

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН



ЦЕНТР АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ
В ИССЛЕДОВАНИЯХ И ПЕРЕВОДАХ

V



А К В И Л О Н

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY
CENTRE FOR ANCIENT AND MEDIAEVAL PHILOSOPHY AND SCIENCE

THE MEASURE OF THINGS

MAN IN THE HISTORY OF EUROPEAN THOUGHT

Edited
by Galina V. Vdovina



А К В И Л О Н

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН
ЦЕНТР АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

МЕРА ВЕЩЕЙ

ЧЕЛОВЕК В ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ МЫСЛИ

Общая редакция и составление
Г.В. Вдовиной



А К В И Л О Н

ББК 87. 3
УДК 1 / 19
М 52



*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
Проект № 15–03–16005д*

МЕРА ВЕЩЕЙ. Человек в истории европейской мысли / Под общей редакцией Г.В. Вдовиной. — М.: Аквилон, 2015. — 944 с. (Гуманитарные науки в исследованиях и переводах [Т. V]: изд. с 2010 г.).

Коллективное историко-философское исследование, не ограничиваясь антропологическими идеями в узком смысле, реконструирует широкую картину реальности, которую мыслит, которой является и в которой живёт человек на протяжении многих столетий непрерывной европейской традиции. В книге освещаются вопросы античной этики и аксиологии; античная и средневековая теории мышления и познания; аспекты христианской теологии, значимые для средневековых концепций интеллектуальной и, шире, духовной жизни человека; проблемы языка и речи; некоторые существенные характеристики европейской культуры, определяющие мироощущение европейца. Книга содержит как авторские исследования, так и переводы классических философских текстов, выполненные специально для этого издания.

Научное издание

В оформлении обложки использованы фрагменты работ художественного тандема Pichi & Avo, представляющих образы античного искусства в технике уличных граффити.

ISBN 978–5–906578–05–1

© Г.В. Вдовина, общая редакция, составление, 2015.
© Коллектив авторов, 2015.
© Издательство «Аквилон», 2015.

Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом без письменного соглашения с издателем запрещается.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ	
Человек: многогранная реальность (<i>Вдовина Г.В.</i>).....	9

ЧЕЛОВЕК В КОНТЕКСТЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

<i>Волкова Н.П.</i>	
От идеи человека как вида к идеям индивидов.....	19
Введение.....	19
Идея человека как вида.....	22
Идеи индивидов.....	42
<i>Петрова М.С.</i>	
Круг чтения Макробия.....	55
Греческие философские сочинения.....	56
Тексты латинских поэтов.....	78
<i>Петрова М.С.</i>	
Восприятие Макробиева «Комментария на ‘Сон Сципиона’ в средние века».....	97
<i>Вдовина Г.В., Шмонин Д.В.</i>	
Основные темы схоластических трактатов XVII века «О душе».....	123
<i>Вдовина Г.В.</i>	
Генезис понятия интенциональной причинности в европейской философской традиции.....	147
<i>Иванов В.Л.</i>	
<i>Philosophia Nov-antiqua</i> : «древнейшая истина» новой философии и возможность новизны в школьном знании XVII века.....	168
<i>Петров В.В.</i>	
«Океан бытия, жизни и разума» в философской, мистической и психоаналитической традициях.....	191
Европейский пантеизм.....	192
Греческая философия.....	194
Веданта.....	197

Ромен Роллан и рождение формулы «океаническое чувство».....	200
Ролланд и Фрейд.....	201
«Дикая мистика» Мишеля Юлена.....	205
Пьер Адо.....	207
Философия и естественные науки.....	211
Литературная традиция.....	225

Петров В.В.

Реальность как переживание в философской прозе С.Д. Кржижановского.....	249
--	-----

ЭТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

Серегин А.В.

Критика неморальных ценностей в античной философской этике: от Платона к стоикам.....	272
Критика неморальных ценностей: стоицизм, платонизм, аристотелизм.....	273
Стоические аргументы против существования неморальных ценностей.....	279
Стоический аргумент от амбивалентности неморальных ценностей.....	295
Античный эвдемонизм: взаимосвязь счастья и блага, несчастья и зла.....	302
Проблема амбивалентности традиционных благ и зол.....	318
Проблема амбивалентности в платоновском «Евтидеме».....	326
Почему не работает аргумент от амбивалентности.....	356
Альтернативные реакции на проблему амбивалентности традиционных благ.....	374

Серегин А.В.

Этический максимализм Платона и его эвдемонистическая мотивация.....	389
Абсолютная значимость этического исследования.....	389
Абсолютная предпочтительность морального блага неморальному.....	391
Этический максимализм и ценность человеческой жизни.....	396
От «морального героизма» к «моральному фанатизму».....	408
Мотивация этического максимализма у Платона.....	413
Взаимосвязь счастья и блага, несчастья и зла.....	416
Эвдемонистическая аксиома.....	424
Добродетель приводит к счастью, а порок к несчастью.....	431
Эвдемонистическая мотивация этического максимализма.....	437

ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ
АНТРОПОЛОГИИ

Мухелишвили Н.Л., Вдовина Г.В.

Духовные упражнения в европейской традиции средневековья
и раннего нового времени..... 445

Вдовина Г.В.

О понятии *potio* и ноциональных именах в тринитарном
богословии средневекового Запада..... 474

 Понятие *potio* и ноциональных имен..... 474

 Субстанциальность лиц и невещественность *notiones*..... 481

 Лица как гипостазированные отношения..... 485

 Ноциональные свойства и ноциональные акты..... 492

 Ноциональные свойства..... 495

 Ноциональные акты..... 499

 Число *potiones* и критерии их вычленения..... 507

 Заключение..... 511

ПОЗНАНИЕ И МЫШЛЕНИЕ

Месяц С.В.

Аристотель и его трактат «Об ощущении и ощущаемом»
(Предисловие к переводу)..... 516

Аристотель. «Об ощущении и ощущаемом»
(Перевод и примечания *Месяц С.В.*)..... 530

Аристотель. Проблемы. Книга XXX. Проблемы,
касающиеся рассудка, ума и мудрости
(Перевод *Россиуса А.А.*)..... 582

Петров В.В.

Когнитивная психология в позднем античном и раннем
христианском неоплатонизме..... 595

Петров В.В.

Гнозис у Максима Исповедника..... 618

 Гнозис (*γνῶσις*) и цель творения человека..... 619

 Гнозис относительный и гнозис действительный..... 621

 Неведение (*ἄγνοια*)..... 628

 Гнозис и иерархия душевных способностей..... 630

 Образ (*εἰκόν*) и подобие (*ὁμοίωσις*) Божии..... 632

 Восхождение святых к Богу как путь гнозиса..... 633

Вдовина Г.В.

Интенциональная структура понятия в схоластике
средневековья и начала нового времени: *conceptus*
formalis и *conceptus obiectivus*..... 641

Формирование дистинкции формального / объективного понятий в средневековой схоластике.....	644
Общая характеристика формального и объективного понятий.....	653
Основные проблемы.....	661
Выводы.....	674
<i>Вдовина Г.В., Мухелишвили Н.Л.</i>	
К концепции мышления в схоластике раннего нового времени: <i>verbum mentis</i> и внутренняя речь.....	678
<i>Вдовина Г.В.</i>	
Иоанн Капреол, комментатор Фомы Аквинского в XV веке, и его « <i>Defensiones</i> ».....	700
<i>Иоанн Капреол. «В защиту теологии Св. Фомы» (Перевод Вдовиной Г.В.).....</i>	
	712
<i>Петров В.В.</i>	
Фридрих Ницше и вечное возвращение.....	773
Мгновение исчезает.....	776
<i>Палингенесия</i> и <i>апокатастасис</i>	782
Экспериментальная философия: 6000 футов над уровнем всего человеческого.....	790
Спящий на спине тигра: реальность как упрощение и конструкт.....	797
Дискурс силы.....	808
Великая игра в кости.....	817
Нет тождеств, только единичности.....	821
Полуденная бездна.....	823
Пауки Спинозы и пудели Шопенгауэра.....	825
Мгновение вечно.....	827
Эпилог.....	835

СТРУКТУРЫ РЕАЛЬНОСТИ И РЕЧИ

<i>Вдовина Г.В.</i>	
О гипотетическом параллелизме структур реальности и речи в средневековой и постсредневековой схоластике.....	880
<i>Лошаков Р.А.</i>	
Смысл как событийность языка.....	900
ПРИЛОЖЕНИЕ	
Бернард Лонерган и его главная книга (<i>Вдовина Г.В.</i>).....	920
<i>Бернард Лонерган. «Инсайт: Исследование человеческого понимания» (Перевод и примечания Вдовиной Г.В.).....</i>	922
ОБ АВТОРАХ.....	943

Петров В.В.

КОГНИТИВНАЯ ПСИХОЛОГИЯ В ПОЗДНЕМ АНТИЧНОМ И РАННЕМ ХРИСТИАНСКОМ НЕОПЛАТОНИЗМЕ

В статье рассматриваются три уровня познавательных способностей, отвечающих трем онтологическим уровням реальности (умопостигаемому, чувственному, и промежуточному, к которому относятся математические объекты) и трем уровням когнитивной активности (уму, рассуждению / слову и ощущению / мнению). Применительно к поздней античности анализируются учения Прокла и Аммония. Показано, что в христианском неоплатонизме Пс.-Дионисия Ареопагита, Иоанна Скитопольского и Максима Исповедника эти представления претерпевают трансформацию по форме (эти уровни познания атрибутируются Богу, ангелу и человеку, соответственно), но в своем существе они остаются неизменными. Обсуждается когнитивная триада разумной души как образ божественной Троицы у Иоанна Скотта.

Ключевые слова: познавательные способности, онтологические уровни, умопостигаемое, чувственное, когнитивная активность, Прокл, Аммоний, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, когнитивная триада, разумная душа, Перифьюссон, Иоанн Скотт.

Античные философия и наука традиционно выделяли три уровня познавательных способностей, отвечающих трем уровням реальности. Иначе знает Бог, иначе — ангел, иначе — человек. В то же время, типы познания отвечают трем уровням человеческой души, — уму, рассуждению / слову и ощущению / мнению, — деятельность которых имеет свою специфику. Ум (ангел), который поднялся к простоте над множественностью отдельных помыслов, постигает не разрозненно и в частностях, но единовидно, в свернутом виде, схватывает все посредством простых и не-

расчлененных интуиций. Напротив, рассуждение (душа или человек в его дискурсивной деятельности) познает посредством *последовательного* перехода от уже познанного к еще неизвестному. Чувство имеет дело с индивидами и изменчивыми формами. Указанное учение разделяли философы (Плотин, Прокл, Аммоний, сын Гермия), и богословы (Пс.-Дионисий, Иоанн Скифопольский, Максим Исповедник).

Обыкновенно учения античности и средних веков изучают по отдельности, мы же ставим целью показать непрерывность соответствующей традиции.

I

Видные представители философской традиции — Прокл и Аммоний — рассматривали специфику познавательных способностей души в контексте рассуждений о диалектике и её методах. Согласно *Проклу* (412–485), для трех уровней реальности, — умопостигаемого, чувственного, и промежуточного (к которому относятся объекты геометрии), — существуют три вида когнитивной активности: ум, рассуждение и мнение. Ум схватывает в «единовидном постижении», нерасчленённо, в непосредственной прикосновенности к сущему¹. Для рассуждения, напротив, характерна постепенность, а потому оно (и соответствующие ему науки) стоят ниже ума и его деятельности:

Поэтанность усмотрений [геометрии], оперирование объектами [рассмотрения] по отдельности и *приготовление* одних ее начал посредством других низводит ее в более скромный разряд по

¹ *Proclus*. In *Eucl.* I, 1 (3, 14 – 4, 8 Friedlein): «Платон... разделял знания о сущем в соответствии с первыми, средними и окончательными сущностями, причем в неделимом он усматривал *природу умную* [т.е. ум. — *В.П.*], разделяющую умопостигаемые предметы без нарушения их всеобщности и простоты и превосходящую все прочие познания своей невещественностью, чистотой, единовидным постижением и прикосновенностью к сущему; а с делимыми, причастными к последней природе, то есть со всей [областью] чувственно воспринимаемого, он соотносил *мнение*, удел которого — смутная истина; со средними же — а это и есть математические формы, которые ниже неделимой природы, но выше делимой — он соотносил *рассуждение*», здесь и далее пер. Ю.А. Шичалина.

сравнению с природой неделимой и целиком утвержденной в себе самой².

Прокл пишет о соотношении ума и рассуждения применительно к специфике их познавательной активности. Природа рассуждения промежуточна, для него характерны поэтапность рассмотрения, развертывание и разворачивание свернутых схватываний ума. В то же время, рассуждение собирает разделенные усмотрения обратно и возводит к умному единству:

Рассуждение уступает уму и высшему знанию, но оно совершеннее, точнее и чище мнения, потому что, хотя оно *последовательно воспроизводит* и тем самым *разворачивает* неизмеримость ума и развертывает свернутость умного схватывания, оно все же вновь собирает разделенное и возводит к уму. Поэтому как знания существуют отдельно одно от другого, так и познаваемые различаются по природе, причем умопостигаемое все превосходит единовидностью существования, а чувственно воспринимаемое во всем уступает первым сущностям³.

Излагаемые Проклом представления восходят, как минимум, к Плотину, который писал, что в области умопостигаемого «всё присутствует [разом], так что там нет [рассуждений] *от одного к другому* или *перехода* от иного к иному»⁴.

Согласно Проклу, рассуждение в своем действии использует диалектику. Последняя есть венец наук, поставленная над всеми, ибо она — чистейшая часть философии. В зависимости от характера научного знания развертываются те или иные методы диалектики — анализ, определение, дизреза и доказательство. Диалектика обнаруживает родовые и видовые различия, учит методам синтеза и анализа. Анализ противопоставлен синтезу: синтез выводит из начал то, что за началами следует, а анализ восходит к первому и началам. Ум свыше предоставляет рассуждению начала, приводит его к совершенству. После завершения свойственных рассуждению диалектических операций, «невещественность и чистота» математической науки возводится обратно к простоте и не-

² Ibid. I, 1 (3, 1–14 Friedlein, рус. пер. С. 43).

³ Ibid. I, 1 (4, 8 – 18 Friedlein, рус. пер. С. 45).

⁴ Plotinus. Enn. IV, 4, 1, 14–15.

вещественности ума, т.е. к нерасчлененным усмотрениям познаваемых вещей⁵.

Методы диалектики определяются Проклом следующим образом: «деление» отвечает за установление видов, «определение» — за определения сущности, «демонстрация» используется при *переходах* от начал к разыскиваемому, «анализ» — при *возвращениях* от разыскиваемого к началам⁶.

⁵ *Proclus*. In *Eucl.* I, 14 (42, 9 – 43, 21): «Платон назвал в “Государстве” (534e) диалектику венцом наук... Как ум утверждён над рассуждением, и предоставляет ему сверху начала, и придает рассуждению свое совершенство, таким же точно образом и диалектика, будучи чистейшей частью философии, в своей простоте стоит непосредственно над всеми науками, и охватывает всю их развернутость, и от себя уделяет наукам их разнообразные способности — приводящие к совершенству, различающие и мыслительные, — я разумею аналитическую, дизретическую, определительную и доказательную. Будучи наделена ими и доведена до совершенства, математика одно отыскивает посредством анализа, другое — посредством синтеза; и одно излагает посредством дизрезы, другое — посредством определения, а в ряде случаев схватывает искомое посредством доказательства. При этом она согласует эти методы с тем, что подлежит ее рассмотрению, а пользуется тем или иным методом для созерцания промежуточных рациональных построений; именно в силу этого анализ, определение, дизреза и доказательство принадлежат ей и развертываются в соответствии с характером математического знания. Естественно поэтому, что диалектика — венец математических наук, поскольку она доводит до совершенства всю ее мыслительную способность, делает неопровержимой соответственную ей точность, а также сохраняет в устойчивом состоянии свойственную ей неизменность, возводит ее невещественность и чистоту к простоте и невещественности ума, определяет первые начала математических наук посредством рациональных построений, обнаруживает родовые и видовые различия в том, что подлежит рассмотрению математики, и научает синтезу, выводящему из начал то, что за началами следует, а также анализу, восходящему к первому и к началам».

⁶ *Ibid.* II, 8 (69, 13-19): «[Евклид] применяет все диалектические методы: дизретический — при установлении видов, определительный — при определении сущности, доказательный — при переходе от начал к разыскиваемому, аналитический — при восхождении от разыскиваемого к началам».

Младший современник Прокла *Аммоний* (435/45–517/26) выделяет умопостигающую, рассуждающую и мнящую способность. Ум постигает посредством простых интуиций. Рассудочная деятельность относится к математическим объектам, т.е. к области реальности, промежуточной между умопостигаемыми и чувственными. Рассуждение продвигается поэтапно, *от одного к другому*, с помощью умозаключений и доказательств:

Из трех существующих у души познавательных сил — умопостигающей, рассуждающей, мнящей — умозаключать не может ни первая, ни третья, но только средняя.

Ибо первая, стремясь к себе через исходящее от ума просвещение, познает то, что познает, посредством *простых интуиций*. А третья получает от средней только выводы. Поэтому и мнением (δόξα) она именуется от «получения» (τὸ δέχεσθαι). А средняя есть та, что познает *поэтапно от одного к другому*. Вот почему она называется рассуждением (διάνοια) — от «прохождения» (τὸ διανύειν) или «изложения» (διεξιέναι). Эта умозаключающая способность познает и *доказывает* у нас вещи посредством *умозаключений*. [За ней] следует мнение, получающее от неё [лишь] выводы доказательств.

Например, путем умозаключений и доказательств рассуждение находит и познает, что душа бессмертна. Минуя разные доказательные послышки, через которые это доказываемся, мнение получает только этот вывод — «душа бессмертна» — и мнит без [потребности в] доказательствах. А рассуждение заботится об умозаключениях и доказательствах. Поэтому у нас рассуждение является умозаключающей способностью.

Опять же, среди вещей одни умопостигаемы, другие чувственны, а другие — между теми и другими. Я имею в виду, что умозаключают не относительно умопостигаемых, и не относительно чувственных, но только относительно средних [между ними].

Относительно умопостигаемых не умозаключают, поскольку теолог не может доказать умопостигаемое посредством умозаключений, но пользуется *аналогией*, и справедливо⁷. Ведь умозаключения доказывают от причин к причиненному, и от более общего к

⁷ *Добрехотов* (2000). С. 105; *Вдовина* (2006). С. 78-100.

более частному. А умопостигаемые суть первые и наиболее общие среди всех прочих сущих. А потому справедливо, что относительно первых не [строят] умозаключений. Ведь их нельзя определить через саму причину, поскольку определения состоят из родов и отличительных признаков. А выше первого нет ничего.

Умозаключения не строятся и относительно чувственных. Ведь я познаю, что молоко белое не с помощью умозаключений, но это непосредственно познает [само] чувство.

[Таким образом], нет умозаключений ни в отношении первых, ни в отношении последних, но [только] относительно средних, которые именуется рассудочными, поскольку они познаются через умозаключения *постепенно и поэтапно*, например математические объекты. Ведь они познаются посредством умозаключений. Ибо [объекты математики], конечно, знаемы не посредством чувства. Ведь геометры называют знание теорем посредством отвлечения. Ведь геометр рассуждает о самом по себе общем виде треугольника или квадрата, отвлекшись от того, деревянный он или медный, или же просто материя и всё, что равно доступно чувству. Таким образом, то, что у нас отвечает за умозаключения, не есть ни умопостигающее, ни мнящее, но рассуждающее⁸.

Изложенные выше теории в трансформированном виде вошли в системы христианских платоников. Однако то, что Прокл и Аммоний обсуждают применительно к различным познавательным уровням души, Пс.-Дионисий и Иоанн Скифопольский (младшие современники Аммония) прилагают к познавательной активности ангелов и людей, которых соотносят с «умами» и «душами». Еще позднее учение о трех уровнях познания обнаруживается у Максима Исповедника⁹.

II

Рассмотрим представления Пс.-Дионисия и Иоанна Скифопольского о когнитивных способностях ангелов и людей, начав с еще более высокого когнитивного уровня, свойственного самому Богу.

⁸ *Amm.* In an. pr. 24, 31 – 25, 30.

⁹ Cf. *Max. Conf. Amb. Ioh V* (10, PG 91, 1112D–1116D): «Каковы и сколько у души движений».

БОЖЕСТВЕННОЕ ЗНАНИЕ

Согласно Пс.-Дионисию и его комментаторам, характерной особенностью божественного познания является то, что Бог знает все заранее, изнутри и целиком еще до возникновения вещей в изменчивом бытии:

Пс.-Дионисий:

Божественный Ум содержит все в знании, которое запредельно всему. Как Причина всего, он заранее имеет в Себе разумение всех вещей. Прежде, чем возникли ангелы, он знает ангелов и выводит их в бытие. Он знает все прочее изнутри и... от самого начала, и ведет их к бытию¹⁰.

Схолия:

[...Знание <творений> Бог имеет... не от изучения того, что они такое суть. Это ведь <Дионисий> разъяснил, сказав: «Не от сущих ведь, изучая сущее», и: «не по виду прикидывая о каждом», — но, будучи Создателем таковых, Он предумеет знание Своих дел, зная, каковы они, а также и то, ради чего Он будет приводить их в становление]¹¹.

Бог знает сущих не через изучение сущих и не в опыте:

Пс.-Дионисий:

Не от сущих ведь, изучая сущее, имеет знание божественный Ум, но из Себя и в Себе. Как Причина Он предумеет и предсодержит знание, знание и сущность всего, не по отдельности судя о каждом, но зная и содержа все, как единая Причина, охватывающая их¹².

Иоанн Скифопольский:

...Бог как Причина имеет в Себе знание всего, не из опыта (τῆ τεύρεα) его приобретя, поскольку в таком случае Бог окажется родившимся позже знания, либо в течение какого-то времени не знающим...¹³.

¹⁰ *Areop.* DN VII, 2 (196, 12–16 Suchla; PG 4, 869 A).

¹¹ *Schol.* in DN VII, 2 (PG 4, 348 4 BC). Здесь и далее квадратные скобки в тексте цитаты отмечают текст схолий, отсутствующий в сирийском переводе Фоки бар Сергия. Отсутствие схолии в сирийском переводе означает, что схолия не принадлежит Иоанну Скифопольскому (хотя из этого правила существует целый ряд исключений).

¹² *Areop.* DN VII, 2 (196, 17 – 197, 2 Suchla; PG 4, 869AB).

¹³ *Schol.* in DN VII, 2 (PG 4, 348 6 D–349A).

Иоанн Скифопольский:

Сам Бог не знает сущее таким, каково оно есть, т.е. не может подходить к чувственному чувственно или к существам как существа, ибо это несвойственно Богу. Люди постигают, что представляет собой чувственное, или через зрение, или вкусом, или осязанием; умственное же мы уразумеваем или путем изучения, или через научение, или благодаря озарению. Бог же ведаёт сущее, не пользуясь ни одним из этих способов, но обладая Ему подобающим знанием. Это и имеет в виду выражение «Знающий все прежде его рождения» (Дан 13, 42), показывающее, что Бог знает сущее не свойственным бытию сущего образом, т.е. не чувственно, но иным образом ведения... Бог знает сущее несравненным и все превосходящим образом, не уподобляясь тому.

[Иное толкование... Божественная Природа, взирая на Самое Себя, не знает, что в Ней имеется сущее согласно логосу [его] сущности. Он прояснил это, сказав «каково оно есть», — поскольку Он выше всего сущего и само бытие обрел сверхсущественно. Иным образом невозможно ведь сказать, что Бог не знает Свои творения]¹⁴.

АНГЕЛЬСКОЕ ЗНАНИЕ

Следующим после божественного является способ познания, свойственный ангелам. Он превышает таковой у душ. Души постигают сущее, изучая его, а у ангелов познание богоподобнее, они постигают не рассеиваясь. В пределе это возможно и для душ, особенно после воскресения.

Иоанн Скифопольский:

Ангелы... постигают (νοοῦσι) сущее образом, неизмеримо превосходящим таковой у душ, поскольку души постигают сущее из самого сущего и прилагаются [к нему] посредством форм-видов (τοῖς εἶδεσιν ἐπιβάλλουσιν)¹⁵, т.е. в большей мере мыслят от одного к другому и [при этом] всё обходят по кругу.

Ведь ангелы по внутренне присущей им боговидности постигают множество творения единенно и не разделяются, рас-

¹⁴ Schol. in MT V (PG 4, 429 3 B – 431A).

¹⁵ И νοοῦσι, и ἐπιβάλλουσιν здесь суть pres. ind. act., 3 pl. Само по себе слово ἐπιβάλλουσιν может быть понято как pres. part. act., neut., pl (как в рус. пер. под ред. Прохорова), но в контексте фразы это не имеет смысла.

сеиваясь в пестроте сущих (имеются в виду чувственные), как разумные души. Этого в какой-то мере удостаиваются и души в подражание ангелам, когда, *свивая воедино* помысел о многом, они совокупно имеют все в себе неслиянно различенным.

Тем не менее, души обладают мышлением как привнесённым извне, тогда как ангелы, будучи боговидными, мыслят из самих себя и в самих себе...¹⁶.

А то, что мы сказали о душах, что они мыслят как ангелы, *свивая многое воедино*, то в наибольшей степени они будут иметь это *при воскресении*, когда, снова оказавшись в своих телах, воспримут совершенное знание сущего.

[В полной мере это будет *при воскресении* праведников, согласно сказанному: «И так всегда с Господом будем» (1 Фес 4, 17), а также: «Теперь мы видим как бы сквозь *тусклое* стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу» (1 Кор 13, 12), т.е. научимся ясному знанию сущего]¹⁷.

Чем более человеческое познание причастно уму и менее — чувству, тем более ангельским оно является.

Пс.-Дионисий:

Ангелы знают происходящее на земле, не с помощью чувств познавая сущее... а согласно свойственной их боговидному уму силе и природе¹⁸.

Иоанн Скифопольский:

Ангелы знают о происходящем на земле, не посредством *приложения* чувства к чувственному, как мы, но *приложением* высшей способности уразумевают...

[Заметь, что не с помощью чувств ангелы имеют знание чувственного, ибо они пользуются не нашими органами чувств, а способностью и природой ума]¹⁹.

¹⁶ Cf. Schol. in EH I, 4 (PG 4, 120 8 B): [«Люди ведь извне, т.е. из рассмотрения того, что свойственно твари, из учительных слов и другого подобного получают истинное знание. А ангелы изнутри просвещаются относительно самой умственной силы и узнают божественную волю, т.е. формируются для богоподражания и познания сущего»].

¹⁷ Schol. in DN VII, 2 (195, 8 Suchla, PG 3, 868 B).

¹⁸ *Areop.* DN VII, 2 (197, 14-16 Suchla, PG 3, 869 C).

¹⁹ Schol. in DN (PG 4, 349 BC). Cf. *Joannes Scythopolitanus*, Schol. in MT V (PG 4, 429 3 B – 431A): «Ангелы же знают его [сущее] разумом (γνώστικώς), нематериально, а не как мы — чувственно».

Пс.-Дионисий:

По чувствам [человек] — это наименьший в сравнении с иными способностями бессловесных животных, но превосходит всех избыточествующей силой своего ума, преимуществом искусства слова...²⁰.

Иоанн Скифопольский:

Бессловесным свойственны ведь только чувства, которыми они и руководствуются, будучи неразумными. А у нас чувства играют малую роль, ибо мы руководствуемся не ими, но умом, почему и после смерти еще существуем, будучи разумной душой. А у ангелов ни в малейшей степени нет чувств, зато свойственное нам — грубый оттиск [того, что у них]...

[Ангелы не пользуются свойственными нам чувствами, но намного превосходят нас избыточествующей умственной силой, — как и человек высотой ума и рассудком главенствует над бессловесным естеством]²¹.

ДУША И ЕЕ ЗНАНИЕ

Как Прокл и Аммоний, Иоанн Скифопольский говорит о нерасчлененной интуиции ума — ἀθρόα τοῦ νοῦ ἐπιβολῆ, а Пс.-Дионисий связывает деятельность рассуждения с поэтапностью и перемещением от одного к другому²²:

Пс.-Дионисий:

Душа движется, — насколько... озаряется божественными знаниями, — не умопостигающе и единовидно, но рассудочно и поэтапно, как бы смешанными и связанными с переходом [от одного к другому] действиями (μεταβατικαῖς ἐνεργείας)²³.

Через божественную Премудрость и души наделены разумностью, поэтапно и по кругу шествуя окрест истины сущих. Из-за частичности и многоликой пестроты они не достигают до единовидных умов, но посредством сворачивания многого во-

²⁰ *Areop.* CH XV, 3.

²¹ *Schol.* in CH XV, 3 (PG 4, 105 6 CD).

²² Выше уже указывалось похожее место у Плотина. См. *Plotinus. Enn.* IV, 4, 1, 14-15. Иоанн Скифопольский, часто цитирующий Плотина, возможно, демонстрирует здесь прямое влияние последнего.

²³ *Areop.* DN IV, 9 (153, 17–154, 1 Suchla, PG 3, 705 B). Ср. *Proclus. In Eucl.* II, 8 (69, 13–19): «[Евклид применяет] доказательный метод при переходе (ἐν τοῖς μεταβάσει) от начал к разыскиваемому».

едино, они удостаиваются равноангельских разумений, насколько душам свойственно и доступно²⁴.

Схолия:

Поэтанно и по кругу значит, что человеческая душа увенчивается божественным знанием не посредством *нерасчлененной интуиции* ума, но получает истинное понимание сущего из того, что разделено на части, а потому не достигает ангельского боговидения, [но] собирает окрест единой Причины помысел о *созерцаемом в нестроте* и [затем] удостаивается равноангельских разумений²⁵.

III

Рассмотренные представления претерпевают существенную трансформацию у Максима Исповедника, но тем не менее остаются узнаваемыми. Максим тоже говорит о трех когнитивных уровнях — уме, рассудке и чувственном ощущении:

Святые учат о трех всеобщих, сводимых воедино движениях души: одно соответствует уму, другое — рассудку / слову (λόγος), третье — чувству. *Первое движение* просто и неизъяснимо (ἀνεξιχνεύτων). Непознаваемо²⁶ совершая его окрест Бога, душа никак не может узнать Его [отправляясь] от какого-либо сущего по причине Божиего превосходства. *Другое движение* определяет Непознаваемого как Причину. Совершая его естественным образом, душа через деятельность научного познания (ἐπιστήμη) прилагает к себе все соответствующие этому познанию естественные и формообразующие логосы Того, Кого она познала только как Причину. *Третье движение* — сложное. Соприкасаясь посредством него с тем, что вовне, душа как из неких символов воспроизводит у себя логосы видимых вещей²⁷.

Таким образом, ум имеет дело с Богом, постигая Его в *docta ignorantia*, а рассуждение / слово обращено к тварным сущим, познавая его в научном познании. Из разумного устройства мира оно

²⁴ *Areop.* DN VII, 2 (195, 12-16, 868BC).

²⁵ *Schol. in DN* (PG 4, 348 A).

²⁶ Здесь ἀγνώστως может быть переведено и как «в неведении» (в этом случае Максим следует концепции «ученого неведения» Пс.-Дионисия), и как «непознаваемым образом».

²⁷ *Max. Conf. Amb. Ioh V* (10, PG 91, 1112D – 1113A).

находит, что существует Бог, как Причина благого мироустройства. Низший когнитивный уровень — ощущение, имеющее дело с множеством отдельных чувственно воспринимаемых форм.

Познание сущего как такового — вторично для Максима. Главное — усмотреть в каждом тварном объекте его логос — божественный смысл, цель и предназначение. Понятые и усвоенные смыслы должно принести в дар Творцу, восходя к нему и воспевая его:

Если же святые и подвигались когда-либо к узреваниям сущего, то делали это не ради того, чтобы... в первую очередь созерцать и познавать само это сущее, а для того, чтобы многообразно воспевать Бога, сущего и открывающегося через всех и во всех...²⁸

Таким образом, со стороны познающего субъекта путь познания становится процессом последовательной сублимации чувственно воспринятого в умопостигаемое, а умопостигаемого — в премысленное:

Чувство, содержащее только простые духовные логосы чувственного, святые вознесли к уму посредством рассудка. Рассудок, содержащий логосы существующего, они в одном простом и неделимом разумении единовидно соединили с умом. А успокоившийся ум, совершенно освобожденный от движения в отношении всего сущего и даже от самой естественной своей деятельности, они приблизили к Богу, и в нем [уме] всецело сведенные к Богу, удостоились через Духа смешаться с Богом как целые с целым²⁹.

За каждой когнитивной способностью закреплена своя функция:

Святые научили: уму — двигаться мыслью (*διανοεῖσθαι*) окрест одного лишь Бога и Его добродетелей и непознаваемо воспри-

²⁸ Ibid., 1113D – 1116A. Относительно «узреваний сущего» (*τὰ τῶν ὄντων θεάματα*) ср.: *Max. Conf. Cap. I, 70*: «обладая логосами в качестве способов узревания (*τρόπος θεωρημάτων*). Ср. относительно познания Бога как Причины: *Max. Conf. Amb. Ioh. V (10, PG 91, 1116C)*: «Напрягая зрительную силу души вместе с данным нам здесь от природы рассуждением... святые научились равномерно, следуя за соответствующим логосом природы, обращаться к Причине естества».

²⁹ Ibid., 1113AB.

нимать (*ἀγνώστος ἐπιβάλλειν*) неизреченную славу Его блаженства; *рассуждению / слову* — становиться толкователем и воспевателем помысленного и правильно рассуждать о единящих с ним тропосах; *чувству* же, облагороженному рассудком и воспроизводящему в воображении различные силы и действия вселенной, — по возможности возвещать душе логосы всего сущего³⁰.

При этом особенностью представлений Максима является раздваивание каждой из когнитивных способностей:

От Бога мы получили душу, обладающую умом, рассуждением / словом и чувством, причем и чувством вот этим ощущающим, вдобавок к умному³¹, как и словом произносимым, вдобавок к внутреннему (*τῷ ἐνδιαθέτῳ*), и умом претерпевающим (*τὸν παθητικόν*), вдобавок к умопостигаемому, каковой [претерпевающий ум] еще называют воображением (*φαντασίαν*) живого существа, поскольку и остальные животные с его помощью узнают друг друга, нас и места, в которых побывали; и по словам мудрецов, именно в этом чувстве возникают подобные образы, ибо оно является орудием души, постигающим являющееся ему³².

Подобное двоение каждой способности может отчасти объясняться влиянием Диадокха Фотикийского, хотя представление о претерпевающем уме как о воображении-памяти имеет иной источник.

Характерно, что триада *νοῦς – διάνοια – αἴσθησις* трансформирована Максимом в триаду *νοῦς – λόγος – αἴσθησις*. Переход от «рассуждения» к «слову» приводит к тому, что промежуточная способность ассоциируется уже не только с дискурсивным мышлением, но и с речевой практикой. Отсюда, логос ассоциируется с внутренним и произносимым словом³³, он воспекает помысленное и т.д. Итак, ум кружит окрест Бога³⁴. Рассуждение «диэретическими метода-

³⁰ Ibid., 1116CD.

³¹ Иоанн Скотт отсюда вывел наличие чувства внутреннего и чувства внешнего, тем более, что дальше применительно к слову сказано о внутреннем и произнесенном.

³² *Max. Conf. Amb. Ioh V* (10, PG 91, 1116A).

³³ Cf. *Nemesius. De natura hominis XIV*.

³⁴ Cf. *Max. Conf. Quaest. Th. XXV, 73-80*: «мысль Слова становится ясным ведением породившего Его Ума, поскольку Слово являет существ-

ми» и в «научном познании» исследует логосы тварного, постигая, что они — от Бога. Бога оно знает только как Причину. Ощущение доставляет чувственные данные, очищая их от многообразия внешних («символических») форм до логосов. Путь гносиса и «любомудрия» — это путь воссоединений, путь к Богу³⁵. Вначале должно научиться различать под пестротой чувственных форм духовных сущих — духовный смысл вещей³⁶. Святые, которые под видимой поверхностью вещей усматривают духовные логосы, — «прямо шествуют к познанию Бога»³⁷, ибо цель созерцания сущих — воспевание Бога³⁸. Это и когнитивный процесс: рассудок очищает воспринимаемые чувственные объекты от видимых форм до логосов, а в мышлении множество логосов сводится в единое ведение³⁹. В процессе перехода с одного когнитивного уровня на другой сам субъект созерцания не остается неизменным, но претерпевает личностную трансформацию, представляющую собой «психическую сублимацию»: святые возводят свое чувство к рассуждению, а рассуждение — к уму, чтобы в итоге принести ум в дар Богу⁴⁰.

вующий в нем по сущности Ум, к Которому и возводит [человеческий] ум, устремляющийся к тождеству по благодати с Богом, освободившийся в мышлении от различия и множественной количественности сущих и соединенный с боговидной Единицей в тождестве и простоте усердного и вечного движения окрест Бога». Cf. *Areop.* DN VII, 2 (195, 12 Suchla; PG 3, 868BC): «И души наделены разумным началом и им свойственно двигаться — поступательно и по кругу — окрест истины сущих...».

³⁵ Cf. *Nemesius. De natura hominis* XIV.

³⁶ *Max. Myst.* 4, 10-19: «логосы чувственных вещей, тщательно очищенные в духе от материи». Cf. *Max. Conf. Amb. Ioh. V* (10, 1112D – 1113B).

³⁷ *Ibid.*, 1160B: «если мы хотим благочестиво судить о тех, кто умно рассматривает логосы чувственных [предметов], то увидим их право шествующими прямым путем к познанию Бога и [вещей] божественных».

³⁸ *Ibid.*, 1113D – 1116A.

³⁹ *Ibid.* X (15, 1216AB): «виды и формы чувства через посредство силы рассудка естественно преобразуются во всевозможные понятия, а множество [заклученных] в сущих всевозможных разнообразных логосов, [принадлежащих] силе рассудка — соединяется в единовидное и простое, и нераздельное мышление, согласно которому составляется так называемое нераздельное и... единое ведение».

⁴⁰ *Max. Conf. Amb. Ioh. V* (10, 1113AB): «чувство... возвели через посредство рассуждения к уму; рассуждение... соединили с умом... принес-

Однако исследование логосов сущего полезно только до определенной поры. В эпистемологическом плане логосы суть «тропосы узреваемого». Как таковые они делают возможным лишь частичное постижение Премудрости⁴¹. Знание их не помогает постичь Бога, но ведет лишь к обнаружению того, что Бог существует⁴². При духовном восхождении к Богу с какого-то момента нужно отказаться и от домостроительных логосов (логосов творения, промысла и суда), которые тоже становятся излишне пестрым множеством. Как до этого созерцателя рассеивало многообразие чувственных форм, так теперь обузой становится само наличие знания о тварном, само наличие мышления, предполагающего субъект-объектное разделение, ассоциирующегося с Двоицей, т.е. сферой материального⁴³. Поднявшись в Бога, в Логос, содержащий все ло-

ли Богу... ум, и в нем всецело собравшись к Богу, удостоились целиком раствориться во всецелом Боге».

⁴¹ *Max. Conf.* Cap. I, 70: «Весь мир определяется своими логосами... обладая ими в качестве *способов узревания*, которые присущи ему по природе и делают возможным частичное постижение Премудрости Божией во всех... А когда проявление совершенного прекращает частичное, то все гадательное и тусклое переходит, Истина предстает лицом к лицу, и спасаемый, став совершенным в Боге, будет превыше всех миров, веков и мест, которыми он до сего времени воспитывался, как младенец (1 Кор 13:10-13)».

⁴² *Ibid.* I, 9: «Что касается Бога, то посредством этих логосов сущих обретается вера только в то, что Он существует. Он дарует благочестивым людям исповедание и веру в то, что Он подлинно есть, и [подобная вера] доступнее всякого доказательства. Ибо *вера есть истинное ведение*, обладающее недоказуемыми началами, поскольку она есть *ипостась вещей, превышающих ум и разум*». Cf. *Areop.* DN VII, 4 (198, 21–199, 12 Suchla): «Логос представляет собой простую и поистине сущую *истину*, окрест которой, как чистое и незаблудное *знание* всяческих, существует *божественная вера*, постоянное утверждение верующих, в непреложном тождестве утверждающее их в истине, а истину в них. Так что верующие имеют *простое ведение истины*».

⁴³ *Max. Conf.* Cap. II, 8: «Кто, [преодолевая свое] разделение [с Богом, происшедшее] вследствие преступления [заповеди], соединяется [с Ним], тот прежде всего отделяет себя от страстей, затем — от страстных помыслов, далее — от естества и логосов, присущих этому естеству, а потом уже — от умозрений и от ведения, связанного с ними. Наконец, уходя и от пестроты логосов Промысла, он неведомым образом достигает логоса Еди-

госы, святой получает знание всех логосов тварного⁴⁴. Более того, святому уму становятся доступны «логосы, относящиеся к Богу»:

Богословской же благодати [ум] удостоивается... когда оказывается в Боге и, насколько это доступно человеческому уму, рассматривает через дух логос, относящийся к Нему (τὸν περὶ αὐτοῦ λόγον)⁴⁵.

Впрочем, зримыми становятся не те логосы, что открывают божественную сущность, но логосы того, что находится окрест Бога. Тварный ум воспринимает в Боге то, что обращено к творению, т.е. Его домостроительные свойства:

Когда [ум] оказывается в Боге, то он, воспламеняемый любовным томлением, прежде всего взыскует логосов, которые относятся к сущности Бога⁴⁶, но не обретает утешения в том, что

нищ»; Ibid. I, 82: «тот, кто в какой-либо мере сопричаствует мышлению, еще не выходит за пределы двойственности (τῆς δυάδος); тот же, кто совершенно оставляет это мышление, оказывается неким образом в Единице (ἐν τῇ μονάδι) и отстраняет от себя способность мыслить».

⁴⁴ Ibid. II, 4: «Удостоившийся быть в Боге постигает простым и нераздельным ведением все предсуществующие в Нем логосы тварных вещей». А также *Max. Myst.* V, 199–207: «в этом Слове, как в Создателе и Творце сущего, все логосы сущего единообразно суть и существуют сообразно одной и непостижимой простоте... [Соединившись с Богом], душа сама будет в простом прикосновении знать логосы и причины сущих, благодаря которым она до своего обручения с Логосом и Богом медленно продвигалась посредством диэретических методов. И посредством них он теперь бережно и гармонично возводится к Содержителю и Творцу всякого логоса и всякой причины».

⁴⁵ *Max. Conf. Car.* II, 26.

⁴⁶ τοὺς περὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ πρῶτον λόγους. Я изменяю перевод А.И. Сидорова: «взыскует логосы, которые окрест сущности Его». Применительно к тому, «что окрест сущности», следовало бы ожидать после περὶ аккузатива, как это обычно у Максима. Генетив в περὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ означает логосы, «относящиеся к сущности» (ср. Там же: «то, что относится к Вечности»). Такое понимание поддерживается дальнейшим рассуждением. Обожженный ум взыскует логосов, относящихся к сущности, но не обретает их, и вынужден довольствоваться логосами, относящимися к тому, что окрест Бога. Последние и есть «то, что окрест».

есть Сам Бог (ἐκ τῶν κατ' αὐτόν)⁴⁷, ибо это невозможно и непосильно для всякого возникшего естества. Поэтому ум утешается тем, что окрест Бога (ἐκ τῶν περὶ αὐτόν), — я имею в виду утешается тем, что относится к Вечности, Беспредельности и Безграничности, а также тем, что относится к Благости, Премудрости и Силе [Его], созидающей сущих, промысляющей о них и судящей их⁴⁸.

Собираясь богословствовать, не взыскай логосов Самого Бога (τοὺς κατ' αὐτόν λόγους), ибо их не обретает ни человеческий ум, ни кто-либо из тех, что после Бога. Но рассматривай, по возможности, то, что окрест Его (τοὺς περὶ αὐτόν), например, то, что относится к Его Вечности, Бесконечности, Беспредельности, Благости, Премудрости и Силе, которые творят сущих, промысляют о них и судят их. Ибо среди людей тот является великим богословом, кто хотя бы в малой степени раскрывает эти логосы⁴⁹.

Таким образом, объектом ума по прежнему являются лишь светлейшие отражения Бога, которые, впрочем (как указывает Максим в другом месте), выполняют аналогическую функцию:

...восхищение ума божественным и беспредельным светом в самом порыве молитвы, когда он вообще не чувствует ни самого себя, ни что-либо из сущих, а лишь одного Того, Кто Своей любовью так озаряет его. Тогда, двигаясь окрест логосов, которые относятся к Богу (περὶ τοὺς περὶ Θεοῦ λόγους), ум воспринимает относящиеся к Нему чистые и явные отобразы Его⁵⁰.

А логосы Самого Бога бесконечно удалены от всякого тварного естества. Они недостижимы для тварных существ. Их нельзя

⁴⁷ *Max. Conf. Amb. Ioh. XXIX (34, 96, PG 91, 1288AB): «Из того, что по сущности, то есть из самой сущности (ἐκ τῶν κατὰ τὴν οὐσίαν, τοὔτέστι ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῆς), никогда не познается, что такое Бог. Ведь понятие о том, что Он такое (ἢ περὶ τοῦ τί καθέστηκεν), непостижимо и совершенно недоступно (ἀμήχανος καὶ ἄβητος) никакою твари, как видимой, так и невидимой».*

⁴⁸ *Max. Conf. Car. I, 100.*

⁴⁹ *Ibid. II, 27.*

⁵⁰ *Ibid. II, 6. Cf. Ibid. I, 98: «Созерцаая зримые [вещи], ум ищет либо естественные логосы их, либо то, на что эти логосы указывают, либо же взыскает Саму Причину [их]».*

мыслить, поскольку они превышают мышление, запредельны ему. Они остаются неведомы человеку, поскольку между ними и природой сущих нет связи, в силу которой та могла бы их воспринять. Тем не менее, эти относящиеся к божеству логосы парадоксальным образом присутствуют внутри сущих, созидая их и удерживая в бытии. Они же составляют сердцевину доступных человеку логосов Промысла и Суда⁵¹. В конечном итоге, вопрос о познании логосов снимается сам собой, поскольку на этом этапе всякая интеллектуальная активность прекращается и человек становится Богом по благодати, его душа и тело преобразуются, тропос существования человека изменяется из человеческого в сверхестественный и божественный⁵². Совершается переход от ведения всех сущих к обретению божественных благ⁵³.

Дополнительное развитие рассматриваемые теории получают в *Перифюсеон* Иоанна Скотта Эриугены, который усвоил и переработал учения Ареоагитик и Максима Исповедника. Соответствующий раздел составляет часть второй книги трактата и дает наглядное представление о когнитивной психологии Иоанна Скотта. Последняя представляет собой замечательный философско-

⁵¹ *Max. Conf. Quaest. Th. XXXV*, 20–24, 29–32, 42–44, 48.

⁵² *Max. Conf. Cap. II*, 88: «[душа] становится богом по сопричастию с Божией благодатью, прекращает всякие действия ума и чувства, и вместе с этим в ней прекращаются естественные действия тела, собоженного с душой по соответствующему ему причастию в обоении. Так что один только Бог становится видимым через душу и тело, обилием славы [Своей] преобладающей их естественные свойства».

⁵³ *Max. Conf. Amb. Ioh. V* (10, 1153BC): «не задерживаясь [ведающий] пройдет мимо всего чувственного и умопостигаемого и всякого времени и века, и места... и сверхестественно обнажив себя от всяческого действия сообразно чувству, рассудку и уму, сподобится превышающего рассудок и ум божественного наслаждения...»; *Ibid. X* (1113D): «[святые] неразрывно связали себя с единым Богом... что есть исполнение и конец всякой добродетели и ведения»; *Max. Conf. Cap. II*, 90 «Царствие Небесное есть постижение чистого и предвечного ведения сущих согласно логосам их, [пребывающим] в Боге. А Царствие Божие есть обретение по благодати благ, которые естественным образом свойственны Богу. Первое [обретается] при конце сущих, а второе [обретается] мысленно после этого конца».

богословский сплав онтологии, антропологии, эпистемологии, экзегезы и пр. Эриугена строит свою теорию на основе учения Августина, как оно выражено в *Исповеди* и *О Троице*, но соединяет его с представлениями, усвоенными из чтения Максима Исповедника и Дионисия Ареопагита.

Из посылки, что человеческая природа является образом божественной, он заключает, что в ней также должна наблюдаться троичность. Таким образом, им выделяются две триады: онтологическая — «сущность — сила — действие», и психологическая — «ум — рассуждение — внутреннее чувство». При этом сущность / ум соответствует Богу Отцу, сила / рассуждение — Богу Сыну, а действие / внутреннее чувство — Духу Святому. Таким образом, божественная Троица находит свое отражение в онтологической структуре тварных сущностей, а также в иерархии познавательных способностей человека. При этом онтологическая и психологическая триады различаются лишь именами, совпадая по сути.

Дальнейшее изложение Иоанна Скотта посвящено анализу когнитивных способностей человеческой души, — ума, рассуждения и внутреннего чувства, — которые, по мнению автора, собственно и составляют образ Божий в человеческой природе. Иоанн Скотт рассматривает детали процесса получения, обработки, упорядочения душой того, что она воспринимает с помощью всех трех когнитивных способностей.

Иоанн Скотт неоднократно упоминает о «субъективном» характере восприятия одной и той же реальности на разных уровнях психологической иерархии. Косвенным образом это приводит его к своеобразному решению проблемы универсалий: то, что рассуждение через ум воспринимает единым и простым, для внутреннего чувства видится множественным и различным, распадаясь на различные роды, виды и индивиды. Таким образом, эпистемологический и онтологический планы в его рассуждении взаимопроникают.

Этот метод дает еще один результат. Иоанн Скотт дает замечательную интерпретацию «логосам» Максима Исповедника, понятию, относительно понимания которого отсутствует согласие и у современных ученых. Эриугена считает, что одни и те же реальности — логосы сущего — на уровне ума созерцаются как соделанные в Боге, на уровне рассуждения понимаются как первоначаль-

ные причины, на уровне чувства воспринимаются как сущности, составляющие сердцевину каждой чувственной вещи. Это рассуждение сопровождается подробным рассмотрением когнитивных особенностей души — ума, рассуждения, внутреннего чувства (574A – 578A).

Помимо основных способностей, образующих образ божественной Троицы в человеческой природе, Иоанн Скотт исследует особенности низших психологических уровней: «внешнего чувства», питающего и растительного начал души, которые не принадлежат образу Божию в человеке. Земное тело, по мысли автора, также находится вне образа Божиего.

Иоанн Скотт выделяет два основных действия человеческой троицы. Первое действие рассуждающей природы состоит в том, что она исследует тварные вещи и располагает познанное в рассуждении. Второе действие троицы заключается в сотворении собственного земного тела и управлении им. Дело в том, что, несмотря на сущностное отличие подобия от прообраза, троица человеческой природы, какой её представляет Иоанн Скотт, демонстрирует еще одно любопытное свойство. Как и божественная Троица, она является творящей. Эриугена развивает уникальное учение о том, что человеческая троица сама творит свои чувства, орудия чувств, и даже всё свое смертное тело. Процесс этот воистину ментальный или идеальный: душа склеивает воедино бестелесные качества, полагая для них подлежащим «количество». Чувственное тело есть как бы уплотнение идеальных качеств, собранных душой от чувственных вещей, и снабженных жизненным движением. При этом оно создано не раз и навсегда, но ежеминутно творится душой в течении всей земной жизни человека⁵⁴.

⁵⁴ Ср. Гегель. Феном. (V, А, с). С. 165: «Индивид есть в себе самом и для себя самого: он есть *для себя*, или он есть свободное действие; но он есть также *в себе*, или: он сам обладает некоторым *первоначальным* определенным *бытием*... Это *бытие*, [т.е.] *тело* определенной индивидуальности, есть первоначальность ее, не результат ее действия. Но так как индивид в то же время есть только то, что получается в результате его действия, то его тело есть им же *созданное* выражение его самого и вместе с тем некоторый *знак*, который не остался непосредственной

Последующее рассуждение Иоанна Скотта посвящено подробному рассмотрению свойств двух тел души — духовного и земного.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

- Amm.* In an. pr. — Ammonii in Aristotelis analyticorum priorum librum i commentarium. Ed. M. Wallies [Commentaria in Aristotelem Graeca 4.6]. Berlin: Reimer, 1899.
- Areop.* DN — *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus (*vide* Corpus Dionysiacum).
- Areop.* CH — *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De coelesti hierarchia (*vide* Corpus Dionysiacum).
- Areop.* EH — *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De ecclesiastica hierarchia (*vide* Corpus Dionysiacum).
- Areop.* MT — *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De mystica theologia (*vide* Corpus Dionysiacum).
- Corpus Dionysiacum I. Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus / Hrsgb. von B.R. Suchla. Berlin – New York: De Gruyter, 1990.
- Corpus Dionysiacum II. Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelected hierarchia, De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae / Hrsgb. von G. Heil und A.M. Ritter. Berlin – New York: De Gruyter, 1991.
- Ioh. Scot.* Periph. — *Иоанн Скотт*. Перифюсеон. Кн. I [441A – 446A; 462D – 463C; 474B – 500C] / Пер. с лат. и примеч. В.В. Петрова // *Философия природы в античности и в средние века*. М.: Прогресс-Традиция, 2000; Кн. I [446A – 474B; 500C – 524B] / Пер. с лат. и примеч. В.В. Петрова // *Историко-философский ежегодник 2000*. М.: Наука, 2002; Кн. II [523D – 545B] / Пер. с лат. и примеч. В.В. Петрова // *Историко-философский ежегодник 2003*. М.: Наука, 2002; Кн. II [545B–562B] / Пер. с лат. и примеч. В.В. Петрова // *Историко-философский ежегодник 2004*. М.: Наука, 2005.
- Ioh. Scot.* Nom. — *Иоанн Скотт Эриугена*. Гомилия на пролог Евангелия от Иоанна / Введен., пер. с лат. и примеч. В.В. Петрова. М.: ГЛК Ю.А. Шичалина, 1995.

сутью дела, но в котором индивид дает только знать, что он *есть* в том смысле, что он осуществляет свою первоначальную природу в произведении». Комментарий см.: *Кожев.* (2003). С. 608.

- Max. Conf. Amb. Ioh.* — Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem // PG 91, 1061A – 1417C.
- Max. Conf. Cap.* — *Maximi Confessoris* Capita ducenta ad theologiam Deique Filii in carne dispensationem spectantia // PG 90, 1084 – 1176.
- Max. Conf. Car.* — Massimo Confessore. Capitoli sulla carita / Ed. A. Ceresa-Gastaldo. Rome: Editrice Studium, 1963.
- Max. Myst.* — S. Massimo Confessore. La mistagogia / Ed. R. Cantarella. Florence: Testi Cristiani, 1931.
- Max. Conf. Quaest. Th.* — Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium / Eds. C. Laga, C. Steel. 2 vols. Turnhout: Brepols, 1980; 1990 (Corpus Christianorum. Series Graeca 7 & 22).
- Nemesius* — *Nemesius*. De natura hominis / Ed. B. Einarson // Thesaurus Linguae Graecae Database.
- PG* — Patrologia Graeca / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1857–1866.
- Plotinus. Enn.* — Plotini Opera / Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer, 3 vols. Leiden: Brill, 1951–1973.
- Proclus. In Eucl.* — Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii / Ed. G. Friedlein. Leipzig: Teubner, 1873: 3–436.
- Schol. in DN — S. Maximi in librum De divinis nominibus scholia // PG 4, 185A – 416B.
- Schol. in EH — S. Maximi Commentaria in librum De ecclesiastica hierarchia // PG 4, 116A – 184C.
- Schol. in MT — S. Maximi Scholia in librum De mystica theologia // PG 4, 416D – 432C.
- Гегель. Феном.* — *Гегель Г.Ф.* Феноменология духа / Пер. Г. Шпета. СПб.: Наука, 1992.
- О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / Пер. с греч. и прим. архим. Нектария (Р.В. Яшунского) / Под науч. ред. В.В. Петрова. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.

Исследования

- Carruyns* (1965) — *Carruyns, M.* Le De imagine de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène // Recherches de Théologie ancienne et médiévale 32 (1965).
- Вдовина* (2006) — *Вдовина Г.В.* Франсиско Суарес об *analogia entis*: проблема аналогии сущего в схоластике XVI в. // Puncta 1-2 / 6 (2006).
- Доброхотов* (2000) — *Доброхотов А.Л.* Аналогия сущего // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2000. Т. 1.
- Кожев* (2003) — *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля / Пер. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2003.

PETROFF V.

COGNITIVE PSYCHOLOGY IN LATE ANCIENT
AND EARLY CHRISTIAN NEO-PLATONISM

The article treats the three levels of cognitive faculties that correspond to the three ontological levels (the intelligible, the sensible, and the mediate level to which mathematical objects belong) and also to the three cognitive levels (intellectual intuition, discursive reasoning, opinion based on sense perception). The teachings of ancient philosophers Proclus and Ammonius are under consideration. It is shown that in the Christian Neoplatonism of pseudo-Dionysius the Areopagite, John of Scythopolis, and Maximus the Confessor this theories undergo formal transformation (the above mentioned cognitive levels are attributed to God, angel, and man, respectively), but stay the same in its essence. John Scottus doctrine of the cognitive triad of rational soul as an image of the divine Trinity is discussed. The Russian translation of *Periphyseon* II, 562C – 590D is published in the appendix.

Key words: cognitive faculties, ontological levels, the intelligible, the sensible, cognition, Proclus, Ammonius, ps.-Dionysius the Areopagite, John of Scythopolis, Maximus the Confessor, cognitive triad, rational soul, Periphyseon, John Scottus.