МАТФЕЙ ИЗ АКВАСПАРТЫ И ЕГО УЧЕНИЕ О ПОЗНАНИИ

А.В. Апполонов

Матфей из Акваспарты – один из наиболее видных (но, увы, наименее известных отечественному читателю) представителей философского августинианства второй половины XIII столетия. Хотя Матфей не относится к числу мыслителей, оставивших после себя влиятельные философские школы, нельзя, однако, не признать, что его вклад в историю философской мысли довольно значителен. При том, что, будучи учеником св. Бонавентуры, Матфей во многом ему следовал (можно сказать, что он был августинианцем постольку, поскольку был бонавентурианцем), его собственное творчество тем не менее не стало банальным комментарием к работам учителя. Ясный ум и талант систематизатора позволили Матфею создать собственный вариант августинианской философии: его учение совмещает традиционное для последователей Бонавентуры обращение к творчеству Августина с активным привлечением отдельных элементов различных философских доктрин (от Авиценны до Аристотеля), сохраняя при этом внутреннюю целостность и не становясь образчиком дурного эклектизма.

О самом Матфее сохранились лишь отрывочные сведения. Он родился в Италии ок. 1240 г., в 60-е годы учился в Париже и тогда же, по всей видимости, вступил во францисканский орден. В 1275 г. Матфей получил степень магистра теологии; в конце 70-х преподавал в Болонье. С 1287 по 1289 г. он занимал должность генерала Францисканского ордена; с 1288 г. Матфей – кардинал. Умер он в Риме, 29 октября 1302 г. Среди сочинений Матфея можно выделить «Комментарий к "Сентенциям"» и значительное число "Дискуссионных вопросов". Фрагменты двух из этих "Вопросов", посвященные гносеологической проблематике, предлагаются ныне читателю.

В целом позицию Матфея в вопросе о характере познания можно охарактеризовать как гносеологический реализм. Исходной установкой для него стала убежденность в существовании объектов, независимых от сознания человека, и безоговорочное принятие того факта, что человек познает именно эти объекты, а не некие феномены или продукты своего сознания. И то, и другое, с точки зрения Матфея, не требует доказательства: во-первых, полагает он, это самоочевидно, а во-вторых, в противном случае вообще не имело бы смысла говорить о познании.

Отстаивая возможность достоверного познания, Матфей опровергает позицию античного скептицизма. Так, с его точки зрения, безусловной достоверностью обладают аналитические высказывания ("первые и благородные принципы" типа "любое целое больше

своей части", и т.д.), знание того, что дано в чувственном восприятии ("я знаю, что вижу белое", "я знаю, что мне холодно", и т.д.), знание своих психических состояний ("я люблю", "мне страшно" и т.д.).

Не принимая позицию скептиков, Матфей отмежевывается также от некоторых гносеологических теорий, которые он считает ошибочными или маловероятными. Он отвергает как невозможные учения Платона, согласно которому знание есть припоминание (reminiscentia), и арабских мыслителей (среди них Матфей называет Авиценну и аль-Газали), утверждавших, что знание запечатлевается в душе благодаря воздействию низшей интеллигенции, которая является действующим разумом. Кроме того, Матфей отклоняет теорию врожденных идей, или *rationes*. Эта теория рассматривается им не как ошибочная, но как маловероятная ("Эта позиция не является ошибочной (более того, ее придерживались тончайшие католические учителя), однако она представляется маловероятной". Quaest. de cogn., q. III, solut.) Матфей приводит три основания для такого вывода (не вполне согласующегося, надо заменить с учением св. Бонавентуры). Во-первых, с точки зрения Аристотеля, которую Матфей безоговорочно принимает, изначально человеческий разум есть "чистая дощечка для письма, на которой ничего не написано". Во-вторых, по мнению Матфея, теория врожденных идей не согласуется с учением Августина: "Он ведь утверждает не то, что душа обладает таковым, [т.е. идеями, или формами вещей] в себе, но что она видит их в данном ей свете вечных образцов" (Ibid.). В-третьих, полагает философ, даже если и принять указанную теорию, то все равно без форм, воспринимаемых душой, познание будет невозможно: "ибо эти принципы [т.е. врожденные идеи] универсальны... а потому не могут привести к познанию чего-то определенного, если не будут ограничены чем-то внешним; и таковое, чем бы оно ни являлось, должно восприниматься душой" (Ibid.).

Может показаться, что в вопросе, связанном с врожденностью идей и принципов, Матфей все же проявляет определенную непоследовательность. Так, в "Вопросах о вере" Матфей неоднократно указывает, что "благородные принципы проникли в душу не от какого-то чувства" (Quaest. de fide, q. I, solut.), что в душу "вложены основание познания и знание первых принципов" (Quaest. de fide, q. I, resp. ad 3) и т.д. Однако говоря, что "благородные" принципы вроде "любое целое больше своей части" врождены человеку, Матфей имеет в виду лишь то, что человеку врождены "естественный свет разума и способность суждения" (Quaest. de cogn., q. III, solut.), но сами термины принципов познаются благодаря чувству ("принципы познаются нами тогда, когда постигнуты термины").

Разъясняя свою собственную позицию относительно характера и механизма познания, Матфей указывает, что она созвучна мнению как Августина, так и Аристотеля. Познаваемые объекты он делит на две категории: телесные и бестелесные. Познание телесных объек-

тов начинается с чувства: вещь воздействует на то или иное чувство и душа формирует благодаря этому воздействию чувственно воспринимаемую форму (species sensibiles), или фантасм. Характерно, что в данном случае Матфей, как и большинство августинианцев, расходится с Аристотелем, согласно которому чувственное восприятие есть лишь пассивное принятие чувственно воспринимаемой формы, которая эманирует от предмета. Он прямо указывает, что "чувственные способности не только пассивны, но и активны" (Ibid.), и особо оговаривает, что душа ничего не претерпевает от чувственно воспринимаемых и телесных вещей, но "скорее из них и на их основе" формирует чувственно воспринимаемую или умопостигаемую форму.

Однако из сказанного не следует, что Матфей придерживается точки зрения, согласно которой познание вещи зависит в первую очередь от души, а лишь затем (если вообще зависит) – от самой вещи. "Если бы, – пишет он, – форма порождалась бы не самой вещью, но разумом, она вела бы к познанию не вещи, но самого разума" (Ibid.). Матфей согласен, что "любая вещь по природе обладает свойством умножать и распространять свою форму (species)" (Ibid.); кроме того, он указывает, что воспринимаемая душой чувственная или интеллигибельная форма в том, что она форма, зависит от вещи, а от души только в том, что она является чувственно воспринимаемой или умопостигаемой. Таким образом, чувственно воспринимаемая и умопостигаемая формы образуются в результате взаимодействия активных способностей души и познаваемой вещи, сообразно известному тезису Августина, согласно которому "знание образуется в результате взаимодействия познающего и познаваемого" (De Trin., IX, 12, n. 18).

Пройдя несколько стадий "очищения", чувственно воспринимаемая форма достигает уже в качестве "потенциально мыслимого понятия" (intentio intellecta in potentia) действующего разума, который делает ее умопостигаемой формой (species intelligibilis), и "формирует" ею пассивный (возможный) разум, образуя "актуально мыслимое понятие". Этот процесс Матфей вслед за Аристотелем называет абстрагированием.

В этом контексте наиболее важен вопрос о том, какую функцию выполняет указанная форма. С точки зрения Матфея, форма есть посредник (medium), или средство познания (ratio cognoscendi). Она есть не само познаваемое (познается вещь, которая есть "источник происхождения" формы), но то, посредством чего познается вещь. Данная схема достаточно хорошо объясняет так называемое интуитивное, наглядное познание наличной, существующей здесь и сейчас единичной вещи. Однако, если познается нечто не-сущее, например прошлое или будущее, или если идет речь о познании общего (ясно, что в данном случае объектом разума является не сама индивидуальная вещь, но ее чтойность (quidditas), которая не есть реальная вещь и безразлична к существованию и не-существованию: умеренный реализм Матфея в силу своей умеренности не допускает "реаль-

ного" существования общего), то возникает вопрос: где та вещь, которая производит форму, и, далее, если такой вещи в данный момент не существует, что в этом случае является познаваемым, при том, что форма – лишь посредник в процессе познания? Если объектом является сама форма или некое понятие, благодаря ей образованное, то, как пишет Матфей, "мышление будет, по всей видимости, абсолютно бессодержательно" (Quaest. de cogn., q. I, solut.).

Для решения этой проблемы Матфей привлекает традиционную для августинианства теорию божественной иллюминации. По его утверждению, "для совершенного знания, в том числе и телесных предметов, требуется соучастие трех [вещей]: чувственно воспринимаемой формы (species sensibilis), которая есть как бы материальная причина, абстрагируемой умопостигаемой формы (species intelligibilis), которая есть как бы формальная причина, и первого Света, который есть как бы действующая причина: ведь наша душа в естественном порядке подчинена ему, в котором видит все то, что видит с достоверностью, когда движет себя к нему" (Quaest. de fide, q. I, resp. ad I). По мнению Матфея, никакое достоверное познание невозможно без некоего "приобщения", или "приложения" (applicatio) к вечному образцу (extmplar) в божественном уме, поскольку сущность вещи, являющаяся объектом человеческого разума, определенным образом соотнесена с вечным образцом.

В значительной степени теория божественной иллюминации задействована Матфеем и в объяснении механизма познания бестелесных объектов, недоступных чувственному восприятию. С его точки зрения, "знание бестелесных вещей душа получает и обретает не от чувств, но или созерцает в самой себе, когда обращается к самой себе, постольку, поскольку соотнесена с неизменными образцами [в божественном уме], или в самих этих образцах" (Quaest. de cogn., q. III, solut.).

МАТФЕЙ ИЗ АКВАСПАРТЫ

ВОПРОСЫ О ВЕРЕ

ВОПРОС I

Возможно ли достоверное познание чего-либо?

Представляется, что нет:

1. Философ в [трактате] "О чувстве и чувственно воспринимаемом"[1] и Августин в четвертой книге "Дословного комментария на Книгу Бытия"[2] говорят, что в разуме нет ничего, чего прежде не было бы в чувстве. Но от чувства или в чувстве истины никоим обра-