувством, которое воспринимает, что мы видим и слышим. Как пишет А.Г. Черняков: «Общее чувство это, если угодно, всякий раз знающее о себе ἐν παρέργω частное чувство … Общее чувство есть частное чувство plus ultra»[19].

В итоге для восприятия имеется как бы два чувства – частное и общее, но различаются эти два чувства только мысленно[20]. Общее чувство не

[18] Аристотель. Метафизика//Сочинения в четырех томах. М., 1976. Т. 1. С. 316.
[19] Черняков А.Г. Онтология времени. СПб., 2001. С. 118.
[20] «В определенном смысле верно, что имеется два чувства для восприятия одного и того же — зрение и общее чувство. Но это различие одного и второго чувства есть, как говорили схоласты, только мыслимое различие — distinctio rationis, впрочем, cum fundamento in re, поскольку речь должна идти о рефлексивной структуре самого зрения, узнающего о себе “мимоходом”». Там же. С. 119.

обладает никаким специфическим органом, в отличие от частного чувства; оно осуществляет свою деятельность как бы «мимоходом».

Итак, получается, что функция «общего чувства», по Аристотелю, двойная: (1) *восприятие восприятия* и (2) *восприятие «общих свойств»* – движения, покоя, фигуры, величины, числа, единства. Однако учитывая эту двойную функцию общего чувства, а также то, что каждое отдельное чувство воспринимает «лишь один род ощущаемого», то остается открытым вопрос о том, как происходит целостное восприятие предмета человеком (или животным), и как возможно различение цвета и вкуса, запаха и звука и т.д.[21]? Учитывая, что отдельные свойства предмета воспринимаются органами чувств, то и нечто, что собирает воедино перцептивные данные, также должно быть именно чувством, которое, помимо этого, должно быть способным различить свойства «разных областей», к примеру, отличить сладкое от белого[22]. Следовательно, пять органов чувств не могут обеспечить целостное восприятие предмета, так как каждое из них воспринимает только свою «область». Но общее чувство, являясь одновременно рефлексивным чувством каждого частного чувства (то самое «мимоходом», о котором мы говорили, восприятие восприятия), получает доступ ко всем тем данным, предоставляемым от органов чувств, и именно оно «комбинирует» их (данные) в предмет, представленный нам. Древнегреческое слово «koine» означает не только «общий», но и «совместный», что как бы еще раз подчеркивает одну из функций общего чувства - совмещать, накладывать

[21] «Итак, каждое чувство обращено на воспринимаемый предмет, находясь в своем органе как таковом, и распознает различия в воспринимаемом им предмете, например: зрение – белое и черное, вкус – сладкое и горькое. Так же обстоит дело и с другими чувствами. А так как мы отличаем и белое от сладкого и каждое ощущаемое свойство от каждого другого, то спрашивается: посредством чего мы воспринимаем, что они различны?» (De anima III 2, 426 b 10-14) Аристотель. О душе//Сочинения в четырех томах. М., 1976. Т. 1. С. 427.

[22]«По необходимости, конечно, посредством чувства: ведь все это есть воспринимаемое чувствами. Не ясно ли, что плоть не есть последнее чувствилище: ведь иначе было бы необходимо, чтобы различающее различало, непосредственно соприкасаясь с ней. Действительно, невозможно различить посредством обособленных друг от друга чувств, что сладкое есть нечто отличное от белого, но и то и другое должно быть ясным чему-то единому… Что-то единое должно определить, что это разное, а именно, что сладкое отличается от белого. Следовательно, одно и то же определяет это различие. И как оно определяет это, так оно и мыслит и ощущает» (De anima III 2, 426 b 14-23). Там же. С. 427.

друг на друга данные, предоставляемые пятью органами чувств, и в результате получать определенный предмет (т.е. с положенными границами, выделенный из окружающего).

Такая функция «восприятия «что» («показаний» частных чувств), сопряженная с функцией «восприятия восприятия», помещает общее чувство (которое в таком случае можно назвать «умозрительным») в один контекст с картезианским cogito, тоже ведь «восприятием восприятия» и «мышления мышления» (cogito me cogitare). Вот любопытная цитата из «Никомаховой этики» (*Eth.Nic*. I 9, 1170 a 29 – b 1), которую мы приводим вслед за А.Г. Черняковым и в его переводе: «… видящий чувствует, что видит, а идущий, что идет и в других случаях есть нечто чувствующее, что мы действуем, так что мы, пожалуй, чувствуем, что чувствуем и усматриваем умом, а чувствовать, что чувствуем, и усматривать умом, что усматриваем умом, и означает чувствовать и усматривать умом, что мы есть, ведь “быть” означало чувствовать и усматривать умом»[23]. Комментарий А.Г. Чернякова: «… в этом по-картезиански звучащем фрагменте Аристотель вовсе не выводит бытие из мышления, а говорит, что для живого существа «быть» значит «жить», для человека же чувство и мышление (ноэсис) – главные энергии жизни, наряду с питанием и ростом, определяющие живое как живое (одушевленное)»[24].

Пассаж звучит по-картезиански, но за новоевропейским «звучанием» скрыто иное понимание бытия, иная онтология. Не случайно в связи с «общим чувством» речь заходит об умозрении. Аристотелево «умозрение» есть непосредственное в*и*дение сущностей, theoria в ее исходном смысле «созерцания». Сущность – это и то, что показывает себя в созерцании, и то, что «под-лежит» этому показу, в качестве «подлежащего» (хюпокейменон), латинского subjectum`a. Быть – это быть чем-то и показывать себя в качестве этого «чего-то». Именно поэтому восприятие – это всегда присутствие в

[23] Черняков А.Г. Онтология времени. СПб., 2001. С. 114 – 115.
[24] Там же. С. 115.

чувстве или уме (в душе) *формы* вещи, и если нечто кем-то воспринимается, то это означает, что это нечто каким-то образом есть, существует. (На чем и строится «онтологическое» оправдание движения: оно воспринимается, следовательно, для доказательства того, что оно есть, необходимо идентифицировать «форму» движения, каковая есть время, то есть число движения).

Об общем чувстве Аристотель также ведет речь в трактате «О памяти». Он пишет следующее: «[ясно, что для того, чтобы мыслить,] необходимо знать, что такое величина и движение, а тем самым – и что такое время[25]. Ясно и то, что знание об этом свойственно первому ощущающему[26]. Память же, в том числе, и о мыслимом, не может обойтись без представления, представление же есть состояние общего чувства, так что уму память будет свойственна по совпадению, а сама по себе будет принадлежать первому ощущающему»[27] (*Mem. et Rem.*450 a 9-14). Но что есть так называемое «представление» (φάντασμα), с которым непосредственно связано общее чувство? В трактате «О душе» Аристотель пишет: «Ведь каждый орган чувства воспринимает свой предмет без материи. Поэтому и после удаления воспринимаемых предметов в органах чувств остаются ощущения и представления об этих предметах»[28] (*De anima* III 2, 425 b 23-25). Другими словами, представление есть форма воспринятого предмета без материи, благодаря чему (то есть тому, что материя остается за границами восприятия) предмет словно фиксируется в воспринятом его органе чувств. Но, как мы уже говорили выше, целостное восприятие предмета осуществляет только

[25] Знание о величине, чтобы мыслить, необходимо вследствие того, что, как пишет Аристотель, нельзя помыслить что-либо без величины: « даже если нам совершенно не важно, что у треугольника есть определенная величина, мы все же чертим треугольник определенной величины – так же и мыслящий: даже если он мыслит не величину, он помещает величину перед глазами, хотя и мыслит ее не как величину» (Mem. et Rem. 450 a 1-5). Аристотель. О памяти и припоминании (перевод с древнегреч. С. В. Месяц)//Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в античности и в средние века (исследования и переводы)/под общ. ред. П. П. Гайденко и В. В. Петрова. М. 2005. С. 408.

[26] Как было изложено выше в данном параграфе, только общее чувство способно воспринять общие свойства (движение, покой, фигура, число, величина) в качестве самих по себе, для отдельных (частных) чувств общие свойства воспринимаются только в качестве привходящих признаков.

[27] Там же. С. 408.

[28] Аристотель. О душе//Сочинения в четырех томах. М., 1976. Т. 1. С. 425.

общее чувство, собирая, скрепляя данные частных органов чувств, а значит и представление «образуется» именно в органе общего чувства, «точно … как запечатлеваются отпечатки перстней»[29] (*Mem. et Rem.*450 a 30) в воске. Состояние (πάθος) общего чувства в таком положении будет именоваться «воображением» (φαντασία), а целостный зафиксированный образ предмета есть оформившееся «представление» или «фантасма». Последнее способно сохраняться в органе общего чувства намного дольше, чем непосредственно ощущение, а это в свою очередь обеспечивает живому существу способность помнить.

Однако если воображение «не может возникнуть без ощущения» и является как бы продолжением его движений[30], то таким образом и память должна быть только о вещах чувственно воспринимаемых. Но как тогда быть с умопостигаемыми предметами, могут ли они в таком случае становиться объектами памяти? Оказывается, что могут. Это связано с тем, что умопостигаемые предметы мыслятся умом посредством представлений («фантасм») о чувственно воспринимаемых вещах. Как уже говорилось, воспринимается не сам предмет, а его свободная от материи форма, «собранная» как раз посредством общего чувства (воображения), поэтому ум имеет дело именно с такими формами (фантасмами)[31].Другими словами, нельзя помыслить что-либо вообще (например, человек не мыслит яблоко вообще, человека вообще или треугольник как таковой), всегда при попытке мыслить что-либо вообще, мыслится что-то конкретное (например, красное и

---

[29] Аристотель. О памяти и припоминании (перевод с древнегреч. С. В. Месяц)//Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в античности и в средние века (исследования и переводы)/под общ. ред. П. П. Гайденко и В. В. Петрова. М. 2005. С. 409.

[30]«Но так как нечто приведенное в движение само может привести в движение другое, воображение же есть, как полагают, некоторое движение и не может возникнуть без ощущения, а возникает лишь у ощущающих и имеет отношение к ощущаемому, и так как движение может возникнуть благодаря действительно имеющемуся ощущению и движение это должно быть подобно ощущению, то воображение, надо полагать, есть такое движение, которое не может быть без ощущения и не может быть у тех, кто не ощущает;…» (De anima III 3, 428 b 10-15). Аристотель. О душе//Сочинения в четырех томах. М., 1976. Т. 1. С. 432.

[31] «Так как помимо чувственно воспринимаемых величин нет, как полагают, ни одного предмета, который бы существовал отдельно, то постигаемое умом имеется в чувственно воспринимаемых формах: [сюда относится] и так называемое отвлеченное, и все свойства и состояния ощущаемого. И поэтому существо, не имеющее ощущений, ничему не научится и ничего не поймет» (De anima III 8, 432 a 3-8). Там же. С. 440.

спелое яблоко, низкий и бородатый человек, конкретный треугольник, обладающий конкретной величиной и так далее)[32]. Следовательно, память об отвлеченных вещах, также как и память о чувственных вещах, принадлежит общему чувству[33], а «уму будет свойственна по совпадению».

Остается выяснить, почему у разных людей и разная память: кто-то обладает хорошей памятью и долго все помнит, у кого-то, наоборот, память плохая, и он быстро все забывает. Вероятно, это связано с самим «устройством» памяти, ведь память, следуя вышеизложенному материалу, представляет собой комбинацию действия и тела, и души. А значит, что и «фантасмы», являющиеся условием возникновения памяти о ранее непосредственно воспринятых органами чувств предметах, необходимо требуют под собой физическую основу, телесную материю. Последнее, по Аристотелю, есть сердце[34]. Таким образом «фантасмы» (представления) есть возникающие, а также и сохраняющиеся, движения (от ощущений) в сердце (органе общего чувства). Вследствие этого объяснимо и обладание хорошей или плохой памятью: плохая память свойственна тем людям, у которых область вокруг сердца очень тверда, и поэтому воздействие не может

---

[32] «Когда созерцают умом, необходимо, чтобы в то же время созерцали в представлениях: ведь представления—это как бы предметы ощущения (aisthēmata), только без материи» (De anima III 8, 432 a 9). Там же. С. 440.

[33] «Итак, какой части души принадлежит память, ясно: той, которой и воображение. И предметами памяти в собственном смысле являются те, которые можно вообразить, а уже по совпадению – те, которые не связаны с воображением» (Mem. et Rem. 450 a 20-25). Аристотель. О памяти и припоминании (перевод с древнегреч. С. В. Месяц)//Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в античности и в средние века (исследования и переводы)/под общ. ред. П. П. Гайденко и В. В. Петрова. М. 2005. С. 408.

[34] «…ибо сердце, где, по нашему утверждению, находится начало жизни, всяческого движения и ощущения, лежит спереди и посредине;…» (Part. An. 665a). Аристотель. О частях животных. М.—Л.: Государственное издательство биологической и медицинской литературы, 1937. С. 99.

«Далее, ради чего животные с кровью имеют внутренности, ничего того эти животные [бескровные] не имеют: ведь у них нет ни вен, ни мочевого пузыря, и они не дышат; необходимо им только иметь аналог сердца, ибо чувствующая душа и причина жизни у всех животных присуща какому-нибудь началу частей и всего тела» (Part. An. 678 b). Там же. С.131.

Также смотреть статью С. В. Месяц к трактату Аристотеля «О памяти». Месяц С. В. Трактат Аристотеля «О памяти и припоминании» //Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в античности и в средние века (исследования и переводы)/под общ. ред. П. П. Гайденко и В. В. Петрова. М. 2005. С. 391-406.

произойти, или очень подвижна, как у стариков или детей из-за старения и роста соответственно, а значит, восприятие не может удержаться[35].

Однако остается неясной позиция Аристотеля по поводу органа общего чувства: с одной стороны, общее чувство не имеет собственного органа[36], но с другой стороны, органом общего чувства оказывается сердце[37]. Потому обратимся ко второй части трактата Аристотеля «О памяти», в которой Стагирит указывает на разницу между припоминанием, памятью и обучением. По Аристотелю, «припоминание не есть ни восстановление памяти, ни ее приобретение»[38] (*Mem. et Rem.* 451 a 20), так как в процессе припоминания возвращается не память, а сам предмет или ощущение, кроме того, мы, припоминая что-либо, осуществляем представление этого предмета и внутренне созерцаем его в настоящий момент. Другое дело, память. Память – это определенное «состояние» знания или ощущения, формирующееся по прошествии времени[39]. Так или иначе, и память, и припоминание сопровождаются ощущением времени, которое возникает, как было выяснено выше, в органе общего чувства. Но как возникает само припоминание? «Появляются же припоминания оттого, что одно движение естественным образом следует за другим»[40] (*Mem. et Rem.*451 b 10). За «движениями» же скрываются те самые «фантасмы» (представления), представляющие собой

---

[35] «Люди, у которых верхняя часть тела больше нижней, а также карлики менее памятливы нежели люди противоположного строения, потому что у них вблизи органа общего чувства сосредоточена большая тяжесть, так что движения не могут ни сразу запечатлеться в нем, поскольку рассеиваются, ни с легкостью выровняться при попытке что-то припомнить. Что же касается очень юных или слишком старых, то они ничего не помнят из-за движения, поскольку одни вовлечены в быстрый рост, а другие – в увядание. А кроме того, до определенного возраста дети напоминают своим строением карликов» (Mem. et Rem. 453 b). Там же. С. 415.

[36] «Но не может быть особого органа чувства для восприятия общих свойств…» (De anima III 1, 425 a 14) Аристотель. О душе//Сочинения в четырех томах. М., 1976. Т. 1. С. 424.
«В *De anima* III 1, 425 a 14 сказано, что для общих чувственных свойств нет *собственного* органа». Черняков А.Г. Онтология времени. СПб., 2001. С. 116.

[37] смотреть сноску 34 данной работы.

[38] Аристотель. О памяти и припоминании (перевод с древнегреч. С. В. Месяц)//Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в античности и в средние века (исследования и переводы)/под общ. ред. П. П. Гайденко и В. В. Петрова. М. 2005. С. 410.

[39] «… Ясно, что помнит не тот, кто сейчас припоминает, а тот, кто прежде что-то ощутил или испытал. Когда же он возвращает себе прежнее знание или ощущение, или что-то еще, состоянием чего мы назвали память, то это и есть припоминание названного» (Mem. et Rem. 451 b). Там же. С. 411.

[40] Там же. С. 411.

нечто подобное воздействиям от органов чувств, которые оказываются в органе общего чувства и сохраняются в нем. Другими словами, скорее всего, те движения, что уже некогда происходили в органе общего чувства, способны возникнуть в нем снова без непосредственного воздействия (не сам отпечаток перстня на воске сохранился, но возможность его «проявления» в воске без самого перстня). Здесь, как мы видим, кроется колоссальное различие между теориями Платона и Аристотеля.

Для Платона припоминание (и память) – это особая способность души человека вспоминать те вечные идеи, то истинное, чему была причастна душа до своего рождения и что затем забылось. Основываясь на данном положении, Платон в диалоге «Менон» на примере мальчика-раба показывает, что в процессе обучения (которое не есть простая трансляция знания от учителя к ученику, но представляет собой именно открытие знания внутри самого себя) любой человек может прийти к истинному пониманию.

По Аристотелю же, припоминание исходит «из более сильного внутреннего начала, нежели то, из которого исходят обучающиеся»[41] (*Mem. et Rem.* 451 b 9), так как припоминание основывается не только на разумной части души, но и необходимо на ощущающей. Припоминание и память связны с «фантасмой» чувственно воспринимаемой вещи, складывающейся в органе общего чувства. И так как для Аристотеля восприятия от частных органов чувств есть «фантасмы» (представления), как бы отпечатывающиеся в этих органах, то то же самое должно происходить и с восприятием (умом) общих свойств: оно (восприятие) должно зиждиться на их (общих свойств) отпечатках, субстратом которых *по аналогии* выступает «орган» общего чувства. Ум же как таковой (не перводвижетель) не может выступать таким субстратом, ибо ум не есть вещь или «что», он как бы не обладает собственным содержанием, а мыслит только внешнее себе: «постигаемое

[41] Там же. С. 411.

умом имеется в чувственно воспринимаемых формах: [сюда относится] и так называемое отвлеченное, и все свойства и состояния ощущаемого»[42] (De anima III 8, 432 a 5). Но благодаря этому ум и может стать всем, мысля то или иное представление (форму вещи без материи). Тем не менее, такая пассивность ума, его собственная бессодержательность, не позволяет мыслить ему самого себя (в отличие, по-видимому, от ума-перводвижетеля), не мысля при этом какое-либо другое представление («фантасму», форму чувственно-воспринимаемой вещи). Возможно, поэтому и осознание (восприятие) самого себя происходит как бы «мимоходом».

Из всего вышеизложенного мы выводим, что аристотелево понимание «общего чувства» сводится к следующему: общее чувство есть «не имеющее собственного органа» чувство, отвечающее за восприятие общих свойств (движение, фигура, число, единство, покой, величина) и обеспечивающее целостное и рефлексивное (восприятие восприятия) восприятие предмета.

Итак, что теперь мы можем сказать об общем чувстве? Во-первых, оно не привходящим образом воспринимает общие свойства (движение, покой, фигуру, величину, число, единство), которые для частных органов чувств остаются только привходящими признаками. Во-вторых, оно объединяет данные от восприятия всех органов чувств, в результате чего человек способен воспринять целостный предмет, а не отдельные его свойства или качества. Далее, в-третьих, посредством общего чувства человек воспринимает, что он воспринимает («мы воспринимаем, что мы слышим и видим…»). Кроме того, и, в-четвертых, общее чувство различает разные восприятия, благодаря чему воспринимаются привходящие свойства: если мы видим желчь, то воспринимаем одновременно, и что она горька[43].

---

[42] Аристотель. О душе//Сочинения в четырех томах. М., 1976. Т. 1. С. 440.

[43] «А то, что свойственно воспринимать лишь отдельному чувству, остальные чувства воспринимают привходящим образом не как они сами по себе, а как нечто одно, в одном и том же одновременно воспринимается [разное], как, например, когда мы узнаем, что желчь горька и желта. Ведь во всяком случае

Позднее, в Средневековье, Августин многое заимствует из теории «общего чувства» Аристотеля (к этому мы вернемся в третьем параграфе данной работы и рассмотрим все более подробно), правда, Аврелий называет его не «общим чувством», а «внутренним»[44]. О функции различения общим чувством восприятий от разных органов чувств (например, отличие желтого от горького), а также о восприятии восприятия, будет говорить и Фома Аквинский: частное чувство («собственно внешнее чувство») деятельно только по отношению к своей области (зрение может различать цвета, но не сладость или звук как таковые), а вот общее чувство (sensus communis) как «общий корень и начало внешних чувств» синтезирует все данные, определяя и то и другое (и сладость, и вкус, и звук, и так далее), при этом оно схватывает и само событие восприятия[45].

***

Теперь нам следует, согласно плану работу и логике изложения материала, обратиться к этике Аристотеля, то есть дисциплине не созерцательной, а практической (мы опираемся на классификацию, представленную Аристотелем в «Никомаховой этике», книге 6). По своему научному статусу практические и поэтические науки для Аристотеля ниже

не дело частного чувства судить о том, что эти два свойства составляют одно» (De anima III 1, 425 a 30). Там же. С. 424-425.

[44] «А в г у с т и н. Я считаю, что также очевидно и то, что это внутреннее чувство воспринимает не только то, что получает от пяти телесных чувств, но также и сами эти [чувства] воспринимаются им. Ведь иначе животное не двигалось бы, стремясь к чему-то, либо чего-то избегая, если бы не чувствовало бы, что чувствует, что оно воспринимает, — не ради познания, ибо это свойство разума, но только ради движения, потому что в любом случае оно воспринимает не при помощи одного из этих пяти чувств». Августин Аврелий. О свободе воли//Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. СПб., 2001. Т. 1. С. 33.

A u g u s t i n u s. Arbitror etiam illud esse manifestum, sensum illum interiorem non ea tantum sentire quae accepit a quinque sensibus corporis, sed etiam ipsos ab eo sentiri. Non enim aliter bestia moveret se vel appetendo aliquid vel fugiendo, nisi se sentire sentiret, non ad sciendum, nam hoc rationis est, sed tantum ad movendum, quod non utique aliquo illorum quinque sentit.

[45] «Собственно чувство выносит суждение о свойственном ему чувственном объекте посредством отличия его от других вещей, которые подпадают под действие этого же чувства ([зрение] например, отличает белое от черного или зеленого). Но ни зрение, ни вкус не могут отличить белое от сладкого, поскольку для того, чтобы отличить две вещи, необходимо распознавать ту и другую. Поэтому вынесение суждений приписывается общему чувству, к которому как к общему знаменателю, сводятся схватывания всех чувств и которым воспринимаются все интенции чувств (как когда кто-либо видит, что он - видит)». Фома Аквинский. Сумма теологии (Часть I, Вопросы 75-119). Киев, 2005. С. 87-88.

теоретических, созерцательных. На этом важном моменте мы еще остановимся. Именно в этике Аристотель развивает учение о практической добродетели, практической мудрости (фронесис) в отличие от созерцательной софии. Единая душа делится, по Аристотелю, на «части»: одна причастна логосу (суждению), другая (животная) – нет. Причастная логосу часть души в свою очередь делится на «научную» и рассчитывающую. Благодаря первой «мы созерцаем такие сущности, чьи начала не могут быть инакими»[46] (*Eth. Nic.* VI 2, 1139 a 8), и «рассчитывающую», «с помощью которой [понимаем] те (сущности), [чьи начала] могут [быть и такими, и инакими]»[47] (*Eth. Nic.* VI 2, 1139 a 9). Рассчитывающая «часть» души, по Аристотелю, отвечает за принятие решений, «ибо принимать решения (boyleyesthai) и рассчитывать (logidzesthai) – это одно и то же, причем никто не принимает решений о том, что не может быть иначе»[48] (*Eth. Nic.* VI 2, 1139 a 13). Кроме того, «в том, что может быть так или иначе, одно относится к творчеству (poiēsis), другое к поступкам (praxis)»[49] (*Eth. Nic.* VI 4, 1140 a 2). Таким образом все «науки» (искусства) делятся на три группы: созерцательные (теоретические), практические и поэтические.

Как уже говорилось, Аристотель оставляет первенство за софией (мудростью, «научной» частью души)[50], ведь «мудрец не только знает [следствия] из принципов, но и обладает истинным [знанием самих] принципов»[51] (*Eth. Nic.* VI 7, 1141 a 18), то есть, другими словами, мудрый владеет искусством доказательства (аподиктической техникой), а также *созерцает*, усматривает неизменные, вечные начала. Этим «незаинтересованным созерцанием», по сути, «дышит», вся античная

[46] Аристотель. Никомахова этика//Сочинения в четырех томах. М., 1983. Т. 4. С. 173.
[47] Там же. С. 173.
[48] Там же. С. 173.
[49] Там же. С. 175.
[50] «Мудрость… будет умом и наукой, словно бы заглавной наукой о том, что всего ценнее» (Eth. Nic. VI 7, 1141 a 19). Там же. С. 179.
[51] Там же. С.179.

философия, когда задается созерцательным вопросом о сущности: что это (есть) такое? Этот конститутивный для метафизики вопрос – *Что это?*, вопрос *созерцательный* по определению. Вопрос о сущности – это вопрос о «что» вещи, о ее вневременной идее или форме, в которой она, вечно текучая, «сто*и*т» как в своем «устое». Ответ на вопрос о сущности – определение вещи: *Это есть то-то*[52]. Когда вопрос о сущности задается всему, что ни есть, он становится философским, выдавая предсказуемый ответ: описывая структуру мироздания как логос (порядок, логическую форму) самоопределения сущего.

Основополагающий вопрос о сущности («Что это?») распространяется буквально на все сферы, подвергающиеся исследованию философии, а потому практические науки также не становятся исключением. Мы уже говорили, что сущее, чьи начала изменчивы и событийны, связано либо с поступком, либо с творчеством. В последнем случае сущее являет себя произведением (το ποιητόν) в качестве «производимого» и «произведенного». Однако нас интересует то сущее, которое открывает фронезис (φρόνησις, рассудительность), а именно поступок (πράξις), так как нам необходимо разобраться с «практической мудростью», толкующей нам о рассудительности.

Повторим еще раз, что софия покоится на тех началах, что остаются неизменными в любых обстоятельствах и с течением времени, а значит, предметы софии имеют начало движения в самих себе. Поступок же необходимо становится в зависимость от бытия поступающего, так как

---

[52] «А причина, если исходить из определения, - это суть бытия вещи; у одних вещей причина – это цель, как, скажем, у дома или у ложа, а у других – первое движущее: это ведь тоже причина. Однако, такую причину ищут, когда речь идет о возникновении и уничтожении, а первую – когда речь идет и о существовании. Искомое же остается более всего незамеченным в тех случаях, когда одно не сказывается о другом, например, когда спрашивают, почему человек *есть*, и это потому, что высказываются здесь просто, а не различают, что вот это есть то-то и то-то» (Metaph. VII 17, 1041 a 29). Аристотель. Метафизика//Сочинения в четырех томах. М., 1976. Т. 1. С. 221.
Как пишет Черняков: «*бытие*, по Аристотелю,— *всегда бытие-чего-чем*». Черняков А.Г. Онтология времени. СПб., 2001. С. 95.

основания его (поступка) изменчивы[53]. Более того, поступок открывает свои всегда иные (ситуативные) начала только при совершении самого поступка. Поступающий же, сталкиваясь с событийностью, осуществляет выбор, что и является движущей силой поступка. При этом выбор должен быть добровольным и главное сознательным. В противном случае, нельзя говорить о рассудительности человека, так как он самостоятельно не принимает решения (не «рассчитывает», не становится движущей причиной). Кроме того, следует помнить, что решить можно что-то только относительно того, что зависит от нас самих[54].

Но чтобы сделать выбор, нужно чем-то руководствоваться. А чем? Вероятно, совершая тот или иной поступок, или иными словами, совершая выбор, человек руководствуется определенной целью. И цель эта во благе, «однако не в частностях – например, что [полезно] для здоровья, для крепости тела, - но в целом: какие [вещи являются благами] для хорошей жизни»[55]. И если поступающий способен принять решение относительно того, что для него в целом полезно и хорошо («увидеть» основание поступка), то он может быть назван рассудительным.

Мы уже отметили, что поступок не имеет в себе самом начала движения, нужен поступающий. Но, с другой стороны, человек, совершающий поступок, тем самым определяет свое бытие, то есть не только поступающий предопределяет поступок, но и поступок определяет поступающего, остается с последним как его «определение». «Цель творчества есть нечто иное [по отношению к нему самому], но для поступка это, по-видимому, не так. Ведь здесь цель — сам благой характер поступка (εὐπραξία, благо-деяние)» (*Eth. Nic.*VI 5, 1140 b 6)[56]. Получается, что

[53] ведь поступок совершается каждый раз в разных обстоятельствах, в разное время.
[54] «Лакедемоняне не принимают решения о том, какое государственное устройство было бы наилучшим для скифов; и точно так же мы не принимаем решения относительно содержания теоремы Пифагора». Там же. С. 244.
[55] Там же. С. 176.
[56] Цитируется по: Черняков А.Г. Онтология времени. СПб., 2001. С. 247.

благодеяние, с одной стороны, цель поступка, а с другой стороны, само бытие поступка. Но так как бытие поступка зависит от бытия поступающего, то благодеяние есть «*способ бытия поступающего*, выявляющийся в каждом поступке, особая *энергия* “поступания”»[57]. Таким образом, цель в благодеянии неотделима от деятельности. Или другими словами, обратимся еще раз к А. Г. Чернякову: «Поступок есть в той мере, в какой он действительно совершается. “Начало”, т. е. основание или причина, поступка обозначается словом προαίρεσις — “сознательный (βουλευτική, т. е. здравый, взвешенный, а не слепой) выбор”»[58].

Другими словами, то разделение наук, которое мы обозначили по Аристотелю, софия – фронесис, не сводится к противопоставлению истинного, неизменного и того, что может быть лишь вероятным. Фронесис в качестве практического знания становится качественно иным знанием, применяемым в каждой конкретной, уникальной ситуации, требующее при этом «учета “обстоятельств” в их бесконечном разнообразии»[59]. Кроме того, выбирая или решая, как поступить в той или иной ситуации, человек руководствуется целью, благодаря чему достигает того, что правильно, тем самым через поступок определяя свое бытие. В отличие от «технэ» практическая мудрость не является тем знанием, которому можно научиться или разучиться. Взрослый человек всегда находится в положении действующего, «рассчитывающего», поступающего, а значит должен уже как бы заранее обладать знанием практической добродетели[60]. Отсюда вытекает вопрос о воспитании юношества, в процессе которого юноша становится взрослым, то есть способным принимать решение в каждой конкретной

[57] Там же. С. 247.
[58] Там же. С. 244.
[59] Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 63.
[60] «… мы всегда уже находимся в положении того, кто должен действовать (если отвлечься от периода нашего несовершеннолетия, когда послушание воспитателю заменяет собственные решения),— мы должны, следовательно, уже обладать нравственным знанием и применять его. Именно поэтому понятие применения в высшей степени проблематично. Ведь мы можем применять лишь то, чем мы уже заранее обладаем “для себя”. Однако нравственным знанием мы не обладаем “для себя”, то есть мы его уже имеем и потом лишь применяем к конкретной ситуации». Там же. С. 375.

ситуации. Античная педагогика-пайдейа (παιδεία – воспитание детей; παιδος – подросток, мальчик) была направлена как раз на такую подготовку мальчиков к «вхождению» во взрослую жизнь. Такое воспитание выстраивалось в рамках отношений между «наставником» и собственно «воспитуемым». Начиная со времен Сократа, любовь к прекрасному телу (как связующее звено между педагогом и юношей) трансформировалась в любовь к прекрасной душе: Сократ заводит беседу с Алкивиадом в тот момент, когда все предшествующие наставники отворачиваются от последнего в силу того, что тот начинает терять свою свежесть и молодость. Любовь же к прекрасной душе исполняется в любви ко благу и прекрасному самим по себе, что позволяет созерцать, видеть в истинном свете. Таким образом, фигура наставника становится очень значимой, так как он не только подготавливает своего подопечного к «миру взрослых» (из Алкивиада готовили политического деятеля, значит, он должен был стать сведущим в политических, общественных, военных делах), но и побуждает его, юношу, к «обращению», в котором тот приходит к себе самому истинному, т.е. впервые собой и делается. Научившись «управлять собой», или «заботиться о себе», юноша становится взрослым, а значит, и способным управлять другими, принимать решение в различных обстоятельствах. Таким образом, путь софии (созерцание) одновременно есть и путь фронесиса (практической добродетели).

Параграф 2

В предыдущем параграфе мы рассмотрели, чт*о* понимает Аристотель под «общим чувством» (koine aisthesis), основываясь на «физических» (т.е. принадлежащих Физике Аристотеля) трактатах Стагирита «О душе» и «О памяти и припоминании». Также мы обратились к Этике Аристотеля, которая в том числе посвящена изучению практической мудрости (фронесис), благоразумию. В этом параграфе мы приступим вплотную к рассмотрению стоического sensus communis, так или иначе связанного и с аристотелевым разделением наук (София - фронесис), и с практикой «заботой о себе», описанной Платоном.

Мы уже отметили, что античная пайдейа со времен Сократа меняет акценты: главная забота наставника теперь состоит в том, чтобы его подопечный научился самостоятельно заботиться о себе. Мы отчетливо это видим на примере платоновского диалога «Алкивиад I», в котором главными лицами выступают Сократ и Алкивиад. Последний мнит себя готовым к управлению государством и сведущим в политических и иных общественных делах. Однако в ходе рассуждения Алкивиад все больше осознает, что он пока не готов к роли управленца, ибо не научился еще управлять самим собой, заботиться о себе. Но что это значит – заботиться о себе, – и о каком таком «себе» идет речь? Размышляя, Сократ с Алкивиадом приходят к выводу, что забота о себе – это не забота о собственном теле или имуществе[61], а забота об особом начале себя самого – о душе[62]. Что касается «заботы», то здесь Сократ высказывается очень метафорично: это точно

---

[61] «С о к р а т. Значит, мы снова пришли к тому, что человек, заботящийся о своем теле, заботится о том, что ему принадлежит, но не о себе самом?
А л к и в и а д. По-видимому.
С о к р а т. Тот же, кто проявляет заботу об имуществе, заботится и не о себе и не о том, что ему принадлежит, но о вещах еще более отдаленных.
А л к и в и а д. Я с этим согласен» (Alcib. I 131 b - c). Платон. Алкивиад I//Диалоги. М., 1986. С. 215.

[62] «С о к р а т. А затем мы поняли, что надо заботиться о душе и именно на нее обращать внимание» (Alcib. I 132 c). Там же. С. 216.

словно нашему глазу, как человеку, сказали бы «Увидь самого себя!»[63], (*Alcib. I* 132 d-e) а «значит, … и душа, если она хочет познать самое себя, должна заглянуть в душу…»[64] (*Alcib. I* 133 b-c). Другими словами, позаботившийся о себе человек должен суметь как бы обернуться на себя же и увидеть себя, свое «самое само», со стороны. Это «самое само» (ayto to ayto) независимо и автономно, оно управляет, а не им кто-либо. Постепенно осознавая это, Алкивиад «приходит в себя», так как начинает едва-едва улавливать это «самое само» собственной души, которое ему не подвластно и о котором только и нужно заботиться, чтобы обрести себя истинного[65]. Такой оборот на себя, или, другими словами, рефлексия, позволяет осознавать как и себя самого, так и свои поступки, ощущения, мысли в качестве именно своих собственных (в противовес тем неосознанным, необдуманным мыслям, желаниям, поступкам, которые случаются под влиянием эмоций или страстей, то есть которые как бы навязаны человеку чем-то или кем-то). Только в момент рефлексии («прихода в себя» или «оборота на себя») случается истинное в*и*дение. Таким образом, «приход в себя» («обращение»), по Платону, весьма парадоксален: человек «вспоминает» («припоминает») себя истинного, такого, каким он еще до этого не был, не осознавал себя, и в этот момент именно собой (то бишь истинным) и становится. Кроме того, по Платону, именно в момент обращения человек «приобщается» к созерцанию, теоретическому в*и*дению сущности вещей, к идее Блага, благодаря чему человек сможет сообразовать свои поступки (прежде в процедуре обращения отрефлексированные человеком, признанные собственно его поступками, а не аффективными) с этой самой Идеей. Такой человек, по Платону, и будет считаться взрослым, самостоятельным человеком.

---

[63] Там же. С. 217.
[64] Там же. С. 217.
[65] «С о к р а т. Послушай же: каким образом могли бы мы отыскать самое “само”? Ведь так мы, быть может, узнали бы, что мы собой представляем, не зная же первого, мы не можем знать и себя» (Alcib. I 129 b). Там же. С. 211.

У Аристотеля мы уже не встречаем никакой идеи Блага, более того «Аристотелево определение понятия “фронесис” отличается характерной расплывчатостью, поскольку он подчиняет это знание то самой цели, то средствам, к ней ведущим. По сути дела, это значит, что цель нашей жизни вообще, а также ее раскрытие в тех нравственных образцах, которые направляют наши действия и которые Аристотель описывает в своей этике, не могут быть предметом знания, доступного изучению. Этика подлежит догматическому применению столь же мало, как и естественное право»[66], так как знание практической мудрости остается всегда неполным, незавершенным без знания каждый раз разных, уникальных обстоятельств.

Такое неоднозначное толкование «фронесис», противопоставленного софии как созерцательной науке, оказало в эллинистическую эпоху решающее влияние на формирование стоической этики. «Аристотелевское противопоставление, – писал Х.-Г. Гадамер, – имеет в виду еще и нечто иное, нежели только противоположность знания, основанного на общих принципах, и знания конкретного, нечто иное, нежели только способность подведения единичного под общее, которую мы называем “способностью суждения”. В нем скорее действует мотив, входящий в учение римских стоиков о здравом смысле».[67] В этой своей ипостаси «общее чувство» (sensus communis римских стоиков) – уже не столько общее чувство, сколько чувство общественное, здравомыслие как общая черта всех здравомыслящих.

Итак, согласно Х.-Г. Гадамеру, аристотелевское противопоставление «софии» и «фронесис» (на основе деления наук на созерцательные и практические/поэтические) сделалось в эллинистически-римский период своеобразной матрицей для формирования античного идеала мудреца. Может быть, «матрица» это сильно сказано, тогда скажем иначе: синтез. Аристотель синтезировал разные традиции, направления и тенденции современного ему

[66] Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 380.
[67] Там же. С. 63.

греческого «образования» (античной *пайдейи*) в своем учении о добродетели как практической мудрости, согласованной с требованиями «созерцательной научности», или «знанием причин». Синтез не привел в «снятию»: разнообразные формы и традиции образования продолжали существовать после Аристотеля, как они существовали до него, например, софистическое образование. То же самое, кстати, произошло с Платоном: пифагореизм «после Платона» лишь раздвоился на «ученый» (платонизм) и вульгарный. Однако, ученый платонизм, отвечающий идеалу созерцательной мудрости (софии), отдавая, как и Аристотель, приоритет «знанию причин», не мог пройти мимо своего собственного «поэтического» происхождения, концептуально осмысленного Платоном («Государство» (миф о пещере), «Алкивиад I» и др. тексты, 7-ое письмо) как *начало* созерцания, или *введение* в философию. Наконец, на римской почве вековой спор между созерцательной философией и риторической традицией за первенство в деле образования юношества (возраст «образуемых» все время сдвигался вплоть до старости) недвусмысленно разрешился в пользу последней, в частности, в *учении о здравомыслии* (sensus communis) римских стоиков, уделивших особое внимание «заботе о себе» как *инициации* в добродетели в смысле освобождения от «рабства себе» (Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий, Симпликий).

Отталкиваясь от аристотелевского разделения практических наук и созерцательных, *sensus communis* римских стоиков оказывается двойственным по своей природе: с одной стороны, это здравый смысл в значении, близком к современному, с другой, весьма сложная *процедура* «становления собой/познания себя», восходящая к той, что теоретически осмыслена в платоновском «Алкивиаде I».

Заимствованная стоицизмом от Платона процедура «становления собой», которая становится неотъемлемой частью жизни достойного

человека, служащего «общему делу», обретает также и новые черты или стороны такой процедуры, которые необходимо отметить[68]. Во-первых, Платон жестко различает диететику («общий режим ухода за телом и душой») и саму «заботу о себе»: когда мы заботимся о себе, то наша забота не должна включать ни переживание за наше тело (так как хотя это и то, что принадлежит нам, но не является нашей «душой»), ни за наше имущество (так как это «вещи еще более отдаленные»). Однако, для стоиков забота о себе тесным образом «переплетается» с «хозяйством» (то есть и с содержанием имущества, и с исполнением роли «отца семейства», и с общественной деятельностью, а также и с заботой о собственном теле). Во-вторых, стоическая «практика себя» направлена скорее на исправление дурных черт характера, плохих привычек и так далее, в общем, всех тех пороков, каких человек «нахватался» за всю свою жизнь. Платоновская же «забота о себе» подразумевала воспитание (обучение) человека, его формирование, поэтому и нужно было успеть «позаботиться о себе», успеть сформировать себя прежде, чем вступать во взрослую жизнь. И, в-третьих, цель диалога Сократа с Алкивиадом заключалась в том, чтобы помочь молодому Алкивиаду войти во «взрослую жизнь», в мир взрослых. Другими словами, «позаботившись о себе», Алкивиад должен быть в состоянии управлять не только собой, но и другими (ведь из Алкивиада готовили политического деятеля), тем самым «доказывая городу свое право на всевозможные почести». Для стоиков же «забота о себе» растягивается на всю жизнь, и скорее даже представляет собой «уже не переход к зрелости и даже не столько сам зрелый возраст, сколько переход от зрелости к старости»[69]. Отныне человеку теперь никогда не бывает поздно начать «заботиться о себе» (например, «Письма к Луцилию» Сенеки: первому из них было от сорока до пятидесяти, второму – примерно шестьдесят), поэтому меняется и отношение к старости. Традиционно в античной культуре

[68] Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб., 2007. С. 74-75, 103-112.
[69] Там же. С. 108.

отношение к старости было двояким: с одной стороны, старость уважали, так как старцы, умудренные опытом, могли дать хороший совет, но, с другой стороны, старость предполагала собою немощность (не старики, а молодые люди трудились и защищали город; кроме того, старец становился менее активным, как в политической жизни, так и в жизни собственной, повседневной). Другими словами, «в традиционной греческой культуре старость уважают, это точно, но стариться явно не торопятся»[70]. Однако положение меняется, когда забота о себе распространяется на всю жизнь, и потому старость становится «вершиной» заботы о себе. «Старик — это тот, кто довольствуется собой, и точка, которой достигает старость, если она была подготовлена долгой практикой себя, — это та точка, где, по слову Сенеки, мне наконец удалось догнать самого себя, воссоединиться с собой и где мое завершенное и совершенное отношение к себе становится вместе отношением господства и удовлетворенности»[71]. Следствием этого становится восприятие старости не как конечного пункта своей жизни, но возможность увидеть в ней, в старости, цель своего существования (воспринять старость как высшую точку своей наполненности, раскрытия себя как человека). Потому «стариться» нужно как раз сейчас, чтобы затем собственно и обрести покой и довольство собой[72].

Итак, что же представляет собой стоическая практика «заботы о себе», и какова ее цель. Обращаемся к трактату Сенеки «О природе», где в предисловии к книге III («О водах») Сенека задается вопросом: «Так что же

[70] Там же. С. 127.
[71] Там же. С. 128.
[72] «… жизнь наша коротка и сами мы еще больше сокращаем ее своим непостоянством, каждый раз начиная жить заново. Мы дробим ее на мелкие части и рвем в клочки. (3) Спеши же, дорогой мой Луцилий, подумай, как бы ты ускорил шаг, если бы по пятам за тобою шли враги, если бы ты опасался, что вот-вот появится конный и пустится вдогонку убегающим. Так оно и есть: погоня настигает, беги быстрее, укройся в надежном месте! А покуда подумай, как хорошо пройти весь путь жизни раньше смертного часа, а потом безмятежно ждать, пока минует остаток дней, ничего для себя не желая, ибо ты достиг блаженства и жизнь твоя не станет блаженнее, если продлится еще. (4) Наступит, наконец, время, когда ты будешь знать, что до времени тебе нет дела, когда ты станешь спокойным и безмятежным и, сытый собою по горло, не будешь думать о завтрашнем дне!». Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. С. 60.

главное?»[73]. Конечно, этот вопрос задается в целом, он обращен к жизни человека; перефразировав его, мы бы спросили, что в жизни человека главное, каково его главное дело, цель всей его жизни? А главным для человека оказывается обретение свободы, человек должен стать свободным. Но свободным от кого? От самого себя[74], ибо «быть рабом самого себя - тяжелейшее рабство»[75]. И вот здесь, чтобы освободиться от собственного рабства, нужно позаботиться о себе.

Сенека говорит о нескольких положениях, способствующих достижению собственной свободы. Во-первых, необходимо суметь победить собственные пороки[76], исправить дурные качества, что имеются о человека. Это, как мы уже отмечали, является отличием от обучающей (воспитательной и формирующей) платоновской «заботы о себе». Далее, необходимо научиться спокойно принимать тяжести и невзгоды, преподнесенные судьбой, «принимать [невзгоды] так, словно ты хотел, чтобы оно случилось»[77]. В-третьих, важно контролировать собственные желания, суметь отличить истинные ценности от не являющихся таковыми[78]. В-четвертых, необходимо понимать, что высшее благо и цель находятся в тебе самом, счастье можно обрести только в качествах своей души[79]. И последнее, важно быть готовым умереть[80]. Таковы положения «практической мудрости», при соблюдении которых человек может перестать быть «рабом

---

[73] Сенека Луций Анней. О природе//Философские трактаты. СПб., 2001. С. 252-253.

[74] «Свободен тот, кто избежал рабства у самого себя: это рабство - постоянное и неодолимое, день и ночь равно гнетущее, без передышки, без отпуска». Там же. С. 253.

[75] Там же. С. 253.

[76]«… подчинить себе пороки, ибо нет победы более великой. Нет числа тем, кто владел народами и городами; тех, кто владел собой, можно перечесть по пальцам». Там же. С. 253.

[77] Там же. С. 253.

[78] «Так что же главное? - Не допускать в душу дурных замыслов; воздевать к небу чистые руки; не добиваться такого добра, которое кто-то вынужден утратить, чтобы оно перешло к тебе; стремиться стяжать лишь то, что можно стяжать без соперников - доброе сердце; на все прочее, что так высоко ценят смертные, пусть даже оно само случайно явится в твой дом, смотреть равнодушно: как пришло, так и уйдет». Там же. С. 253.

[79] «Так что же главное? - Подняться духом высоко над случайностями; помнить, что ты человек, чтобы, если ты будешь счастлив, знать, что это ненадолго, а если несчастлив - знать, что перестанешь им быть, как только перестанешь считать себя таковым». Там же. С. 253.

[80] «Так что же главное? - Жить, легко дыша кончиками губ, а не засасывать жизнь с ревом и свистом; благодаря этому становятся свободными - не по праву квиритов, а по праву природы». Там же. С. 253.

самому себе». Но сначала нужно осознать это (и это тоже «забота о себе»), а также решиться на борьбу с самим собой прежним, или, другими словами, совершить поступок. Здесь и находит свои отголоски рассуждение Аристотеля о «практической науке», исследующей сущность поступка. Человек, вступающий на путь борьбы с собой, исправления себя, совершает сознательный (то бишь здравый) выбор, поступок, и, как мы выяснили, разбираясь с аристотелевским учением о фронезис, совершая такой поступок, не только человек его определяет, но и поступок, в свою очередь, формирует человека. В процессе поступания человек становится, образуется, приходит к себе самому, согласно «благо-деянию», которое есть одновременно и цель поступка, и его бытие.

Помимо вышеперечисленного, стоическое учение разрабатывает особую практику «упражнения», «мышления» (meditatio, от древнегреч. melete («размышление», «упражнение»)), в результате которого возможна «забота о себе», или иначе «оборот на себя». Когда мы говорили о диалоге между Сократом и Алкивиадом, мы также наблюдали так называемое «meditatio», «размышление» (melete), результатом которого, согласно Платону, становится усмотрение сущности (эйдоса), т.е. «созерцание» (theoria). Однако для стоиков meditatio («упражнение») – это своего рода специально сконструированная умом жизненная (практическая) ситуация, требующая определенного поступка, разрешения. Мысленно оказавшись в такой ситуации, стоический философ размышляет о возможных последствиях своего решения, тем самым подготавливая себя к независимости от внешних обстоятельств (ибо в любой ситуации он будет знать, как поступить нравственно, то есть согласуясь с нормами практической мудрости), а также как бы проверяет свою внутреннюю силу, свои возможности, стойкость своего духа относительно и радостей, и невзгод. Впрочем, было возможным также конструирование и реальных условий («упражнение» в реальной ситуации) – gymnasia, когда, к примеру,

человек на некоторое время решался держать себя в условиях нищеты, чтобы после не страшиться оказаться в таких условиях, и тому подобное. В таких «упражнениях» мы снова сталкиваемся с необходимостью решения, с «рассчитыванием», с поступком, чьи начала могут быть то «такими, то инакими» в зависимости от обстоятельств.

Но вернемся к размышлениям Сенеки о том, как не быть рабом самому себе, к трактату «О природе», в котором Сенека указывает, что рабство себе «легко стряхнуть», если не искать себе выгоды и не требовать от себя излишне много[81]. И в этом должно помочь рассмотрение природы вещей, благодаря которому, «во-первых, мы отойдем от всего грязного. Во-вторых, мы отдалим от тела нашу душу, которая нам нужна здоровая и сильная. Наконец, изощренность, приобретенная путем упражнения в исследовании запутанных проблем, пригодится и для ясных; а ведь ничего нет яснее благодетельных правил, которые учат нас, как справиться с нашей мерзостью и безумием, которые мы сами осуждаем, а бросить не можем»[82]. «Рассмотрение природы вещей» принадлежит той части философии, которая «относится к богам»[83], другая же часть философии посвящена делам человеческим. «Одна учит, что следует делать на земле, другая – что делается на небе. Одна разъясняет наши заблуждения и служит нам лампой, при свете которой можно разобраться в жизненных трудностях; другая, поднимаясь ввысь, выходит далеко за пределы мрака, в котором мы

[81] «Быть рабом самого себя - тяжелейшее рабство. Его легко, впрочем, стряхнуть, если ты перестанешь многого себе требовать, если перестанешь искать себе выгоды, если будешь держать перед глазами свою природу и помнить, как мало осталось тебе времени, даже если ты еще юн, и будешь говорить сам себе: “Что я беснуюсь? Чего ради пыхчу, потею, верчусь, пыля, по земле и по форуму? Мне ведь надо немного и ненадолго”». Там же. С. 253.

[82] Там же. С. 253.

[83] Смотреть примечание 2 к трактату «О природе», книга I: «Обычно стоики делили философию на три части: физику, этику и диалектику, или логику. Сенека здесь не принимает во внимание диалектику, видимо, как науку вспомогательную. В самом общем виде мудрость, или философия, определялась в Риме как “знание вещей человеческих и божественных”; эту формулу и имеет в виду Сенека. Человеком и его делами занимается этическая часть философии; необычно здесь определение физики как науки о боге. Однако объяснить его нетрудно: физика, наука о природе, изучает природу и мир как целое; и то и другое, согласно стоическим воззрениям, божественно, ибо внеприродных божеств стоики не признают, а Природа и Космос для них - источники бытия, порядка, целесообразности, провидения, блага и добродетели». Там же. С. 180.

вращаемся, и, вырвав нас из тьмы, ведет к самому источнику всякого света»[84].

Как мы видим, разница между двумя частями философии колоссальна. Благодаря первой части (практической) человек способен избежать ошибок, она служит ему своеобразным «светом», посредством которого можно разобраться в жизненных неурядицах и направить себя к лучшему. Но вторая не только освещает путь, но и приводит к самому источнику света. Это не только практическая мудрость, открывающая знание того, как правильно жить, поступать и вести себя, но такая мудрость, которая позволяет увидеть мир с «божественной» позиции: душа словно воспаряет над миром, оставляя тьму внизу, и устремляется к «источнику всякого света». Но что это за такое движение (воспарение) души?

Во-первых, это отказ от самого себя, бегство от себя прошлого, порочного и заблуждающегося (здесь можно говорить и о meditatio, подготавливающего к различным жизненным ситуациям, и о практической мудрости, которая способствует свободе от самого себя). Впрочем, исправление своих недостатков, обуздание собственных желаний, обретение спокойствия как в неудачах, так и в радостях – уже довольно много, но, как пишет Сенека, недостаточно[85]. Во-вторых, отказ от себя своенравного и ложного приводит к новому обретению себя, приближенного, сопричастного божественному[86]. Далее, возносясь к свету, оставляя себя (собой не

[84] Там же. С. 180.

[85] «Временное облегчение болезни - это еще не здоровье. Ты избежал пороков души: в угоду чужой воле не кривишь ни лицом, ни речью, ни сердцем; нет в тебе скупости, отказывающей даже себе в том, что отняла у других; нет расточительности, бесстыдно разбрасывающей деньги, которые она станет добывать вновь еще бесстыднее; нет честолюбия, которое не укажет тебе других путей к достоинству, кроме недостойных, - все равно, до сих пор ты не достиг ничего. Ты избежал многого, но еще не себя самого. Ибо добродетель, к которой мы стремимся, - вещь, конечно, превосходная, но не потому, чтобы свобода от зла сама по себе составляла благо, а потому, что она освобождает душу, подготовляет ее к познанию небесных вещей и делает достойной того, чтобы приобщиться к богу». Там же. С. 182.

[86] «Попав туда [в вышину], душа питается и растет; освобожденная словно от оков, она возвращается к своему истоку, и вот доказательство ее божественности: все божественное ее радует, занимает - не как чужое, как свое. Беззаботно следит она за закатом и восходом светил, за их столь различными и столь гармонично согласованными путями; наблюдает, где какая звезда впервые засветилась над землей, где

владеющего) позади и приобщаясь к богу (вступая в «союз», в «содружество» с божественным), человеческая душа оказывается в самой высокой точке, т.е. возносится над миром[87]. С такой позиции земля представляется м*а*лой, государства, города, войска, – все приобретает крошечный размер, а человеческие дела (общественные, государственные, политические и т.д.) – все «это та же суета, что и у муравьев, толкущихся на тесном пятачке»[88]. Возносясь над природой и над окружающими нас вещами, душа человека также познает тайны природы, ее устроение[89]. Такое вознесение, воспарение отнюдь не «перебрасывает» душу в другой мир, потусторонний этому, просто душа человека в таком состоянии отстраняется, смотрит из самой высокой точки сверху вниз.

Все это «движение» с его характерными чертами также составляет «заботу о себе», о своей душе, так как душа приходит к себе самой истинной, обретает себя, примеряясь к богу и тем самым осознавая, что все остальное ничтожно мало[90]. Мы уже говорили об отличительных чертах платоновской «заботы о себе» и стоической, но взглянем теперь с позиции не «практической части философии», а с той части философии, которая «относится к богам», как пишет Сенека. Итак, платоновская «забота о себе» своим итогом имела «теорию», «созерцание» сущности вещей. Совершив «оборот на себя», душа человека «припоминает» и свое истинное, то «самое

высшая точка ее пути, где низшая, - все обдумывает, все исследует любопытный наблюдатель. А почему бы и нет? Она ведь знает, что это - ее, родное». Там же. С. 183.

[87] «Вот тогда-то, поправ всякое зло и устремляясь ввысь, душа проникает в сокровенную глубину природы и в этом обретает самое полное и совершенное благо, какое только может выпасть на долю человека. Тогда сладостно ей, странствующей среди звезд, смеяться над драгоценными мозаичными полами в домах наших богачей, над всей землей с ее золотом, - я говорю не только о том, которое она уже извергла на свет, отдав на чеканку монеты, но и о том, которое еще хранит в своих недрах для разжигания алчности грядущих поколений». Там же. С. 182.

[88] Там же С. 183.

[89] Смотреть цитаты в ссылках 86, 87 данной работы.

[90] «Не кажется ли тебе, что узнавать все это - занятие весьма стоящее? Насколько могуществен бог? Создает ли он сам себе материю или пользуется данной? Что первее: разум ли предшествует материи или материя разуму? Создает ли бог все, что пожелает, или же во многих вещах то, с чем ему приходится иметь дело, сопротивляется ему, не дается, так что из рук великого искусника многое выходит дурно созданным, и не от недостатка искусства, а из-за сопротивления материала искусству? 17. Вот этим заниматься, это изучать, этому прилежать – разве не значит перепрыгнуть через свою смертность и сподобиться лучшей участи? - Ты спросишь, какой мне от этого прок? - Может, и никакого, хотя одна-то польза есть во всяком случае: примерившись к богу, я буду знать, что все остальное ничтожно мало». Там же. 184-185.

само» (ayto to ayto) , которое она когда-то уже знала, находясь в мире идей (свое доказательство истинности процедуры припоминания Платон приводит в диалоге «Менон»). Таким образом, по Платону, душа двигается от этого мира к совсем иному (к миру идей). Согласно же Сенеке, душа не направляет себя к другому миру, но возносится над этим, она буквально «пятится», отходит от того места, где была на земле, и потому смотрит «сверху вниз». Кроме того, охватывание взглядом целого мира предполагает усмотрение его теперешнего устройства, в отличие от замыкающейся на себе душе (по Платону), которая, вопрошая саму себя, стремится узреть когда-то виденные ею эйдосы.

Подводя итог всему вышесказанному, мы можем заключить, что sensus communis стоиков можно рассматривать с двух позиций. Во-первых, это житейская мудрость, умудренность в практической жизни. И это значение близко к современному: мы руководствуемся здравым смыслом, совершая те или иные поступки, осуществляя *сознательный* выбор в каждой конкретной ситуации, о чем писал и Аристотель. Однако чтобы совершить этот сознательный, здравый выбор, нужно «позаботиться о себе», различив себя истинного от себя ложного (зачастую ведомого желаниями, аффектами, страхами и т.д.). Во-вторых, sensus communis есть сложная процедура «становления собой». Здесь также необходим поступок, здравое решение, ибо я решаю, как мне жить. И я становлюсь собой, когда могу себя «держать» (обретаю цель в самом себе, держу себя твердо и спокойно в невзгодах и радостях, т.е., другими словами, когда я свободен от рабства самому себе), когда «состариваюсь» (исполняюсь)[91], и когда обозреваю весь мир с высоты. «“Не упустить себя из виду” у “обозреть целое мира” — это две стороны одной медали»[92].

[91] «Надо жить, ничего более не ожидая от жизни, и в точности как старик, который ничего от жизни не ждет, ничего не ждать от нее, даже если ты молод. Нужно завершить жизнь до того, как придет смерть». Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб., 2007. С. 130.
[92] Там же. С. 307.

Таково двойственное понимание стоического sensus communis. Правда, мы не забываем еще и об аристотелевском значении «общего чувства» как способности, чувстве, отвечающем за восприятие общих свойств. В таком – трехликом – виде sensus communis и попадает в тексты философствующих христиан, для которых античная созерцательная философия – в лучшем случае «детоводитель», педагог (Климент Александрийский), направляющий к истинной мудрости, начало которой – божественное *установление*, разом переворачивающее онтологические приоритеты, а именно, устанавливающее онтологическое первенство решения и поступка. Именно поэтому философии отводится роль служанки богословия, и по той же причине христиане ведут непримиримую полемику с *гностиками*, своими внутренними врагами как представителями хотя и вульгарного, но платонизма (его *созерцательной* ипостаси – гносис), тогда как выработанные стоической традицией приемы и правила meditatio[93] вполне могут ими перениматься и использоваться. Тем не менее, язык этого христианского богословия – язык античной (созерцательной) философии, что неизбежно сказывается на результате, т. е. смысле сказанного.

[93] Стоическая meditatio перешла и в христианскую традицию, правда, конечно, с оговорками. Для христианина «размышление» направлено глубоко внутрь себя, благодаря чему возможно и осознание себя грешным, и покаяние (очищение души). Т.к. главная цель для христианина – узреть в себе образ Бога (душа как прообраз Троицы), прийти к Богу, то «упражнение себя» обретает новый смысл в виде *христианской аскезы*. Особенностью последней является своего рода отречение от себя «внешнего» (а это своего рода жертва, ибо я насильно порываю с собой прошлым) – Ветхого Адама, и рождение себя в Новом Адаме (это есть «второе», «истинное» рождение, так как образуюсь я истинный).

Параграф 3

Когда речь заходит о переходе от античного мироощущения к средневековому, то есть о смене эпохальных культурных парадигм, разговор о старой тертуллиановой оппозиции «Афины – Иерусалим» становится неизбежным. С одной стороны, между «Афинами» и «Иерусалимом» существует пропасть непонимания[94]. С другой стороны, какой бы огромной не была это пропасть, христианство многим обязано «Афинам», к примеру, той же самой риторикой, благодаря которой собственно и рождается метафоричное противопоставление Афины – Иерусалим. Кроме того, и это мы уже указывали в конце предыдущей главы, христианство заимствует и стоическую практику «заботы о себе», которая оказывается как нельзя кстати в борьбе с «ложными» гностическими сектами. Последние определяются христианством как ересь, так как гносис являет собой культ отвлеченного знания, победу софии над фронесис в споре платоников. Гностики культивировали «истинное» отвлеченное знание (θεωρια), доступное лишь немногим (пневматикам), однако культ этот был низведен в народные массы. Такому «поклонению» созерцательному знанию была противопоставлена христианская аскеза как, наоборот, отвлечение, отказ на пути к знанию, как обращение к праксису, а не к «доктрине».

Символическое противопоставление «Афин» и «Иерусалима» подчеркивает собой не простую смену теорий или доктрин, но смену мироощущения, «нормы жизни», характера или «лица» культуры. «Афиняне» (тертуллиановой оппозиции) живут жизнью *созерцательной*, и не только философы причастны к этому, но и все люди. Обнаружить это можно через «театр» (общекоренное слово с «теорией»), в котором

---

[94] «… что Афины — Иерусалиму? что Академия — Церкви? что еретики – христианам? Наше установление – с портика Соломонова…». Тертуллиан. О прескрипции [против] еретиков//Избранные сочинения. М., 1994. С. 109.
«Сын Божий распят – это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий – это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погребенный, воскрес – это несомненно, ибо невозможно». Тертуллиан. О плоти Христа//Избранные сочинения. М., 1994. С. 166.

священнодействие превращается в зрелище. Другими словами, выявляется новая позиция – позиция *зрителя*, который не является действующим лицом (в отличие от участников ритуала, которые зрители только потому, что они уже есть участники действия). Зритель отделен от действия, которое происходит на сцене, а все происходящее на сцене становится имитацией священнодействия. Ритуал представляет собой протодействие, которое собой только и утверждает возможность и существования, и действия, то есть образует собою мир. Таким образом, участники ритуала – непосредственные участники священнодействия, которое не для посторонних, это не театр (греческий), хотя бы и выросший из ритуального жертвоприношения.

Возвращение от «театра» к ритуалу, составляющему ядро любой религии, в том числе и христианской, являет собой феномен архаизации культуры, что и происходит с античным миром при переходе от античности к средневековью.

Сотворение мира в креационистских религиях – божественный поступок. А онтология поступка – мы помним – была расписана Аристотелем в его этике. И мы помним об аристотелевом предпочтении созерцания праксису и поэзису. Это – «Афины». В «Иерусалиме», пусть и христианском, онтология (спонтанное мироощущение) другая. Мир начнется с *поступка* и поступком держится. Бог по собственному желанию творит мир и дает людям через пророков заповеди-императивы (правила поведения: что человек должен делать, а что нет). Мир и язык начинаются с повелительного наклонения (modus imperativus), божественного слова-поступка. Неизбежность поступка как личного решения пропитывает все христианское учение: христианин свободен, а потому принужден к поступку, он выбирает, а значит и несет ответственность за свой выбор, последствия которого неизбежно влияют и на судьбы мира. Кроме того, как это показал еще Аристотель, поступок порождает необратимое время «пора» (отличное от

физического «теперь»): время истории. Отсюда выход вопроса о времени на первый план у христианских авторов.

Вся онтологии средневекового мира выстраивается в соответствии с Божественным Поступком – сотворением мира. Она оформляется исходя из принципа сотворенности мира Творцом, «Автором», обладающим «авторитетом»[95]. Другими словами, Бог «учреждает» (augeo[96]) этот мир, учреждает его авторитарно, он - Автор, имеющий авторитет. Авторитет пророков зиждется на авторитете Бога, пророки суть «держатели» божественного авторитета. Власть приходит извне - таково основание мира-иерархии, «порядка держателей авторитета» (С.С. Аверинцев). В этом порядке никто не выступает от собственного имени, но представляет «пославшего его». Такая властная вертикаль не учреждается в мире, она и есть мир, начало которого – неотмирное (не от мира сего). Все сферы жизни человека: экономическая, политическая, социальная, идеологическая, – пронизаны этим мироощущением. Средневековый порядок «держателей теократических и бюрократических полномочий»[97] узаконивается практиками ритуального и церемониального характера («оммаж», инаугурация в присутствии главных должностных лиц, сложение пальцев рук, когда человек крестится и т.д.), а это и есть вторичная ритуализация культуры.

При всем при этом античный субстрат христианства оказывает определяющее воздействие на становящуюся средневековую культуру. Ведь христианство побеждает в мире, где уже давно существовали и науки, и философия. Христианское богословие, признав философию служанкой, будет

---

[95] «Auctor («автор») — nomen agentis, т. е. обозначение субъекта действия; auctoritas («авторитет») — обозначение некоего свойства этого субъекта». Аверинцев С.С. Авторство и авторитет//Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996. С. 76

[96] «Augeo — действие, присущее в первую очередь богам как источникам космической инициативы: “приумножаю”, “содействую”, но также и просто “учиняю” — привожу нечто в бытие или же увеличиваю весомость, объем или потенцию уже существующего». Там же. С. 76.

[97] Аверинцев С.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от Античности к Средневековью//Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 20.

говорить на языке Платона и Аристотеля, изначально чуждом религиозному дискурсу.

После такого небольшого отступления, позволяющего нам сориентироваться в истории европейской культуры, мы обращаемся к Августину и его концепции sensus communis, которая также отразит собой все эпохальные изменения, произошедшие в истории западной европейской мысли. Итак, «общее чувство» в контексте складывающегося христианского богословия. В качестве примера разбираем диалог А. Августина «О свободе воли».

Третья глава второй книги начинается с вопроса о существовании Бога и *риторического* ответа на него: «А сам-то ты существуешь?»[98]. Августин поясняет, что даже если этот вопрос и вводит в заблуждение, то уже из одного этого заблуждения ясно собственное существование[99], так как без существования вообще невозможно было бы заблуждаться[100]. Отталкиваясь от наличности («ты есть»), Августин выводит для Эводия в диалоге с последним и его, Эводия, жизнь («ты живешь») и его способность к пониманию («ты понимаешь»). Далее возникает вопрос о том, какое из трех положений главенствует. Очевидно, говорит Эводий, что о понимании; так как последнее предполагает в себе два других состояния[101]. Затем, что весьма интересно, Августин переходит к наводящим вопросам относительно органов чувств человека. Эводию ничего не остается, кроме как констатировать очевидные положения: человек глазами воспринимает цвет, ушами – звук, осязанием – разницу поверхностей и т.д., при этом воспринять глазами звук

[98] «А потому, чтобы начать с наиболее очевидного, я сперва спрошу у тебя, существуешь ли ты сам». Августин Аврелий. О свободе воли//Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. СПб., 2001. Т. 1. С. 29.

[99] «Или, может быть, ты опасаешься, как бы этот вопрос не ввел тебя в заблуждение? Хотя, в любом случае, если бы ты не существовал, ты вообще не мог бы заблуждаться». Там же. С. 29.

[100] Различие положений «Если я обманываюсь, то уже поэтому существую» Августина (и также «если бы ты не существовал, ты вообще не мог бы заблуждаться») и «Я мыслю, следовательно, существую» Декарта будет рассмотрено в 4ом параграфе данной работы.

[101]« … и камень существует, а животное живет, я, однако, не считаю, что камень живет или животное понимает; с другой стороны, в высшей степени верно, что тот, кто понимает, тот и существует, и живет». Там же. С. 29-30.

или осязанием вкус не представляется возможным. Но, с другой стороны, разве нет чего-то такого, что мы могли бы воспринять, к примеру, и осязанием, и зрением? Августин отвечает, что есть: «Разве формы тел – крупные и мелкие, квадратные и круглые, и [все] прочее такого рода – мы не воспринимаем и осязанием, и зрением, и потому они не могут быть приписаны ни собственно зрению, ни осязанию, но и тому и другому одновременно?»[102]. Получается, что у каждого органа чувств есть своя собственная область восприятия, но есть и нечто такое, что как бы обще некоторым органам чувств. Тем не менее, человек познает предмет целостно, а не фрагментарно. Тогда вопрос заключается в том, чт*о* обеспечивает синтезирование данных? Очевидным становится то, что это происходит где-то внутри человека[103]. Сначала Августин предполагает, что это разум осуществляет собирание, сцепку данных от каждого органа чувств, в результате чего человек может воспринять вещь целиком. Однако Эводий ему возражает: «Скорее, я считаю, мы постигаем разумом, что есть некое *внутреннее чувство*, которому передается все от этих пяти известнейших чувств»[104]. Рассуждая далее, Эводий говорит, что есть значительная разница между тем, чем живое существо видит, и тем, благодаря чему оно или избегает, или стремится к тому, что видит. В первом случае возникает «чувство в глазах», во втором случае – в душе. Это чувство, возникающее в душе, или *внутреннее чувство* (interior sensus), уже не может быть названо ни зрением, ни слухом и прочее, однако, это и не разум, так как «присуще также и животным»[105]. Далее Августин в диалоге с Эводием рассуждает, что если глаза и воспринимают цвет (зрение), то воспринять само себя зрение

[102] Там же. С. 30-31.
[103] «Это решается не иначе, как с помощью чего-то внутреннего». Там же. С. 31.
[104] Там же. С. 31.
[105] Скорее внутреннее чувство становится необходимым звеном между телесными чувствами и теми суждениями, которые выносятся разумом на основании перцептивных данных. «Но то, что доставляют нам телесные чувства, не может дойти до знания, если не пройдет через внутреннее чувство». Там же. С. 31.

уже не может[106], последнее – дело внутреннего чувства[107]. Иначе говоря, внутреннее чувство воспринимает то, что нечто воспринимается органами чувств.

Итак, «внутреннее чувство» (interior sensus) в августиновой философии выполняет следующее: совмещает данные органов чувств, определяя предмет, и осуществляет как восприятие общих свойств (форма и прочее), так и само восприятие восприятия. Далее акцентируется именно вторая сторона «общего чувства». Дело не столько в том, что мы «мимоходом» воспринимаем свои состояния, но *получаем в восприятии восприятия инструмент преодоления сомнений*.

Ты ошибаешься, но уже то, что ты воспринимаешь себя ошибающимся (сомневающимся) неопровержимо свидетельствует о том, что ты существуешь (как ошибающийся, сомневающийся): “Si enim fallor, sum”, если я и ошибаюсь, то поэтому уже существую[108].

«Поскольку очевидно, - говорит Августин, - что ты есть, и в противном случае, если бы ты не жил, это не было бы для тебя очевидно, очевидно также и то, что ты живешь. Понимаешь ли ты, что оба эти утверждения в высшей степени верны?» «Вполне», - отвечает Эводий. «Следовательно, - продолжает Августин, - очевидно также и третье положение, то есть, что ты понимаешь»[109]. Таким образом, понимание не только венчает данную тройку состояний («существовать», «жить», «понимать»), но и как бы освещает, высвечивает два других: ты понимаешь и тем самым ощущаешь, что живешь (ощущаешь себя живущим), а значит

---

[106] «Разве ты не видишь того, что цвет воспринимается зрительным ощущением, однако само это ощущение не воспринимается одним и тем же ощущением? Ведь тем ощущением, которым ты воспринимаешь цвет, ты не воспринимаешь также и само зрение». Там же. С. 32.

[107] «Я считаю, что также очевидно и то, что это внутреннее чувство воспринимает не только то, что получает от пяти телесных чувств, но также и сами эти [чувства] воспринимаются им». Там же. С. 33.

[108] Августин Аврелий. О граде Божием (книги I - XIII)//Творения в четырех томах. СПб.: Алетейя, 1998. Т. 3. 498.

[109] Августин Аврелий. О свободе воли//Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. СПб., 2001. Т. 1. С.29.

необходимо существуешь[110]. Таким образом, разум (акт понимания) в человеческой природе становится высшим достоянием, однако есть и нечто его превосходящее – Бог, который «дал … разуму столь благочестивое и верное чувство о Себе»[111,112]. Последнее есть образ Божий, запечатленный в душе человека; узреть его – благословение человеку. Но как узреть этот образ?

Попробуем обратиться посредством частных органов чувств к окружающему нас миру и усмотреть образ Божий во внешних нам вещах. В итоге мы увидим прекрасный мир, ибо это есть божие творение[113]. Но благодаря чему мы это увидели? Благодаря разуму[114], той искорке божественного ума, что есть в человеке, в его душе, которая и «осветила» это видение, позволила увидеть. Таким образом, истина находится не во внешних вещах, а внутри самого человека[115], – это есть тот образ Божий, к которому устремляется душа в акте понимания, или иными словами, когда оборачивается на самое себя. Но смотря на себя, душа все время пытается превзойти себя, так как образ Божий, наличествующей в ней, безмерно далек от самого Бога, сущность которого таким образом становится непостижимой для человека[116]. Это неустанное самопревосхождение души и составляет ее

---

[110] «А в г у с т и н. Мы пришли также и к тому, что из этих трех [состояний] более значительно то, которым человек обладает наряду с двумя остальными, т. е. понимание, вследствие обладания которым он и существует, и живет». Там же. С. 30.

[111] Там же. С. 37.

[112] «А в г у с т и н. …А потому, прошу, подумай, можешь ли ты найти что-нибудь, что в природе человека было бы выше разума.

Э в о д и й. Я не вижу ничего лучше.

14. А в г у с т и н. А что, если бы мы могли найти нечто, что, ты бы не сомневался, не только существует, но даже и превосходит сам наш разум? Усомнишься ли ты назвать это Богом, чем бы оно ни было?» Там же. С. 36-37.

[113]«И увидел Бог всё, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1-31).

[114] «А в г у с т и н. В самом деле, каким образом среди этих самых вещей, которые его (разума. — М. Е.) ниже, то есть среди тел, телесных чувств и самого внутреннего чувства, одно могло бы быть лучше другого и сам он превосходнее, чем они, если бы в конце концов он сам не сообщал им об этом? Что, конечно, он никак не мог бы сделать, если бы сам не судил о них». Августин Аврелий. О свободе воли//Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. СПб., 2001. Т. 1. С. 36.

[115] «Внутри, конечно, внутри меня, в обители размышлений моих истина…». Августин Аврелий. Исповедь. М., 2001. С. 285.

[116] «Э в о д и й. Отнюдь не следует, что если я смогу найти что-то, что лучше, чем то, что в моей природе является наилучшим, я назову это Богом. Ибо мне не нравится называть Богом Того, Кого мой разум ниже, но Того, Кого не превосходит никто». А также комментарий к этому: «Ср. с так называемым априорным доказательством бытия Бога у Ансельма Кентерберийского: Бог есть то, что превосходит по величине все

суть, природу, сущность, а рассмотренным ранее трем состояниям – существовать, жить, познавать – соответствует единство трех составляющих человеческой души – бытие, знание и любовь[117]. Другими словами, тот образ Божий, что наличествует в человеческой душе и к которому устремляется душа, глядя на себя, складывается из неделимого образа Троицы.

Но душа также, по Августину, это еще и «растяжение самой души»[118], что в принципе, есть время. О времени Августин пишет: «Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три времени - настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Некие три времени эти существуют в нашей душе и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего это память; настоящее настоящего - его непосредственное созерцание; настоящее будущего - его ожидание»[119]. Другими словами, прошлое есть настоящее прошедшего потому, что оно осталось таковым (настоящим) в памяти, о будущем говорим сейчас в состоянии ожидания, а настоящее – это «теперь», «стремительно уносящееся из будущего в прошлое»[120]. Но схватить или уловить эти ощущения времени мы можем только в момент нашей концентрации на этом вопросе, т.е. когда мы находимся в предельном внимании или, иначе говоря, при обращении взгляда на собственную душу.

Рассуждая о времени, Августин пытается ответить на в принципе уже когда-то заданные вопросы: во-первых, существует ли время, ведь прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее – постоянно ускользающий от нас

мыслимое». Августин Аврелий. О свободе воли//Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. СПб., 2001. Т. 1. С. 37

[117] «И сами мы в себе узнаем образ Бога, т. е. высочайшей Троицы, – образ, правда, неравный, даже весьма отличный, не совечный и, чтобы кратко выразить все, не той же сущности, что Бог, хотя в вещах, Им созданных, наиболее по природе своей к Богу приближающийся, – образ, требующий пока усовершенствования, чтобы быть ближайшим к Богу и по подобию. Ибо и мы существуем, и знаем, что существуем, и любим это наше бытие и знание. Относительно этих трех вещей, которые я только что перечислил, мы не опасаемся обмануться какою-нибудь ложью, имеющей вид правдоподобия». Августин Аврелий. О граде Божием (книги I - XIII)//Творения в четырех томах. СПб.: Алетейя, 1998. Т. 3. С. 498.

[118] «Поэтому мне и кажется, что время есть не что иное, как растяжение, но чего? не знаю; может быть, самой души». Августин Аврелий. Исповедь. М., 2001. С. 303.

[119] Там же. С. 297.

[120] Там же. С. 294.

момент; и во-вторых, как мы измеряем время, если оно все же существует? Но ответы Августина, а вернее даже постановка вопросов, звучит совсем иначе. Августин Аврелий спрашивает о сущности времени (и это близко античной философии), но его вопрошание становится риторическим, оно скорее выражает затруднение в плане личного существования, ведь недаром разговор о времени заходит в его «Исповеди». Если ранее античный наблюдатель ставил своей целью выявление формы, эйдоса, в общем, «чтойности» того или иного сущего, то для Августина значимость приобретает само событие, так как он является непосредственно переживающим это событие, т.е. находится внутри события обращения[121]. Следует пояснить, что под событием понимается то самое обращение души на саму себя, в акте которого душа устремляется к образу Троицы, тем самым преобразуя все свое существо. Таким образом, те вопросы, что задает Августин, хоть и подразумевают получение ответа (в контексте того, что посредством ответа определяется сама сущность, как это было у античных мыслителей), но все же более важным становится то чувство или ощущение вопрошающего, что ставящийся вопрос ставится в верном направлении. Такой верно поставленный риторический вопрос не только ставится спрашивающим, но и самого спрашивающего ставит, определяет в бытии. Другими словами, когда Августин вопрошает о времени внутри самого времени (даже без получения ответа на вопрос о сущности времени), то одним только тем, что он уже может задать такой вопрос, он приобщается к целому (вечности). В том числе, когда Августин говорит о троичности времени, то воспринимать его следует как единое (целое), как единый образ Троицы, к которому стремится душа, ибо настоящее настоящего – это тот момент, когда я узнаю, настоящее будущего – это стремление или любовь, а настоящее прошедшего – это память о том, что было. «Растягивающаяся» душа, о которой пишет Августин, таким образом, есть в то же самое время

[121]В отличие от стоиков, которые «смотрели с вершины мира».

место «стяжение» времени, что и приобщает душу к вечности, истине, и, тем самым, душа приходит к себе самой (процедура «обращения») как образу божественной Троичности.

Вообще вся «Исповедь» Августина – это попытка зафиксировать, уловить ту сущностную метаморфозу, что происходит с человеком в результате такого обращения. Описывая события своей жизни, Августин также и размышляет по поводу всего с ним произошедшего. В результате «второго рождения» приходит не только осознание себя грешником, но и открывается новое, истинное видение мира, поэтому Августин сначала рассказывает историю своей личной жизни, результатом которой становится покаяние, а затем приступает к вопросам онтологического характера. Почему так важно рассказать свою историю? Ведь дело не в том, чтобы своим рассказом как-то унизить себя, открыв всем и каждому свою «грязную» жизнь или аморальные поступки, главное – через осознание своей греховности прийти к покаянию (метанойа). Рассказывая себя прошлого, я прихожу к себе настоящему, родившемуся вновь в результате покаяния и, таким образом, осознающему себя в качестве единства трех времен: я теперь (истинный я, рожденный во второй раз), я прошлый (не осознающий себя греховным, не видящий истинного мира) и я будущий (устремленный к будущему, движимый любовью к Творцу). В итоге я есть единство этих трех времен, «растяжение души» - это одновременно и «стягивание» времени. С такой позиции, определение сущности времени отходит на второй план, главное, что я, находясь внутри времени, могу вопрошать о нем.

Исповедание, а вместе с ним и покаяние, – это частное, очень интимное дело, но не потому, что это автобиографический рассказ или анализирование собственных психических состояний прошлых или нынешних, а скорее онтологическое преображение человеческой сущности, «рождение в духе». Совершая такое обращение, человек приобретает такой опыт себя, какового

(то есть себя) прежде (до опыта) не было[122]. Посредством такого опыта я становлюсь истинно самим собою, от созерцания внешней природы обращаю взгляд (ума) на свою душу (взгляд обращен вовнутрь, а не вовне), чтобы узреть в ней сначала образ Троицы, а затем обратиться к самому образцу, к самой Истине, как говорит Августин.

Ранее мы уже говорили о процедуре «прихода в себя», обращаясь к платоновскому «Алкивиаду». Диалог с Сократом открывает молодому Алкивиаду глаза на нового себя, то есть позволяет посмотреть на самого себя со стороны. Это такая же процедура истины, как и для христианина: и тот, и другой обретают себя заново, но все же осуществляется это обретение по-разному. Алкивиад еще молодой человек, юноша, поэтому целью Сократа было помочь Алкивиаду стать взрослым мужчиной, способным нести ответственность за свои поступки, уметь управлять собой (а значит и другими, что для Алкивиада было немаловажным), быть рассудительным и так далее, то есть, иначе говоря, мочь «заботиться о себе»[123]. Здесь появляется фигура наставника[124]. Наставник старается помочь юноше

---

[122] «Господи, знаем, что не быть тем, чем был, и стать тем, чем не был, - это своего рода смерть и рождение». Августин Аврелий. Исповедь. М., 2001. С. 287.

[123] Мы уже обговаривали, что, чтобы мочь «заботиться о себе», нужно понимать, о каком «себе» идет речь. Мое имущество, как и мое тело, не есть я сам, ибо телом (как и имуществом) я только пользуюсь. К примеру, когда кто-то смотрит на какой-либо предмет (т.е. пользуется глазами), то он сам (или что-то в нем) осуществляет это пользование. Это начало, осуществляющее пользование, и есть душа. Употребляемый здесь глагол «пользоваться» - перевод древнегреческого глагола «khresthai» (существительное –«khresis»). Этот глагол может пониматься как в значении «пользоваться чем-либо», но также и означать особую форму поведения («как я обхожусь с чем-либо»). Например, как пишет Фуко, «theoiskhresthai (прибегнуть к богам), … это не значит, что богов используют в каких-либо целях. Это означает, что с богами установлены такие отношения, какими они и должны быть, такие, которые полагается иметь». Другими словами, выстраивается определенная манера поведения. Поэтому «когда Платон или Сократ прибегают к понятиям khresthai и khresis, чтобы с их помощью уловить это самое heauton (и то, к чему оно относится) из выражения «заботиться о себе самом», на самом деле они говорят не о том, что душа пользуется своим телом и прочим, что есть в мире, как орудием, они имеют в виду позицию, в каком-то смысле совершенно особенную, стороннюю позицию субъекта по отношению к тому, что его окружает, к вещам, которые находятся в его распоряжении, но также и по отношению к другим, с которыми он так или иначе связан, к его собственному телу и, наконец, к себе самому. Можно сказать, что когда Платон пользуется понятием khresis, для отыскания этого «себя», о котором надо заботиться, то открывает он при этом вовсе не душу-субстанцию, но душу-субъект». Исходя из этого, можно заключить, что взрослый человек – это человек, могущий себя вести и знающий, как это делать. Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб., 2007. С. 71-73.

[124] Прибегнем к комментарию Фуко: «Невозможно заботиться о себе без посредства учителя, без учителя нет заботы о себе. Но от чего зависит позиция учителя, и о чем он заботится прежде всего, так это о том, как сможет заботиться о себе его подопечный. В отличие от врача или главы семьи он не заботится о теле, не заботится об имуществе. В отличие от учителя в школе он не заботится о том, чтобы развить умения и способности обучаемого, не стремится научить его красиво говорить, не учит побеждать соперника и т. д.

достойно войти в ожидающий его, уже заранее готовый, мир взрослых, т.е., другими словами, это и есть практика пайдейи. Попасть в такой мир взрослых, шагнуть в него, нужно именно самому (наставник за тебя этот шаг не сделает). Сложность же заключается в том, что обретаешь себя только тогда, когда шагаешь (совершаешь поступок), но чтобы шагнуть, уже нужно быть самим собой! Это все та же сложная процедура прихождения в себя, описать которую не так-то просто, так как происходит она внутри человека, это личный опыт каждого. В такой ситуации критерием понимания (осознавания себя) служит само понимание, которое также способствует и в*и*дению сущности вещей («медитация» и «теория»). Юноша, совершив, таким образом, приход в себя, а значит «образовавшись», становится взрослым, то есть ставшим и знающим, он разумеет себя, знает себя самого. Далее его дело – это забота о себе, держание себя в таком достойном состоянии. Другое дело – христианин.

Христианин никогда не станет «ставшим и знающим», его обращение будет длиться всю его жизнь, выражаясь в практике покаяния, метанойе (с древнегреч. μετάνοια – «сожаление (о совершившемся), раскаяние», с новогреч. – «перемена ума», «перемена мысли», «переосмысление»). Христианин через покаяние переживает необратимость времени, при этом ощущая связь своего личного решения, совершения поступка, и всего целого мира. Иначе говоря, Платон в «Алкивиаде I» задается вопросом о сущности души[125], ее эйдосе, что и делает его как бы сторонним наблюдателем (теоретиком, если можно так сказать, живущим созерцательной жизнью).

Учитель — это тот, кто заботится о том, как заботится о себе его ученик, и для кого любовь к своему ученику — это способ позаботиться о его заботе о самом себе. Своей бескорыстной любовью к юноше он являет ему образец того, как сам юноша должен заботиться о себе в качестве субъекта». Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб., 2007. С. 75.

Та же необходимость в учителе и в стоицизме с оговорками на «новшества» («не формировать, а исправлять», «забота о себе длится всю жизнь» и т.д.).

[125] Хотя у Фуко мы находим, что «можно сказать, что когда Платон пользуется понятием khresis, для отыскания этого «себя», о котором надо заботиться, то открывает он при этом вовсе не душу-субстанцию, но душу-субъект». Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб., 2007. С. 73.

Однако, от этого жизнь античного человека, философски просвещенного, не становится менее созерцательной, т.к. он все равно не становится «участником события».

Августин, напротив, становится непосредственным участником события, так как оно проходит через него, он переживает его всем своим нутром. Как мы видим, «оборот на себя» совершается и в том, и в другом случае, но каково содержание?

Конечно, сейчас мы воспринимаем покаяние как некое состояние психики, раскаяние, овладевающее человеком и влияющее на его поведение. Однако, для христианина покаяние, или метанойа, это, в первую очередь, опыт себя такого, какого до этого самого опыта еще не было, именно потому и происходит «второе рождение». Через процедуру покаяния не просто меняется образ мыслей, но трансформируется, преображается все существо человека. Человек рождается в духе, становясь собой истинным, тем самым обретая себя в мире, а также впервые обретая и сам мир. Это есть особое духовное «упражнение», методика которого и заимствована у стоиков. Но если стоики благодаря такому упражнению приходили к созерцанию мира «сверху вниз» и с вершины оценивали свое положение, то христианин оказывается внутри самого события обращения. Именно с такой позиции (изнутри события обращения) Августин и задается вопросами о времени, и именно потому становятся важными не сами ответы на такие вопросы, но вообще возможность задать вопрос с такой позиции.

Такая процедура «прихода в себя» (метанойа, «перемена мысли»), повторим еще раз, включает в себя, по Августину, три ступени, благодаря которым душа восходит к Богу. Во-первых, это видение Бога во внешней природе (творения как «следы» Бога), ведь Бог есть Творец природы. «Внутренне чувство» (interior sensus), о котором писал Августин и которое мы подробно разбирали в начале данного параграфа, остается на этой ступени, так как благодаря ему человек может воспринимать предметы и осознавать, что он их воспринимает. На следующей ступени происходит обращение к созерцанию собственной души, которая есть образ Троицы. И

на последней, третьей ступени, происходит обращение к самой Истине, к Богу. При этом свет Истины освещает все три ступени, благодаря этому свету вообще и возможно «обращение на себя»: ты понимаешь (3 ступень), а значит, живешь (2 ступень), и тем самым необходимо существуешь (1 ступень). Заданная Августином трехступенчатая модель возвышения души к Богу представляет собой христианскую версию платоновской пайдейи, или «искусства обращения». Все средневековое августинианство строится так или иначе по этому образцу и находит своеобразное «школьное» завершение в богословии Дж. Ф. Бонавентуры (13 век), современника Фомы Аквинского.

Из богатого богословского наследия Джованни Фиданца Бонавентуры мы выбираем трактат «Путеводитель души к Богу» («Itinerarium mentis in Deum»), благодаря его относительной краткости, а также в силу того, что средневековая онтология священноначалия (иерархии) в нем получает особенно наглядное и, вместе с тем, ученое выражение. Опираясь на трехступенчатую модель Августина, этот представитель высокой схоластики удваивает число ступеней[126]. «Этим шести ступеням восхождения к Богу соответствуют шесть способностей души, посредством которых мы восходим от низшего к высшему, от внешнего к внутреннему и поднимаемся от преходящего к вечному. Этими способностями являются следующие: ощущение, воображение, смысл, понимание, ум и вершина души или светоч синдерезы»[127].

Первая способность позволяет созерцать Бога посредством Его «следов» (творений): видя многообразие чувственно воспринимаемых вещей, человек осознает могущество Бога, через господствующий порядок в

[126] «… соответствует тройной субстанции во Христе, лестнице нашей, то есть телесной, духовной и божественной. 4. В соответствии с этим тройным восхождением наша душа имеет три основных начала. Первое обращено к внешним телам, поэтому оно называется животным или ощущающим началом; второе - обращено в себя и на себя, поэтому называется духом, третье обращено на то, что превосходит себя, поэтому называется разумной душой ... 5. Но так как каждое из названных начал удваивается: ведь можно рассматривать Бога как альфу и как омегу… Отсюда следует необходимость возвести эти три основные ступени до шести…». Бонавентура Дж. Ф. Путеводитель души к Богу. М., 1993. С. 53-54.

[127] «…sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla». Там же. С. 55.

окружающем мире познает Его мудрость, и так далее. Вторая ступень уже позволяет созерцать Бога в самих творениях, а потому считается более высокой ступенью, нежели первая[128]. Для познания внешнего мира у человека имеется пять чувств (словно пять «дверей»), позволяющих познанию войти в душу человека[129]. Кроме того, имеются общие свойства, которые, как и у Августина, общи некоторым из пяти органов чувств[130]. Далее, как пишет Бонавентура, предметы, а вернее их подобия, входят в непосредственно воспринимающий их внешний орган чувств, затем от него проникают во внутренний орган, а после уже к воспринимающей способности человека[131]. Восприятие предмета как такового доставляет человеку «наслаждение», так как посредством предметов, вещей человек усматривает пропорциональность (красоту) сотворенного Богом мира[132]. «После восприятия и наслаждения следует суждение, которое не только различает, что это белое или черное, так как это находится в ведении отдельных чувств, не только различает, что это полезное или вредное, так как это находится в ведении внутреннего чувства, но различает и определяет, почему это услаждает»[133]. Таким образом, особенностью первой и второй ступени служит обращенность человека «вовне», к окружающему миру, и

---

[128] «Однако круг зеркала воспринимаемого чувствами мира позволяет созерцать Бога не только через сами творения, то есть через следы, но и в них самих, в каковых Он пребывает Своей сущностью, могуществом и присутствием. Этот второй способ рассмотрения является более высшим, чем предыдущий, и занимает второе место и вторую ступень созерцания. Он должен привести нас к созерцанию Бога во всем творении, которое входит в нашу душу через телесные чувства». Там же. С. 69.

[129] «3. Итак, человек, называемый микрокосмом, имеет пять чувств, как бы пять дверей, которыми входит в его душу познание всего, что находится в мире, воспринимаемом чувствами. Через зрение входят небесные тела, а также светящиеся и прочие окрашенные тела, через осязание твердые и земляные тела, через три опосредствующих чувства входит воспринимаемое через среду, через вкус - текучее, через слух - воздушное, через обоняние - парообразное, имеющее до некоторой степени влажную природу, до некоторой степени воздушную, а также огненную или горящую, как это очевидно в запахах, исходящих от благовонных веществ». Там же. С. 73.

[130] «Мы схватываем чувствами не только единичное, воспринимаемое чувствами, каковым является свет, звук, запах, вкус и четыре первых качества, воспринимаемые осязанием, но и общее, воспринимаемое чувствами, каковым является число, величина, фигура, покой и движение». Там же. С. 73.

[131] «…внешние вещи, которые вначале проникают в душу через двери пяти чувств, входят, как я полагаю, не в своей субстанциальности, но посредством подобия, порожденного вначале в окружающей среде, из окружающей среды эти подобия входят в орган, а из внешнего органа во внутренний, из него же в воспринимающую способность». Там же. С. 75.

[132] «5 Восприятие вещи, нам соответствующей, вызывает наслаждение… Ведь все наслаждение заключается в пропорциональности…». Там же. С. 75.

[133] Там же. С. 77.

является попыткой «грубой и чувственной» души хотя бы через такие «следы» (как их еще называет Бонавентура «тени», «копия», «картинки» и так далее) приблизиться к вещам «интеллигибельным».

На третьей ступени человек уже отворачивается от внешних вещей и вглядывается «вовнутрь» своей души, устремляясь к образу Бога (Троице)[134]. Заглянув в себя, человек видит, «как пламенно душа любит самое себя». Но как можно любить себя, не зная себя и не помня[135]? Память сохраняет воспоминание о себе прошлом, истинно не рожденном (т.е. не рожденном во второй раз), и это важно, т.к. без знания прошлого не познаем себя настоящих. Как для Августина, так и для Бонавентуры, душа есть образ вечности, в которой консолидируются все три времени, тем самым приобщаясь к вечности[136]. Кроме того, память показывает, что в душе есть врожденные, относящиеся к вечному принципы (например, аксиомы, принципы наук и так далее), услышав которые, душа сразу соглашается с ними и не может забыть. Следовательно, «душа формируется извне не только через способность представления[137]: от высшего начала она принимает простые формы, которые не могут войти через двери чувств и чувственных образов»[138]. Это высшее начало подобно свету, постоянно присутствующем в душе, благодаря которому душа приобщается к вечным принципам, помнит о них[139]. Таким образом, память также является подтверждением того, что

---

[134] «Две первые ступени, ведущие нас к Богу через Его следы, в которых свет Его отсвечивает во всем творении, приводят нас туда, где мы вновь входим в себя, то есть к нашей душе, в которой отсвечивает образ Бога… отражается образ Пресвятой Троицы». Там же. С. 91.

[135] Троица Св. Августина: быть, знать, любить.

[136] «…актуальное удерживание всего преходящего, прошедшего, а также настоящего и будущего имеет образ вечности, в которой настоящее неотделимо от всего времени». Там же. С. 95.

[137] Смотреть комментарий 9 к главе 3 «Путеводителя»: «Среди способностей души Аристотель выделил способность, названную им “fantasia”. Это не фантазия или воображение в современном смысле, а скорее способность представления, или чувственный образ предмета, существующий в сознании как при наличие, так и при отсутствии самого предмета». Там же. С. 174. Мы же это разбирали в 1ом параграфе данной работы.

[138] Там же. С. 95.

[139] «… душа имеет неизменный, постоянно присутствующий в ней свет, в котором она помнит незыблемые истины». Там же. С. 95.

душа – это образ Бога, и что она способна к Его восприятию[140]. Что касается способности умозрения, то она также выявляет наличие Бога в душе, поскольку мысля, человек основывается на умозаключениях, которые основанием своим имеют некоторые определения. Эти же определения базируются на более высоких определениях и так далее до Истины (Бога)[141]. Также то, что человек способен отличить истину ото лжи, уже свидетельствует о том, что его душа освещается божественным светом Истины[142]. Стремление к высшему благу (то есть к тому, что обладает блаженством) – самое сильное желание человека, а значит оно движет его душой. Но самое сильное движение души вызывает любовь человека к чему-либо (любовь как самое сильное желание человека), так как сильнее всего душа стремится к блаженству, следовательно, душа любит блаженство, а значит стремится к высшему благу[143]. Таким образом, каждая из трех способностей (память, умозрительная способность и воля) показывает, каким способом Бог наличествует в душе человека, и что душа – это прообраз Бога[144].

Далее Бонавентура приступает к рассмотрению следующей, четвертой, ступени, на которой душа «преображается дарами благодати». Но возникает вопрос, почему так мало людей ощущают близость Бога своей душе, если душа представляет собой прообраз Бога? А причина этого кроется в излишней погруженности человеческой души в чувственный мир, а значит,

---

[140] «… своим действием память показывает, что сама душа – это образ Бога, и это подобие настолько присутствует в ней и настолько она заключает в себе присутствие Бога, что схватывает Его, и своей способностью она “способна к Его восприятию и участию (в Его жизни)”». Там же. С. 95.

[141] «Разум схватывает значение термина, когда понимает его определение. Но любое определение основывается на более высоком определении, и так каждое вплоть до высшего и наиболее общего». Там же. С. 95.

[142] «Из этого с очевидностью следует, что наш разум соединен с вечной истиной, и благодаря лишь ее наставлению он может с уверенностью схватывать что-либо истинное». Там же. С. 99.

[143] «Желание - это прежде всего то, что в наибольшей степени движет душой. Наиболее же движет душой то, что она любит; а то, что она больше всего любит, - это блаженство. Блаженством можно обладать лишь через высшее благо и окончательную цель: следовательно, ничто не влечет так желание человека, как высшее благо, или то, что ведет к нему, или же имеет его образ». Там же. С. 102-103.

[144] «Следовательно, ты видишь, как душа близка Богу и как, в соответствии с присущим каждой способности действием, память ведет нас к вечности, разум - к истине, способность выбора - к высшему благу». Там же. С. 103.

душа не возвращается к себе посредством памяти и разума и не стремится к высшему благу (блаженству)[145]. Подняться же душа может при помощи самой Истины в облике Иисуса Христа, но только в том случае, если душа уверует в Его искупительную жертву, будет надеяться на Его благодать и целиком собой полюбит Бога. Только посредством этих трех добродетелей (вера, надежда, любовь) душа преобразится и очистится[146]. Опорой на этой четвертой ступени служит Священное писание[147], а результатом пребывания на этой ступени должна стать иерархичность человеческого духа, т.е. соответствие его девяти ангельским чинам[148].

Говоря о пятой ступени, Бонавентура поясняет, что «созерцать Бога можно не только вне нас и внутри нас, но также и выше нас: вне нас мы созерцаем через следы, внутри нас – через образ, а выше нас – через свет, который превосходит нашу душу и является светом вечной Мудрости, так как “сама наша душа создана непосредственно самой Истиной”»[149]. Но понимать Бога можно или через Его сущность, или через Его Ипостаси[150]. Через первый способ человек познает первое имя Бога – Сущий (Ветхий завет), благодаря второму – обращает свой взгляд на благо, что есть также первое имя Бога (Новый завет)[151]. Для постижения божественного единства

---

[145] «Кажется удивительным, … что Бог настолько близок нашей душе, но в то же время так мало людей видят в себе Первоисток. Причину этого легко понять, ведь душа человека, обремененная заботами, не входит в себя через память, ее взор, затуманенный чувственными образами, не возвращается в себя через разум, увлеченная страстями, она никак не может обратиться к себе через желание внутренней сладости и духовной радости». Там же. С. 109-110.

[146] «Наша душа, будучи образом Бога, должна облачиться в три теологические добродетели, которые очищают, озаряют, совершенствуют и преображают образ души…». Там же. С. 111.

[147] «На этой ступени узрения Бога прежде всего следует опираться на вдохновленное Богом Священное Писание…». Там же. С. 117.

[148] «Тогда наш дух будет иерархичным, то есть очищенным, озаренным и совершенным. Итак, он будет подобен девятой ступени небесных чинов, и внутри его будут в порядке расположены следующие функции: возвещение, наставление, ведение, упорядочение, укрепление, повелевание, поддерживание, откровение, помазание, градация которых соответствует девяти ангельским чинам». Там же. С. 115.

[149] Там же. С. 123.

[150] «…существует два способа или две ступени созерцания невидимого и вечного Божьего, первый из которых касается сущности Бога, а второй - личных качеств Ипостасей». Там же. С. 125.

[151] «Первый способ прежде всего направляет наш взор на бытие как таковое, утверждая, что Сущий - это первое имя Бога. Второй способ направляет наш взор на благо как таковое, утверждая, что это первое имя Бога. Первый способ в большей степени смотрит на Ветхий Завет… Второй же способ смотрит больше на Новый Завет, определяющий множественность Ипостасей, крестя “во имя Отца и Сына и Святого Духа”». Там же. С. 125.

нужно устремить свой взор на «бытие как таковое», которое нельзя помыслить небытием. Так как небытие – это отсутствие бытия, то в разум оно попадает также через бытие, другими словами не-сущее воспринимается только через сущее[152], а значит «бытие - это то, что первое попадает в разум, и это бытие и есть чистый акт»[153], а также есть божественное Бытие[154]. «Вследствие того что оно наипростейшее единство, очевиднейшая истина и наиподлиннейшее благо, в нем заключены прообразы всех сил, всех образцов, всех связей»[155].

Наконец, на шестой ступени душа достигает того самого света, или искры синдерезы (с греч. συντήρησις – сохранение)[156], что светила ей с самого начала пути. «В этом созерцании происходит совершенное озарение души, словно в шестой день она видит человека, сотворенного по образу Бога»[157]. Иначе говоря, на этой ступени душа зрит Бога и Его творение (человека) как некую нераздельную сущность. Для того чтобы прийти к этой ступени, необходимо оставить все действия разума, но «преобразить и перенести в Бога высший порыв души»[158]. Как подчеркивает Бонавентура, светоч

---

[152] «Но хотя небытие есть отсутствие бытия, оно попадает в разум только через бытие, бытие же не попадает в разум через что-либо другое, потому что все, что осознается разумом, либо осознается не-сущим, либо сущим потенциально, либо актуально. Таким образом, не-сущее может быть воспринято разумом только через сущее, а потенциально сущее только через актуально сущее». Там же. С. 127.

[153] Там же. С. 127.

[154] «Но это не частное бытие, которое является бытием “суженным”, потому что смешано с потенциальностью, и не аналоговое бытие, которое имеет в себе минимально актуальности. Следовательно, получается, что это бытие и есть божественное Бытие». Там же. С. 127.

[155] Там же. С. 137.

[156] Подробно смотреть комментарий 15 к 1й главе «Путеводителя..»: «Термин «синдереза» вводит в словоупотребление еще Св. Иероним, для которого синдереза выступает определенной укорененной способностью души, различающей добро и зло, и как следствие, способной исправить те способности души, что уклонились к ошибке (греху). «Четвертые же полагают, что выше и вне этих трех (душ) есть еще то, что греки называют συντήρησις, то есть искра совести, которая не угасла даже в груди Каина после изгнания из рая, и которая побеждает сладострастие или гнев, и сама иногда даже нас заставляет чувствовать, что мы грешим. Ее, собственно возводят к Аквихе, который считает, что она не смешивается с этими тремя (душами), но исправляет их уклонения (в грех) и которая в Священном Писании, как мы можем прочесть, называется иногда духом ... » (64, т. 25, стб. 22). Там же. С. 164-165.

[157] Там же. С. 149.

[158] Там же. С. 155.

синдерезы – это «мистический и тайный дар», нечто сокровенное и интимное в душе человека[159].

Весь путь верующая душа проходит сама, но благодаря возвышающей ее силе божественной благодати. «Никто не может стать блаженным, не возвысившись над собой… Подняться же над собой мы можем лишь благодаря поднимающей нас высшей силе. Сколько бы ни было внутренних ступеней в нашей душе, все равно это ни к чему не приведет без божественного содействия. Оно же ниспосылается тем, кто просит его со смиренным и благоговейным сердцем…»[160]. Таким образом, с одной стороны, человек устремляет всего себя к Богу (и это есть тот самый «приход в себя», включающий в себя и аскезу, и молитву, и медитацию как особые практики христианского обращения[161]). С другой стороны, он может подняться над собой только благодаря той силе, что его поднимает. В итоге мы имеем уже известный нам по Платону, стоикам, Августину, парадокс обращения (чтобы стать собой, надо от себя отказаться), но только этот парадокс заострен в христианстве до антиномии: нужно умертвить в себе «ветхого Адама», чтобы с Божьей помощью возродиться в Иисусе «Новым Адамом». Но это означает, что прежде надо покаяться: отказ от себя происходит на основе осознания собственной греховности (практика метанойи), в котором тоже действует «подымающая нас сила» божественной благодати)[162].

---

[159] «4. Для того чтобы этот переход был совершенен, необходимо оставить действия разума, преобразить и перенести в Бога высший порыв души. Но это мистический и тайный дар, который “никто не знает, кроме того, кто получает”, и не получает никто, если не возжелает, и не возжелает, если не воспламенит его до мозга костей пламя Святого Духа, ниспосланного Христом на землю». Там же. С. 155.

[160] Там же. С. 49-50.

[161] «Итак, кто хочет восходить к Богу, должен, чтобы избежать искажающего природу греха, подчинить вышеназванные природные способности преображающей благодати, а это достигается молитвой; очищающей праведности, что достигается обращением; озаряющему знанию, что достигается медитацией; и совершенствующей мудрости, что достигается созерцанием». Там же. С. 57.

[162] «А вот что к другу, которому пишет Дионисий, скажем это вместе с ним “О друг мой, утверждай себя на пути мистического созерцания, пусть твои чувства и действия разума оставят чувственно воспринимаемое и невидимое, и вообще все не-сущее и сущее. Насколько это возможно, направь себя в своем незнании к этому единству, которое превосходит всю сущность и знание. Тогда и ты сам во все превосходящем и

Параграф 4

Мы начали исследование с аристотелевской концепции «общего чувства», о котором Аристотель говорит как о чувстве, отвечающем за восприятие общих свойств. Одновременно это общее чувство трактовалось как «восприятие восприятия», что перекидывало мостик от «физики души» к этике Стагирита и, соответственно, к традиции старой, дофилософской «заботы о себе», или «знания себя», которая всегда понималась как отдание себе отчета в собственных желаниях, мыслях и поведении. Душа, согласно Аристотелю, «истинствует по-разному» (как и «сущее сказывается по-разному»), но это и означает, что помимо «созерцательной» *софии* истина открывается в *праксисе* и *поэзисе*. И хотя по понятным причинам предпочтение отдается созерцанию, практические и поэтические науки – тоже науки, но такие, в которых основанием является не эйдетическое в*и*дение, или усмотрение вневременных сущностей вещей, а поступок: в них приходится решать, выбирать, что и понижает в глазах античного мыслителя их научный ранг. Но аристотелевская этика как онтология поступка – непревзойденное достижение античной мысли. И это наука здравомыслия в самом широком смысле – строгий теоретический анализ того, что такое практическая мудрость и добродетель, *фронесис*. Поэтому, описав в самых общих чертах аристотелеву онтологию поступка как науку выбора, мы отступили немного назад, чтобы напомнить о платоновом «искусстве обращения», тоже, ведь «искусстве» (технэ), как некоем условии созерцания сущностей.

После этого, прежде чем переходить к метаморфозе античного образования (пайдейи – его концептуального ядра, т. е. обращения) в христианстве, надо было посмотреть, что стало с «общим» (общественным) чувством у стоиков (мы взяли для примера Сенеку).

абсолютно чистом духовном восхищении поднимешься к сверхсущностному лучу божественного мрака”». Там же. С. 157.

Та иерархия ступеней, которая лишь намечалась платоновской пайдейей, получила детальнейшую разработку в христианском платонизме. Мы сопоставили «начало» и «конец» пути, концепции Августина и Бонавентуры.

Теперь «через голову Ренессанса» мы попадаем в раннее Новое время, беря для анализа замечательный труд опального испанского иезуита Бальтасара Грасиана, блестяще переведенный на русский и отлично у нас откомментированный[163]. В нем речь – о той самой синдерезе, которой завершал свое восхождение Бонавентура. Сравнение двух «синдерез» позволит нам оценить культурную дистанцию между Средневековьем и Новым временем.

Помимо здравого смысла, Грасиан в своем «Карманном оракуле» довольно много говорит о вкусе, причем эти два понятия («вкус» и «здравомыслие») зачастую тесно переплетаются. «Три качества, – пишет Грасиан, – делают из человека чудо — и это высшие дары Верховной Щедрости: плодовитый талант, глубокий ум, тонкий и счастливый вкус»[164]. При этом талант дается человеку от рождения, но для ума и вкуса нужна культура[165]. А культура есть ни что иное, как «возделывание», «воспитание», самого себя в том числе. Другими словами, культура – это та самая греческая «пайдейа», практика «прихождения в себя», которую Фрэнсис Бэкон называл «георгикой души». И чтобы прийти к себе, нужно совершить правильный выбор, а для этого нужен и изощренный вкус, и тонкий ум: «беда невежды в том, что он ошибается насчет своего призвания в жизни, в выборе занятий, места в краю родном, в кругу друзей»[166]. Такой «ошибающийся» человек нигде не находит себе «места», нигде не находит себя самого. Другое дело – «зрелый», воспитанный (в смысле образованный) человек. Зрелыми

[163] статья Пинского Л. Е. «Бальтасар Грасиан и его произведения» в книге Грасиан Б. Карманный оракул. Критикон. М., 1981. С. 499- 575.
[164] Грасиан Б. Карманный оракул. Критикон. М., 1981. С. 64.
[165] Там же. С. 17.
[166] Там же. С. 5.

(«возделанными») людьми не рождаются, зрелость – плод работы над собой («заботы о себе»), в результате которой «человек достигает высшей зрелости, полноты достоинств и преимуществ — это сказывается в изысканности вкуса, в утонченности ума, в основательности суждений, в безупречности желаний»[167]. Иначе говоря, зрелый человек – это такой человек, который всегда за собой «смотрит», держит себя подобающим образом, обладает благоразумием. Такой человек способен проявить рассудительность в своих словах и поступках, обдумывать свои действия, проявлять дальновидность в собственной жизни, то есть, иначе говоря, человек «здраво судит». Здравое рассуждение оберегает человека от его собственных причуд[168], слишком бурной игры воображения[169] или метания из крайности в крайность[170]. Другими словами, «благоразумие учит размышлять о себе самом – познавать нынешнее свое состояние и исправлять его, даже настраивать себя на противоположное, дабы между действительным и искусственным обрести среднюю линию синдересиса»[171]. С возрастом и опытом человек все более учится владеть собой, «в суждениях воцаряется умеренность»[172]. Овладевая собой, человек осознает и то, как лучше вести себя в обществе, взаимодействуя с разными людьми. Другими словами, благоразумие оборачивается еще и некой «житейской мудростью», искусством ведения (себя в) практической жизни.

О синдересисе Грасиан говорит следующее: синдересис представляет собой «трон разума, основу мудрости», «дар небес, самый желанный, ибо главный, ценнейший… Все наши действия свершаются под синдересиса воздействием, каждое нуждается и в его одобрении — ведь разум надобен во всем. Суть синдересиса — в природном влечении лишь к тому, что согласно

---

[167] Там же. С. 6.
[168] « … всякая причуда им ненавистна как соблазн для благоразумия…». Там же. С. 16.
[169] «24. Оно [воображение] на все способно, ежели его не обуздывает высокий синдересис». Там же. С. 9.
[170] «Бывают чудовища непостоянства, всякий раз они в другом настроении, то и дело меняют пристрастия; от пошлого неумения владеть собой они вечно впадают в противоположные крайности». Там же. С. 18.
[171] Там же. С. 18.
[172] Там же. С. 18.

с разумом и сочетается с выбором единственно верного пути»[173]. Из этих слов мы видим, что синдересис отождествляется со здравым смыслом[174], понимаемом в качестве интуитивно совершаемого правильного выбора (!) собственного «призвания» (!), если выберешь правильно, будешь самим собой и проживешь собственную жизнь, если «промахнешься» – заемную. Таким образом, грасиановское понимание синдересиса радикально отличается от определения, данного «синдересису» Бонавентурой. «Здравый смысл» (синдересис) Грасиана не предполагает никаких «ступеней восхождения»: человек либо попадает в сферу разумности, на основании которой и принимается решение, совершается поступок, или не попадает.

Резюмируя, можно сказать, что sensus communis (здравый смысл), по Грасиану, понимается двояко. С одной стороны, здравомыслие отождествляется с «житейской мудростью», искусством вести практическую жизнь, «приживаясь» в обществе. Такой ум остается на уровне неотрефлексированного: с такой позиции я не обращаю «свой внутренней взгляд» на «самое свое» моей души, я занят тем, что «уживаюсь» с окружающими меня людьми, подвергаясь воздействию их взглядов, мнений, слов. Но, с другой стороны, sensus communis (синдересис) есть тот ключик, благодаря которому я могу «обернуться на себя», «позаботиться о себе истинном», то есть, говоря словами Грасиана, не ошибусь в своем «призвании». Последнее же понимается крайне широко, это не только призвание в какой-либо профессии или деле, но призвание «жизненное», если можно так сказать, осуществив которое, я обрету себя истинного, такого, каков я есть на самом деле.

---

[173] Там же. С. 23.

[174] «96. О великом синдересисе. Это трон разума, основа мудрости; кто им обладает, без труда преуспеет. Дар небес, самый желанный, ибо главный, ценнейший. Главная часть доспехов наших, наинужнейшая из всех: только лишенного ее называют умалишенным; только тот, кто ею обделен, поистине обездолен. Все наши действия свершаются под синдересиса воздействием, каждое нуждается и в его одобрении — ведь разум надобен во всем. Суть синдересиса — в природном влечении лишь к тому, что согласно с разумом и сочетается с выбором единственно верного пути». Там же. С. 23.

Грасиан отождествил синдерезу со здравомыслием. Это был очевиднейший признак состоявшейся секуляризации культуры: мистический «трон разума» совместился со светской разумностью в горизонтальной структуре мира-горизонта, мира-картины[175]. Когда средневековые ступени начинают «шататься», человек теряет к ним доверие, ему приходится искать опору, держась буквально за воздух, хватаясь за соломинку. Когда старые доктрины не работают, «ученый разум» буксует, апеллирует к здравомыслию, к способности человека «правильно рассуждать и отличать истину от заблуждения»[176], то есть мыслить здраво, потому мы и говорим, что кто-то говорит или поступает здраво, а кто-то – нет. Декарт определяет здравомыслящего человека как любого нормально мыслящего человека, способного понимать. Потому здравомыслие есть та «единственная вещь, делающая нас людьми и отличающая нас от животных»[177]. Обладая здравомыслием, любой человек в состоянии проследить, понять те ходы рассуждения, что производит Декарт, сначала приходя к сомнению, а уже от него, от сомнения, к несомненности собственного существования как мыслящего человека (cogito Декарта).

Спасительной соломинкой, воздухом, за который он держался, оказалось, как известно, сомнение. Трудно увидеть в картезианском cogito здравомыслие, и, тем не менее, мы полагаем, что это оно и есть.

Обратимся к трактату Декарта «Рассуждение о методе». В самом начале своего произведения Декарт указывает на единственную вещь, благодаря которой человек делается человеком – на здравый смысл[178], который выступает отличительной способностью человека,

---

[175] «Рене Декарт является героем, еще раз предпринявшим дело философствования, начавшим совершенно заново все с самого начала и создавшим снова ту почву, на которую она теперь впервые возвратилась после тысячелетия отречения от нее». Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. СПб., 1994. Том 3. С. 318.

[176] Декарт Р. Рассуждение о методе//Сочинения в двух томах. М., 1989. Т. 1. С. 250.

[177] «…что же касается разума, или здравомыслия, то, поскольку это единственная вещь, делающая нас людьми и отличающая нас от животных, то я хочу верить, что он полностью наличествует в каждом…». Там же. С. 251.

[178] смотреть сноску 177 данной работы.

свидетельствующей о том, что, с одной стороны, мы (люди) вроде как и обособлены от всего остального (от всех других живых существ) благодаря этой способности, но в то же время и объединены ею. Кроме этого, Декарт отмечает еще несколько других выводов, сделанных им за время его путешествий. Во-первых, истины, как пишет Декарт, можно больше увидеть в рассуждениях каждого об интересующих его вещах, чем в заумных беседах людей образованных[179]. И, во-вторых, обращать внимание нужно на поступки людей, а не на их слова, если мы хотим узнать, что на самом деле думает человек[180], «ибо поскольку действие мысли, посредством которой мы думаем о вещи, отличается от действия мысли, посредством которой мы сознаем, что думаем о ней, то они часто независимы одна от другой»[181]. Остановимся на этом подробнее.

Как мы видим, главное отличие первого «действия мысли» от второго заключается в том, что во втором «действии мысли» человек отдает себе отчет в том, что он делает (воспринимает ли, говорит ли, или поступает, и так далее). Первое же «действие мысли» остается на уровне неотрефлексированного, на уровне «пассивного восприятия», понимаемого в самом широком смысле.

К примеру, «прямое» восприятие какой-либо вещи («я вижу книгу») подразумевает воздействие окружающих вещей на душу человека, или иными словами, душа человека становится претерпевающей, отзываясь на

---

[179]«Ибо мне казалось, что я могу встретить более истины в рассуждениях каждого, касающихся непосредственно интересующих его дел, исход которых немедленно накажет его, если он неправильно рассудил, чем в кабинетных умозрениях образованного человека, не завершающихся действием и имеющих для него, может быть, единственное последствие, а именно: он тем больше тщеславится ими, чем дальше они от здравого смысла, так как в этом случае ему приходится потратить больше ума и искусства, чтобы попытаться сделать их правдоподобными». Там же. С. 255.
А также: «Подобным образом мне пришло в голову, что и науки, заключенные в книгах, по крайней мере те, которые лишены доказательств и доводы которых лишь вероятны, сложившись и мало-помалу разросшись из мнений множества разных лиц, не так близки к истине, как простые рассуждения здравомыслящего человека относительно встречающихся ему вещей». Там же. С. 257.
[180] «… чтобы знать, каковы действительно их мнения, я должен был обращать больше внимания на то, как они поступают, чем на то, что они говорят, и не только потому, что вследствие испорченности наших нравов людей, готовых высказывать то, что они думают, мало, но и потому, что многие сами этого не знают…». Там же. С. 263.
[181] Там же. С. 263.

эти воздействия. Такие «действия мысли» характерны для животных или младенцев, восприятие которых обусловлено работой их организма (последний следует понимать в качестве механизма). Потому у человека имеется и особый орган для такого пассивного восприятия шишковидная железа или «общее чувствилище». В «Правилах для руководства ума» Декарт пишет об общем чувстве (понимаемом в качестве пассивного восприятия предмета[182]), что оно помимо восприятия чего-либо «выполняет также роль печати, запечатлевая в фантазии, или воображении, как в воске, … фигуры или идеи, приходящие от внешних чувств чистыми и бестелесными; эта фантазия является настоящей частью тела, причем такой величины, что разные ее части могут облекаться во множество фигур, отличных друг от друга, и обычно удерживать их довольно долго; и тогда налицо именно то, что называется памятью»[183]. Как можно заметить, здесь декартова позиция кое в чем сходится с воззрениями Аристотеля: общее чувство осуществляет восприятие предмета. Существенное же различие состоит в том, что, по Аристотелю, общее чувство осуществляет восприятие восприятия (пусть и «мимоходом», как подмечает Черняков). Но для Декарта пассивное восприятие никак не может осуществлять (пусть и попутно) осознание восприятия. Из-за того, что общее чувство относится к «низшим» познавательным способностям человека, то оно имеет и свой телесный субстрат, свой орган («общее чувствилище»)[184], то же самое касается и воображения, и памяти[185].

---

[182] «…в то время, как внешнее чувство возбуждается объектом, фигура, какую оно воспринимает, передается некоей другой части тела, которая называется общим чувством (sensus communis)». Декарт Р. Правила для руководства ума//Сочинения в двух томах. М., 1989. Т. 1. С. 115.

[183] Там же. С. 115.

[184] Смотреть комментарий 9 к «Правилам для руководства ума»: «…Аристотель недвусмысленно отличает общее чувство (κοινή αἰσθησις) (см. “О частях животных” IV 10, 686 a 31 — 32; “О душе” III 1, 425 a 27; “De memoria et reminiscentia” (О памяти и воспоминании) 1, 450 a 10—11) от его органа, или общего чувствилища (κοινόν αἰσϋητήριον), локализуемого в сердце (см., напр., “De juventute et senectute” (О молодости и старости) 1, 467 b 28—29; 3, 469 a 10—12) … В противоположность характерной для Аристотеля, Августина и многих схоластиков интеллектуалистической трактовке общего, или внутреннего, чувства Декарт предложил чисто «физиологическое» объяснение функционирования этого чувства. Он не проводил явного различия между общим чувством и общим чувствилищем и потому не мог рассматривать общее чувство как восприятие восприятия. В отличие от схоластиков, считавших, что синтезирующая

Однако первое «действие мысли», или «пассивное восприятие», распространяется не только на сферу чувственно-воспринимаемых предметов, но также и на действия, поступки, мысли человека. Это отчетливо видно, когда Декарт пишет о наблюдаемом им разнообразии нравов и мнений среди разных народов, и отмечает, что то, что могло казаться смешным и нелепым для него, для других оказывается чем-то почитаемым и глубоко ценимым, а потому, заключает Декарт, «я научился не особенно верить тому, что мне было внушено только посредством примера и обычая»[186]. К тому же, добавляет Декарт, определенные мнения и традиции формировались в нас с самого детства[187] через наших наставников или учителей, а значит эти мнения или традиции остаются на уровне неотрефлексированных, т.е. тех, которые вошли в нас без нас самих, словно без нашего ведома, посредством привычки и примера (это и есть «пассивное восприятие»). Следовательно, эти мнения и традиции необходимо преобразовать в нечто осознанное, признавая за ними принадлежность себя к определенной культуре или народу. Но принимая во внимание то, что в разных странах – свои общепринятые нравы и обычаи[188], и что если бы я родился в другой стране среди другого народа, то и мнения или традиции были бы мне привиты совсем иные, то получается, что «я» и «мои нравы» - это далеко не одно и то же. Придя к такому заключению, человек становится не тем, кто принимает

функция общего чувства во многом обусловливает единство самосознания эмпирического я, автор “Правил”, противопоставляя непространственное интеллектуальное познание как бы “опространствленному” чувственному познанию, сводил эту функцию лишь к “механическому” совмещению различных фигур, не затрагивающему духовной первоосновы субъекта». Там же. С. 625-626.

[185] Смотреть комментарий 10 к «Правилам для руководства ума»: «В противоположность Аристотелю и схоластикам, понимавшим под воображением прежде всего «часть души», Декарт умышленно называет здесь фантазию, как ранее и общее чувство, частью тела, стараясь максимально отдалить чистое разумение от воображения и других «низших» познавательных деятельностей посредством приписывания последним пространственных или квазипространственных свойств». Там же. С. 626.

[186] Декарт Р. Рассуждение о методе//Сочинения в двух томах. М., 1989. Т. 1. С. 255.

[187]«К тому же, думал я, так как все мы были детьми, прежде чем стать взрослыми, и долгое время нами руководили наши желания и наши наставники, часто противоречившие одни другим и, возможно, не всегда советовавшие нам лучшее, то почти невозможно, чтобы суждения наши были так же чисты и основательны, какими бы они были, если бы мы пользовались нашим разумом во всей полноте с самого рождения и руководствовались всегда только им». Там же. С. 257.

[188] «Затем во время путешествий я убедился, что люди, имеющие понятия, противоречащие нашим, не являются из-за этого варварами или дикарями и многие из них так же разумны, как и мы, или даже более разумны. Тот же человек, с тем же умом, воспитанный с детства среди французов или немцев, становится иным, чем он был бы, живя среди китайцев или каннибалов». Там же. С. 259.

«на веру» (то есть без рефлексии) устоявшиеся нормы и обычаи (пусть и своей страны, вложенные в него с детства), как делает это большинство, но *наблюдателем* как чужой культуры, так и своей собственной жизни[189].

Иначе говоря, первое «действие мысли» – это все то наше, что остается на уровне неотрефлексированного, то есть того, в чем я себе не отдаю отчет. Это относится и к пассивному восприятию предметов (и тогда мы пассивно воспринимаем предмет благодаря «общему чувству» через шишковидную железу), и к нашим желаниям и мыслям (например, я в общем-то желаю для себя того, что является ценностным в той культуре, в которой я рос, которая мне прививалась, которую я пассивно воспринимал), и к нашим поступкам (так как поступаю я все равно на основе того, что пассивно воспринял будь то культурные ценности или мнение уважаемого мной человека).

Но совсем по-другому характеризуется второе «действие мысли». Благодаря ему человек как раз отдает себе отчет во всех своих мыслях и поступках как именно своих, а не «пассивно» воспринятых. Второе «действие мысли», опосредующее «мысли младенцев», ставит под сомнение смысл всех этих моих действий, поступков, желаний и т.д. Это уже в полной мере может называться мышлением как единственной и истинной сущностью человека[190]. И вот именно до этой сущности человека Декарт и хочет добраться, то есть найти основание самого себя, обнаружить себя истинного. Но как это сделать? Ведь сложность заключается в том, что задавая такой вопрос, спрашивающий сам ставится под вопрос. Отныне укорененность в бытии спрашивающего не становится очевидной, нужно обоснование, понимание того, что ты такое есть и что значит быть чем-то

---

[189] «Но мне очень хотелось бы показать в этом рассуждении, какими путями я следовал, и изобразить свою жизнь, как на картине…». Там же. С. 252.
А также: «Целых девять лет я ничем иным не занимался, как скитался по свету, стараясь быть более зрителем, чем действующим лицом, во всех разыгрывавшихся передо мною комедиях». Там же. С. 266.

[190] «…Я – субстанция, вся сущность, или природа, которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи. Таким образом, мое я, душа, которая делает меня тем, что я есмь, совершенно отлична от тела и ее легче познать, чем тело; и если бы его даже вовсе не было, она не перестала бы быть тем, что она есть». Там же. С. 269.

(определять себя в мире так-то и так-то). Ранее заявленный ответ «Я есть человек» на вопрос о том, кто же ты, теряет всю свою основательность. «Древо Порфирия» больше не убеждает, ибо «ступеньки» средневекового порядка расшатываются. Для Декарта становится важным то, как человек мыслит *сам*, опираясь на свой собственный здравый смысл, а не на привитую с детства традицию мышления.

Таким основанием, удостоверяющим существование спрашивающего, становится ситуация cogito. «Cogito ergo sum», - говорит Декарт. Смысл этого принципа заключается в очевидности собственного существования, если я мыслю себя в качестве мыслящего субъекта. Другими словами, любое мыслительное действие (не только когда я мыслю, что мыслю) выявляет меня существующего, если я мыслю при рефлексивном взгляде: я мыслю и нахожу, наблюдая это свое мышление, себя самого, стоящего за содержанием (предметом) мышления.

Восприятие восприятия – уникальное положение, обнаруживаемое только в ситуации cogito и нигде больше, только в ней мы можем рассмотреть само событие сознавания. Это общечеловеческая особенность как раз и делающая человека человеком, выходцем из платоновской пещеры. Опираясь на платоновскую аллегорию, можно сказать, что такой человек видит в «солнечном свете»: осуществляется выход в сферу априорных положений, или, по Декарту, в сферу «естественного света». Естественный свет позволяет видеть человеку все так, как оно есть, без допущения какой-либо ошибки. Другое дело – неотрефлексированные мысли, «мысли младенцев», приводящие к ошибке в силу того, что человеком не промыслены в качестве собственно мыслей, иначе говоря, опосредование восприятием восприятия не произошло.

Именно благодаря восприятию восприятия человек становится «освящен» естественным светом, а значит, видит истинно. Однако

осуществление восприятия восприятия (вспыхивание естественного света) возможно только в момент «оборота на себя»: я вдруг уловил (едва-едва коснулся) то «самое само» своей души (отсыл к диалогу Сократа с Алкивиадом) и осознал свои мысли и поступки именно как свои собственные мысли и поступки. Это «самое само», являясь одновременно началом меня самого (моей души, моей самости), все же постоянно ускользает из поля моего зрения (это осознает и Алкивиад, тем самым совершая «приход в себя»), но именно о нем, об этом начале, и нужно «заботиться»[191].

Таким образом, не работает больше и «Древо Порфирия»: декартово cogito ergo sum становится началом, очевидностью, условием, уже после которого разворачиваются и структуры формальной логики, и какой-либо опыт, а также онтологическое основание человека (помним, что существование спрашивающего оказалось под вопросом). Восприятие восприятия есть условие для вообще любого опыта и логики, потому оно становится доопытным, а в сфере логического – дологическим. Из-за этого не срабатывает и типичный ответ «Я – человек»[192], так как этот ответ опирается на логическую структуру определения и этим показывает только то, что мышление подчинено законам формальной логики, но никак не констатирует существования спрашивающего. В «метафизических ступенях» оказывается слишком много темного, поэтому и становится важным обратиться к

[191]«…однако, мне кажется, до сих пор — и я не могу отделаться от этой мысли — телесные вещи, образы которых формируются нашим мышлением и как бы проверяются чувствами, воспринимаются нами гораздо отчетливее, нежели то неведомое мне мое я, которое недоступно воображению…». Декарт Р. Размышления о первой философии//Сочинения в двух томах. М., 1989. Т. 2. С. 25.

[192] «Е в д о к с . … но кто же ты сам – ты, во всем сомневающийся, но неспособный усомниться в самом себе?

П о л и а н д р . Ответить на это нетрудно, … Итак, я скажу, что я – человек.

Е в д о к с . Но ты невнимателен к тому, о чем я тебя спросил, и, хотя данный тобой ответ кажется тебе очень простым, он запутает тебя в весьма сложных и рискованных вопросах, стоит мне лишь немножко сделать на них упор». Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света//Сочинения в двух томах. М., 1989. Т. 1. С. 166.

собственному мышлению, к мышлению начала мышления, оставив позади мышление категориями[193].

Говоря о декартовом cogito ergo sum, необходимо внести ясность и относительно знаменитых слов Августина: «Если я обманываюсь, то уже поэтому существую»[194]. Сам Декарт в ответе на письмо Андреаса Кольвия подчеркивает, что хотя принцип один и тот же, но следствия, из него выведенные, абсолютно различны. Отправной точкой служит вызванный сомнением оборот на себя мыслящего, что, в свою очередь, снимает сомнение. Но в итоге результаты получаются разные. По Августину, если я ошибаюсь, то все равно существую, пусть и как ошибающийся. Кроме того, человек – существо тварное, поэтому состояние ошибки для него чуть ли не естественное состояние, но все же греховное, поэтому и нужно обратиться к Богу (отказаться от себя прошлого). Чтобы осуществить последнее, необходимо заглянуть внутрь себя (во внешнем мире самого Бога не отыщешь). Таким образом, душа человека и становится Единой Троицей (бытие, знание, любовь), которая еще немного приближает человека к

[193] «П о л и а н д р . Я было считал, что удовлетворил тебя, когда ответил, что я – человек; однако сейчас я отлично понимаю, это не дал последовательной аргументации. Я вижу, что мой ответ неудовлетворителен, да и мне самому, по чести, сейчас он кажется недостаточным, особенно когда я понял из твоих слов, в какие дебри неуверенности он может нас завести, если мы захотим его усвоить и осветить. Ведь в том, что сказал Эпистемон, во всех этих метафизических ступенях я чувствую очень большую неясность. Вот если, к примеру, кто-то скажет, что тело – это телесная субстанция, но при этом не укажет, что такое телесная субстанция, два этих слова – телесная субстанция – отнюдь не умудрят нас более, чем одно слово – тело. То же самое будет, если кто определит живое как одушевленное тело, не объяснив прежде, что такое тело и одушевленное, это же относится и ко всем остальным метафизическим ступеням: человек произносит слова, и даже как бы в определенном порядке, но слова эти ничего не говорят. Ведь они не обозначают ничего доступного восприятию и способного образовать в нашем разуме ясную и отчетливую идею. Более того, когда я, чтобы ответить на твой вопрос, сказал, что я – человек, я вовсе не имел в виду все эти схоластические сущности, коих я не знал и о коих никогда ничего не слыхивал; думаю, они существуют лишь в фантазии тех, кто их изобрел. Я же говорил лишь о том, что мы видим, чего мы касаемся, что мы ощущаем и испытываем в самих себе – одним словом, о том, что знает и самый простой человек, и величайший на всей земле философ; конечно же я имел в виду некое целое, состоящее из двух рук, двух ног, головы и всех прочих частей, образующих то, что именуют человеческим телом, каковое, кроме того, питается, двигается, ощущает и мыслит.
Е в д о к с. … Но я вовсе не собирался спрашивать тебя обо всех этих вещах, причисленных тобой к тем, в существовании которых ты не уверен,– о руках, ногах, голове и всех прочих частях, образующих машину человеческого тела. Скажи же мне, что представляешь собой ты сам – ты, который сомневаешься. Я хочу услышать лишь это, ибо помимо того ты не можешь знать ничего достоверного.
П о л и а н д р . … мы можем назвать допущенную мной ошибку счастливой, поскольку она помогает мне довольно верно понять, что я – тот, который сомневается,– вовсе не являюсь тем, что я именую своим телом...» Там же. С. 167-168.
[194] Августин Аврелий. О граде Божием (книги I - XIII)//Творения в четырех томах. СПб.: Алетейя, 1998. Т. 3. С. 498.

недосягаемому – Истине. Потому христианин и «обращается» всю жизнь, он ступень за ступенью (помним, что Бонавентура, в отличие от Августина, выделил шесть ступеней) приближается к этой самой Истине.

Но у Декарта, впрочем как и у Грасиана, мы не прочтем про какие-либо «ступени обращения», ничего Декарт не говорит и о трансформации самого существа человека (в отличие от христианина, который преобразует всю свою экзистенцию). По Декарту, становится важным вывести свое мышление к естественному свету, осветиться последним (если угодно, то это и можно назвать единственным «обращением»). Но естественный свет загорается только в один единственный момент – в момент рефлексии (опосредование мышления мышлением). Получается, что преобразованию подлежит сама идея познания, так как модус[195] res cogitans воспринимает мысль, а последняя, в свою очередь, удостоверяется в своей истинности из мышления[196]. Больше нет опоры ни на формальную логику (использование Древа Порфирия при определении отвергается), ни на схожесть идей и вещей[197]. Последнее как раз и предполагает «реальное» отличие души и тела: их взаимопроникновение, влияние друг на друга невозможно, так как res

[195] Декарт выводит «реальное» отличие души и тела: res cogitans и res extensa – две субстанции, каждая из которых имеет свои «модусы», для протяжения – это различные тела, а для мышления – все его обнаружения (это могут быть мысли, восприятия, идеи, ощущения и т.д.). Смотреть Декарт Р. Размышления о первой философии//Сочинения в двух томах. М., 1989. Т. 2.

[196] Хайдеггер: «Новое Нового времени относительно средневекового, христианского состоит в том, что человек от себя и собственными средствами вознамеривается удостовериться и обеспечить себя в своем человечестве посреди сущего в целом. Существенная для христианства мысль о достоверности спасения заимствуется, но «спасение» – уже не потустороннее вечное блаженство; путь к нему — не отказ от самости. Спасительное и здравое отыскивается исключительно в свободном саморазвертывании всех творческих способностей человека. Отсюда поднимается вопрос, как обрести и обосновать самим человеком искомую для его посюсторонней жизни достоверность о его человеческом бытии и мире. Если в средневековом мире именно путь спасения и способ сообщения истины (doctrina) были фиксированы, то теперь решающим становится искание новых путей». Хайдеггер М. Европейский нигилизм//Время и бытие (статьи и выступления). М., 1993. С. 113-114.

[197] «Что касается идей, если рассматривать их сами по себе, вне отношения к чему-либо иному, то они, собственно говоря, не могут быть ложными; ибо представляю ли я себе козу или химеру, от этого не становится менее истинным тот факт, что я представляю себе одну из них, а не другую. Не следует также опасаться какой-либо ложности в воле, как таковой, либо в аффектах; ибо, какими бы ни были извращенными или вовсе не существующими объекты моего вожделения, само такое вожделение является фактом. Остаются одни лишь суждения: именно в них надо мне опасаться ошибки. Но здесь главная и наиболее частая ошибка заключается в том, что я рассматриваю свои идеи как копии, или подобия, неких вещей, находящихся вне меня; ведь конечно же, если бы я рассматривал идеи сами по себе лишь как некие модусы моего мышления и не соотносил их ни с чем иным, они едва ли дали бы мне какой-то повод для заблуждения». Декарт Р. Размышления о первой философии//Сочинения в двух томах. М., 1989. Т. 2. С. 31.

extensa и res cogitans – две различные, независимые субстанции, каждая из которых имеет свои модусы. Безусловно, что «реальное» отличие души и тела порождает большой вопрос, ведь человек вроде как испытывает воздействие внешних вещей на себе (или, по крайней мере, у человека появляется такая мысль, а значит, ее нужно как-то удостоверить)[198], но как это происходит, если две вышеуказанные субстанции не взаимодействуют друг с другом? Можно сказать, что этот вопрос становится одним из основополагающих для всей последующей философии Нового времени. Сам же Декарт пишет: «… ум не испытывает непосредственного воздействия от всех частей тела одновременно, но лишь от мозга, или, возможно, лишь от какой-то его незначительной части, а именно от той, которая считается вместилищем общего чувства; часть эта всегда, когда она настроена одинаковым образом, воздействует на ум одинаково, пусть даже все прочие части тела могут пребывать в это время в самом различном состоянии…» [199].

Итак, декартовский тезис – точка отсчета становления человека в качестве «самоутверждающегося основания и меры для всей достоверности и истины»[200]. Другими словами, человек осознает себя как такое сущее, бытие которого достоверно, а значит, на эту достоверность и можно опереться. Вследствие этого вопрошающий о собственном бытии, получив в свое основание принцип cogito, становится абсолютным наблюдателем всего сущего, зрителем, превращающим мир в картину. Последнее, как мы помним, знаменует собой крушение средневекового «порядка держателей авторитета».

Два слова об И. Канте как завершителе дела «превращения мира в картину», а точнее, осознания его как «картины». Если Декарт апеллирует к

---

[198]«… и хотя, приближаясь к огню, я ощущаю жар, а подходя к нему слишком близко, чувствую боль, у меня тем не менее нет никаких оснований считать, будто в огне содержится что-либо подобное этому жару или этой боли, но я могу лишь предполагать наличие в нем чего-то вызывающего у нас ощущения жара и боли — что бы это на самом деле ни было». Там же. С. 66.
[199] Там же. С. 69.
[200] Хайдеггер М. Европейский нигилизм//Время и бытие (статьи и выступления). М., 1993. С. 114.

двум непреложным, существующим изначально субстанциям (res cogitans и res extensa), то Кант прощается с *логикой* (онто-логикой) *сущностей*, творя новую онто-логику – *представления*.

Разрабатывая новую метафизику представления, Кант ставит вопрос об универсальной форме представления нам всяческих представлений. На этом пути, который не может быть прослежен в данной работе, Кант приходит к важнейшему отождествлению – здравого смысла со способностью суждения (Urteilskraft), которой посвящена последняя «Критика». Кант пишет: «Но под sensus *communis* надо понимать идею *общего для всех* (gemeinschafllichen) чувства, т. е. способности суждения, которая в своей рефлексии мысленно (a priori) принимает во внимание способ представления каждого другого, дабы собственное суждение *как бы* считалось с совокупным человеческим разумом и тем самым избегало иллюзии, которая могла бы оказать вредное влияние на суждение ввиду субъективных частных условий, какие легко можно принять за объективные. Это происходит потому, что мы в своем суждении считаемся не столько с действительными, сколько лишь с возможными суждениями других и ставим себя на место каждого другого, отвлекаясь только от ограничений, которые случайно примешиваются к нашему собственному суждению; а это в свою очередь вызвано тем, что мы насколько возможно опускаем то, что в состоянии, [обусловленном] представлением, есть материя, т. е. ощущение, и обращаем внимание лишь на формальные особенности своего представления или состояния, [обусловленного] нашим представлением. Может быть, это действие рефлексии покажется слишком искусственным, чтобы приписать его той способности, которую мы называем *общим* чувством; но оно имеет такой вид лишь тогда, когда его выражают в отвлеченных формулах; на самом деле нет ничего естественнее, чем отвлечься от действующего возбуждающе и от

трогательного, когда хотят найти суждение, которое должно служить всеобщим правилом»[201].

Из вышесказанного заключаем, что здравомыслие, как и его «некоторый вид» – вкус, – это способность, возможность человека посмотреть на себя, что-либо переживающего, со стороны («отвлечься от действующего возбуждающе и от трогательного»). И именно со стороны «совокупного человеческого разума». Другими словами, когда я смотрю на себя со стороны, то принимаю во внимание представления каждого другого (по крайней мере, представления тех, кого я считаю важным), то есть опускаю «то, что в состоянии, [обусловленном] представлением, есть материя, т. е. ощущение» (отпускаю свое восприятие себя таким-то и таким-то), и обращаю «внимание лишь на формальные особенности своего представления или состояния, [обусловленного] нашим представлением». Получается, что находясь в аффекте, в ощущении (материя), необходимо как бы выпасть из этого состояния (отбросить представления своего эмпирического я, когда я воспринимаю себя конкретным, определенным), суметь посмотреть на себя со стороны (это есть ситуация cogito, когда я смотрю на себя со стороны, по Канту, с той самой, «совокупного человеческого разума»). И только в этот момент я (как субъект) оказываюсь поверх всех этих моих ощущений и переживаний, опосредованных представлениями других людей (трансцендентальное «Я»), однако я не достигаю постижения себя в качестве вещи-в-себе (трансцендентальное «Я» все время ускользает от представления, восприятия), так как невозможно в момент смотрения на себя учесть абсолютно все представления остальных людей, т.е. в полной мере взглянуть со стороны «совокупного человеческого разума».

[201] Кант Им. Критика способности суждения//Сочинения в шести томах. М., 1966. Т. 5. КСС. С. 307.

Таким образом, наиболее «объективным» суждение оказывается тогда, когда оно наиболее близко подходит к точке рассмотрения со стороны «совокупного человеческого разума». Для достижения этого Кант выделяет несколько максим обыденного человеческого рассудка: «1) иметь собственное суждение (Selbstdenken); 2) мысленно ставить себя на место каждого другого; 3) всегда мыслить в согласии с собой. Первая есть максима *свободного от предрассудков*, вторая — *широкого* и третья — *последовательного* образа мыслей. Первая есть максима разума, который никогда не бывает *пассивным*. Склонность к пассивности, стало быть к гетерономии разума, называется *предрассудком*; и самый большой предрассудок состоит в том, что природу представляют себе не подчиненной тем правилам, которые рассудок посредством своего собственного неотъемлемого закона полагает в основу; это — *суеверие*. Освобождение от суеверия называется *просвещением*…»[202].

А Просвещение, как сам определяет его Кант в своей заметке «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?», есть «выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине»[203]. Главное, к чему апеллирует Кант, – к девизу Просвещения – «Sapere aude! – имей мужество пользоваться собственным умом!»[204]. Человеку нужно положиться на собственный разум, думать самому, а не искать помощи в сторонней опоре (будь то авторитет науки, наставника, книги и прочее). В принципе, о том же самом говорит и Декарт, указывая на неотрефлексированные «мысли младенцев».

Просвещение искореняет предрассудки… Но кантовская «гетерономия разума» – это эвфемизм глупости, или отсутствия secunda Petri, способности суждения. Такой предрассудок неискореним. Для Канта просвещение –

[202] Там же. С. 307-308.
[203] Кант Им. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?//Собрание сочинений в восьми томах. М., 1994. Т.8. С 29.
[204] Там же. С. 29.

автономия разума, разум разумен как опирающийся на себя; сам себя проверяющий. Это и есть «забота о себе», понятая по-новоевропейски.

Подведем итоги. Итак, переход от Средних веков к Возрождению и Новому времени представляется постепенным крушением порядка «держателей авторитета»[205], или *онтологии священноначалия*, получившей выражение в разного рода «лестницах»[206], в частности, той, что описывает Дж. Ф. Бонавентура в разобранном нами трактате. Когда ступени начинают шататься, доверие к ним утрачивается вместе с расчетом на универсальное знание миропорядка, в котором небесная иерархия копируется земными – церковной и светской. Власть «не от мира сего» устанавливается – в идеальной норме – как система «метафизических мест» (тех самых ступеней иерархической лестницы), обитатели которых, подобно бюрократу-чиновнику в позднейшем «регулярном государстве», *суть* не сами по себе, но «представляют» собой вышестоящую инстанцию, вплоть до высшей – божественной.

С наступлением Нового времени мир вертикальной иерархии, или мир *обратной перспективы* (каков еще мир Данте), разворачивается – к XVII веку более или менее окончательно – миром *перспективы прямой*, или, избегая плеоназма, просто *перспективы*, названным Хайдеггером «миром-картиной». В этом процессе роль sensus communis ключевая: вместе с доверием к «ступеням» утрачивается доверие и к сложившимся в этом мире познавательным процедурам, санкционированным системой образования, а заодно и к самой системе и сложившимся в ее рамках знаниям. И когда универсальная схоластическая (школьная) наука оказывается под подозрением в смысле ее значимости и полезности, единственное, на что

[205] Аверинцев С.С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996.
[206] В том числе и в так называемой «феодальной», отражающей социальное устройство средневекового общества.

может опереться ученый или просто человек, желающий быть разумным, – так это собственный здравый смысл. А это ситуация картезианского *cogito*.[207]

[207] «Е в д о к с. …Кто, подобно ему [Эпистемону], до отказа набит всевозможными мнениями и заполонен сотнею предрассудков, с большим трудом сумеет положиться лишь на естественный свет: ведь он уже давно привык уступать авторитету, а не обращать слух к велениям собственного разума. Он скорее спросит других и станет взвешивать мнения на сей счет, высказанные древними, чем посоветуется сам с собой в этом вопросе. Как с малых лет он подменял разум авторитетом своих наставников, так ныне он выдает за разум свой собственный авторитет и требует от других, чтобы они отдавали ему ту же дань, какую некогда отдавал своим учителям он сам. Но право же, я буду удовлетворен и уверен, что с лихвой ответил на возражения, которые представил тебе Эпистемон, если только ты согласишься с тем, что я скажу, и тебя убедит в этом твой собственный разум». Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света//Сочинения в двух томах. М., 1989. Т. 1. С. 173-174.

Заключение

Итак, мы завершаем наше исследование. Никакой истории здравомыслия, даже «пунктирной», у нас, конечно, не получилось, но мы и не ставили перед собой столь амбициозной задачи. Наш «пунктир» – лишь взятые наугад пробы культурной почвы с целью выяснения отличий в ее составе в разные исторические эпохи: в Античности, в Средние века и в Новое время. Мы начали с аристотелевской доктрины об «общем чувстве», не очень ясной и в каких-то моментах противоречивой. Мы выяснили, что, согласно Аристотелю, «общее чувство» есть чувство, лишенное своего собственного органа, отвечающее за восприятие общих свойств, а также осуществляющее восприятие восприятия. Помимо этого мы находим у Аристотеля учение о фронесис, практической мудрости, отличной от «созерцательной» софии. Это этика Стагирита – философия поступка. Противопоставление софии и фронесис подводит нас к разговору об «искусстве обращения», которое в свое время теоретически осмыслил Платон и которое позднее будут развивать стоики.

Переходя ко второй главе, мы обозначили не только трехстороннее понимание sensus communis, но также выявили изменение мироощущения в целом, смену «духа», «характера» культуры, которое происходило при переходе от Античности к Средним векам. Это отчетливо прослеживается в философии Августина, который говорит о средневековом «искусстве обращения» – метанойе. Позднее верный последователь Августина Дж. Ф. Бонавентура будет говорить о понятии синдерезы как о главнейшем понятии христианской пайдейи (христианского здравомыслия).

Третью главу мы открываем Б. Грасианом, который поставил знак равенства между синдерезой и здравым смыслом, отменяя тем самым иерархию метафизических ступеней, которые развернуто описал Дж.Ф. Бонавентура. Это дает нам право говорить уже о Новом времени. В Новом

времени основополагающим понятием становится cogito Р. Декарта, которое, на наш взгляд, есть новоевропейская форма «заботы о себе», ставящая под сомнение все действия и мысли человека, однако тем самым побуждающая его, человека, к определению самого себя и собственной позиции в мире. И, наконец, мы переходим к И. Канту, который определяет здравый смысл как способность суждения, а это есть «смотрение на себя со стороны», но не со стороны идеи Блага, не с «вершины мира», как у стоиков, и не применительно к потустороннему Богу, а со стороны «совокупного человечества».

Список использованной литературы:

1. Августин Аврелий. Исповедь. М.: Ренессанс, 2001. 488 с.
2. Августин Аврелий. О граде Божием (книги I - XIII)//Творения в четырех томах. СПб.: Алетейя, 1998. Т. 3. 595 с.
3. Августин Аврелий. О свободе воли//Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. СПб.: РХГИ, 2001. Т. 1. 539 с.
4. Аверинцев С.С. Авторство и авторитет//Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. 448 с.
5. Аверинцев С.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от Античности к Средневековью//Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М.: Наука, 1976. 317 с.
6. Аристотель. Метафизика//Сочинения в четырех томах. М.: Мысль, 1976. Т. 1. 550 с.
7. Аристотель. О душе//Сочинения в четырех томах. М.: Мысль, 1976. Т. 1. 550 с.
8. Аристотель. Никомахова этика//Сочинения в четырех томах. М.: Мысль, 1983. Т. 4. 830 с.
9. Аристотель. О памяти и припоминании (перевод с древнегреч. С. В. Месяц)//Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в античности и в средние века (исследования и переводы)/под общ. ред. П. П. Гайденко и В. В. Петрова. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 880 с.
10. Аристотель. О частях животных. М.—Л.: Государственное издательство биологической и медицинской литературы, 1937. 220 с.
11. Бонавентура Дж. Ф. Путеводитель души к Богу. М.: Греко-латинский кабинет, 1993. 189 с.
12. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. М.–К.: «REFL-book» – «ИСА», 1994. 656 с.
13. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
14. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. СПб.: Наука, 1994. Том 3. 583 с.
15. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Академический проект, 2008. 767 с.
16. Грасиан Б. Карманный оракул. Критикон. М.: Наука, 1981. 632 с.

17. Декарт Р. Правила для руководства ума//Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1989. Т. 1. 654 с.
18. Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света//Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1989. Т. 1. 654 с.
19. Декарт Р. Рассуждение о методе//Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1989. Т. 1. 654 с.
20. Декарт Р. Размышления о первой философии//Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1989. Т. 2. 633 с.
21. Кант Им. Критика способности суждения//Сочинения в шести томах. М.: Мысль, 1966. Т. 5. 564 с.
22. Кант Им. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?//Собрание сочинений в восьми томах. М.: Чоро, 1994. Т.8. 718 с.
23. Монтень М. Опыты. Книга третья. М.–Л.: Издательство Академии наук, 1960. 497 с.
24. Платон. Алкивиад I//Диалоги. М.: Мысль, 1986. 607 с.
25. Погоняйло А. Г. Философия заводной игрушки. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1998. 164 с.
26. Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. М.: Наука, 1977. 385 с.
27. Сенека Луций Анней. О природе//Философские трактаты. СПб.: Алетейя, 2001. 400 с.
28. Тертуллиан. О плоти Христа//Избранные сочинения. М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994. 448 с.
29. Тертуллиан. О прескрипции [против] еретиков//Избранные сочинения. М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994. 448 с.
30. Фома Аквинский. Сумма теологии (Часть I, Вопросы 75-119). Киев: Ника-Центр, 2005. 576 с.
31. Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб.: Наука, 2007. 677 с.
32. Хайдеггер М. Европейский нигилизм//Время и бытие (статьи и выступления). М.: Республика, 1993. 447 с.
33. Черняков А.Г. Онтология времени. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 460 с.