

Ментальный поворот в преддверии Средних веков и концепт интуиции

© 2021 г. А.В. Маслова

*Московский государственный лингвистический университет,
Москва, 119034, ул. Остоженка, д. 38, с. 1.*

E-mail: an_maslova@inbox.ru

Поступила 18.06.2019

Статья посвящена выявлению сущностных черт интуитивного мышления, которое является в первую очередь способом понимания и извлечения скрытых смыслов. Анализируются такие понятия, как смысл, понимание и символ. Символ выступает в статье как ключевая фигура способа мышления, характерного для Средних веков. Проводится сравнительный анализ древнегреческого и средневекового способов мышления. Важная роль уделяется понятию границы эпох как уникального состояния перехода от ощущения к чувству, от явленного к скрытому. Показана эволюция понятия интуиции, его смысловые метаморфозы, а также ее изменяющийся когнитивный статус. Для Сократа интуиция представлена в форме даймона, безличной силы, помогающей стать собой и принимать решения согласно этическим принципам. У Августина происходит метанойя как на субъективном уровне, так и на уровне эпохи. Понятие и сущность «Я» перестают быть автономными от природы Бога, так как только в процессе познания, слияния с Богом возможно появление личности. В этом заключается принципиальное различие в способе самопознания двух культур: древнегреческой и средневековой. Таким образом перед нами предстают две эпистемологические установки, определяющие когнитивный статус интуиции. На основании примеров из средневекового мистического опыта и неоплатонизма дается определение интуиции в контексте средневекового способа существования. Для средневековых мистиков важную роль играет конTEMPLация, непосредственное созерцание истины в Боге. Отсюда потом произойдет декартовская ясность и отчетливость. Для рационалистов интуиция является высшей познавательной способностью души.

Ключевые слова: интуиция, Средневековье, интуитивное мышление, реализм, номинализм, мистика, смысл, понимание, конTEMPLация.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-10-197-207

Цитирование: *Маслова А.В. Ментальный поворот в преддверии Средних веков и концепт интуиции // Вопросы философии. 2021. № 10. С. 197–207.*

The Role of Intuition in the Middle Age

© 2021 Anastasia V. Maslova

*Moscow State Linguistic University,
38, b. 1, Ostozhenka str., 119034, Moscow, Russian Federation.*

E-mail: an_maslova@inbox.ru

Received 18.06.2019

The article is devoted to follow to the essential characteristics of intuition thinking. Intuition thinking is the way of understanding and extract of meanings. In this issue are analyzed such notions as sense, understanding and symbol. In this issue a symbol is a key figure in the way of thinking of the Middle age. Ancient Greek's way of thinking and Middle age's way of thinking are compared. The border of epochs is a main location of the turn from sensation to feeling and from revealed to hidden. In this article the evolution of notion of intuition, its semantic metamorphosis and its changing cognitive status are shown. According Socrates intuition has a form of daimonion, impersonal force helping him become a person and make decisions according to ethical standards. The figure of Augustine impersonates the metanoia on two levels, subjective and level of epoch. The notion of "Self" ceases to be an entity autonomous from the nature of God, because only in the process of cognition, merge with God a person emerges. This is the fundamental difference in the way of being acient Greek and medieval cultures. Therefore, two epistemological paradigms, determining the cognitive status of intuition, are faced. On the base of mystics' experience in the Middle age and Neoplatonism intuition is defined. For medieval mystics, contemplation, the direct vision of the truth in God, played an important role. From this phenomenon then comes the Cartesian clarity and distinctness of truth. Well known the intuition is the highest cognitive ability for rationalists.

Keywords: intuition, Middle age, intuition thinking, realism, nominalism, mystique, sense, understanding, contemplation.

DOI: 10.21146/0042-8744-2022-10-197-207

Citation: Maslova, Anastasia V. (2021) "The Role of Intuition in the Middle Age", *Voprosy Filosofii*, Vol. 10 (2021), pp. 197–207.

Становление нового типа мышления

Вопросу о смене типов мышления и границе эпох Средневековья и Возрождения посвящено немало работ; см.: [Ахутин 2009, 203–223; Шпенглер 1993; Лики культуры 1995]. В данной статье мы попытаемся применить к определению способа мышления, характерного именно для Средних веков, эпистемологический анализ интуиции и сравнить этот способ с древнегреческим.

Ж. Делёз так характеризует суть отличия греческого мышления от средневекового: «Подобно тому, как Бог и Христос предоставили для живописи необычайную возможность освободить линии, цвет и движения от принуждения подобия, – так же и для философии Бог, тема Бога стали незаменимой удобной возможностью освободить то, что является предметом творения в философии, то есть концепты от принуждений, которые навязала им... простая репрезентация вещей» [Делёз 2016, 42]. Указание на греческое мышление как основанное на репрезентации, на созерцании, что проявляется в емком понятии мимесиса, – важный пункт для выявления специфики средневекового

мышления. На этом нам хотелось бы остановиться для проведения четкой демаркации между древнегреческим и средневековым способами существования.

Стоит начать с различия в искусстве, так как оно являет собой способ проявления духовного начала эпохи. Древняя Греция – это театр, скульптура, наполненность жизненными формами, повсюду можно разглядеть вырывающуюся за пределы мрамора *diváncis*. Однако время еще подчинено Кроносу, а человек встроен в циклы судьбы, здесь нет направленности вперед, нет прогресса, линия времени и вектор жизни окружены вечным повторением идеальной сферы космоса. Мойры решают судьбы богов и людей, отражая космический закон, который также воплощен в индивидуальной жизни человека [Горан 1990, 101]. Ничто не происходит без ведома мойр, Дике и эриний, они – стражи мирового порядка, основанного на справедливых законах. Греческий космос отражен в творчестве Гомера, который мог в одном образе щита Ахилла уместить весь космос в его гармоничной целостности. «То, каким образом Гомер строит высказывание о вещи, принципиально для понимания художественного мира, равно как и строя души его современников» [Михайлова 2004, 74]. Творчество Гомера выразило дух и способ существования своей эпохи, творчество же, например, Плотина или Августина определило направление средневекового способа мышления. Я беру эти фигуры для того, чтобы показать, насколько важна граница, на которой осуществляется переход одного мышления в другое, но ни одно из них не исчезает полностью. Подобно тому, как миф сохраняет свою силу, так и модусы мышления переходят из одной эпохи в другую через рефлексирующее сознание. Но для этого нужно не одно сознание, а единство множества сознаний. Это единство воплощается в том, что называют коллективным бессознательным, апеллирующим к архетипам, универсальным образам-символам. Однако на уровне способов мышления и представлений о мире существуют принципиальные различия, учитывая которые, можно установить диалог между разными культурами и открыть путь к изучению глубинного основания человеческой цивилизации.

Рождение внутреннего человека

Обратимся к двум ярким произведениям разных эпох, на первый взгляд схожим: «Наедине с собой» Марка Аврелия и «Монологам» Августина. Для последнего через познание себя я прихожу не к тому, каким я должен быть в соответствии с природой, но познаю Бога. На самом деле меня как такового до опыта общения с Богом еще нет, только в общении с Богом я смогу стать самим собой. «Для Августина Бог не только “Ты”; Он есть особое внутреннее условие для того, чтобы человек мог сказать “я”» [Эриксен 2003, 103]. «Я» понимается в данном контексте как исключительно духовная сущность, возникающая в процессе обретения Бога в душе, богопознания. Августин пишет: «Меня не было бы, Боже мой, вообще меня не было бы, если бы Ты не был во мне. Нет, вернее: меня не было бы, не будь я в Тебе, от Которого все, через Которого все, в Котором все» [Августин 1992, 9]. Здесь видна зависимость человеческой души от Бога: душа предстает перед ним беспомощной сама по себе, но все же имеющей силу, «искорку», которая играет роль проводника и одновременно обладает способностью познания, дающей надежду на преображение. Тем самым сакрализуется процесс познания.

Можно подумать, что средневековый Бог заменяет представление древних греков о Судьбе, без которой не были бы возможны поступки в процессе совершения жизненного цикла. Такая установка на угадывание знаков судьбы ведет к признанию ценности сновидения, которое для греков есть судьбоносный знак, сон всегда связан с реальными событиями жизни. Чего не скажешь о роли сновидения и его толкования в средневековой культуре, где сон вызывает недоверие и даже страх, ибо может исказить истинный порыв, направленный к Богу [Ле Гофф 2001, 338]. Сон выполняет функцию медиума между Богом и человеком, вызывая чувство прикосновения к сакральному только тогда, когда благодаря вещему сну язычник обращается в христианство.

«Для христианина сон или видение являются также путем, ведущим непосредственно к Богу, возможностью напрямую вступить с ним в общение» [Ле Гофф 2001, 338]. Но это общение особое, при котором воля человека должна быть сконцентрирована на обретении символа, отсылающего к истинам священных тестов. По-новому понимается феномен *видения*, благодаря ему только можно вступить в общение с божественным Словом. Более того, сон как состояние противоположное бодрствованию признается нежелательным для истинно верующего, так как сознание в момент сна не способно бдеть и устраняется всякая возможность видения, а значит, и общения с Богом.

Интересно, что Гегель, определяя религию, указывает: «Сознание должно таким образом относиться к своему содержанию, чтобы оно само и его содержание, Бог, были нераздельны. Это отношение как таковое, то есть знание о Боге и неразделенность сознания с этим содержанием, и есть то, что мы называем религией» [Гегель 1975, 239]. В основе этой неразделенности лежит объединяющая роль интуиции, которая выступает в качестве механизма самодостраивания разрозненных частей до единого целого, подобно тому как «сам поток мыслей и образов в силу своих собственных потенций усложняется и спонтанно выстраивает себя» [Князева, Курдюмов 1994, 117].

Религия Древней Греции сводится к поиску своего этоса, который бы привел ритм частной жизни в резонанс с ритмом Космоса, в связи с чем возникает тезис Сократа о тождестве этики и знания, где бытие имеет этический коррелят, познав который, можно обрести возделенную гармонию. Познание себя сопровождается познанием Природы, ее логоса, так как, по словам Ж.-П. Вернана, древнегреческое миропонимание можно выразить следующими словами: «отныне в полисе царствует *Nomos*» [Вернан 1988, 107]. Устройство социума понимается как следование космическому закону, являясь его частью, микрокосмом [Гусейнов 2003, 51]. Отсюда проистекает еще одна черта греческого мировоззрения: «демократический идеал “калокагатии”, единого совершенства, вместе физического и нравственного, сплав красоты, добронравия и благонамеренности, “калоскагатос” – это и прекрасный человек и прекрасный гражданин» [Васильева 1999, 411–475]. Красота как следование номосу поддерживает мировую гармонию.

Самосознание в контексте средневекового способа мышления направлено исключительно на познание Бога. Посредством всеобщего принципа, через который происходят все мировые процессы, в том числе самопознание, человек обретает самого себя, но только через Бога, который является и средством, и целью одновременно. Как личность человек возникает, обретая собственное бытие в акте самопознания как познания Бога и никогда до этого сакрального момента.

Плотин говорит: «Стремлюсь возвести божественное во мне к божественному во всем»; цит. по: [Адо 1991, 45]. Для Аристотеля было бы непредставимо, что перводвигатель содержится в самом человеке и при этом соединяет все сущее. Плотин вырывается за пределы греческого космоса, открывая путь к интуитивному мышлению. Более того, мистика неоплатонизма создала концептуальный аппарат для христианского мира.

«Христианство одержало мировоззренческую победу, подобно тому, как победившие римлян варвары еще долго оставались в плену римских политических идеалов (пусть даже понятых весьма упрощенно), властители дум средневековой эпохи, христианские интеллектуалы, вольно или невольно обращались к тому, что сохранилось от духовного наследия античности, ища подтверждения религиозным догматам в творениях великих мыслителей древности Платона и Аристотеля» [Уколова 1989, 30]. В период укоренения христианской догмы на государственном уровне платонизм стал неким «козлом отпущения» в том смысле, который придает этому феномену Рене Жирар [Жирар 2010, 182–203]. Через жертву изгнания происходит утверждение новой доктрины, которая в своей новизне есть не более чем адаптированная версия неоплатонизма. Феномен жертвы трансформируется в средневековом христианском сознании в новый жанр страстей. «Страсти» приобретают роль этической максимы, примером их выступает жизнь святого, в первую очередь, главного мученика, Иисуса Христа.

«Он – камень, отвергнутый строителями, который станет главой угла. Он – также камень преткновения, о который споткнутся даже самые мудрые, поскольку этот камень всегда двусмысленный, который легко спутать с богами древнего образца. И даже его именование царем содержит, я полагаю, отсылку к виктимному характеру священного царствования» [Жиар 2010, 189]. Этический образец эффективен в таком социуме, где ход истории и осознание высших сил, заранее знающих ее, определяют индивидуальную судьбу каждого человека. Унификация по образцу становится критерием моральности, однако сам образец появился на границе двух миров, которые вполне реально и концептуально сводятся к Творцу.

Бог Моисея представляется как творец ex nihilo, которому «достаточно только пожелать, чтобы материя приобрела ту или иную форму, и она тем самым приобретет ее...» [Гайденок 2014, 155–163]. Причем он трансцендентен земному миру по своей божественной природе, которая не-тварна, он является бесплотной творящей мир личностью, обладающей свойствами, которые не присущи ни одному природному существу. Закон, данный через Моисея, указывает на безусловное существование трансцендентного законодателя. Бог Моисея также есть Бог истории, и знание будущего дает ему власть над ним. «Бог истории знает историю своего народа – от начала до конца, поэтому он скрывает ее от людей. Он – это чистое знание, которое присутствует в мире своим отсутствием» [Недель 2017, 59]. Нужно создать условия, чтобы он мог бы предстать перед внутренним взором молящего.

Последнее выражает движение мысли и мироощущение Августина. Исповедь для него есть душевная работа, совершенная «в виде внезапного озарения, некоторого насилие благодати Божией над ним, истинного чуда» [Бицилли 1995, 175]. Феномен чуда будет во многом определяющим фактором в восприятии мира, который для человека Средневековья разделен на «обычный ход вещей» и чудо, что врывается со всей силой, прерывает привычный ход жизни.

О восприятии времени и движения истории, характерном для Средневековья, П.М. Бицилли пишет: «Общая тенденция средневековья – та же самая тенденция, которая сквозит в эсхатологических чаяниях и хилиазме, – положить конец истории, направить течение житейского потока в неподвижные воды абсолютного, реализовать идеал, достижение которого сделало бы невозможным, ненужным и бессмысленным какие-либо дальнейшие устремления и искания» [там же, 194].

Земной мир несовершенен, только бестелесная душа способна к совершенству, отсюда проистекает презрение к телу как темнице души. «Индивидуальное же тело есть временное и недолговечное жилище для души, которая может, время от времени, переходить к полной привязанности к подобным телам, но без необходимой связи» [Рист 2005, 135]. Несовершенство тела компенсируется стремлением к совершенству души, ее волевого и разумного проявлений. В этой связи активно разрабатываются концепции эмоций и сознания, где этически ангажированный поиск наилучшей жизни соприкасается с определениями воли, желания и греха. Для нас интерес представляют понятия *synderesis* и *considentia*, связывающие разумное и волевое начала человека для постижения естественного закона. Бонавентура проводит демаркацию понимания, предчувствия смысла и желания, доводя свой психологический анализ до границы человеческого сознания [Potts 1980, 33]. Эти два понятия выражают напряжение мысли средневекового разума, согласующего в интуиции разумное обоснование Бога и мистическую связь человека с ним. Несовершенство человека как посылка средневекового мышления велит ему повсюду искать способы преодоления изъяна. Одним из таких методов «очистки» является праведная жизнь, где все эмоции и чувства строго подчинены доброму и разумному началу, которое только может быть приобщено к Богу. Античная забота о себе уже происходит в другой плоскости самореференции. Аристотелевское понятие атараксии¹ становится особенно значимым в связи с определением человеческого поведения и проблемой связи веры и разума, которая является модификацией античной темы усмирения страстей разумом [Гусейнов 2003, 38].

В греческом мире главенствует тактильность, презентация предмета в его явленности, аффектирование вещами, о чем писал Ж. Делёз. Аффект противопоставляется разумной части души, подчиненной логосу. В этом контексте интуиция соответствует платоновскому исступлению [Платон 1971, 135–192], творческому вдохновенному состоянию души, способному к гармоничному резонированию с глубинными ритмами космоса. Интуиция в Древней Греции – это нечто естественное в том смысле, что возникшее теоретическое знание и дедуктивная логика не могли обходиться без признания наличия первичной интуиции относительно аксиом, на которых строились логические суждения. Именно в связи с логикой Аристотель признает наличие интеллектуальной интуиции как эпистемологического первоначала, благодаря которому возможны правильные дедуктивные суждения. При этом процесс познания включен в мировую гармонию, знания о которой уже заложены, нужно только приоткрыть завесу и откроется истина, алетейя. Представление об истине и способах ее достижения в Средние века совсем иные, что влечет за собой и иное представление об интуиции. В этом контексте возникает представление о контемплации (*contemplatio*) как религиозном созерцании, в котором человек переживает метаморфозу собственной души, приобщаясь божественному Духу, и интуиция здесь встраивается в процесс преобразования индивидуальной души [Godava 2015].

Плотин выразил в философии мистический способ постижения истины, для которого свет, а не осязаемое, является проводником к постижению Единого. «Именно с Плотина в философии начинается чисто оптический мир. Идеальности теперь станут чисто оптическими. Они станут светоносными, без всякой тактильной референции» [Делёз 2016, 141]. Здесь мы подошли к границе, за которой мы оказываемся совершенно в другом мире, мире стремления к идеальному, озаренному божественным светом Единого. Это точка перехода одного способа существования в другой, одного разума в другой. Разум эйдетический становится разумом причащающим [Ахутин 1998, 234]. Это причащение к божественному свету, нематериальному свечению бытия, где мировая разумная душа создает чувственный мир. Разум иллюминирует бытие, высвечивая истину, и это есть причащение к Единому. Интуиция играет здесь ключевую роль, так как без нее невозможно было бы выйти за пределы чувственного созерцания в символический мир, с которым человек находится в синергии [Плотин 2004, 60].

Познание в свою очередь претерпевает существенные изменения, оно понимается как соответствие божественному замыслу. «Знание не могло быть признано таковым, если ему не находилось небесной аналогии. Знание конструируется по подобию. Подобием же, лежащим вне объекта, определяется объект» [Рабинович 1979, 111]. В этом знании легко угадать идеи Платона, в которых сосредоточены смысл и сущность всех вещей, однако в Средневековье цель и исходные пункты такого рода знания принципиально иные. Человек есть образ и подобие творца, но сам при этом не может творить, а только копирует, и в этом смысле авторство произведения искусства становится условным. Человек сам является копией, эйдосом божьим, *imago Dei*.

Чувство как поиск искомого

Таковы специфические черты средневекового типа мышления, которые подводят нас к пониманию сути интуитивного мышления. Конечно, нельзя сказать, что в греческом способе мышления нет места интуиции, но она там представлена совсем иначе, поскольку созерцание явленного в своем наличном первоначальном виде является ведущим способом бытия, тогда как в Средние века главенствует чувство².

Чувство в данном контексте стоит понимать не как чувственность, определяющую философское направление эмпиризма, а как структурообразующее начало психической деятельности, направленное внутрь себя. Три базовых чувства формируют образ действия носителя средневекового способа бытия: вера, надежда, любовь. Древняя Греция, а тем более Рим отвергают чувства, которые несут в себе потерю доблести (*virtus*) [Киньяр 2007]. Этика силы заменяется этикой любви. Если в Древнем Риме

каралось проявление любви, то в христианском средневековье грехом является *acedia*, безчувственное отрешение от самого себя, от Бога, а значит, потеря любви к Богу.

Единство веры, надежды, любви ведет к познанию истины, познанию Бога. Через эту триаду возможно понимание скрытых смыслов не только Священного Писания, но и мира в целом. Чувство выступает как посредник между тем, что еще не познано, и тем, что стоит за пределами познавательной ситуации. Чувство, по словам Якоби, есть «*непосредственно удостоверяющее независимую от нас реальность*» [Чернов, Шевченко 2010, 44]. Неочевидное, потустороннее задает *telos* любому поступку, слову, мысли, обратная перспектива превращается в бесперспективное изображение иерархического распределения ролей по степени приближения к божественному свету. Иконы не только бесплотны, они не имеют пространства, это обездвиженное мгновение, в котором следует увидеть вечность. Время как внутренняя форма чувственности преобладает над внешним атрибутом реальности, пространством. Человек повис между адом и раем, между чистилищем и самим собой [Ле Гофф 2009, 339]. Все это сопровождается поиском интуитивного основания бытия, посредством скачка метанойи в молитве.

В поисках неуловимого смысла

Вначале нужно разделить понятия смысла, значения и символа, а также способы их схватывания в понимании. Начнем со значения, с той сферы мышления, которую можно раскрыть в полной мере, подобно математическому коду, несущему в себе алгоритм решения задачи и легко переносимому в сферу реального положения дел. Примечательно высказывание о теореме Пифагора, что она «является истинной безотносительно ко времени [zeitlos], истинной независимо от того, считает ли кто-нибудь ее истинной. Она не нуждается в носителе. Она является истинной отнюдь не только с момента ее открытия, но подобна планете, которая даже и не будучи еще обнаруженной кем-либо, находится во взаимодействии с другими планетами» [Фреге 1997, 38]. В этом пассаже скрыта интуиция, которая состоит в выходе за пределы последовательности ментальных операций рационального свойства [Маслова 2012, 51].

В разделении и разъединении понятий «знак», «значение» и «смысл» кроется важное гносеологическое следствие относительно существования разных типов мышления. Если вещь познается через ощущение, то знак соответствует рассудочным процессам, а смысл может быть схвачен только в момент понимания, которое выходит как за пределы перцепции, так и за пределы рационального анализа при соотношении опыта и знания.

Интуиция – это одновременно когнитивная способность и феномен. В первом случае интуиция проявляется как процесс, включающий в себя сложный ментальный и чувственный синтез, во втором – как мгновение озарения. В процессе понимания эти два синтеза проявляются в качестве предпонимания, имеющего в своем основании интуитивное мышление. Оба смысла интуиции коррелируют друг с другом и причастны природе человеческого мышления, где точкой их совпадения является озарение пониманием. Интуитивное мышление состоит в достраивании целостного образа предмета, в котором символ играет роль своеобразного аттрактора, направляющего этот процесс. Августин восходил к Богу именно таким образом, если судить по его описанию произошедшей с ним метанойи [Августин 1970, 12].

Вернемся к проблеме смысла и дополним ее давним спором об универсалиях. Априорное существование идей соотносится с течением реализма, которое в споре об универсалиях, скорее, уступало номиналистам. Авторитет философии Аристотеля сформировал образ средневековой схоластики, ее направленность, однако в данной статье интерес представляет отверженный реализм. Можно сказать, средневековая мистика, опирающаяся на концепцию неоплатонизма, выражает идеи реализма, выдвигая свой оригинальный метод познания Бога и самого себя.

Смысл предзадан любому умственному действию, а значит, не является продуктом мышления. Онтологичность смысла ведет к символической окраске всего сущего.

Ведущее значение чувства (веры, надежды, любви) как генуинного фактора мироприятия становится очевидным в средневековом мистицизме, в творчестве Бонавентуры и Майстера Экхарта. Для первого «вся теология по своей сути есть мистическая теология, так как имеет дело со скрытой тайной, которую мы называем “Бог”» [Carpenter 1999, 18]. Бога нельзя познать рациональными методами, но только узреть через *веру*, однако возникает вопрос, как связаны между собой мистическое созерцание и разум. Ответ можно найти в богословии Бонавентуры, определяя «его теологический метод как “проникающий” и “раскрывающий”». Поэтому теология является исследованием глубин и освещением скрытых вещей» [Delio 2014, 367]. Постулирование скрытой сущности вещей есть априорная установка средневекового мышления, которое вынуждено поэтому обращаться к сверхчувственному познанию, интуитивным инсайтам. Парадокс – *modus vivendi* мистического созерцания, где вера и разум смыкаются на собственных границах без рациональных попыток самоопределения. Свет разума, который будет фигурировать у Декарта, имеет интуитивную природу иллюминативного познания трансцендентного, берущего свое начало в богословии Средних веков.

Кроме света важную роль играет феномен Слова, которое может дать ключ к расшифровке сущности Бога, но только лишь посредством созерцания, которое Бонавентура назовет дверью, через которую к истине должна прийти философия.

Рациональный характер природы Бога проявляется в Слове, но наш разум не способен его воспринять во всей смысловой полноте, поэтому «тот, кто не знает двери, не может пройти, и если философы так часто считают высшие истины противоречивыми и невозможными, причина в том, что дверь закрыта для них» [Gilson 1965, 129]. Философ должен стать мистиком, чтобы преодолеть противоречивые антиномии разума. Чтобы познать истину, необходимо ее прожить, то есть посредством мистической практики соединения с божественным началом стать частью этой истины. В трактате «О троиственном пути» Серафический учитель буквально опрокидывает в свой текст духовный порядок универсума, то есть как бы зеркально отражая его, воплощая в человеческом слове божественный порядок [Карпов 2018, 87].

Говоря о мировоззрении Экхарта, я остановлюсь только на одном из аспектов его учения, который, на мой взгляд, является ключом к пониманию интуиции в Средние века. Это учение об «искорке» в душе [Экхарт 2001, 182], которая имеет название «синтересис» и является условием для познания в непосредственном открытии Бога в душе. Поэтому «искорка» является Божественной, она становится условием постижения истины, связанная с природой света, сопровождает путь восхождения к Единому Богу, что уже выражено у Плотина. Экхарт пишет: «Гораздо ценней, что я влеку Богу к себе, чем сам влекусь к Богу. И это все оттого, что Бог может все глубже проникнуть в меня и лучше объединиться со мной, чем я могу объединиться с Богом» [там же, 210]. Также процесс наполнения Божественным знанием, благодатью возможен при наличии синергии, о чем говорил Плотин, указывая на синергию как условие постижения Единого в актах мистического экстаза, который постигается, в частности, конTEMPLацией. Это значит, что в человеке есть то, что подобно божественной природе, для Экхарта это и есть «искорка» в душе, которая может погаснуть, если не следовать пути отрешенности, но может и возгореться в яркое пламя божественной любви и озарить светом истины. Для нас важно подчеркнуть именно эпистемологический статус такой синергии в феномене «искорки», посмотреть на нее как на когнитивную способность, открывающую прямой путь к знанию. А это не что иное, как интуиция. Известно, что идеи Экхарта повлияли на Бергсона, и это показательно, если учесть, что Бергсон разработал целостную концепцию интуиции, в частности, философской.

Интуиция представляет собой «способность, точно “схватив” виртуальное целое, проследить линии его актуализации и тем самым постичь не только наличествующее положение, но и то, к чему все движется» [Лызлов, Серавина, Ковалевская 2012, 70].

Схватывание целого необходимо тогда, когда это целое уже задано в бытии. Такова установка средневекового ума, который мы рассмотрели на примерах Плотина, Августина, Бонавентуры, Экхарта.

Важно отметить, что без наличия синергийной связи с познаваемым предметом нельзя будет достигнуть полноты его познания. Необходимо что-то общее, роднящее с объектом познания. На ментальном уровне это связано с методами интуитивного мышления, которое развилось в эпоху Средневековья и в традиции мистицизма достигло своего апогея.

* * *

Способ существования и способ мышления каждой из рассмотренных эпох не ушел бесследно и не сменился полностью современным образом мысли, а проявляется в каждом человеке, а произведения культуры могут являться носителями сущностных черт каждой из исторических эпох развития европейской цивилизации. Достижение единства и возможность понимания столь разных концепций и смыслов возможно благодаря способности человека к интуитивному схватыванию того, что стоит за пределами явленного, скрытых смыслов, которыми жило Средневековье. Если для Сократа даймоиион был провозвестником добродетели, то интуиция Плотина и Экхарта, а потом Бергсона [Бергсон 1992, 304] уже имеет эпистемологический статус.

Мистическая философия Плотина направила поиск Бергсона, что привело к созданию нового направления в философии, которое будет названо интуитивизмом, где за интуицией признается определяющая роль в познании. Момент совпадения сознания с единым первоначалом – ключевая предпосылка для возможности непосредственного проникновения в суть устройства реальности. Бергсон признает существование интеллектуальной интуиции, выходящей за пределы логического умозаключения и называет ее «супраинтеллектуальной», так как «она обращена к духу». Здесь понятие интеллектуальной интуиции выходит за пределы аристотелевского дедуктивного понимания интуиции и одновременно вбирает в себя средневековое представление об интуиции как связи души и Бога [Бергсон 2010, 164–181].

Творчество Плотина стало отправной точкой движения смысла по направлению к пониманию сути интуитивного познания. Отчасти являясь представителем античности, он уже предопределил средневековый способ мышления, который воплотился в средневековой мистике. Что касается интуиции как таковой, то современный поиск сущности интуиции проводится в русле междисциплинарных исследований, на стыке разных наук.

Примечания

¹ Аристотель в седьмой книге «Никомаховой этики» понятие атараксии соотносит с невоздержанностью как отклонением от норм и принципов разума. В христианском средневековье она ассоциировалась с греховным, неподобающим поведением. Задача схоластов состояла в поиске источника подобного отклонения, которое не всегда происходит от незнания, но порой также и от воли. Феномен атараксии был одним из ключевых для волюнтаристских концепций. См.: [Knuuttila 2004, 257–265].

² См.: [Лызов, Серавина, Ковалевская 2012]. В статье предлагается новый взгляд на средневековый тип мышления, основанный на междисциплинарном синтезе философии, психологии и психиатрии. Понятие тоски рассматривается авторами как genuинное состояние души, вызывающей к началу, подобно тому как религия есть тоска по началу. Само начало не поддается верификации, оно трансцендентно априори, задавая при этом telos и смысл познания как «обличение вещей невидимых».

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Августин 1992 – Августин Аврелий. Исповедь. Абеляр П. История моих бедствий. М.: Республика, 1992 (Augustine, *Confessiones*, Russian Translation).

Адо 1991 – Адо П. Плотин, или Простота взгляда. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991 (Hadot, Pierre, *Plotin ou la simplicité du regard*, Russian Translation).

- Аристотель 1975 – *Аристотель*. Метафизика / Собр. соч. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975 (Aristotle, *Metaphysics*, Russian Translation).
- Бергсон 1992 – *Бергсон А.* Собр. соч. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992 (Bergson, Henri, *Works*, Russian Translation).
- Бергсон 2010 – *Бергсон А.* Избранное: сознание и жизнь. М.: РОССПЭН, 2010 (Bergson, Henri, *Selected Works*, Russian Translation).
- Бицилли 1995 – *Бицилли П.М.* Элементы средневековой культуры. СПб.: Мифрил, 1995 (Bitsilli, Petr M., *Elementys of Medieval culture*, in Russian).
- Вернан 1988 – *Вернан Ж.-П.* Происхождение древнегреческой мысли. М.: Прогресс, 1988 (Ver-nant, Jean-Pierre, *Les origines de la pensee Grecque*, Russian Translation).
- Гегель 1975 – *Гегель Г.Ф.В.* Философия религии. В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1975 (Hegel, *Philosophie der Religion*, Russian Translation).
- Делёз 2016 – *Делез Ж.* Лекции о Спинозе. М.: Ад Маргинем, 2016 (Deleuze, Gilles, *Lections about Spinoza*, Russian Translation).
- Жиран 2010 – *Жиран Р.* Козел отпущения. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010 (Girard, René, *Le Bouc émissaire*, Russian Translation).
- Ле Гофф 2001 – *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого. М.: Прогресс, 2001 (Le Goff, Jacques, *L'Imaginaire médiéval*, Russian Translation).
- Ле Гофф 2009 – *Легофф Жак.* Рождение чистилища. Екатеринбург: У-Фактория; М.: АСТ, 2009 (Le Goff, Jacques, *La Naissance du purgatoire*, Russian Translation).
- Плотин 2004 – *Плотин.* Третья эннеада. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004 (Plotinus, *Third Ennead*, Russian Translation).
- Рабинович 1979 – *Рабинович В.Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры. М.: Наука, 1979 (Rabinovich, Vadim L., *Alchmy as phenomenon of Medieval culture*, in Russian).
- Рист 2005 – *Рист Дж.М.* Плотин: путь к реальности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005 (Rist, John M., *Plotin: The Road to Reality*, Russian Translation).
- Фреге 1997 – *Фреге Г.* Логические исследования. Томск: Водолей, 1997 (Frege, Gottlob, *Logische Untersuchungen*, Russian Translation).
- Экхарт 2001 – *Майстер Экхарт.* Об отрешенности. М.; СПб.: Университетская книга, 2001 (Ekhart, *Treatises*, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian

- Ахутин 1998 – *Ахутин А.В.* Два семинара по неоплатонизму // Архэ: Труды культурно-логического семинара. 1998. Вып. 3. С. 377.
- Васильева 1999 – *Васильева Т.В.* Путь к Платону. Любовь к мудрости или мудрость любви. М.: Логос: Прогресс-Традиция, 1999.
- Гайденок 2014 – *Гайденок П.П.* Средневековый номинализм и генезис новоевропейского сознания // Вопросы философии. 2014. № 2. С. 155–163.
- Гусейнов 2003 – *Гусейнов А.А.* Античная этика. Киев: Киевская духовная академия, 2003.
- Карпов 2018 – *Карпов К.В.* Основные понятийные схемы мистической теологии Бонавентуры (трактат «О тройственном пути») // Философия религии: аналитические исследования. 2018. Т. 2. № 1. С. 82–93.
- Князева, Курдюмов 1995 – *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Интуиция как самодостраивание // Вопросы философии. 1995. № 12. С. 110–122.
- Киньяр 2007 – *Киньяр П.* Секс и страх. М.: Азбука-классика, 2007.
- Лызлов, Серавина, Ковалевская 2012 – *Лызлов А.В., Серавина О.Ф., Ковалевская О.Ф.* Тоска как ядерный аффект: опыт структурно-психологического анализа // Вопросы психологии. 2012. № 5. С. 62–72.
- Маслова 2012 – *Маслова А.В.* Мгновение интуиции и априорное знание // Психология и психотехника. 2012. № 8. С. 44–51.
- Михайлова 2004 – *Михайлова М.В.* Щит Ахилла и пирожное Мадлен. Вещь в пространстве художественного текста // Время/бремя артефактов. 2004. Вып. 2. С. 71–78.
- Недель 2017 – *Недель А.Ю.* «И спрятал Моисей свое лицо». Генезис социального // Моисей. Первый философ права. Человек, который видел Бога. М.: ЛУМ, 2017. С. 48–85.
- Уколова 1989 – *Уколова В.И.* Античное наследие и культура раннего средневековья. М.: Наука, 1989.
- Чернов, Шевченко 2010 – *Чернов С.А., Шевченко И.В.* Фридрих Якоби: чувство, вера, разум. М.: Прогресс-Традиция, 2010.
- Эриксен 2003 – *Эриксен Т.Б.* Августин. Беспокойное сердце. М.: Прогресс-Традиция, 2003.

References

- Akhutin, Anatoly V. (1998) "Two Seminars about Neoplatonism", *Arhe: Works of the culture-logic seminar*, Iss. 3, p. 377.
- Brown, Peter (2000) *Augustine of Hippo*, University of California press, Berkeley & Los Angeles.
- Gaidenko, Piama P. (2014) "Medieval Nominalism and Genesis of Modern Consciousness", *Voprosy Filosofii*, Vol. 2, pp. 155–163 (in Russian).
- Guseinov, Abdusalam A. (2003) *The Ancient ethics*, Kievskaya dukhovnaya akademiya, Kiev (in Russian).
- Carpenter, Charles (1999) *Theology as the Road to Holiness in St. Bonaventure*, Paulist, New York.
- Chernov, Sergei A., Shevchenko, Igor V. (2010) *Friedrich Jacobi: Sense, belief, reason*, Progress-Traditsia, Moscow (in Russian).
- Delio, Illa (2014) "Theology, Spirituality and Christ the Center: Bonaventure's synthesis", Hammond, Jay M., Hellmann, J.A. Wayne, Goff, Jared, eds., *A companion on Bonaventure*, Brill, Leiden & Boston.
- Eriksen, Trond Berg (2000) *Augustin: det urolige hjerte*, Universitetsforl., Oslo (Russian Translation 2003).
- Gilson, Etienne (1965) *The philosophy of st. Bonaventure*, St. Anthony Guild Press, Paterson, NJ.
- Godava, Marcin (2015) "Conditioning of Intellect in Christian Contemplation in the Light of Definitions and St. Augustine's Experience", *Bogoslovni vestnik*, Vol. 75, No. 3, pp. 525–540.
- Karpov, Kirill V. (2018) "The Basic Concepts of Bonaventure's Mystical Theology (The tryple Way)", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, Vol. 2, No. 1, pp. 82–93 (in Russian).
- Knuuttila, Simon (2004) *Emotions in Ancient and Medieval philosophy*, Clarendon press, Oxford.
- Knyazeva, Elena N., Kurdyumov, Sergey P. (1994) "Intuition as a Self-Completing", *Voprosy Filosofii*, Vol. 12, pp. 110–122 (in Russian).
- Lyzlov, Aleksey V., Seravina, Olga F., Kovalevskaya, Olga B. (2012) "Longing as a nuclear affect: Experiences of structural-psychological analysis", *Voprosy psikhologii*, Vol. 5, pp.62–72 (in Russian).
- Maslova, Anastasia V. (2012) "The moment of intuition and a priori knowledge", *Psychology and psychotechnolgy*, Vol. 8, pp. 44–51 (in Russian).
- Mihajlova, Marina V. (2004) "Achilles' shield and Madeleine's cake. The thing in the space of a literature text", *Vremya/Bremya artefaktov*, Issue 2, pp. 71–78 (in Russian).
- Nedel, Arkady Yu. (2017) "“And Moses hid his face”. The genesis of social', *Moses. The First Legal Philosopher. The Man Who Saw God*, LUM, Moscow, pp. 48–85 (in Russian).
- Potts, Timothy C. (1980) *Conscience in Medieval philosophy*, Cambridge University press, Cambridge.
- Quignard, Pascal (1994) *Le Sexe et l'Effroi*, Gallimard, Paris (Russian Translation 2007).
- Ukolova, Victoriya I. (1989) *Antique Heritage and Early Medieval Culture*, Nauka, Moscow (in Russian).
- Vasiljeva, Tatyana V. (1999) *The way to Plato. Love of wisdom or wisdom of love*, Logos & Progress-Traditsia, Moscow (in Russian).

Сведения об авторе

МАСЛОВА Анастасия Владиленовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философских наук Московского государственного лингвистического университета.

Author's Information

MASLOVA Anastasia V. – CSc in Philosophy, Assistant professor, Moscow State Linguistic University.