

Аксиологические доминанты гносеологии Святого Августина

В.К. Самохвалова

Всероссийская академия внешней торговли (ВАВТ)

bar-bar@mail.ru

Исследуется обусловленность гносеологии аксиологией на примере философской теологии Святого Августина. Раскрывается фундаментальная аксиологическая значимость априорного допущения единства самосознания, на основе которого можно строить подлинное знание о Боге, душе и мире в целом. Демонстрируется влияние философии Августина на становление рационалистических систем семнадцатого столетия. Утверждается, что аксиологические доминанты гносеологии Святого Августина в значительной степени определили стратегию гносеологических решений *Early modern philosophy*.

Ключевые слова: аксиология; гносеология; ценность познания; познание Бога и души; истина; иллюминация

Axiological dominants of St. Augustin's epistemology

V. K. Samokhvalova

Russian Foreign Trade Academy (RFTA)

bar-bar@mail.ru

The axiological conditionality of epistemology investigated on the example of St. Augustine's philosophy. The fundamental axiological significance of the *a priori* assumption of the *unity of self-consciousness* is revealed. Based on which can build true knowledge about God, the soul and the world as a whole. The influence of Augustine's philosophy on the formation of rationalistic systems of the seventeenth century is demonstrated. It is claimed that the axiological dominants of St. Augustine's epistemology determined the strategy of epistemological solutions in *Early modern philosophy*.

Keywords: axiology; epistemology; value of knowledge; knowledge of God and the soul; true; illuminations.

Первоначальное определение ценностной детерминации. Гносеология и аксиология — глубоко взаимосвязанные разделы философии. Причем зависимость второй от первой — вполне очевидный факт: познание ценност-

ных реалий — это все-таки познание. Интересно выявить обратную зависимость гносеологии от аксиологии и исследовать природу этой зависимости, на примере философии Св. Августина.

В наиболее общем виде искомая зависимость представляется следующим образом: для того чтобы вообще знать что-либо о чем угодно, необходимо желание узнавать. Никто не желает нежелательного, следовательно, то, что мы желаем, обладает безусловной ценностью (важностью, значимостью) для нас. Желание знать, таким образом, есть ценностная пресуппозиция любого познавательного акта. Выражение: «я хочу знать» означает, в таком случае: «искомое знание есть ценность». Это один аспект рассматриваемого соотношения.

Другой аспект состоит в конкретизации установленного желания знать (ценности знания как такового): что именно мы желаем знать, для какой цели или в силу каких причин. В любом случае предмет желаемого знания представляет для нас определенный интерес, т. е. опять же, определенную важность, значимость и ценность. Таким образом, мы видим, что ценности как таковые обуславливают начало и завершение гносеологических процедур, обеспечивая континуальность познавательному процессу (опять же при условии, что сама эта континуальность представляет собой ценность).

При таком положении дел естественно предположить, что роль ценностей в процессе познания не ограничивается только указанными аспектами, но имеет еще более существенную значимость: влияет на сами результаты полученного знания, в определенном смысле «задает», конструирует их. Речь здесь идет о том, что И. Кант (1724—1804) называл действием по собственному плану¹. Кантовский ответ на вопрос «что я могу знать?», как известно, таков: «...разум видит только то, что сам создает по собственному плану» [1, с. 85]. Или, иначе говоря, «иметь о чем-то... знание он (разум — прим. автора) может лишь в том случае, если приписывает вещи только то, что необходимо следует из вложенного в нее им

самим...» [1, с. 85]. Эти положения — важнейшая составляющая «коперниканского переворота» Канта. Ни разум, субъект, человек идет за природой, случайным образом ожидая от нее знаний-плодов, но сам разум устроен таким образом, что он предписывает природе законы и только в этом случае познает их в ней. Все остальное в окружающей природе для разума случайно и, стало быть, не может быть познано достоверно (см.: [2]). Это своего рода итоговое заключение в области теории познания представляется логическим завершением ряда гносеологических исследований в классической философии, начало которому положили Платон и Аристотель в Античности, продолжили Августин и Фома Аквинский в Средневековье и со всей определенностью выразили в раннесовременных доктринах рационализма Декарт и Лейбниц. Не смотря на то что, по свидетельству самого Канта, «пробуждение от догматического сна» философ связывал с эмпирической доктриной Д. Юма, влияние на становление трансцендентальной философии и «критического метода» рационалистических систем предшествующих столетий невозможно переоценить.

Влияние философии Августина на становление рационалистических систем семнадцатого столетия. Становление рационалистических систем XVII века происходило под все более усиливающимся влиянием ценностей индивидуализма, впервые откровенно вышедших на авансцену культурной истории в период Ренессанса. Безусловно, стремление к индивидуализму выражалось не только в философских системах того времени, но — прежде всего — в самой жизни.

В религии это стремление проявилось главным образом в возникновении протестантизма, в распространении индивидуальных, «еретических» форм вероисповедания, отвергающих не только традиционные церковные учреждения, но и вообще всяческую религиозную общину.

¹ См. раздел «О мнении, знании и вере» в «Критике чистого разума» И. Канта [1, с. 672—679].

В области изобразительного искусства заинтересованность в индивидуальном, необщем, частном выразилась в появлении и распространении новых жанров: светского приватного и группового (корпоративного) портретов, демократического бытописания сюжетных сцен, реалистического натюрморты и т.п. В государственной и социальной жизни склонность к индивидуализму сказывалась в возрастающей потребности в политической и гражданской свободе. Такое же искание свободы имело место в экономической сфере и, в конце концов, нашло свое выражение в знаменитом принципе «*laissez-faire*».

О том, какое именно воздействие оказала индивидуалистическая тенденция на ранне-современные рационалистические системы и каким образом сформировалась определяющая роль аксиологических мотивов в гносеологических установках, мне пришлось говорить раньше [3]. В частности, было показано, что можно выделить три важнейших компонента знания, которые могут быть интерпретированы с индивидуалистических позиций: *состав* знания (его содержание); *происхождение*, или *генезис*, знания (иррациональное, рациональное, сенсуалистическое); и его *значение* (трансцендентное или имманентное, адекватное или неадекватное и т.п.) (см.: [4, с. 67—115]).

Полностью индивидуалистической концепцией знания была бы такая, согласно которой все три упомянутые стороны знания были бы полностью имманентны познающему субъекту. Это означало бы, что: 1) все знание *целиком* складывается из личных состояний познающего субъекта; 2) личные состояния познающего субъекта *полностью* происходят из недр познающего духа самого этого субъекта; 3) личные состояния познающего субъекта

дают ему информацию *только* о явлениях в самом познающем субъекте².

В гносеологии Р. Декарта (при таком подходе) безоговорочно имманентным субъекту познания выступает лишь один элемент, а именно — *состав* знания. Он является таковым, поскольку элементы, составляющие знание, в конечном счете «дедуцируются» из начальных постулатов (играющих роль математических аксиом), внутренне присущих, согласно Декарту, познающему субъекту. Вместе с тем у Декарта сохраняется убежденность в трансцендентном характере *происхождения* знания (по крайней мере, некоторых идей) и его *значения* (истины о внешнем мире).

В качестве непосредственно истинных философских аксиом Декарт предлагает взять, во-первых, самодостоверность мышления, выражаемую его знаменитым «*cogito ergo sum*»; во-вторых, математический характер познания внешнего мира, проявляющийся в совокупности геометрических и арифметических аксиом вместе с убеждением в их применимости к свойствам предметов и законам природы; и, наконец, в-третьих, идею существования Бога как бесконечно совершенного существа.

Однако уже в своем отправном пункте — методическом сомнении — картезианская философия явным образом переключается со взглядами Августина. Да и в целом, в своей выраженной склонности к индивидуалистическим ценностям в гносеологии, Картезий, как представляется, следует Августину (см.: [5, с. 321—322]): «методическое сомнение и картезианское *cogito* отсылали назад к Св. Августину, к определенным пассажам в его сочинениях, почти идентичным с пассажами из *Meditations Metaphysiques*», — отмечал

² Однако очевидно, что такая полностью индивидуалистическая концепция знания приводила бы к противоречию с самой собою в качестве концепцией именно знания. Говоря в традиционных терминах, полностью индивидуалистическая концепция знания невозможна и даже излишня, поскольку, будучи солипсистской, ведет к агностицизму. Понимая это, становится особенно ясно «как возможна философия Канта», а именно: как необходимый шаг, поддерживающий концепцию принципиальной возможности знания.

Морис Блондель. С одной стороны, как продолжает этот же автор, Декарт заявлял о том, что не знал об этом сходстве, тем не менее, «поскольку он был, в конечном счете, связан с ораторианцами, которые были вскормлены Св. Августином, — факт, что он обязан епископу Гиппону, был уверенно подтвержден» [6, р. 332]. С другой стороны, на этой же взаимосвязи настаивал Этьен Жильсон: «Св. Августин — это Декарт *минус* “Метод” и те невероятности (impossibilities), которые он влечет за собою; Декарт — это попытка соединить “Метод” с самой сущностью Св. Августина» [7, р. 294; 287—316].

Научное знание в гносеологической концепции Г.В. Лейбница имманентно познающему субъекту с точки зрения, во-первых, *происхождения* знания и, во-вторых, — его *состава*. Первое — вследствие учения философа о монадах, как «микрокосме», знающем все о внешнем мире (т. е. «макркосме»), без взаимодействия с последним, по аналогии, в силу одной только представленности всей внешней реальности «макркосма», имманентной «микрокосму».

Второе — в силу убеждения Лейбница, являющегося естественным следствием его учения о предустановленной гармонии, в том, что все истинные высказывания — случайные и необходимые, эмпирические и теоретические — суть аналитические высказывания. И здесь, так же как и в случае с картезианскими построениями, вновь вспоминается излюбленный аргумент Августина, исходящий из необходимой вечности вечных же истин: «главная мысль состоит в том, что как человеческое воображение и его продукты отражают изменчивый человеческий ум, так и вечные истины, которые откры-

ваются умом и вынуждают его признать себя, отражают вечное основание, вечное бытие» [8, с. 45].

Согласно Лейбницу, значение знания трансцендентно познающему субъекту. Из этого следует, что внутри общей тенденции индивидуализации научных концепций в философии Нового времени лейбницианское построение является наиболее близким к концепции крайнего гносеологического индивидуализма, окончательным вариантом которого, на наш взгляд, следует рассматривать систему Канта. Основываясь на сказанном, рассмотрим гносеологические установки Августина, исходя при этом из стремления выяснить свойственные им аксиологические предпосылки, которые предшествовали указанным взглядам Декарта и Лейбница.

Аксиологические доминанты гносеологии Августина. Деятельность познания в силу своей природы развивается таким образом, что прежде чем приступить к поискам решения какой-либо проблемы, требуется, как минимум, понять саму проблему. Но понять проблему — это уже кое-что утверждать, хотя бы утверждать, что в результате предпринимаемого исследования требуется узнать *это*, а не *другое*. Значит, точная (недвусмысленная) формулировка любой проблемы предполагает принятие в качестве отправных пунктов исследования некоторых утверждений, сомневаться в которых нельзя, потому что они — условия осмысленности самой проблемы. Когда в этих утверждениях сомневаются, проблема дискредитируется — теряет свое первоначальное, делавшее ее интересной для изучения, содержание³.

³ Предположим, что Иван озадачен проблемой, любит ли его Марья. Тогда независимо от того, как обстоит дело фактически, Иван обязан считать истинным утверждение, что Марья обладает сознанием. Ибо как только Иван допускает мысль, что Марья ничего не сознает, он сразу теряет интерес к своей проблеме. Можно сказать, также, что проблема сразу теряет для него тот смысл, который делал ее интересной. Можно также сказать, что имеет место подмена одной проблемы (интересной) другой проблемой (не ясно, какой именно, но ясно, что неинтересной). Таким образом, если уж Иван озадачен первоначальной проблемой, то ему невозможно сомневаться в том, что Марья имеет сознание. Причем для Ивана истинность такого утверждения не зависит ни от каких эмпирических обстоятельств, и, следовательно, рассматриваемое

Фундаментальная гносеологическая установка Августина на познание Бога и собственной души позволяет определенно говорить о ее аксиологической значимости по крайней мере в трех аспектах. Первый аспект — это ценность познания как такового (желаю знать). Второй — ценность конкретного знания о Боге; и третий — ценность знания о собственной душе. Но поскольку уже первый аспект недвусмысленно утверждает ценность познания вообще, можно сказать, что второй и третий аспекты разбираемого гносеологического предпочтения гиппонского мыслителя имплицитно содержат аксиологические утверждения о ценности Бога и души как таковых (вне прямой связи с возможностями их познания).

Без признания за Богом и душой их неоспоримой ценности самих по себе, обесцениваются все три аспекта рассматриваемого исходного чаяния мыслителя. Причем они обесцениваются именно в гносеологическом плане. Если ни Бог, ни душа не представляют собой самодовлеющих ценностей, то крайне сомнительно их утверждение в качестве *желаемых* предметов познания. Последнее, в свою очередь, обесмысливает — а значит и обесценивает — саму познавательную интенцию. Поэтому если познание Бога и души выступает действительно интересной и значимой для познающего задачей (а именно так, и никак иначе, обстоят дела у Августина⁴), признание ценности понятий Души и Бога (превосхищающей их детальное познание) следует принять с необходимостью, как свидетельство аксиологической предопределенности после-

дующей познавательной деятельности — *Noverim me, noverim Te*⁵.

Доминирование ценностей *познания, Бога и души* в системе взглядов Августина влекут естественным образом признание ценностей *радостной жизни* (счастья) и *философии*, в качестве пути обретения счастья. Дать счастье может только Бог, но философия помогает обнаружить счастье: «Все, вообще, мы, люди, жаждем быть счастливыми» [9, с. 638—639], достичь блаженной жизни, а «блаженная жизнь есть радость об истине» [9, с. 639]. Соответственно, «единственный смысл занятий философией в том, чтобы быть счастливым; лишь тот, кто подлинно счастлив, является подлинным философом...» [10, с. 103].

Философский путь к обнаружению счастья пролегает через познание. И хотя на этом пути многое дает основания относиться недоверчиво к нашему познавательному аппарату, все же Августин, вопреки скептикам, настаивает на достижимости знания. Учение скептиков делает человека ленивым и беспечным, поскольку если «мудрый ничего никогда не станет утверждать» (блаженная жизнь состоит только в поиске истины, но не в обладании ею — *прим. автора*), то он, по мнению Августина, ничего не станет и делать [9, с. 32]. Но ведь «не тот только заблуждается, кто следует ложным путем, но и тот, кто не следует путем истинным» [9, с. 75—76], значит, «всегда только искать и никогда не находить» [9, с. 14] — это разновидность заблуждения. Средневековый философ опровергает скептическую позицию аргументами

утверждение является для Ивана истинным а priori. Очевидно также, что в данном контексте это утверждение является для Ивана синтетическим, ибо Иван не усматривает противоречия в том, чтобы его отрицать. Можно сказать, что выбор Иваном цели исследования (выбор проблемы), предопределяет в чем-то его познавательную установку — необходимость считать определенное синтетическое высказывание априорно истинным. Поскольку, в свою очередь, выбор управляется аксиологическими рассуждениями, то можно утверждать, что воззрения Ивана существенно зависят от его изначальной ценностной установки. Поэтому, осуществляя окончательный выбор проблемы исследования, мы всегда ожидаем получить в результате этого выбора ряд сведений, не подлежащих сомнению, потому, что мы хотим иметь дело как раз с этой, а не другой проблемой. Вообще говоря, ни что не препятствует, полученные таким путем «принудительно-несомненные сведения», использовать не только для понимания, но и для решения проблем.

⁴ «Я желаю знать Бога и душу и более — решительно ничего!» («Nihilne plus? — Nihil omnino!») [9, с. 318].

⁵ «Позволь мне узнать себя, позволь мне узнать Тебя» [13, с. 339].

двух родов: 1) используя формально-логические закономерности; 2) отстаивая доверие к показаниям человеческих чувств.

В аргументации первого рода Августин использует и закон противоречия («если в мире четыре стихии, то их не пять, если солнце одно, то их не два ...», в данном месте не может и солнце светить и быть ночь, или мы бодрствуем или спим» [9, с. 71]), и закон исключенного третьего («А то, что я изложил в виде противоположений или разделений имеет то свойство, что как скоро будет отвергнуто прочее ... останется нечто, что получит подтверждение через устранения прочего» [9, с. 72]), и принцип дихотомии, и другие логические законы. При этом истинность выводов, полученных формально-логическим путем, имеет для Августина самоочевидный характер, а сами логико-математические законы являются вечными и (в определенном смысле) независимыми от познающего субъекта: «Но отношение единицы к двойке, или двойки к четверке есть отношение в высшей степени истинное ... да если бы погиб и весь этот мир, отношение это не может перестать существовать» [9, с. 179].

Истина не есть эмпирическая констатация факта, истина — обнаружение *правил* мышлением, которое ему подчиняется. Сколько бы мы ни накапливали чувственный опыт, нам никогда не вывести из него необходимого *правила*. Эти *правила* есть нечувственные, умопостигаемые реальности, чьим главным признаком выступает их необходимость: они не могут быть иными. «Поскольку они необходимы, они неизменны, поскольку они неизменны, они вечны. Необходимы, неизменны, вечны — эти три атрибута можно свести к одному: истинны. Их истинность в конечном счете сводится к тому, что они обладают бытием, ибо только то, что есть на самом деле, является истинным» [10, с. 98].

Так к уже указанному аксиологическому ряду ценностных предпочтений средневеко-

вого автора добавляется понятие *истины* как необходимого, неизменного, вечного бытия. Но в таком случае, не является ли сам человеческий разум источником истинных знаний? Правда, любой человек как носитель разума ничуть не менее случаен и изменчив, чем любая другая вещь (единичный, эмпирический факт), следовательно, приходится признать, что истина, усваиваемая и принадлежащая разуму, выше разума: «Необходимость истины для разума является лишь признаком ее трансцендентности по отношению к разуму» [10, с. 98], то есть «в человеке есть нечто, превосходящее человека» [10, с. 98]. И поскольку это нечто — истина (необходимая, неизменная, умопостигаемая, вечная реальность), то именно ее Августин называет Богом. Чтобы ее обозначить епископ Гиппонский использует самые разнообразные метафоры (умопостигаемое Солнце, внутренний Наставник, неизреченный Свет и т.п.), но все они в конечном счете имеют один и тот же смысл: Бог Августина предстает как реальность, внутренне присущая мышлению и одновременно трансцендентная ему. Поэтому следует полностью согласиться с заключением Жильсона: «Все августинианские пути к Богу проходят в этом (гносеологическом — *примеч. автора*) направлении: от внешнего к внутреннему и от внутреннего к высшему...Его присутствие удостоверяется всяким истинным суждением, будь то в науке, эстетике или морали, но Его природа нам недоступна» [10, с. 98—99].

Другая группа контрскептических аргументов связана у средневекового мыслителя с утверждением *правдивости* чувственных данных, с ценностно окрашенным *доверием* к сфере чувств: «Ваши доказательства никогда не могли до такой степени подорвать значение чувств, чтобы вы убедили нас, что мы ничего не видим» [9, с. 67]. Сами по себе чувства не ошибаются. Чувства фиксируют некоторый результат действия различных причин. Истинны не только сами показания чувств,

но и суждения, в которых фиксируются чувственные данные [9, с. 67—70]. Ошибки появляются тогда, когда мы нечто высказываем о *вещах* (предметах внимания), когда, основываясь на чувственных данных, мы беремся утверждать о наличии тех или иных свойств у самих этих *вещей*, но ошибок не возникает, когда мы говорим о *явлениях*. Чтобы избежать ошибок, следует говорить только о том, какими предметы и их свойства представляются (*«кажутся»*) нам (субъекту) в чувственном восприятии. Как отдельное ощущение, так и картина мира, полученная в чувственном восприятии, становятся истинными, поскольку рассматривается содержание *явлений*, а не вещей, которые их вызывают: «Не говори ничего более того, чем то, какими вещи тебе представляются, и не будешь обманут» [9, с. 69].

Однако правильные ответы не ограничиваются только *явлениями*, как можно было бы подумать, но выражают также и *внутренние переживания*: в существовании внешних объектов можно сомневаться, сомневаться же в собственной мысли нельзя. «Собственная мысль является наиболее истинным из всех фактов» — таков знаменитый принцип Августина [11, с. 297]. *Внутреннее переживание* обладает непосредственной истинностью, по сравнению с которой физическое знание о внешних объектах является, скорее, допущением и верой, чем знанием⁶, ибо — пишет философ — в источнике жизни люди сомневаются и высказывают по этому поводу разные мнения, но «кто же сомневается в том, что он живет, и помнит, и понимает, и желает, и мыслит, и знает, и судит? Ибо даже если он сомневается, он живет; если он сомневается, он помнит, почему он сомневается; если он сомневается, он понимает, что он сомневается; если он сомневается, он желает быть

уверенным; если он сомневается, он мыслит; если он сомневается, он знает, что он не знает; если он сомневается, он судит, что не должен необдуманно соглашаться. Следовательно, всякому, кто сомневается в чем-либо, не следует сомневаться во всем том, при отсутствии чего он не мог бы в чем-либо сомневаться» [12, с. 234—235].

Так Августин подчеркивает недопустимость сомнения в факте самосознания истинности собственного существования: *cogito ergo sum*. Общеизвестный как картезианский, принцип *cogito* задолго до Декарта был высказан Августином и явился выражением полного изменения взглядов на познание. Познавательный вектор, устремленный со времен античной натурфилософии на объекты внешнего мира, изменил свое направление. Теперь он сфокусирован на внутренней жизни познающего: «если до сих пор душа и ее проявления трактовались наподобие вещей, то теперь наоборот: вместе с изменившимися основаниями разума психическая жизнь должна была стать образцом для понимания природы объекта» [11, с. 297]. Отныне *единство самосознания* выступает той последней самоочевидной аксиологической истиной, в которой не может быть никаких сомнений, и на основе которой можно строить подлинное знание о Боге, душе и мире в целом.

Метафорически-лапидарно свою гносеологическую стратегию Св. Августин выразил так: «Войди в самого себя, в человеке содержится истина!» [9, с. 575]. Формула Августина служит неким связующим «мостом» — от знаменитой максимы дельфийского оракула *γνώθι σεαυτόν* к картезианскому утверждению *cogito ergo sum*. Августин убежден, что познающей душе изначально присущи некоторые истины, в качестве необходимых, неизменных и вечных условий возможности полноты познания

⁶ Все является сомнительным, кроме внутреннего переживания собственного существования и имплицитно присущего ему мышления: «Ты, который желаешь знать себя, знаешь ли ты, что существуешь? Знаю. Откуда ты это знаешь? Не знаю. Чувствуешь ли ты себя как простую или сложную субстанцию? Не знаю. Знаешь ли ты, что движешься? Не знаю. Знаешь ли ты, что мыслишь? Знаю» [9, с. 339—340].

вообще. Эти необходимые (априорные) истины не являются результатом познания и опыта (в особенности — эмпирического), но, напротив, сами выступают необходимыми условиями возможности любого опыта и дальнейшего познания. Например, в применении к античной максиме — это понимание того, что значит «познай» и что такое «себя» [12, с. 233]. И к числу самых первых и неоспоримых истин такого порядка как раз и принадлежит самосознание (мыслящее Я) — истина несомненности в собственном существовании, данная в акте самопознания, на основе самосознания.

Интровертивная направленность познавательной интенции позволяет душе в ее разумной части лучше всего познавать в самой себе не внешние по отношению к душе объекты, но вечные и неизменные истины, которые хотя и принадлежат разумной душе, но все же являются в ней лишь выражением вечных истин, существующих объективно (эминентно), т. е. в Боге.

Если душа познает истину, то только благодаря тому, что существует Бог, и Он ее наделяет своими божественными (умопостигаемыми) идеями, посредством освещения (иллюминации): «...бестелесная душа просвещается бестелесным светом простой Премудрости Божией, подобно тому как телесный воздух озаряется телесным светом; и как воздух, оставшись без света, погружается во мрак ... так и душа, лишённая света Премудрости, оказывается во тьме» [13, с. 478]. Связь разумной части души с умопостигаемым осуществляется в памяти, обнаружение умопостигаемого — в припоминании, как созерцание того, что всегда имеется в душе, но не всегда служит предметом ее внимания [14, с. 275]. К числу таких умопостигаемых идей в первую очередь относятся, как мы видели, самые общие и вечные — истины, добра, справедливости, красоты, Бога, души, — носящие неизменный и необходимый характер:

идеи-ценности, или идеи-нормы, идеи-образцы, по соотнесению с которыми разум только и способен выстраивать свои познавательные стратегии.

В указанных положениях, резюмирующих характерные черты гносеологической концепции Св. Августина, можно распознать контуры будущих концепций нативизма и позднего априоризма в философии Нового времени. Для ведущих рационалистов XVII столетия истины столь же неизменны и так же извлекаются только из разума, который выступает или как сами эти истины (Декарт), или как их вместилище (Лейбниц). И в этом смысле индивидуалистически окрашенные рационалистические системы Декарта и Лейбница в значительной степени продолжают традицию подчеркнутой аксиологической весомости интроспективной гносеологии Августина. И хотя для последнего, из трех элементов знания, о которых говорилось в самом начале, лишь один — а именно *состав* знания — носит практически имманентный субъекту познания характер (разумная душа), а два других — *происхождение* и *значение* — трансцендентны ему (первое — в силу того что источником интеллигибельного, умопостигаемого душой мира является все-же Бог, а второе — в силу убежденности в том, что «Бог всем своим существом присутствует повсюду в силу его абсолютной имматериальности и “всодержительства”» [15, с. 272]), становление индивидуалистически окрашенных стратегий гносеологии в Новое время следует начинать именно с него.

Трансцендентализм Августина имел самое непосредственное продолжение в европейской философии, ибо, как утверждает Питер Зееле, открытое им «”мыслящее Я” вместе с пробивающейся склонностью к сомнению посредством восприятия различия сделало возможным лишь одно философское поступательное движение, которое значительно позже привело Декарта к разработке

методического сомнения. С обнаружением «мыслящего Я» тесно связано открытие внутренней жизни, которое также нужно приписать Августину. Таким образом, не верно, что исток самодостоверности (Selbstvergewissung) современного мышления начинается с Декартова сомнения» ([15, р. 215], цит. по [5, с. 277]). «Изучал ли Декарт или не изучал Св. Августина — фактом остается то, что его метод заставил следовать в метафизике дорогой Августина», — заключает Этьен Жильсон [7, р. 293]. К этому мнению присоединяется и Эрих Пршивара: «Сравнение между открытиями трех основных работ Декарта — “Рассуждения о методе”, “Медитаций”, “Принципов философии” — и ранними сочинениями Августина, весьма возможно, заставило бы нас немедленно восстановить в качестве “истинного создателя современной философии” (как Гегель определял Декарта) этого отца всей христианской философии» ([16, р. 252], цит. по: [5, с. 277—278]). Сказанное очевидно проясняет вклад епископа из Гиппона в общее дело философского осмысления проблемы познаваемости мира. Результаты трудов Святого отца отнюдь не замыкаются исключительно в рамках современной ему эпохи патристики. Аксиологические доминанты мировоззренческой доктрины Августина не только приобрели статус незыблемых принципов зрелых схоластических систем (от Ансельма и Бонавентуры до Дунса Скотта и Оккама), но и в значительной мере предвосхитили стратегию гносеологических решений *Early modern philosophy*.

Литература

1. **Кант И.** Сочинения: в 6 т. М.: Мысль, 1963—1966. (Философское наследие). Т. 3. 1964. 798 с.
2. **Брюшинкин В. Н.** Жизнь и философия Иммануила Канта [Электронный ресурс] // Балтийский федеральный университет им. И. Канта. URL: <https://www.kantiana.ru/university/univ-filosofiya-kanta/> (дата обращения 02.03.2020).

3. **Самохвалова В. К.** О некоторых аксиологических акцентах европейской гносеологической традиции в философии Нового времени // Гуманитарный вестник. М.: МГТУ им. Н.Э. Баумана. № 6(56); URL: <http://hmbul.ru/catalog/hum/phil/445.html> (дата обращения 28.02.2020).
4. **Лосский Н. О.** Введение в философию. 2-е изд. Петрозаводск: Наука и школа, 1918. 304 с.
5. **Семенов В. Е.** Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии. М.: РОССПЭН, 2012. 687 с.
6. **Blondel M.** The Latent Recourses in St. Augustin's Metaphysics. P 332. // A Monument to Saint Augustine / By M.C. D'Arcy, M. Blondel, Ch. Dawson, etc. L.: Sheed & Ward, 1945. P. 317—354.
7. **Gilson E.** The Future of Augustinian Metaphysics // A Monument to Saint Augustine / By M.C. D'Arcy, M. Blondel, Ch. Dawson, Etc. London: Sheed & Ward, 1945. 367 p.
8. **Коллстон Ф. Ч.** История Средневековой философии / Пер. с англ. И. Борисовой. М.: Энигма, 1997. 512 с.
9. **Аврелий Августин.** Творения: в 4 т. СПб: Алетея; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998—2000. Т. 1: Об истинной религии. 1998. 740 с.
10. **Жильсон Э.** Философия в средние века. От истоков патристики до конца XIV века. М.: Республика, 2004. 678 с.
11. **Татаркевич В.** История философии. Античная и средневековая философия. Пермь: Изд-во Пермского ун-та, 2000. 482 с.
12. **Аврелий Августин.** О Троице : в пятнадцати книгах против ариан / Пер., вступ. ст. и прим. А.А. Тащиана. Краснодар: Глагол, 2004. 416 с.
13. **Аврелий Августин.** Творения: в 4 т. СПб: Алетея; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998—2000. Т. 3: О граде Божиим. 1998. 595 с.
14. **Майоров Г. Г.** Формирование средневековой философии. М.: Мысль, 1979. 433 с.
15. **Seele P.** Philosophie der Epochenschwelle: Augustin zwischen Antike und Mittelalter. В.; N.Y.: Walter de Gruyter, 2008. 285 p.
16. **Przywara E.** Augustine and the Modern World. P. 252 // A Monument to Saint Augustine / By M.C. D'Arcy, M. Blondel, Ch. Dawson, Etc. London: Sheed & Ward, 1945. 367 p.

Поступила 20.08.2019

Самохвалова Варвара Климентьевна — кандидат философских наук, доцент, Всероссийская академия внешней торговли, кафедра гуманитарных и социальных наук, bar-bar@mail.ru

References

1. Kant I. Sochinenija: v 6 t. M.: Mysl', 1963—1966. (Filosofskoe nasledie). T. 3. 1964. 798 s.

2. Brjushinkin V. N. Zhizn' i filosofija Immanuila Kanta [Jelektronnyj resurs] // Baltijskij federal'nyj universitet im. I. Kanta. URL: <https://www.kantiana.ru/university/univ-filosofiya-kanta/> (data obrashhenija 02.03.2020).
3. Samohvalova V. K. O nekotoryh aksiologicheskikh akcentah evropejskoj gnoseologicheskoj tradicii v filosofii Novogo vremeni // Gumanitarnyj vestnik. M.: MGTU im. N. Je. Bau-mana. № 6(56); URL: <http://hmbul.ru/catalog/hum/phil/445.html> (data obrashhenija 28.02.2020).
4. Losskij N. O. Vvedenie v filosofiju. 2-e izd. Petrograd: Nauka i shkola, 1918. 304 s.
5. Semenov V. E. Dominirujushhie paradigmy trans-scendentalizma v zapadnoevropejskoj filosofii. M.: ROSSP-JeN, 2012. 687 s.
6. Blondel M. The Latent Resources in St. Augustin's Metaphysics. P 332. // A Monument to Saint Augustine / By M.C. D'Arcy, M. Blondel, Ch. Dawson, etc. L.: Sheed & Ward, 1945. P. 317—354.
7. Gilson E. The Future of Augustinian Metaphysics // A Monument to Saint Augustine / By M.C. D'Arcy, M. Blondel, Ch. Dawson, Etc. London: Sheed & Ward, 1945. 367 p.
8. Koplston F. Ch. Istorija Srednevekovoj filosofii / Per. s angl. I. Borisovoj. M.: Jenigma, 1997. 512 s.
9. Avrelij Avgustin. Tvorenija: v 4 t. SPb: Aletejja; Kiev: UCIMM-Press, 1998—2000. T. 1: Ob istinnoj religii. 1998. 740 s.
10. Zhil'son Je. Filosofija v srednie veka. Ot istokov pa-tristiki do konca XIV veka. M.: Respublika, 2004. 678 s.
11. Tatarkevich V. Istorija filosofii. Antichnaja i sred-nevekovaja filosofija. Perm': Izd-vo Permskogo un-ta, 2000. 482 s.
12. Avrelij Avgustin. O Troice : v pjatnadcati knigah pro-tiv arian / Per., vstup. st. i prim. A.A. Tashhiana. Krasnodar: Glagol, 2004. 416 s.
13. Avrelij Avgustin. Tvorenija: v 4 t. SPb: Aletejja; Kiev: UCIMM-Press, 1998—2000. T. 3: O grade Bozhiem. 1998. 595 s.
14. Majorov G. G. Formirovanie srednevekovoj filosofii. M.: Mysl', 1979. 433 s.
15. Seele P. Philosophie der Epochenschwelle: Augustin zwischen Antike und Mittelalter. B.; N.Y.: Walter de Gruyter, 2008. 285 p.
16. Przywara E. Augustine and the Modern World. P. 252 // A Monument to Saint Augustine / By M.C. D'Arcy, M. Blondel, Ch. Dawson, Etc. London: Sheed & Ward, 1945. 367 p.

Submitted 20.08.2019

Samokhvalova Varvara K. cand. Sc. (Philos.), assoc. Professor, Department of Humanities, Russian Foreign Trade Academy, bar-bar@mail.ru