



История идей

Владимир Глебкин

ПРОБЛЕМА МЫШЛЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ

Междисциплинарное
общение как
строительство
Вавилонской башни

Стремление рассматривать человека в целостности, не препарировав его в прокрустовом ложе частных дисциплин, приводит к необходимости выхода в междисциплинарное поле и согласованию, а значит и «остранению» методологических позиций, которые за десятилетия или даже века наращивания методологических мускулов стали в рамках своей области знания чем-то вроде трюизма*. Такой выход в открытое пространство требует определенного мужества в анализе собственных предубеждений и пристрастий, и на подобный шаг оказываются способны немногие. Взгляд со стороны на попытки междисциплинарного общения выдает всю глубину вавилонского смещения научных дискурсов: в одни и те же понятия представителями разных предметных областей вкладывается существенно различный смысл, при этом собственные теоретические основания кажутся самоочевидными, а собеседник обвиняется в некомпетентности.

Истины опыта
и истины
авторитета

За описанной ситуацией различаются контуры фундаментальной познавательной проблемы. Истины, воспринимаемые человеком как трюизмы, могут опираться на очевидность непосредственного опыта (луна появляется на небе ночью, а солнце – днем), а могут – на очевидность, определяемую традицией (так говорили еще дед и прадед). Опыт и авторитет являются двумя векторами, определяющими также и основания позиции ученого. Конечно, здесь эксперимент уже далек от непосредственности и имеет в своей основе весьма сложные теоретические конструкты или получает трансцендентальное обоснование (так устроен человек), а за авторитетом обычно стоит цепочка убедительных рациональных построений, но в целом выделение двух полюсов и здесь оказывается продуктивным. Для дальнейшего важно, что при обсуждении учеными оснований собственной на-

* Трюизм (франц.) – всем известное, сделавшееся общим достоянием положение, мнение.

учной практики существует тенденция невольной интерпретации истин, опирающихся на авторитет, как истин опыта, обладающих свойством самоочевидности.

Следы такой трансформации можно различить, анализируя эволюцию философских представлений о мышлении. Она приводит к существенным расхождениям во взглядах на мышление философов и психологов. Намечу основные контуры указанного противоречия.

«Мыслить
и быть»

Категория мышления наряду с категорией бытия проблематизируется уже у истоков формирования европейской философской традиции и вскоре прочно занимает в ней одно из наиболее авторитетных мест. В качестве условной точки отсчета здесь можно принять поэму Парменида «О природе» – пожалуй, наиболее ранний античный философский текст, о котором мы можем судить не по поздним пересказам и интерпретациям, а по нескольким значительным фрагментам. Постановка проблемы и одновременно возможный путь ее решения выражен в знаменитой парменидовской формуле *to gar aũto; noeĩn eĩstin te kai; eĩnai* (то же самое – мыслить и быть). Существенным для понимания смысла высказывания Парменида является введенное им разделение пути истины, приводящего к постигаемому мыслью бытию, и пути мнения, ведущего к миру видимостей. Затем заданное у Парменида противопоставление мира мыслимых сущностей миру видимых и осязаемых вещей и связь мышления с первым, идеальным миром становятся одним из наиболее стойких мотивов европейской философии.

В философии:
мыслить –
оперировать
с понятиями

Платон, во многом Аристотель, Плотин, Августин, Фома Аквинский, Р. Декарт, И. Кант, И. Г. Фихте, Ф. Й. Шеллинг, Г. В. Ф. Гегель, Э. Гуссерль – вот неполный перечень «классиков», работавших в рамках обозначенного Парменидом проблемного поля. В этом поле мышление прочно ассоциируется с идеальным миром, «мыслить» – значит либо интуитивно постигать идеальные структуры, либо совершать с ними дискурсивные операции. Не вдаваясь в терминологические тонкости, можно сказать, что «мыслить» в классической философии – значит «оперировать с понятиями», поэтому понятийное мышление – синоним мышления в целом. В некотором смысле «понятийное мышление» – тавтология, аналогичная «квадратному квадрату» или «толстому толстяку». Можно оперировать с понятиями плохо или хорошо, значит, и твое мышление будет плохим или хорошим, но мыслить вне понятий для классической философской традиции – нонсенс. Фактически, наряду с крайне значимым разделением интуиции и ра-

В психологии:
понятийное
мышление – лишь
одна из форм
мышления

ционального дискурса, разнообразие форм мышления в философии будет определяться разнообразием логик или предметных областей: диалектическое, формально-логическое, или математическое, физическое и т.д.

Совсем иная ситуация складывается в психологии, где проблема мышления также лежит в центре научной проблематики. Здесь мы встречаемся с другой типологией, в которой понятийное мышление оказывается лишь одной из многих форм: теоретическое, наглядно-действенное, образное, визуальное, аутистическое, творческое, критическое, практическое, техническое. Эти формы с трудом поддаются строгой классификации, некоторые из них выглядят как предложенные разными психологами обозначения одинаковых по сути процессов, но в сухом остатке мы все равно получим разнообразие форм мышления в психологии, качественно отличных принятых в философии форм^{*}.

Выявление причин указанного расхождения и описание возможных способов его преодоления составляет главную задачу данной и последующей за ней статей.

Корни базовых для современной философии представлений о мышлении лежат в античности, поэтому анализ имеет смысл начать с античных моделей мышления, проследив затем, как наиболее востребованные позднейшей традицией идеи эволюционировали и трансформировались в Средние века и Новое время.

Характерные черты представлений о мышлении в античной философии

Для данной работы важны не античные представления о мышлении сами по себе, а доминантный вектор этих представлений *в интерпретации западной философии Средних веков и Нового времени*^{**}. Поэтому мы

^{*} Обозначенная здесь оппозиция имеет, на мой взгляд, гораздо более фундаментальный характер, чем часто встречающаяся оппозиция логического и психологического подхода к мышлению. Восходящая в своих истоках к работам Э. Гуссерля (в частности, см.: [1]), она теряет позднее непосредственную связь с его идеями и приобретает общий характер. См., напр.: [2].

^{**} Данное положение имеет принципиальное значение. Необходимо различать реальность саму по себе и реальность с точки зрения последующей культурной традиции. Приведу одну иллюстрацию, обратившись к хорошо известному из русской истории сюжету с гибелью князей Бориса и Глеба. Как показывают последние исследования, убийцей, по крайней мере, Бориса с высокой долей вероятности был Ярослав Мудрый (см. [3]), однако для последующей традиции преступление прочно связывается с именем Святополка Окаянного, и именно этот факт «обрастает» в русской культуре новыми культурными смыслами и получает статус истины (ср. [4]). Аналогично, и для понимания эволюции представлений о мышлении существенно не то, какими они были на самом деле, а то, как они были восприняты последующей культурной традицией.

Мышление –
атрибут
идеального мира

сделаем акцент на ключевых для последующей традиции идеях, связанных, в первую очередь, с именами Платона и Аристотеля, посвятив каждой из них отдельный подраздел, а о работах Гиппократов или атомистов, важных для античности, но мало востребованных позднее, будет лишь упомянуто.

Мышление как атрибут идеального мира. Выделение в окружающей человека реальности особого идеального мира, противопоставление этого мира миру материальных предметов и связывание именно с этим миром представлений об истине, благе и красоте крайне важно для античной традиции и затем составляет один из центральных мотивов в европейской философии. Такое разделение, намечавшееся у милетских философов, Гераклита и пифагорейцев, впервые отчетливо формулируется Парменидом, переосмысливается и дополняется софистами и Сократом, оформляется в виде теории Платоном и потом обретает законченный облик в философских системах неоплатоников*. Структура человека оказывается подобной структуре внешнего мира. В человеке также выделяется два уровня: идеальный (душа или ум**) и материальный (тело).

Мышление –
бестелесное
познание истины

Мышление ($\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$) понимается как способ осознания идеального мира, а также как процесс самосознания космоса или человека, и связано с понятием истины ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$). Тело человека непричастно процессу мышления. Мыслит в человеке ум и мыслит он либо идеальные сущности, его окружающие, либо себя как идеальную сущность. В этом смысле мышление противостоит ощу-

* Философия Аристотеля может быть рассмотрена как «диссидентская версия» (В.Н. Романов) этого подхода. Как известно, Аристотель отказывал эйдосам в самостоятельном существовании, утверждая, что они – лишь формы «первых сущностей», т.е. разнообразных тел, наделенных материей и формой. Однако в самой постановке проблем он целиком зависел от Платона (там, где Платон говорил «А», производил «не-А», а не некое независимое «В», предполагающее другую логику мышления), а его учение о нематериальном Уме-Перводвигателе вполне укладывается в рамки ортодоксального платонизма.

** Хотя отдельные более или менее отчетливые утверждения подобного рода можно найти у ранних греческих философов, жесткое системное противопоставление души и тела впервые осуществляет Платон, соотносящий процессы мышления и познания с душой ($\psi\upsilon\chi\eta$). Понятие ума ($\mu\omicron\upsilon\varsigma$) появляется у него лишь в поздних диалогах (см. [5]), связывается с космосом, а не с человеком, и является довольно размытым. Оно получает затем подробную разработку у Аристотеля, в среднем платонизме и неоплатонизме. Начиная с Аристотеля, процесс мышления связывается уже с умом, а не с душой (о сложностях, связанных с трактовкой ума Аристотелем, см.: [6]). В неоплатонизме двухчастная схема, описывающая космос и человека, заменяется трехчастной: ум – душа – материя (тело).

Противопоставление
ума свободного
человека и
физической силы
раба

щениям, связанным с телесным опытом и поэтому не дающим возможности подлинного познания [7].

Здесь хотелось бы сделать одно принципиальное для дальнейшего замечание. Описанные представления не были присущи древнегреческой культуре изначально* и не представляют собой естественного развития «от мифа к логосу», происходящего в любой культуре в процессе ее теоретизации**, они не являются очевидным и неизбежным результатом осмысления человеком его практического опыта. За ними стоят специфические именно для древнегреческой культуры явления, связанные с представлениями о свободе (ἐλευθερία), и принципиальной для этих представлений оппозицией «свободный» – «раб», которая, с точки зрения древних греков, имеет не социокультурные, а биологические основания, и проявляется, в частности, в различии наиболее естественных для свободных и рабов видов деятельности. «Природа желает, чтобы и физическая организация свободных людей отличалась от физической организации рабов: у последних тело мощное, пригодное для выполнения необходимых физических трудов; свободные же люди держатся прямо и не способны к выполнению подобного рода работ, зато они пригодны к политической жизни, а эта последняя разделяется у них на деятельность в военное и мирное время» – пишет Аристотель [11]. Физический труд предполагает в такой модели наличие внешнего направляющего органа, внешней управляющей силы, интеллектуальная деятельность не предполагает зависимости от чего-то внешнего, а значит, и неполноты, несовершенства, она соответствует идеалу самодостаточности, автаркии (αὐταρκεία). Этот социокультурный фон и определяет базовые для древнегреческой философии представления о мышлении.

Мышление –
космическая
способность

Мышление как космическая способность. Если в Новое время окружающий мир противостоит человеку как совокупность качественно инородных объектов

* Изначально процесс мышления понимался древними греками вполне физикалистски: у Гомера он отождествлялся с процессом дыхания, а у натурфилософов его осуществляла некоторая стихия, проникающая в мыслимый объект и ощупывающая его. Когда Сократ в «Федоне» рассказывал о своем раннем увлечении модной тогда натурфилософией, то в качестве примера обсуждаемой в то время проблемы привел следующую: «Чем мы мыслим – кровью, воздухом или огнем?» [8]. Подробнее см.: [9].

** Так, в древнекитайской культуре процесс теоретизации не приводит к появлению оппозиции «идеальное» – «материальное» и описание процесса мышления в ней принципиально иное. Сопоставление древнегреческой и древнекитайской традиций см. в работе [10].

(кантовских *вещей самих по себе*), не допускающих поэтому проникновения внутрь и подлинного понимания, если в Средневековье космос сотворен Богом и читается как книга символов, приближающая человека к трансцендентному, то в античной культуре космос и есть Бог, наиболее совершенное живое существо, и понимание человеком сущности космоса основано на общности их внутренней структуры, на изоморфизме между космосом и человеком [12]. Тогда мышление космосом самого себя становится наиболее совершенной формой мышления, образцом для понимания мышления вообще, что отражается в «Тимее» Платона [13], «Метафизике» Аристотеля [14] и затем доводится до логически завершенной формы в неоплатонизме. В качестве иллюстрации можно привести характерный фрагмент из пятой «Эннеады» Плотина: «Ибо, вообще говоря, мышление, кажется, есть сознание целого, когда многие части сходятся вместе в одном и том же существе, когда некто сам мыслит себя, себя в собственном смысле мыслящего [и, значит, себе тождественного]: каждая единичная часть [в мыслящем] есть только он сам, и ничего не ищет [вовне]; но если имеет место мышление чего-то внешнего, мышление будет нуждающимся, и не будет мышлением в собственном смысле слова» [15]*.

Мышление как созерцание – умозрение

Мышление как созерцание. Соотношение интуиции и дискурсивного мышления. Еще одна важная особенность античной системы координат, в которую помещается мышление, – опирающиеся на оптические метафоры представления о мышлении как созерцании, крайне существенные потом для развития всей европейской философии. Параллель между зрением и мышлением, представление о мышлении как умозрении – одна из базовых характеристик при описании когнитивных процессов в древнегреческой традиции. Другая сторона этого явления – важность интуиции формы, т.е. зрительно воспринимаемого образа, при описании мыслимого мира. Бытие Парменида, в высшей степени абстрактная сущность, предстает у него в виде «глыбы совершенно-круглого Шара», т.е. в предельно конкретном зрительном облике. Пифагорейцы связывают бытие с оформлением, приданием формы. Отрицающий значимость чувственного опыта Демокрит любовно описывает формы своих атомов, которые нельзя видеть, а можно лишь мыслить, и, опираясь на наглядные образы, формулирует законы, по которым

* Об интроспекции как высшей форме мышления у Плотина см. [16].

атомы образуют все многообразие предметов видимого мира.

Использование оптических образов при описании процесса мышления – важная черта философских построений Платона и Аристотеля. Параллели между мышлением и зрением, идеей Блага, «освещающей» любой мыслительный акт, и Солнцем составляют сердцевину учения позднего Платона [17]*. Зрение в чувственном мире для него – аналог, символ мышления в мире идей, оно является – при правильной установке ума – способом, ведущим к умопостигаемому [19]. По Аристотелю, восходя от наделенного плотью человека к бестелесному Уму, занятому наиболее совершенной деятельностью, мы приходим от созерцания мира к самосозерцанию, которое, как уже отмечалось, одновременно и есть высшая форма мышления. Этот путь получил у Аристотеля и терминологическое выражение в виде понятий $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\epsilon}\omega$, $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, $\theta\epsilon\omega\rho\eta\tau\acute{\iota}\alpha$. Как известно, $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\epsilon}\omega$ изначально обозначало «смотреть, наблюдать, созерцать» (например, за Олимпийскими играми), $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ – процесс созерцания в театре или на играх, $\theta\epsilon\omega\rho\eta\tau\acute{\iota}\alpha$ – само зрелище. После Аристотеля эти понятия были перенесены из физического мира в геометрическое пространство и стали характеризовать особое, интеллектуальное созерцание, его продукт и его объект**.

* В VI книге «Государства» Платон объясняет, на чем основывается такой параллелизм: если другие органы чувств не требуют посредника для ощущения, то для зрения кроме глаза, который стремится увидеть, и объекта, который нужно увидеть, необходим еще свет, идущий от Солнца [18]. Но также и для мышления в умопостигаемом мире ум не сможет ничего увидеть в эйдосе без особого, умопостигаемого света, идущего от идеи Блага.

** Здесь, кажется, налицо некоторое противоречие. Мы говорили уже о том, что мышление для античности – характеристика идеального мира и не может выражаться в чувственных, в частности, зрительных образах, – тем не менее оптические аналогии становятся базовыми для его описания. Указанное противоречие имеет свои истоки в крайне важной для античности оппозиции «зрение» – «слепота». С одной стороны, как уже отмечалось, греки обращают особое внимание на совершенство зрительно воспринимаемой формы. С другой стороны, в античной культуре существует устойчивая традиция соотнесения мудрости и сакрального знания со слепотой. Слепы предсказатели-мантисы (Тиресий, Евений у Геродота), слеп поэт Гомер. На философском уровне эта оппозиция внешнего и внутреннего знания проявляется в позиции Демокрита, за которой стоит все та же пророческая традиция. Как передают некоторые источники [20], когда Демокрит пришел к выводу, что чувственное знание неистинно и лишь отвлекает человека от постижения сути вещей, он выколол себе глаза. Противопоставление мудрой слепоты и слепого знания составляет нерв трагедии Софокла «Царь Эдип», сюжет которой составляет литературную параллель истории с Демокритом [21].

Интеллектуальная
интуиция и
дискурсивное
мышление

Продолжая обсуждение, нельзя пройти мимо еще одной крайне значимой дистинкции, теоретически оформленной Платоном и Аристотелем, но имеющей глубокие корни и, главное, многократно отраженной в зеркалах позднейшей европейской традиции: дистинкцией между интеллектуальной интуицией и дискурсивным мышлением ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$ и $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ в греческой, *intellectus* и *ratio* в латинской традиции). Остановимся на ней подробнее.

Семантическую эволюцию слов $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, $\rho\omega\epsilon\iota\eta$, $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$, $\delta\iota\alpha\nu\omicron\epsilon\omicron\upsilon\sigma\iota$ до Платона можно описать следующим образом: за $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ и $\rho\omega\epsilon\iota\eta$ стоит представление об особом, наиболее важном знании, влагаемом в человека богами. Это знание не требует дискурсивного анализа, оно требует умения постигать в мире знаки высшей воли. Поэтому процесс мышления, выражаемый $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ и $\rho\omega\epsilon\iota\eta$, представляет собой акт интуитивного озарения, он симультанен, а не растянут во времени. Понятия $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ и $\delta\iota\alpha\nu\omicron\epsilon\omicron\upsilon\sigma\iota$ имеют несколько другое значение. Они обозначают мысль и процесс мышления, опирающегося на некие рациональные рассуждения, которые не только не связаны непосредственно с божественной волей, но иногда прямо ей противоречат [22].

У Платона $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ обозначает дискурсивное мышление, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ – симультанное озарение, за которым стоит интуиция. Соотношение между ними описано им в VI книге «Государства». Здесь Платон использует образ отрезка, разделенного на четыре части, первые две из которых относятся к видимому миру, вторые – к мыслимому. Первый отрезок видимого мира указывает на область, состоящую из теней и образов реальных предметов, и соответствует умению связывать образ с образцом ($\epsilon\iota\kappa\acute{\alpha}\sigma\iota\alpha$), второй – на реальные предметы и соответствует вере ($\lambda\iota\sigma\iota\varsigma$). В мыслимом мире первая область обозначает $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ (рассудок) и связана с математическим мышлением, т.е. со способностью выводить следствия из принятых постулатов, опираясь при этом на вспомогательные зрительные образы, вторая – $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ (разум), восходящий к не имеющему предпосылки началу без помощи образов [23]. Представление о дианоэе как рассудочном, дискурсивном мышлении и ноэсисе как постижении целого сохраняется и у Аристотеля [24]. Когда Аристотель говорит о мышлении космическим умом самого себя, он использует глагол $\nu\omicron\epsilon\acute{\omicron}$, да и само понятие Ума-Перводвигателя ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) образовано от этого глагола [25].

Мышление и речь

Отношение мышления к речи. С соотношением дискурсивного мышления и интуиции связан и крайне

важный для дальнейшего вопрос о соотношении мышления и речи. Здесь сталкиваются постоянно спорящие между собой мировоззренческие установки, определяющие две линии развития в последующей европейской традиции. Первая обычно соотносится с именем Платона и, более широко, с философским взглядом на мир. Отчасти она уже была сформулирована выше: речь связана с рассудком, логическое размышление, полемика необходимы для приближения к идеальному миру, но на вершинах этого мира, где уже действует не рассудок, а разум, речь оказывается не нужной*. Можно показать, что за этой позицией стоят глубинные и очень древние основания, связанные с деятельностью мантисов и профетов, она является рационализацией мистической традиции [27].

Вторая линия характеризуется тождеством слова и мысли и обычно соотносится с софистами и Исократом, т.е. связывается с литературной и риторической традицией, составляя в дальнейшем одно из главных оснований мировоззрения европейского гуманизма [28]. Ее источник – трансформации в социальной жизни Древней Греции, происходящие в век Перикла.

Мышление и воля

Соотношение мышления и воли. Вопрос о соотношении мышления и воли также один из ключевых для позднейшей европейской философии. В ранний период эти понятия находятся в синкретическом единстве [29], однако позднее рационалистический элемент получает заметное преобладание. В основании правильного действия лежит логически корректное рассуждение, неправильные действия порождаются ложными суждениями – эта максима выражает базовую для античности связь суждения и поступка, проявляющуюся и в столь раздражавшем Ф. Ницше убеждении Сократа, что «добродетель есть знание» [30], и в утверждении Аристотеля, что «невозможно быть ни добродетельным без рассудительности, ни быть рассудительным без нравственной добродетели» [31], и в представлениях стоиков о том, что страсти – это ошибочные суждения [32]. Другой стороной такого положения дел становится подчеркиваемый в философских текстах классического и эллинистического периода и затем постоянно воспроизводимый как родовая черта античности в рамках евро-

* Кажется, что ситуацию хорошо иллюстрирует пассаж из «Чжуан-цзы»: «Вершей пользуются при ловле рыбы. Поймав рыбу, забывают про вершу. Ловушкой пользуются при ловле зайца. Поймав зайца, забывают про ловушку. Словами пользуются для выражения смысла. Постигнув смысл, забывают про слова. Где бы найти мне забывшего про слова человека, чтобы с ним поговорить!» [26].

Вклад античности
в представления
о мышлении

пейской традиции вплоть до XX века (например, у Э. Гуссерля) приоритет философского размышления над деятельностью*.

Подведем теперь итог проделанному выше анализу определяющих для последующего развития античных представлений о мышлении, т.е. тех представлений, которые потом будут восприниматься европейской культурой как самоочевидные, или порождать интенцию к дополнению, уточнению, исправлению.

Мы видим, что мышление, с точки зрения античных философов, происходит в особом идеальном пространстве. Тело не участвует в процессе мышления. Можно говорить о двух типах когнитивных актов: интуитивном, ноэсис (νόησις), связанном с умозрительным постижением целого, инсайтом (за этим видом мышления стоит представление о мистическом постижении божественной воли) и дискурсивном, дианоюя (διάνοια), опирающемся на отражаемые в речи аналитические процедуры, на логические операции и умозаключения. Первый имеет более высокий статус, чем второй, второй – лишь ступень к первому. Еще одной важной особенностью является космический характер мышления: природа не противостоит человеку, как мертвый объект – мыслящему субъекту, она тоже мыслит, и в этом смысле субъект может мыслить и познавать природу по принципу подобия, как матрешка в матрешке, – и космос, и субъект обладают одинаковой структурой. Существовая сначала в неразрывном единстве с волевым актом, мышление затем все больше и больше интеллектуализуется, превращаясь в умо-зрение, в интеллектуальное созерцание. Активная деятельность оказывается в стороне от высшей истины.

Посмотрим теперь, как эти представления трансформируются в Средние века.

Характерные черты представлений о мышлении в средневековой западной философии

От поиска гармонии
в античности к
логике парадокса
в Средневековье

Для понимания трансформации античных представлений о мышлении в западноевропейском Средневековье имеет смысл хотя бы в самом общем виде остановиться на изменении античной картины мира в целом и на формировании новых мировоззренческих установок, отсутствующих в античности.

* Более подробно о позиции Э. Гуссерля и ее корректности см. [33].

Эти элементы в первую очередь связаны с влиянием христианской традиции, поэтому следует начать с краткого ее описания. В отличие от мироощущения античности, характеризующегося стремлением к уравновешенности, гармонии и самодостаточности, христианское мироощущение содержит в своем основании фундаментальное противоречие, не разрушающее культуру, а наоборот, чрезвычайно плодотворное для нее: в качестве высшей ценности и главного силового центра, определяющего общий вектор развития культуры, в ней выступает трансцендентная этой культуре, находящаяся за пределами всякого познания сущность*.

Это противоречие, развертываемое через ряд ключевых христианских мифологем, приводит к формированию особого типа логики, отменяющей закон противоречия, – «логике парадокса»**. Главные ее проявления – два ключевых для христианской догматики положения, составившие основной сюжет для обсуждения на Вселенских соборах: о троичности Бога и о богочеловеческой природе Христа.

Космос перестает
быть Богом

Такое положение дел ведет к ряду крайне существенных для обсуждаемой темы последствий. Прежде всего, разрушается определяющий для античности изоморфизм между человеком и космосом. Космос перестает быть Богом, он становится творением Бога, причем творением, менее совершенным, чем человек, и отличающимся от человека по структуре, в частности, лишенным ума и души.

Познание космоса
заменяется
познанием Бога

Познание космоса, основанное на принципе подобия, заменяется познанием Бога, занятием по определению безнадежным. Космос перестает быть равным самому себе, он становится символом, знаком, по которому можно получить определенное, пусть несовершенное, представление о трансцендентной реальности. Похожие трансформации происходят и с восприятием вре-

* Осмысление этого противоречия см., напр., у Августина [34]. В византийской мысли оно выражено, в частности, Псевдо-Дионисием Ареопагитом в идее апофатического богословия.

** Сложно удержаться здесь от того, чтобы не высказать одной табуированной в советской традиции, но лежащей на поверхности мысли: диалектическая логика марксизма-ленинизма имеет в своей основе христианские истоки, вырастает из христианской традиции. Действительно, Гегель и Шеллинг, канонизированные в советское время как предтечи марксистско-ленинской философии, получили богословское образование и прекрасно усвоили разработанные ранней христианской традицией методы работы. Атеистически настроенные марксисты взяли у них из рук эстафетную палочку, не понимая еще, какую змею они пригрели на груди.

мени. Циклическая модель времени, опирающаяся на значимость настоящего, превращается в линейную, круг трансформируется в отрезок с отчетливо заданными началом и концом*. Так же, как и пространство, космическое время теряет свою независимость и становится символом времени сакрального, земная история – символом небесной. Это выражается в концепции «шести веков», сформулированной Августином в последних абзацах трактата «De civitate Dei» [35] и воспроизводящейся потом в различных вариациях на протяжении всего Средневековья, в концепции трех эпох Иоахима Флорского, в значимости эсхатологических ожиданий для средневековой западной культуры. Изменяется основной тип художественного мышления. Стремление к подражанию космосу трансформируется в установку на чтение в реальности этого мира знаков высшей реальности, традиционно обозначаемое словом «символизм» [36].

Молчание
ценнее слова

Изменяется представление об идеальной личности: место человека, обретающего себя в служении социуму, занимает отшельник, аскет, уходящий из мира для общения с Богом. Это ведет к ослаблению роли логоса. Молчание, безмолвие оказываются более значимыми, чем речь, для воплощения культурного идеала.

Заметим теперь, что черты, о которых говорилось выше, присущи христианскому мироощущению, но почти нигде они не существовали в чистом виде, скорее, они представляют некий «идеальный тип», никогда не реализованный в действительности. В реальных культурах эти черты смешивались с другими культурными составляющими, образуя сложный симбиоз. Действительно, почти все «отцы церкви» были воспитаны в рамках античной традиции, получили хорошее античное образование и многие из них осознанно или неосознанно переформулировали христианские проблемы на выработанном античностью философском языке. Использование античного философского инструментария для решения христианских проблем характеризует как византийскую, так и средневековую западноевропейскую культуру. Более того, многие мыслители в западной традиции опирались на античный опыт и ощущали себя, по

* Идею линейного времени можно найти и в рамках традиций античности, в римской культуре. Однако представление о линейном времени, возникающее в римской культуре в связи с идеей Рима, не является в ней доминирующим. Оно охватывает только историческое время и вполне спокойно коррелирует со стоическими концепциями мировых циклов. Жизнь космоса продолжает осмысляться в рамках циклической модели.

крайней мере, в плане теории, скорее продолжателями античной традиции, чем приверженцами христианской. Если не помнить об этом, сложно объяснить, например, то, что предсмертный труд Боэция называется «Утешение философией» и в нем отсутствуют ссылки на Священное Писание, или что Кассиодор объявляет переписывание античных рукописей богоугодным делом, а в «Этимологиях» Исидора Севильского блок цитируемой античной литературы значительно разнообразнее, чем блок христианской [37]. Все это создает крайне сложный и неоднозначный фон для развития представлений средневековой западной культуры о мышлении.

Посмотрим теперь, следуя избранной выше схеме, как описанные трансформации повлияли на эти представления.

Идеальный характер мышления

Идеальный характер мышления. Утверждение о бессмертии и нематериальной природе души, хотя и не оформленное догматически и противопоставляемое иногда догмату о Воскресении*, составляет тем не менее *locus communis* средневековой культуры и естественным образом приводит к мысли об идеальном характере мышления, являющегося одной из способностей души или ее части. В этом плане средневековая традиция даже более однородна, чем античная. Однако отказ христианства от платоновского дуализма, представление о человеке как о целостной субстанции, состоящей из души и тела и не сводимой ни к одной из своих частей, порождает необходимость согласования чувственных впечатлений и деятельности сознания. Одну из моделей такого согласования предложил Аристотель, и она дорабатывалась и вводилась в христианский контекст томистами и другими мыслителями, ориентированными на Аристотеля, вторая была разработана Августином как вариант христианского платонизма и затем активно использовалась его последователями (впрочем, несмотря на различие в исходных точках, между этими подходами было в итоге много общего)**.

Ум интеллигибелен и не подобен познаваемому

Мышление как космическая способность. Эта черта античных представлений о мышлении полностью исчезает в Средневековье. Как уже было отмечено, космос перестает быть Богом и становится творением Бога,

* В представлениях о естественном бессмертии души многие видели уступку платонизму. Разные аспекты соотношения тезиса о бессмертии души с античной или христианской традицией см., напр., в работах [38].

** О концепции мышления и восприятия у Августина см. [39]; у Фомы Аквинского [40].

лишенным души и разума. Мир, окружающий человека, уже не дом, в котором человек – свой по праву рождения, он – загадка. Здесь заложены основания субъект-объектного дуализма, определяющего дальнейшее развитие европейской философской традиции.

Остановимся на одном важном следствии из этого. Теория «подобное познается подобным», основной механизм объяснения процессов мышления в античности, перестает работать. Ум интеллигибелен и не подобен вещам, которые он познает. При этом ум не подобен и Богу, которого он познает, ведь Бог превосходит всякое мыслимое совершенство*. Поиск новых механизмов мышления и познания составляет поэтому важный вектор движения средневековой мысли. Однако используется для этого философский инструментарий античности.

Зависимость
деятельности
интеллекта от
божественного
присутствия

Мышление как созерцание. Соотношение интуиции и дискурсивного мышления. Отношение мышления к речи. Зрительные образы при объяснении процесса мышления в средневековой философии – больше, чем аналогии, и несут на себе важную познавательную функцию. Обозначенный Платоном изоморфизм между светом Солнца и идеальным светом, подробно разработанный в неоплатонизме, оказывает существенное влияние на восточную традицию (например, на тексты Псевдо-Дионисия Ареопагита) и активно используется в западной. Представление о Боге как об интеллигибельном свете показывает зависимость деятельности интеллекта от божественного присутствия и связывает точность и ясность понимания с яркостью освещения объекта или направленностью на объект. Интеллектуальная интуиция, удачно выражаемая в русском языке словом «озарение» (ср. также существующее в несколько ином контексте «прозрение»), наглядно выражается в образе потока света, осветившего ранее скрытый в темноте предмет. Понятно, что свет этот исходит не от разума. Разум лишь видит то, что становится внезапно освещенным. Мы обнаруживаем здесь выделенную ранее еще у Гомера линию: интуитивное знание – проявление вмешательства Бога в человеческое сознание**.

* См. размышления Фомы Аквинского [41] и Августина [42].

** Для понимания символики света и слова в Средневековье, наряду с античной, крайне важна и ветхозаветная традиция. Ветхозаветный Бог говорит с Авраамом (Быт 17: 1-22), с Моисеем (Быт 30:11 – 31:18; 32:31 – 34:27), увещевает Иону (Иона 4: 9-11), отвечает Иову, усомнившемуся в Его благости (Иов 38-41). Наряду с этим представлением об истине, заключенной в словах Бога и воплощенной в письменных текстах, для Ветхого Завета не менее значимо восприятие Бога или истины, которую Он несет, как света (Пс. 4: 7; 35: 10; 36: 6; 42: 3; 96: >>

Мистическое постижение Бога превалирует над его рациональным осмыслением

Для Августина крайне важны параллель между мышлением и созерцанием и образ Бога как света*. Световые образы остаются центральными для тех средневековых мыслителей, у которых мистическое постижение Бога превалирует над его рациональным осмыслением, напр., у Эриугены [49], Бонавентуры**, Мейстера Экхарта, Дунса Скота***. При этом они весьма значимы и для схоластов, следующих аристотелевской традиции, ориентированной на движение к Богу через внешний мир. Конечно, здесь ситуация изменяется, что можно продемонстрировать, обращаясь к концепции Фомы Аквинского. Он уже крайне редко использует традиционную для мистиков световую символику при разговоре о Боге. Тем не менее, описывая деятельность интеллекта, он опирается на прямые аналогии с процессом зрения, особенно, когда говорит о деятельности активного интеллекта, так «высвечивающего» фантазмы, что они превращаются в интеллектуальные образы [53]. С другой стороны, процесс познания, представляющий собой трансформацию интеллектуальных образов (*species*) в концепты (*concepta*) или мысленные слова (*verba mentis*) и затем различные операции с концептами, приводящие в итоге к познанию внешнего мира, описывается Аквином как дискурсивная деятельность интеллекта [54]. Интуитивное, а не дискурсивное знание, дающее представление об объекте в целом и сразу, свойственно лишь интеллекту Бога и ангелов [55]****.

Озарение связывается со словом

Еще раз расставим акценты. Так же, как и в античности, в средневековой философии при описании высшего, интуитивного познания световые образы домини-

>> 11; 103: 2; 111: 4 и т.д.). Два этих образа объединяются затем в начале Евангелия от Иоанна (Иоанн 1:1-9), закладывая основу для дальнейших толкований и интерпретаций.

* Вот наиболее характерный набор образов, которые он использует: «Свет, освещающий сердце мое» (*lumen cordis mei*) [43], «Свет истинный» (*lumen verum* или *veridicum*) [44], «сладостный Свет» (*dulce lumen*) [45], «Свет очей моих» (*lumen oculorum meorum*) [46]. Этот свет порождает другой свет, свет разума, который есть «не та Мудрость, конечно, которая извечна Тебе, Отцу своему, Боже наш, и Тебе равна и которой все сотворено; то Начало, Которым «создал Ты небо и землю», – а мудрость сотворенная, т.е. разумная (*intellectualis*) природа, ставшая Светом от созерцания Света» [47]. О различных видах света у Августина см., напр.: [48].

** О роли световой символики у Бонавентуры см. [50].

*** Роль образов «вечного света», «несотворенного света» у Дунса Скота наглядно видна, напр.: [51]. О свете интеллекта у Дунса Скота см.: [52].

**** Позднее, однако, Дунс Скот ввел понятие интуитивного знания и в человеческий разум. См.: [56].

руют. Это заметно, в первую очередь, у философов, для которых мистический путь постижения Бога оказывается более значимым, чем рациональный. Однако впервые (и в этом существенная трансформация античной традиции) изоморфным свету, совпадающим со светом оказывается слово, звучащее или записанное. Не только дискурсивное мышление, но и озарение теперь связывается со словом.

Это порождает новые представления о соотношении мышления и слова, в частности, разработанную Августином и затем получившую широкое распространение в Средневековье концепцию *verbum mentis* или *vox in anima**. Приведу характерный фрагмент из XV книги трактата «De Trinitate»:

Мысль – слово,
произнесенное
в сердце

«Ведь мысль, порожденная вещью, которую мы знаем, – это слово, которое мы произносим в сердце своем. Слово это – ни греческое, ни латинское, ни из какого-нибудь другого языка, но когда есть необходимость сообщить его тому, с кем мы разговариваем, мы используем обозначающий его знак. И он ушами или глазами воспринимает чаще всего звук, а иногда жест, чтобы через материальные знаки слово, которое мы носим в уме, стало понятным телесным чувствам» [58].

«Соответственно, слово, которое звучит вне [нас] есть знак слова, которое светит внутри и которому больше подобает называться словом. Ведь то, что передается телесными устами, – звуковой образ (*vox*) слова, но он тоже называется словом наряду с тем [словом], от которого взят, чтобы появиться вовне. И как наше слово особым образом преобразуется в голос, становясь в нем доступным для восприятия людей, так и Слово Бога стало плотью, через которую стало доступным для человеческого восприятия. И как наше слово становится голосом, а не преобразуется в голос, так и Слово Бога стало плотью, а не исчезло, чтобы преобразоваться в плоть» [59].

«Человек устроен так, что то, что он знает, может быть выражено в слове, а то, чего он не знает, не имеет и словесного выражения» [60].

Последнее суждение, с аналогом которого мы уже встречались у Парменида, устанавливает жесткую связь между мыслью и ее возможным вербальным выражением. Однако истинная речь не требует воплощения вовне. Такое воплощение связано с несовершенством человека, который может воспринимать все толь-

* Перечень средневековых мыслителей и текстов, в которых воспроизводится в том или ином варианте указанная модель, см.: [57].

Включение
в процесс
мышления
экзистенциального
переживания

Представления о
мышлении,
заложенные
средневековой
философской
традицией

ко через органы чувств. При этом структура внутренней речи, которая одновременно есть свет, будет отличаться от внешних грамматических структур, по которым организована обычная речь. Кажется, что истоки концепции внутренней речи, развитой в работе Л.С. Выготского «Мышление и речь», надо искать не только в экспериментальной практике, но и в этой, тянущейся из Средневековья культурной традиции*.

Соотношение мышления и воли. Проблема первородного греха предельно остро ставила вопрос о свободе воли, и здесь интеллектуализм античности уже не мог стать решением проблемы правильного действия. Принцип свободы воли, автономности воли становился базовым. Не обсуждая в данной работе проблемы соотношения воли и интеллекта в целом**, отметим лишь те изменения, которые вносит соседство воли в представления о механизме мышления. Прежде всего, они касаются возникновения в интеллекте все более отчетливой экзистенциальной составляющей, включения в процесс мышления экзистенциального переживания***. Также в структуру человеческого познания входит мотив бесконечности, лишь намеченный в античности. Исчисляющий и разделяющий рассудок может иметь дело лишь с образами конечных вещей, при переходе к бесконечности все различия теряются, и мы переходим к абсолютному тождеству.

Резюмируем теперь все сказанное выше о философских представлениях Средневековья. Средневековая традиция закрепила и усилила основные характеристики мышления, принятые в античности. Связь мышления с речью, трактовка мышления как процесса, происходящего в особом идеальном пространстве, не связанного с миром физических тел, стали общим местом средневековой философии. Произошло разрушение теории «подобное познается подобным» и космос был лишен всех интеллектуальных характеристик. Процесс постижения внешнего мира, воспринимаемого чувства-

* В этом смысле очень интересно близкое совпадение схем, описывающих соотношение между мышлением и речью у Л.С. Выготского и Э. Жильсона, опирающегося, разумеется, на схоластическую традицию. См.: [61].

** Это соотношение было разным в различные периоды и у различных мыслителей. См. об этом: [62].

*** В Боге слиты воедино мысль и действие, он знает себя самого и любит себя самого и составляет с этим знанием и любовью одно целое, также и внутренний человек, человеческий разум, знает себя самого и любит себя самого, и именно в этом состоит отражение Троицы в человеке, говорит Августин [63].

ми, стал одной из основных проблем для средневековой теории мышления. Эта проблема решалась с помощью построения промежуточного пространства между чувствами и интеллектом. Здесь корни теории фантазмов, представлений Августина о памяти и многих других черт средневековой традиции.

Отметим также возрастание активного начала в представлениях о мышлении и повышение статуса речи в процессе интуитивного познания. Интуитивное постижение высших истин по-прежнему выше их дискурсивного исследования, но теперь эта интуиция описывается не только зрительными, но и вербальными образами: свет соединяется со словом.

Представления о мышлении в философии Нового времени

Новое время:
человек наедине
со вселенной

Начнем с важных для понимания эволюции представлений о мышлении изменений, происходящих в Новое время со средневековой картиной мира. Прежде всего, в культуре заметно усиливаются светские элементы, и Бог, смысловой центр средневекового мировоззрения, отходит в глубь сцены, оставляя человека один на один с космосом. Это ведет человека к осознанию своего безысходного одиночества в чуждом для него мире и, с одной стороны, дает новые возможности, а с другой – таит новые опасности. Две стороны этого состояния выражены в известных высказываниях И. Канта об эпохе Просвещения как выходе человека из состояния несовершеннолетия, в котором он пребывал по собственной вине, и Б. Паскаля об экзистенциальном одиночестве и неведении человека, затерянного в бесконечных просторах вселенной*.

Функциональное
понимание
сущности вещи

Другая важная черта, характерная для Нового времени, – замеченное еще О. Шпенглером, – функциональное понимание сущности вещи [65]. В античности, чтобы определить вещь, нужно было задать ее структуру, т.е. описать, из каких частей она состоит и как эти части взаимодействуют между собой, в Новое время необходимо указать, для чего эта вещь предназначена. Это «динамическое» мышление ведет к новой математике (число сменяет величина, геометрическую фигуру – функция, геометрию – математический анализ) и новой физике (место качественной физики Аристотеля зани-

* См. [64]. Следует отметить, что Б. Паскаль сформулировал здесь не собственную позицию, а пугающее его в современной культуре настроение умов.

мает «исчисляемая физика» Г. Галилея и И. Ньютона). Обычно исследователи лишь констатируют факт такой трансформации, не давая ему сколько-нибудь осмысленного объяснения. Кажется, однако, что такая трансформация естественным образом связана с общей линией развития средневековой культуры. Переход от самодостаточного космоса к высшему Творцу, сотворившему космос с некими трансцендентными целями, приводит к потере своей самодостаточности и конкретной вещью, которая оказывается «существующей для...», т.е. элементом целостной системы. Ее бытие теперь вынесено за ее границы и трансцендентно по отношению к ней. Такая система, в которой разные элементы являются различными частями единого целого, называется механизмом. Идея механизма крайне важна для понимания нововременных представлений о мышлении*.

Трансформации западной культуры при переходе от Средневековья к Новому времени приводят к определенным изменениям и в моделях мышления, но в целом, как мы увидим, картина, сформированная в античности и Средневековье, сохраняется. Хотя разнообразие подходов и концепций по сравнению со Средневековьем возрастает, в целом доминирующей оказывается тенденция представлять сознание или разум как идеальную субстанцию, а мышление – как происходящий в этой субстанции процесс. Приверженцы физикалистских подходов по своей влиятельности несопоставимы с их оппонентами. Более того, можно показать, что материалистические модели описания мышления тоже существуют в рамках уже описанной в предыдущих разделах системы координат и их можно рассматривать как диссидентские версии. В связи с этим при изложении материала данного раздела мы сначала подробно остановимся на доминирующей позиции, рассмотрев ее по использованной ранее схеме, а потом отдельно разберем одну из диссидентских версий.

Идеальный характер мышления. Наиболее значимый для характеристики нововременных представ-

* Возникая в позднем Средневековье, представление о мире, человеке, животном как о механизме отчетливо формулируется в эпоху Возрождения [66] и затем становится одним из базовых для культуры Нового времени, объединяя как материалистов, так и идеалистов. Пожалуй, квинтэссенцией такого механистического сознания является начало «Левиафана» Т. Гоббса [67], однако аналогичная позиция сформулирована и антагонистом Гоббса Декартом, ее следы отчетливо проявляются у Г.-В. Лейбница [68] и т.д. Г. Райл удачно назвал эту позицию догмой «призрака в машине» (the dogma of the Ghost in the Machine, см. [69]).

лений о мышлении список авторов можно представить следующим образом: Р. Декарт – Б. Спиноза – Г.-В. Лейбниц – И. Кант и следующая за ним традиция немецкой классической философии. Выделим характерные для этих авторов черты, делая акцент на связи с античной и средневековой традицией.

Р. Декарт: модусы мышления и воля

Основная особенность Р. Декарта в разработке концепции мышления состоит в том, что он отказывается от сложной системы представлений, характерных для Средневековья, и пытается продумать все следствия из дуалистической парадигмы, не привлекая никаких дополнительных гипотез. Постулируя непреодолимую пропасть между мыслящей и протяженной субстанцией, он не проводит системных различий между умом и душой, мышлением и ощущениями и вводит понятие модусов мышления [70]. Наряду с интеллектом важнейшей составляющей мыслящей субстанции является у него также воля. В отличие от ограниченного интеллекта или любой другой способности, воля у человека безгранична и заметнее всего приближает его к Богу [71].

Б. Спиноза:
«воля и интеллект –
одно и то же»

Б. Спиноза делает следующий за Р. Декартом шаг к унификации разнородной средневековой модели. Сохранив характеристики мыслящей и протяженной субстанций, он превращает эти субстанции в атрибуты Бога [72]. Следуя картезианскому представлению о чувствах, желаниях, любви как модусах мышления [73], он снимает различие между волей и интеллектом, воспринимая их как одну сущность*. Результатом деятельности Б. Спинозы стала дальнейшая интеллектуализация мышления. Воля объявляется не чем иным, как набором мыслей, а неправильный поступок объясняется, как и у Сократа, неправильным знанием. Свобода воли превращается у Б. Спинозы в фикцию [75]. Свободен только Бог, и это обозначает, что он действует в соответствии со своей собственной природой [76].

Г.-В. Лейбниц:
мышление –
высшая форма
восприятия

Г.-В. Лейбниц работает в уже обозначенном предметном поле и опирается на средневековую традицию для решения не решенных Р. Декартом вопросов. Проблеме взаимодействия души и тела он снимает с помощью идеи предустановленной гармонии: не взаимодействуя непосредственно, они развиваются синхронно, благодаря божественному предвидению. Концепция малых восприятий дает возможность преодолеть пропасть между человеком и животными, а также между живым и неживым; мышление становится высшей формой

* «Воля (voluntas) и интеллект (intellectus) – одно и то же» [74].

Представления
о мышлении
в классической
немецкой
философии

восприятия. Мышление, по Г.-В. Лейбницу, идеально и непрерывно: душа мыслит постоянно [77].

Описанная выше линия развития находит свое естественное завершение в немецкой классической философии. Для И. Канта, И.Г. Фихте, Ф.В. Шеллинга, Г.В.Ф. Гегеля идеальный характер сознания и мышления – один из базовых постулатов системы. Трансцендентальный субъект (трансцендентальное единство апперцепции) И. Канта в отличие от мыслящей субстанции Р. Декарта имеет более сложную структуру, в которой находится свое место и чувствам, и рассудку, и разуму. Тем не менее эта структура не несет в себе ничего материального, она самодостаточна и, в принципе, независима от внешнего мира – совокупности вещей самих по себе. Трансцендентальное «Я» И.Г. Фихте воспроизводит в этом отношении структуру трансцендентального субъекта. Ф.В. Шеллинг продолжает идущую от Г.-В. Лейбница традицию сближения человека и его внешнего окружения, основывающуюся на присутствии и в одном, и в другом идеального начала. Апофеоз же европейского идеализма – философская модель Г.В.Ф. Гегеля, в которой материя становится обратной стороной идеального, возводимой, как строительные леса, а потом отбрасываемой за ненадобностью.

Представления о
мышлении у
Дж. Локка

Отметим, что идеальный характер мышления разделяется и некоторыми из тех философов, которых принято противопоставлять главному направлению. Так, Дж. Локк соглашается с общепринятым мнением о том, что ум не занимает пространства, не имеет протяженности, а операции в уме осуществляются практически мгновенно [78]. В целом его схему вполне можно описать в терминах томистской модели мышления, рассматривая ее как одну из вариаций такой модели. Источником знания являются идеи, полученные от ощущения (их можно рассматривать как фантазмы, препарированные определенным образом) и идеи рефлексии, представляющие собой самостоятельную деятельность ума, проявляющуюся как в комбинировании из полученных простых идей сложных, так и в создании дополнительных идей, необходимых для конструктивной работы [79]. В первом случае разум пассивен (он реагирует на внешние сигналы), во втором активен. И в терминологии, и подходах узнаются схоластические черты.

Развитие
логоцентрической
модели мышления

Мышление как созерцание и как логос. Соотношение интуиции и дискурсивного мышления. Две основные модели описания мышления, принятые в античности и Средневековье, остаются доминирующими и в Но-

вое время. В целом можно отметить все больший рост логоцентрической модели, когда процессы мышления отождествляются с общими принципами образования понятий, с принципами формальной или какой-то другой логики. Логика становится ключевым словом для описания мыслительных процессов. Приоритет рационалистического фактора естественно вытекает из общей линии развития нововременной культуры, в которой законы механики занимают место религиозных заповедей и мистический опыт обращения к высшей реальности отходит на периферию культурного сознания.

Наиболее существенными световыми метафорами и представлениями об интуитивном знании оказываются для мыслителей XVII века, еще глубоко связанных с предшествующей традицией. Особенно отчетливы эти образы у Р. Декарта, в системе которого высшие истины вложены в человека Богом и познаются интуитивно, а затем рассудок с помощью заданных опять же Богом законов выводит из этих принципов все остальные следствия. В целом его подход в этом отношении даже терминологически близок к подходу Августина [80].

Б. Спиноза, в целом следуя за Р. Декартом, говорит о четырех родах познания. Низший – познание отдельных вещей, доставляемое разуму чувствами, искаженное и неопределенное, которое Б. Спиноза называет *ненадежным опытным познанием* (*cognitio ab experientia vaga*). Следующий – познание путем воспоминания, познание первого рода, мнение или воображение (*cognitio primi generis, opinio vel imaginatio*). Третий – познание путем рассуждения, опирающееся на знание общих понятий и общих свойств вещей, *рассудок, познание второго рода* (*ratio et secundi generis cognitio*). Наконец, высший род познания – интуитивное (*scientia intuitiva*), опирающееся на мгновенное схватывание истины, мгновенное постижение сути вещей. Для описания этого высшего рода знания Б. Спиноза использует зрительные образы [81]. Однако в дальнейшем, как уже отмечалось, эта традиция все отчетливее сходит на нет, уступая место вербальной модели мышления, и прорывается лишь в отдельных философских направлениях в XX веке, например в феноменологии или интуитивизме А. Бергсона*.

Соотношение мышления и воли. Ответы на вопрос о соотношении мышления и воли в Новое время в целом вписываются в рамки идей, сформулированных в античности и Средневековье. Выбор того или иного вари-

Четыре рода познания: опыт, воспоминания и воображение, рассуждения, интуиция

Воля как выражение человеческой свободы

* О влиянии концепции Б. Спинозы на А. Бергсона см. [82].

анта ответа определяется способом разрешения проблемы соотношения свободы воли и необходимости. В культуре Нового времени воля как активный импульс к познанию человеком Бога – позиция, характерная для Средних веков – сменяется представлением о воле как выражении человеческой свободы. Такая трактовка воли ведет к двум способам разрешения указанной проблемы, которые можно условно обозначить как рационалистическую и волюнтаристскую идеологию. В рационалистической идеологии, ориентированной на преодоление в человеке индивидуального начала и на подчинение его некоторым универсальным структурам, воля становится частью рационального аппарата, а свобода воли превращается или в рационально контролируруемую установку или в иллюзию. Среди философов, принимающих эту идеологию, следует упомянуть Б. Спинозу, И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля. В волюнтаристской идеологии (И.Г. Фихте, отчасти Ф.В. Шеллинг, романтики) воля играет определяющую роль в человеческом поведении и эмансипирована от разума.

В заключение этого раздела остановимся на физикалистских моделях мышления, выбрав для анализа подобных диссидентских моделей философию Т. Гоббса. Процесс мышления у Т. Гоббса также локализован, и мыслящий человек предстает такой же «головой профессора Доуэля» (В.Н. Романов), как и в идеалистических моделях, только сам этот процесс представляет собой не мысленное созерцание или мысленную речь, а движение представлений (слова «представление» и «мысль» используются Т. Гоббсом как синонимы) [83]. Характер этого движения не описан подробно, и функционально представления – это те же фантазмы. Конечно, у английского философа отсутствует операция абстрагирования фантазмов и перехода от фантазмов к мыслям, которую в схоластике, как мы помним, осуществлял активный интеллект. Причина связи представлений – первоначальная их связь в момент, когда они были вызваны чувственным восприятием [84]. Однако такого рода мышление не отличает людей от животных. Качественное отличие здесь возникает с появлением слов.

Т. Гоббс говорит о том, что представления у животных сменяют друг друга в соответствии с тем, как информация из внешнего мира поступает в наши органы чувств, и у них нет способа расположить их в другом порядке, переструктурировать их, когда в этом возникает необходимость (например, необходимость вспомнить,

Слова – внешние
знаки мыслей

где спрятаны излишки пищи). Для того, чтобы устранить этот недостаток и иметь возможность извлекать нужные представления в нужный момент, человек маркирует возникающие представления с помощью меток, которые называет *именами* или *названиями* [85].

Мы видим, что мышление людей фактически сводится Т. Гоббсом к вербальной модели. Слова выступают как внешние знаки мыслей и связь слов порождает соответствующую связь мыслей [86]. Синтаксис мышления оказывается тождественным синтаксису языка. Как мы понимаем, такая позиция – частный случай одной из наиболее характерных для Нового времени установок.

Локализация
мышления в уме

Подведем краткие итоги. Мы видим, что общая линия развития представлений о мышлении в Новое время находится в русле, намеченном античной и средневековой традицией. Осознают это нововременные философы или не осознают, они говорят на языке, сформированном в античности и Средневековье. И оппозиции, и постановка проблем, сразу ограничивающая спектр возможных ответов, в целом, те же: локализация мышления в уме или в его материальном эквиваленте – человеческом мозге, зрение и речь как основные поясняющие парадигмы, соотношение мышления и воли. Новым является жесткое субъект-объектное разделение, при котором объектам отказывается в возможности полноценно мыслить и мышление, будучи сначала общим свойством человека и Бога, постепенно замыкается на себя. Мы приходим к любимому многими историками философии образу гносеологической робинзонады.

«Прямолинейный»
механицизм и
«хитрость»
Абсолютного
духа

Вторая черта, составляющая качественное отличие нововременных моделей, – их механистический характер. Представления о природном объекте как механизме и идеальной субстанции как силе, приводящей этот механизм в движение, становятся определяющими для многих мыслителей XVII–XVIII веков. Однако следует отметить, что такой «прямолинейный» механицизм к концу XVIII века постепенно сходит на «нет», и в немецкой классической философии, например, его влияние существенно ослабевает. Здесь влияние культурного контекста проявляется на более глубоком уровне. Его можно заметить в той роли, которую играют в системе функциональные представления. Так «хитрость» Абсолютного духа можно рассматривать как одну из реализаций таких представлений, имеющую свои истоки еще в культуре Средневековья: объект перестает быть равным самому себе и обладает неким скрытым, тайным

смыслом, тайной ролью в мировом процессе, о которой, может быть, даже не подозревает.

Отражение традиционных представлений о мышлении в современной философии

Пестрая палитра представлений о мышлении в современной философии

Сколько-нибудь полная палитра представлений о мышлении в современной философии содержит такое разнообразие цветов и оттенков, что для ее описания потребовалась бы, по крайней мере, отдельная работа [87]. Поэтому в заключение хотелось бы обратить внимание на те моменты, которые имеют принципиальное значение для ситуации в отечественной науке, существенно затрудняя междисциплинарный диалог. Ограничусь здесь несколькими характерными цитатами с краткими комментариями.

Мышление как абстрагирование объективного

Когда мы читаем у Э. В. Ильенкова: «Общеизвестно, что мышление, как особая форма отражения объективной реальности в голове человека, осуществляется в форме и с помощью абстракций, и что абстрагирование (процесс образования абстракций) представляет собой простейшую «клеточку» логической деятельности, всеобщий элемент мышления» [88]; «...мышление всегда протекает в форме речи (внешней или внутренней), а понятие всегда осуществляется через слово, термин, наименование» [89]; «Способность мыслить, способность отражать явления в понятиях возникает только там, где человек начинает отделять от предмета все внешнее и несущественное и, пользуясь выражением Гегеля, выдвигает предмет в его сущности» [90]*, мы должны понимать, что за этими утверждениями стоит сформированная еще в античности традиция, освященная именами Платона, Аристотеля, Плотина, Августина, Фомы Аквинского, Р. Декарта, Б. Спинозы, Г.В.Ф. Гегеля и др.

Мышление как деятельность со знаками

Когда мы читаем у Г.П. Щедровицкого: «В самом исходном пункте мышление определялось нами как деятельность со знаками, или как оперирование со знаками, замещающее оперирование с объектами в тех случаях, когда в этом оперировании появлялись разрывы, и таким образом обеспечивающее решение задачи» [91]; «Мышление существует объективно в виде систем замещения объектов и действий с ними знаками, включенными в свои особые системы оперирования (в этом

* Работа Э.В. Ильенкова посвящена научно-теоретическому мышлению, но в тексте не сделано попыток отделить научно-теоретическое мышление от мышления вообще. Судя по тексту работы, теоретическое мышление воспринимается автором как мышление *par excellence*, мышление в наиболее чистом виде.

смысле между знаками и объектами нет никакой разницы), психика же, обеспечивающая отражение объектов, операций и знаков, а также ассоциативное сцепление их образов, является психологическим механизмом мышления (или, точнее, частью общего механизма, распространяющегося не только на человека, но также и на природу)» [92], то в этом нетрудно узнать античные идеи о космическом мышлении, трансформированные в духе нововременного рационализма, заменившем νόησις на δίανοια.

Мышление
и информация

Когда мы сталкиваемся с представлениями о мышлении как процессе извлечения, переработки и хранения информации, т.е. с «компьютерными» моделями мышления, или с так называемой «brain» – «mind» проблемой, мы можем видеть за этим все те же античные представления о δίανοια, усиленные нововременным механизмом [93]*.

Давление авторитета
традиции в
понимании
мышления

Важно подчеркнуть: речь здесь идет не о том, что «все уже сказано», что высказанные нами истины уже давно в другой форме были высказаны кем-то из древних. Речь о том, что эти утверждения и размышления древних представляют собой умозрительные построения, порожденные вполне конкретной социокультурной ситуацией, выражающейся в оппозиции «свободный» – «раб», в приоритете интеллектуальной деятельности над физическим трудом, ситуацией, заметно повлиявшей на жесткое противопоставление души и тела в античной философии. Они не являются истинами опыта, не опираются на сколько-нибудь устойчивые экспериментальные основания.

Указанные социокультурные основания со временем забылись, а разработанная в их рамках модель приобрела цеховой характер, став важным показателем философского взгляда на мышление. После их отрыва от породившей их социокультурной почвы за ними не стоит ничего, кроме авторитета традиции, кроме ощущения особой цеховой элитарности, которое, без критического к нему отношения, принимает форму «профессиональных деформаций».

Речь о том, чтобы философы, исповедующие традиционные философские взгляды на мышление, отказа-

* Д. Мелсер рассматривает «компьютерную модель» как научную версию обыденных представлений о мышлении, но можно показать, что за ней стоит механицизм XVII в. Следует заметить, что подобные модели лежат в основании базовых семантических теорий, разработанных современными лингвистами, например, концепции «Смысл ↔ Текст» Мильчука-Апресьяна-Жолковского или концепции «натурального семантического метаязыка» А. Вежбицкой. См. об этом [94].

лись от наивности мольеровского Журдена и, по крайней мере, осознавали историко-культурные основания той прозы, на которой они говорят.

Разумеется, этот взгляд не является единственно возможным. Психологическая традиция, отталкиваясь от философской, выработала свой взгляд на мышление, имеющий существенно иные основания, и заметное число философов учитывают этот взгляд, занимаясь поисками продуктивного синтеза.

(Продолжение следует)

1. Гуссерль Э. Логические исследования. СПб., 1909. С. 42–166.
2. Willard D. A Realist Analysis of the Relationship between Logic and Experience // *Topoi*. V. 22, 2003. P. 72–76; Щедровицкий Г.П. Мышление – Понимание – Рефлексия. М., 2005. С. 37–43; Смирнова А.П. Анализ моделей мышления: логический и психологический подход: Дис. ... к. философ. н. СПб., 2005. С. 3–6; Юлов В.Ф. Мышление в контексте сознания. М., 2005. С. 6–55.
3. Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). М., 1999. С. 336–354.
4. Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 9–10.
5. Платон. Tim. 29e–30d; Soph. 248e – 249c.
6. Pichgt G. Aristotele's "De anima". Stuttgart, 1987. S. 349–395; Gerson L. The Unity of Intellect in Aristotle's *De Anima* // *Phronesis*. 2004. V. 49. № 4. P. 348–373.
7. Платон. R.P. VII 529b-d.
8. Платон. Phaed. 96b. / Пер. С.П. Маркиша.
9. Онианс Р. На коленях богов. М., 1999. С. 39–110.
10. Глебкин В.В. Наука в контексте культуры. «Начала» Евклида и «Цзю чжан суань шу». М., 1994. С. 16–110.
11. Аристотель. Политика, 1254b27–33.
12. Доброхотов А.Л. Учение досократиков о бытии. М., 1980. С. 43–45.
13. Платон. Tim., 29e – 30c.
14. Аристотель. Met., XII, 9, 1074b33–1075a10.
15. Плотин. Enn. V.3.13. 13–17 / Пер. Т.Г. Сидаша.
16. Gerson L. Introspection, Self-Reflexivity, and the Essence of Thinking, according to Plotinus // *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Leuven, 1997. P. 153–174.
17. Платон. R.P. VII, 514a – 517c.

18. Платон. *R.P.* VI, 507c – 508e.

19. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. М., 1980. С. 205–207; Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика. М., 1972. С. 242–243, 247–249.

20. *AG Noct. Att.*, X, 17; *Plut. De curios.*, 12, p.521 d.

21. Аверинцев С.С. К истолкованию символики мифа об Эдипе // *Античность и современность*. М., 1972. С. 100–102.

22. Глебкин В.В. Теоретическое мышление как культурно-исторический феномен. Дис. ... к.философ.н. М., 2002. С. 163–167. Ср.: *Fritz K. von. NOOS and NOEIN in the Homeric Poems // Classical Philology*. V. XXXVIII. Chicago, 1943. № 2. P. 79–93; *Fritz K. von. NOYS, NOEIN and their Derivatives in pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras). Part I. From the beginning to Parmenides // Classical Philology*. V. XL. Chicago, 1945. № 4. P. 223–242; *Fritz K. von. NOYS, NOEIN and their Derivatives in pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras). Part II. The Post-Parmenidian Period. // Classical Philology*. V. XLI. Chicago, 1945. № 1. P. 12–34; *Fritz K. von. Der NOYS des Anaxagores // Archiv fur Begriffsgeschichte*. Bonn, 1964. B. 8. S. 87–102; Савельева О.М. Содержание понятия «нус» в греческой литературе VII–VI вв. до н.э. // *Из истории античной культуры / Под ред. В.В. Соколова, А.Л. Доброхотова*. М., 1976. С. 30–40; *Доброхотов А.Л. Учение досократиков о бытии*. М., 1980. С. 36–37; *Guthrie W.K.C. A History of Greek Philosophy*. V. II. The Presocratic Tradition from Parmenides to Demokritus. Cambridge, 1965. P. 17–19; *Рожанский И.Д. Анаксагор. У истоков античной науки*. М., 1972. С. 70–80.

23. Платон. *R.P.*, VI, 509d-511d. Ср.: *Ross D. Plato's theory of ideas*. Oxford, 1951. P. 67–69; *Oehler K. Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*. Munchen, 1962. P. 112–119.

24. Аристотель. *Met.* II 995a30; IV 1012a2-5; V 1021a30-b3; I 990b10-13; II 994b20-23.

25. Аристотель. *Met.* XII 1072b20.

26. Чжуан-цзы. *Ле-цзы / Пер. В.В. Малявина*. М., 1995. С. 237.

27. Глебкин В.В. Теоретическое мышление как культурно-исторический феномен: Дис. ... к. философ. н. М., 2002. С. 127–146.

28. *Кассен Б.* Эффект софистики. М.; СПб., 2000. С. 44–72; *Марру А.-И.* История воспитания в античности (Греция). М., 1998. С. 118–136.
29. *Глебкин В.В.* Теоретическое мышление как культурно-исторический феномен: Дис. ... к. философ. н. М., 2002. С. 163.
30. *Платон.* Prt. 352 a-d; Xen., Mem. III, 9, 5.
31. *Аристотель.* EN VII, 13, 144b15-35 / Пер. Н.В. Брагинской.
32. *Knuuttila S.* Emotions in Ancient and Medieval Philosophy. Oxford; N.Y., 2004. P. 47–48, 53–54.
33. *Глебкин В.В.* Что мы имеем в виду, говоря о кризисе культуры? // Дискурс. М., 2005. № 12/13. С. 31–33.
34. *Августин.* De Trin. XV 2,2; Ср. Conf. I, 1.
35. *Августин.* De Civ. D., XXII, 30.
36. *Барг М.А.* Эпохи и идеи: Становление историзма. М., 1987. С. 76-202; *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 118–143; *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 156–157.
37. *Леменева Е.М.* Из «Этимологий» Исидора Севильского // Одиссей. Человек в истории. 1998. М., 1999. С. 306–308.
38. *Шишков А.М.* Проблема соединения души с телом в античной и средневековой антропологии // Историко-философский ежегодник '98. М., 2000. С. 59–65; *Markus R.A.* Marius Victorinus and Augustine // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge, 1970. P. 335.
39. *Попов И.В.* Личность и учение Блаженного Августина. Ч.1. Сергиев Посад, 1916; *Hessen J.* Augustins Metaphysik der Erkenntnis. Leiden, 1960. S. 59–84.
40. *Peifer J.F.* The Concept in Thomism. N.Y., 1952; *Mahoney E.P.* Sense, intellect and imagination in Albert, Thomas and Siger // The Cambridge History of Later Medieval Philosophy of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism. 1100–1600. Cambridge etc., 1982. P. 606–611.
41. *Фома Аквинский.* S.Th. I, q.84, a.2.
42. *Августин.* De lib. arb. II 12, 33.
43. *Августин.* Conf. I 13, 21; III 4, 8; XII 10, 10.
44. *Августин.* Conf. IV 15, 25 ; VII 9, 13; XIII 6, 7.
45. *Августин.* Conf. X 17, 26.
46. *Августин.* Conf. XII 18, 27.
47. *Августин.* Conf. XII 15, 20 / Пер. М.Е. Сергеевко. Ср.: *Августин.* Conf. IX,4; XI,19; De gen. ad litt. XII, De Trin. IX 7, 12; *Шишков А.М.* Метафизика света в

средневековой европейской культуре // Вопросы философии. 2000. № 5. С. 89–90.

48. *Бычков В.В.* Эстетика Аврелия Августина. М., 1984. С. 70–72.

49. *Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. М., 1998. С. 269–270.

50. *Beierwaltes W.* Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte. Frankfurt am Main, 1985. S. 397–407, 417–418.

51. *Дунс Скотт.* Opus Oxon. I, d.3, q.4.

52. *Gilson E.* Jean Duns Scot. Introduction a ses position fondamentales. Paris, 1952. P. 526–527.

53. *Фома Аквинский.* S.Th. I q.79, a.3, r. ob.2; I q.79, a.4; I q.84, a.5; I q.85, a.4, r. ob.4.

54. *Фома Аквинский.* S.Th. I q.85, a.2 r. ob.3.

55. *Фома Аквинский.* S.Th. I q.85, a.6.

56. *Gilson E.* Jean Duns Scot. Introduction a ses position fondamentales. Paris, 1952. P. 528, 536, 544–550; *Maurer A.* Medieval Philosophy. N.Y., 1962. P. 237–238, 281–285; *Boler J.* Intuitive and abstractive cognition // The Cambridge History of Later Medieval Philosophy of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism. 1100–1600. Cambridge etc., 1982. P. 460–478. P. 463–467.

57. *Panaccio C.* Grammar and Mental Language in Pseudo-Kilwardby // Medieval analyses in language and cognition: Acts of the sympos. «The Copenhagen school of medieval philosophy», Jan. 10–13, 1996. Copenhagen, 1999. P. 406–407; *Нестик Т.А.* Понятие внутреннего слова в средневековой философии (Августин и Фома Аквинский) // Знание и традиция в истории мировой философии. М., 2001; *Бабкова М., Щербакова А.* Трактат Фомы Аквинского «De natura verbi intellectus» // Развитие личности. 2003. № 3. С. 211–227.

58. *Августин.* De Trin. XV 10, 19. (Этот и два следующих фрагмента пер. автора статьи.)

59. *Августин.* De Trin. XV 11, 20.

60. Там же.

61. *Выготский Л.С.* Мышление и речь // *Выготский Л.С.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 2. М., 1982. С. 331–361; *Gilson E.* Constantes philosophiques de l'ktre. Paris, 1983. P. 157–158.

62. *Lagerlund H., Yrjunsuuri M.* Introduction // Emotions and Choice from Boetius to Decartes. Dordrecht, Boston, L., 2002. P. 1–28; *Normor C.* Goodness and

Rational Choice in the Early Middle Ages // Там же, Р. 29–47; *Gilson E.* La philosophie au Moyen Age. Paris, 1947. Р. 600–601.

63. *Августин.* De Trin. XV, 6,10.

64. *Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // И. Кант. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 27; *Паскаль Б.* Мысли. М., 1994. С. 124–125.

65. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. – М., 1993. С. 201–247; ср.: *Аверинцев С.С.* Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. М., 1975. С. 382–397.

66. *Гарэн Э.* Проблемы итальянского Возрождения. М., 1986. С. 250; *Леонардо да Винчи.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1995. Т. 1. С. 144–145.

67. *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Т. Гоббс Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 6.

68. *Лейбниц Г.-В.* Монадология // Г.-В. Лейбниц. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 423–424.

69. *Ryle G.* The Concept of Mind. L., 1951. Р. 15–16.

70. *Декарт Р.* Размышления о первой философии // Р. Декарт. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 29, 68–69.

71. Там же. С. 46–48.

72. *Spinoza.* Ethica, II, prop. 1–2.

73. *Spinoza.* Ethica, II, а.3.

74. *Spinoza.* Ethica, II, prop. 49, coroll.

75. *Spinoza.* Ethica, I, prop.32.

76. *Spinoza.* Ethica, I, prop.17.

77. *Лейбниц Г.-В.* Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Г.-В. Лейбниц. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 54–57, 115–120; *Лейбниц Г.-В.* Монадология // Г.-В. Лейбниц. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 415–419.

78. *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // Дж. Локк. Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1985. С. 196.

79. Там же. С. 177.

80. *Декарт Р.* Письмо маркизу Ньюкаслу // Р. Декарт. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 561–562. Ср.: *Подорога В.* Страсть к свету. Антропология совершенного (материалы к исследованию философии Р. Декарта) // Совершенный человек. Теология и философия образа. М., 1997. С. 140–142.

81. *Spinoza.* Ethica II, prop. XL, schol. 2.

82. *Adamson G.D.* Bergson's Spinozist Tendencies // Philosophy today. V. 44, №1/4. Chicago, 2000. Р. 75–76.

83. *Гоббс Т.* Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // *Т. Гоббс.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 515–517, 520–521.

84. Там же. С. 521.

85. Там же. С. 525.

86. Там же. С. 531.

87. *Глебкин В.В.* Теоретическое мышление как культурно-исторический феномен: Дис. ... к.фило-соф. н. М., 2002. С. 39–48.

88. *Ильенков Э.В.* Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М., 1997. С. 12.

89. Там же. С. 74.

90. Там же. С. 79.

91. *Щедровицкий Г.П.* Мышление – Понимание – Рефлексия. М., 2005. С. 27.

92. Там же. С. 30–31.

93. *Bruner J.* Acts of Meaning. Cambr., Mass.; L., 1990. P. 4–7; *Melser D.* The act of finking. – Cambr., Mass.; L., 2004. P. 2–3.

94. *Глебкин В.В.* Критика семантического разума // Московский лингвистический журнал. Т.10. №2 (в печати).

