

Сократический (цететический) метод преподавания философии ¹

В современном [российском] образовании можно выделить два стандартных подхода к преподаванию философии как общеобразовательной дисциплины. Во-первых, это **историко–культурологический подход**, когда философия преподносится как *история философии*, т.е. как историческая последовательность философских концепций отдельных мыслителей или направлений с учетом общекультурного контекста. При этом вместо курса философии читается, скорее, курс *культурологии*, когда вместо изложения сути философских концепций излагаются сопутствующие им обстоятельства, связанные с биографией и жизненным путем того или иного мыслителя, а также общекультурным фоном той или иной философской концепции. Во-вторых, **теоретико–дисциплинарный** подход, в рамках которого философия представляется как совокупность отдельных философских дисциплин: онтология, гносеология, аксиология, этика, эстетика, социальная философия, философская антропология и т.п., — и такое дисциплинарное членение философии не позволяет за отдельными «деревьями» увидеть целое философского знания, т.е. понять глубинную суть философской работы.

Вместе с тем анализ существующих программ и учебных пособий по философии показывает, что в реальном преподавании эти подходы определенным образом сочетаются, т.е. используется **комбинированный** подход, в котором в той или иной степени (пропорции) представлены оба выделенных нами выше подхода. В частности, парадигмальным для постсоветского периода выступает учебник «Введение в философию» (под ред. И.Т. Фролова; изданный в 1989 г. и переизданный в 2002 г.), первая часть которого написана в историческом, а вторая — в теоретическом ключе.

Возможность совмещения указанных подходов указывает на то, что они представляют собой два варианта одной и той же — **информационной** — парадигмы, в рамках которой преподавание философии сводится к изложению историко–культурологических или теоретических фактов, а лектор при этом выступает как «говорящий учебник». Методологическим недостатком такой парадигмы выступает то, что философия рассматривается здесь как *наука*. В первом случае, философия трактуется как история, т.е. как разновидность гуманитарного знания; во втором — философия рассматривается как аналог естественной (теоретической) науки. отождествление же философии с наукой, хотя и имеет право на существование (как проявление общего «стремления к (по)знанию»²) и может быть оправданно в учебных целях, но все же скрадывает глубинную специфику философского знания как «[единственно свободной] науки, исследующей первые начала и причины..., и лучше [которой] нет ни одной»³.

Опыт нашего более чем 20-летнего преподавания философии в ряде московских вузов (МГУ им. М.В. Ломоносова, НИУ «Высшая школа экономики» и др.) показывает, что общеобразовательный курс философии можно читать в рамках другого **концептуально – проблемного метафилософского** подхода⁴. В культурной среде конца XX века эта образовательная стратегия, восходящая к *майевтике* Сократа (или его максиме «*Я знаю, что ничего не знаю*»), получила название **сократического метода**. Его суть (и как метода философствования, и как способа преподавания) можно выразить максимой Канта: «*Вообще нельзя назвать философом того, кто не может философствовать. Философствовать же можно научиться лишь благодаря упражнениям и*

¹ Данное исследование №14-01-0195 выполнено при поддержке Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2014/2015 гг., а также поддержано грантом РГНФ № 12–03–00503. См. также более раннюю и несколько более полную версию данного текста здесь: http://philosophy.ru/library/katr/my_text/katr_method_sokrat_2010.html.

² См. первую фразу, с которой начинается «Метафизика» Аристотеля: «*Все люди от природы стремятся к знанию*».

³ *Аристотель* Метафизика // *Его же*. Соч. в 4-х т. Т.1, М.: Мысль, 1976. с. 69, 72 (кн. 1; 983a10, 983b5).

⁴ Свое видение философии и способа ее преподавания я излагаю в ряде своих текстов (выложенных на моей учебной [web-странице](http://www.philosophy.ru/library/katr/index.html): <http://www.philosophy.ru/library/katr/index.html>), которые выступают для меня и как наброски *первой лекции* по философии. Здесь можно выделить ряд таких попыток: «*Мое понимание философии*» (<http://www.philosophy.ru/library/katr/lek1.html>, 1998; и примыкающей к ней набросок учебника по философии в *сократическом стиле*: «*Введение в философию*»: <http://www.philosophy.ru/library/ksl/vved/kat01.html>); «*Философия как особый модус мышления*» (http://www.philosophy.ru/library/katr/phil_modus.doc, 2004 г.); «*Что такое философия?*» (http://www.philosophy.ru/library/katr/mexmat2006_1lek.doc, 2006 г.).

самостоятельному применению разума»⁵. Кант называет такой метод преподавания «мировой мудрости», в противоположность догматическому, *цететическим* (исследовательским⁶). По существу, *сократический* (цететический) метод Сократа – Канта совпадает с тем, что в англосаксонской традиции называют обучением *критическому мышлению* (К. Поппер), задача которого превратить студенческую аудиторию в «сообщество исследователей» (community of inquiry). Заметим, что этот метод получил свое оригинальное развитие в проекте «[Философия для детей](#)»⁷.

Указание на *концептуальность* нашего подхода означает, что мы считаем сущностной характеристикой философской деятельности выявление «первоначал и [первых] причин»⁸. В этом смысле мы развиваем подход Ж. Делеза, который специфицирует философию, в отличие от науки и искусства, как деятельность по «формированию, изобретению и изготовлению концептов»⁹. Тем самым мы понимаем философию как *концептуальное осмысление* мира («философия — удивление, выраженное в концептах»), а задача общего курса философии как раз и состоит в том, чтобы дать представление о наиболее значимых [оригинальных] философских концептах и философских концепциях тех или иных мыслителей как связанных систем концептов.

Характеристика нашего подхода как *метафилософского* указывает на то, что философия рассматривается нами не *внешним* образом: с точки зрения гуманитарной или естественной науки как определенная сумма знаний, — а как бы *изнутри*, с имманентной точки зрения самой философии как особого рода деятельности, которую Кант называет *философствованием*. Т.е. надо выявить наиболее значимые, «узловые» точки концептуального развития философского знания и дать общее представление о философии как некотором связанном единстве путем выявления ее внутренней *логики развития*. Определенным ориентиром здесь может служить гегелевский курс истории философии, в котором была предпринята первая подобная попытка. Если же учесть концептуальную природу философии, то *история философии* может быть представлена как деятельность по выявлению предельных оснований (resp. «первых причин» по Аристотелю), которые выступают в качестве *трансцендентальных условий* (Кант) того или иного феномена (resp. культурной эпохи)¹⁰. В нашем курсе мы делаем это на примере анализа феномена видения дома, т.е. анализа фразы «Я вижу дом», где можно выделить ряд философских «остановок–в–удивлении», связанных с объективным («дом»)¹¹, субъективным («Я») и средним («вижу») членами предложения. Соответственно в истории философии можно выделить три основные парадигмы философствования: *антично–средневековую, классическую (нововременную) и современную*¹².

Каким образом осуществляется переход от *информационной* к предлагаемой нами *исследовательской* парадигме образования? Выделим два его существенных момента.

Во-первых, это предполагает переход к *концептуально-проблемному* способу подачи историко-философского материала. Это означает, что надо пре–подавать не готовые ответы на те или иные философские вопросы, а, по возможности, на привычном для

⁵ Кант И. Логика //Его же. Сочинения в 8 т., Т. 8; М.: Чоро, 1994, с. 281 (и далее).

⁶ От греч. «zetein» — искать, исследовать. Подробнее об этом см.: Руффинг М., «Самостоятельное мышление» и «правдивость» — размышление о цететическом методе Канта //Кантовский сборник, 2008 № 2 (28). с. 49 – 59.

⁷ См. изложение подхода М. Липмана (Matthew Lipman): <http://plato.stanford.edu/entries/children/>; перевод «обучающих» текстов Липмана на русский: <http://p4c.ru/517>, а также российский аналог проекта «Философия для детей»: <http://www.mdoo-fid.ru/>.

⁸ Аристотель Метафизика, кн. 1, 982a20 – 30.

⁹ Ж. Делез, Ф. Гваттари Что такое философия? СПб.: Изд. «Алтейя», 1998.

¹⁰ Ср. с кантовским [трансцендентальным] вопросом: «Как возможен тот или иной феномен?».

¹¹ Например, чтобы мы могли увидеть дом (как некоторую вещь), дом должен быть (категория «бытия»; Парменид), он должен из чего-то состоять (категория «материи»; (Фалес – Платон – Аристотель)), должен быть причастен к «числу» (Пифагор), должен быть чем-то (а именно «домом»; платоновская «идея»), т.е. должен иметь в качестве своих оснований (resp. трансцендентальных условий) четыре типа «причин» (Аристотель).

¹² Наш подход к периодизации философии представлен в ряде «учебных» текстах: «[”Карта” философского знания](#)» (http://www.philosophy.ru/library/katr/phil_karta.doc) и «[Периодизация истории философии: основные парадигмы философствования](#)» (http://www.philosophy.ru/library/katr/phil_period.doc), а также реализован в нашей программе для студентов механико-математического ф-та МГУ (http://www.philosophy.ru/library/katr/prog_phil_mexmat2007.html).

слушателей или специально подобранном материале эксплицировать содержащиеся в нем ключевые философские проблемы и предлагать им самим находить наиболее приемлемые решения этих проблем, указывая в ходе такого исследования или после получения каких-то промежуточных результатов на сделанные ими «философские ошибки». И только после подобной практики *самостоятельного философствования* знакомить их с имеющимися в истории философии «правильными решениями». Заметим, что реализация этого предполагает создание *задачника по философии*, первые наброски которого можно найти на моей «учебной» [web-странице](#)¹³.

Приведем в качестве примера подобной проблемной задачи, под названием «*Может ли существовать наш мир (мир многого, мир вещей)?*», которую мы «извлекли» из начала диалога Платона «Парменид»: «<основной элейский тезис> Как это ты говоришь, Зенон? Если существует многое (многое количество (множество) вещей, мир вещей — К.С.), то оно (множество вещей. — К.С.) должно быть подобным (т.к. все это вещи. — К.С.) и неподобным (т.к. эти вещи разные, отличающиеся друг от друга. — К.С.), а это, очевидно, невозможно, потому что и неподобное не может быть подобным, и подобное — неподобным... Значит, если невозможно неподобному быть подобным и подобному — неподобным, то и невозможно и существование многого (нашего мира вещей), ибо если бы многое существовало, то оно испытывало бы нечто невозможное?»¹⁴. Собственно задание для студентов состоит в том, чтобы они на основе собственного продумывания поставленной в отрывке проблемы смогли дать самостоятельное опровержение «основного элейского тезиса» и, тем самым, обосновать существование нашего мира «многого»; а затем можно было бы сравнить разные студенческие ответы друг с другом и с опровержением самого Платона, которое связано с открытием» им *диалектики* как грамматической конструкции «с одной стороны... с другой стороны...»¹⁵.

Во-вторых, что важнейшей частью философского образования должна быть работа с классическими философскими текстами (первоисточников), освоение которых как образцов грамотного мышления (рассуждения) поможет привить навыки собственного философского мышления (философствования). Эта работа включает разные формы. Помимо стандартных форм работы по освоению цельных философских текстов (типа диалогов Платона), в своей практике преподавания мы используем и другие формы работы с текстами: обсуждение текстов путем диспута, решение «философских задач» и написание «комментирования к философскому тексту». Так освоение фрагмента «Антиномии чистого разума» из кантовской «Критики чистого разума» можно организовать как студенческий диспут, задачей которого являются: 1) воспроизведение кантовского аргументации тезиса/антитезиса (проверка степени понимания кантовского текста); 2) придумывание своих аргументов в пользу тезиса/антитезиса (развитие навыков философствования) и их соотнесение с существующими в настоящее время общими физическими представлениями типа концепции Большого взрыва.

Примером *философской задачи* может служить небольшая самостоятельная работа¹⁶, связанная с проработкой фр. из текста М. Бахтина «Свидетель и судия», в котором автор утверждает, что с «появлением [человеческого] сознания в мире, мир радикально меняется» и специально оговаривает, что это «радикальное изменение» нельзя трактовать простое удвоение мира в сознании человека (наподобие удвоения

¹³ http://www.philosophy.ru/library/katr/phil_probl.doc.

¹⁴ Платон Парменид // *Его же*. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М., Мысль, 1993 с. 347.

¹⁵ Там же с. 349.

¹⁶ См.: <http://www.philosophy.ru/library/katr/sam2.html>. Здесь мы приводим сокращенный до одного вопроса вариант этой работы, который может быть задан на лекции. Вот этот фр. полностью: «С появлением сознания в мире (в бытии), мир (бытие) радикально меняется. Камень остается каменным, солнце — солнечным, но событие бытия в его целом становится совершенно другим, потому что на сцену земного бытия впервые выходит новое и главное действующее лицо события — свидетель и судия. И солнце, оставаясь физически тем же самым, стало другим, потому что стало осознаваться свидетелем и судией. Оно перестало просто *[существовать]*, а стало *[бытийствовать]*, потому что оно отразилось в сознании другого (свидетеля и судии): этим оно в корне изменилось, обогатилось, преобразилось... Этого нельзя понимать так, что бытие (природа, мир) стало осознавать себя в человеке, стало самоотражаться. В этом случае бытие осталось бы самим собою, стало бы только дублировать себя самого (осталось бы *одиноким*, каким и был мир до появления сознания — свидетеля и судии). Нет, появилось нечто абсолютно новое, появилось *надбытие*» (*Бахтин М.М.*, Эстетика словесного творчества. М., 1979, с. 341 – 342).

мира в отражающем зеркале). Вопрос, который задается студентам, звучит так: «Как Вы понимаете этот тезис Бахтина, т.е. в чем, на Ваш взгляд, состоит радикальное изменение мира при появлении человека (сознания)?». При этом (если этот вопрос задается на первой лекции по философии) можно привести также рассуждение М. Мамардашвили из книги «Как я понимаю философию», в котором он специфицирует философию так: «Существуют предметы и существует еще бытие существующего. На первый взгляд очень странная вещь, указывающая на то, что есть, видимо, еще нечто в мире, что требует своего особого языка, для того, чтобы это нечто «выразить». И этот особый язык... есть метафизика (или философия)»¹⁷.

«Правильный» же ответ на поставленный вопрос состоит в том, что в любом человеческом знании, помимо собственно *опытной* (= «физической») составляющей с необходимостью присутствует также и *метафизическая* составляющая, которая связана с использованием нами *языка*¹⁸. Благодаря этому, человеческое сознание не просто отражает Мир, а, именуя его предметы тем или иным образом, определенным образом *структурирует* его, задавая (уточняя) границы его предметов. Можно сказать, что *предметы* [мира] в каком-то смысле впервые появляются (resp. начинают бытийствовать) только после того, как мы их называем (камень — «камнем», а Солнце — «солнцем»): *смысл* имени задает его *значение* (ср. с *семиотическим треугольником* Фреге).

Одним из примеров «[философского] комментария к философскому тексту» может служить наша контрольная работа¹⁹, связанная с освоением небольшого текста Дунса Скота «О личности», в котором он дает, восходящее к Ричарду [Сен-Викторианскому], *экзистенциальное* определение личности как «несообщаемого существования...», которое противостоит *субстанциональному* пониманию личности Боэция (ср. с противопоставлением *сущности* (эссенции) и *существования* (экзистенции) в современном экзистенциализме (Хайдеггер, Ясперс, Сартр etc). Написание этой работы предполагает освоение студентами учения Дунса Скота об «этости» (см. *выше*), а также сопоставление взглядов Дунса Скота с концепциями коммунибельности (социальности) человека, каковыми являются, например, концепция человека Аристотеля («человек — животное общественное») или К. Маркса («сущность человека в своей действительности есть совокупность всех общественных отношений» [Маркс К., «Тезисы о Фейербахе»]).

Заключение. Чему должен научить курс философии? Умению самостоятельно думать, т.е. любви к мудрости. Конечно, этому учат и остальные науки (или «вторая философия» по Аристотелю), но в наиболее чистом виде это стремление человека к (по)знанию реализуется именно в *первой* философии. Достижение этого предполагает решение двух следующих задач. Во-первых, преодоление чувственной зацепленности нашего сознания и развитие навыков чистого мышления. Во-вторых, преодоление догматизма нашего сознания (в том числе и научного) посредством поиска «первых причин», что связано с *удивлением* само собой разумеющемуся и *сомнением* в казалось бы очевидном. Учебными пособиями же для этого должны выступать не столько учебники по философии, а классические философские тексты как образцы такого чистого мышления.

¹⁷ Выражение М. Мамардашвили «*бытие существующего*» по смыслу соответствует термину М. Бахтина «*надбытие*».

¹⁸ Несколько подробнее мы говорим об этом в наших текстах, посвященных теме метафизики: 1. Катречко С.Л. Как возможна метафизика? //Вопросы философии, № 9, 2005. с.83 – 95; 2. Катречко С.Л. Как возможна метафизика (ч. 2)? //Размышления о... Философский альманах. Вып.9. «Метафизика как она есть». М.: Макс Пресс, 2006, с. 5 – 29; 3. Катречко С.Л. Антропологический модус метафизики XXI в. //Актуальная философия (от альфы до алефа): Размышления о... Философский альманах. Вып.11. М.: МАКС Пресс, 2008, с. 65 – 72; 4. Катречко С.Л. *Метафизика как метафизика языка* //Тезисы докладов V Российского философского конгресса (2009, http://www.philosophy.ru/library/katr/my_text/katr_cons2009.html); 5. Катречко С.Л. Возможна ли физика без метафизики? // Мысль, Вып. 1(8), СПб: Изд-во СПб ун-та, 2009; с. 93 – 105; 6. Катречко С.Л. Как возможна метафизика (в свете трансцендентальной перспективы) //Метафизика (науч. журнал РУДН), 2011, №1. с. 31 – 55 (<http://www.intelros.ru/readroom/metafizika/metf-1-2011>); 7. Катречко С.Л. Как возможна метафизика: на пути к научной [трансцендентальной] метафизике //Вопросы философии №3, 2012. с. 3 – 15; 8. Мой доклад на XXIII Всемирном философском конгрессе (Афины, август 2013; <http://www.wcp2013.gr/en/>).

¹⁹ См.: http://www.philosophy.ru/library/katr/scot_persona_kom.html + приложение.

Приложение. Контрольная работа по тексту Дунса Скота «О личности»

Если Демокрит предложил концепцию «физически сложной вещи» как состоящей из неделимых атомов, то Платон/Аристотель предложили концепцию «логической вещи» как состоящей из свойств: различение *сущности* (субстанции) и *акциденций*. Но в истории мысли (философии) есть и еще одно различие, намеченное Боэцием в трактате «Против Евтихия и Нестория» между (глубинной) *сущностью* и ее выражением — *ипостасью*, или *личностью* (ликом, лицом, личиной, лат. *persona*). В приведенном ниже отрывке попробуйте разобраться в том, что такое **ЛИЧНОСТЬ** по Дунсу Скоту. Почему он не согласен с Боэцием и усиливает его различие между *субстанцией* и *личностью* как *ипостасью*, т.е. как «внешним» проявлением «внутренней» сущности человека, доведя их до противоположности.

Ваша задача — **написать небольшой комментарий** к данному тексту, в котором, с опорой на рассуждение Дунса, попробуйте дать свое понимание *личности* (в этом Вам может помочь ком. Г. Майорова, который помещен после текста). В своем комментарии ответьте на следующие вопросы:

1. **NB!** Почему Дунс выбирает в качестве основы определение Ричарда, а не Боэция? Что не устраивает его в «стандартном» определении личности/человека Боэция (для уяснения позиции Боэция, который на долгое время задает европейскую фил. традиции по этому вопросу см. прил.)?
2. Попробуйте разобраться в типах несообщаемости Дунса Скота. Приведите свои примеры несообщаемости каждого типа. Насколько полна и точна классификация Дунса Скота?
3. Можно ли согласиться с итоговым тезисом Дунса Скота о том, что для человека/личности, точнее для «персональности в собственном смысле слова необходимо сочетание двух отрицаний, первого и третьего, [причем] третье [т.е. предрасположенность к несообщаемости] есть как бы нечто собственное, необходимо сопутствующее природе [человека]». Или все же «природе» человека присуща сообщаемость как коммуникабельность, поскольку человек есть «животное общественное» (Аристотель)? (например, К. Маркс в «Тезисах о Фейербахе» говорит, что личность по своей сути есть «совокупность общественных отношений», а не дунсовское «предельное одиночество»)

Иоанн Дунс Скот

О ЛИЧНОСТИ

1. Отвечая на вопрос, [говоря], что принимаю определение личности, которое предлагает Ричард [Сен-Викторианский] («несообщаемое существование разумной природы») и которое разъясняет или исправляет определение Боэция, утверждающего, что личность — «индивидуальная субстанция разумной природы»²⁰ [см. прил.: фр. текста Боэция — К.С.] поскольку [из определения Боэция] следовало бы, что личностью является душа, и божественность также является личностью; и это [определение] в собственном смысле не подходит Богу, поскольку нет индивида там, где нет делимого²¹ [...].

А «несообщаемость» эта двойственна [...], поскольку «сообщаемое многому» сказывается двояко. В одном смысле «сообщаемым многому» называется то, что есть одно и то же с чем угодно из того, [чему оно сообщается], так что любое есть это: в таком смысле об универсалии говорится, что она сообщается своему нижестоящему²². Иначе [нечто] сообщается иному как форма, посредством коей нечто является таким-то сообразно этому, но не является этим, как душа сообщается телу. И, таким образом, для понятия личности требуется двойственная несообщаемость [...], и потому отделенная душа не есть личность, ибо она не имеет второй несообщаемости, хотя и обладает первой [...].

2. А отрицание сообщаемости или зависимости можно помыслить трояко. Ибо как мы можем мыслить актуальную, потенциальную и аптитудинальную (*aptitude* — пригодность, склонность, расположенность — К.С.) зависимость, так мы можем мыслить и 1) отрицание акта зависимости, 2) отрицание возможности зависимости, 3) отрицание расположенности к зависимости [...].

Первое отрицание есть чистое или пустое²³. Второму сопутствует несовместимость с актом. Третьему — склонность к противоположному, или расположенность к контрарному. Пример: в первом смысле совершенно

²⁰ Boeth., *De Trin.*, 4, Определение личности, приведенное здесь Боэцием, именно такое; личность (*persona*) есть «неделимая субстанция разумной природы» («*naturae rationabilis individua substantia*»). В передаче Дунса Скота латинский текст имеет небольшие несущественные отличия — «*rationalis naturae individua substantia*». Пер. трактата Боэция см. в: Боэций, «*Утешение Философией*» и *другие трактаты*, М., 1996, с. 141 [см. приложение ниже].

²¹ Индивид (*individuum*), т.е. неделимое, предполагает нечто делимое (род или вид), поскольку есть предельный результат его деления, дальше которого деление невозможно, У Бога нет рода или вида, а потому в строгом смысле Бог не есть индивид, хотя и есть единичность.

²² Т.е. род — видам, а вид — индивидам.

²³ «Пустое» в смысле отсутствия какого-то положительного «наполнения».

бесцветная поверхность не является белой, поскольку обладает пустым отрицанием белизны; во втором смысле белым не является ангел, ибо он несовместим с белизной; в третьем смысле камень не [движется] вверх, поскольку в камне имеется отрицание расположенности к [движению] вверх, наряду со склонностью к [движению] вниз как к противоположному тому.

Следовательно, можно сказать, что наша природа персонифицирована тварной персональностью²⁴ не благодаря чему-то позитивному как формальному основанию, поскольку сверх единичности не обнаруживается никакой позитивной сущности, посредством которой единичное было бы полностью несообщаемым, но добавляется лишь отрицание сообщаемости, или зависимости, каковым является невозможность сообщения.

Следовательно, для персональности в собственном смысле слова, или тварной, необходимо сочетание двух отрицаний, первого и третьего, так что третье есть как бы нечто собственное, необходимо сопутствующее природе, которой оно сопутствует [...], другое же отрицание, а именно, отрицание актуальной зависимости, приводя к тому [третьему] отрицанию, завершает [образование] персональности в собственном смысле [...].

Комментарий проф., д. филос. н. Г. Г. Майорова: В связи с понятием индивидуальности Дунс Скот формулирует и свое понимание личности (*persona*). Сравнивая определение «личности», данное Боэцием, с тем, которое спустя шесть веков предложил Ричард Сен-Викторский, Тонкий Доктор выбирает второе из них. Согласно Боэцию, личность есть «неделимая» (*individua*) субстанция разумной природы; согласно же Ричарду, она есть «несообщаемое существование» (*exsistentia incommunicabilis*) разумной природы». Дунс, по-видимому, считал, что одного только признака неделимости (индивидуальности) субстанции недостаточно для понятия личности. «*Для персональности*, — говорит он, — *требуется предельное одиночество* (*ultima solitudo*)» (*Ordinatio*, III, .d.1 q.1, n.17). Кроме того, для выражения личности лучше подходит не «чтойное» понятие субстанции, а «бытийное» понятие экзистенции — «существования». Следовательно, по его мнению, личность выражается в особенностях ее неповторимого существования, которое она не может разделить ни с кем другим, ибо экзистенция «несообщаема», «непередаваема» и неотчуждаема, а поэтому и характеризуется «предельным одиночеством». В этих словах уже слышится голос Паскаля или Кьеркегора, голос печальный и вместе с тем полный достоинства. Рассуждая дальше, Шотландец доказывает, что эта «несообщаемость» личности не есть нечто отрицательное, а, напротив, есть нечто позитивное, а именно то, что выражает полную автономию и внутреннюю свободу личности. «Предельное одиночество» и экзистенциальная свобода — по сути одно и то же. Однако «предельное одиночество» возлагает на личность и всю ответственность за тот или иной выбор способа своего существования, а поскольку экзистенция личности есть экзистенция разумной природы, то она управляется разумом, и личность, будучи метафизически одинокой, только перед Богом и перед своим разумом несет ответственность за свои поступки. Столь необычное для эпохи схоластики акцентирование на свободе личности и внутренней ответственности личности перед разумом находит свое объяснение в общей теории разума и воли [Дунса Скота].

Я бы добавил к комментарию Г. Майорова следующее. Любая субстанции, как «чтойность», сообщаема. «Чтойность» и есть то, что мы можем (вы)сказать о вещи. Например, я — это человек, мужчина, преподаватель... Но «Я» (каждого человека) не сводится к этим или подобным характеристикам. У каждого из нас есть какая-то внутренняя «самость» (глубинное «внутри»; причем это не надо путать с подсознанием психоанализа), которое определяет наше поведение в самые ответственные моменты жизни, которое под именем «свободы воли» и осуществляет наш «свободный выбор». Именно об этой несообщаемой экзистенции и говорит Дунс Скот, предвосхищая на несколько веков [экзистенциальное] понимание человека в экзистенциализме XX в. (Хайдеггер, Ясперс, Сартр, Камю. - Катречко С.Л.

БОЭЦИЙ Различение «природы» и «лица» (ипостаси) (фр. «ПРОТИВ ЕВТИХИЯ И НЕСТОРИЯ»)

А так как весь этот спор... сосредоточивается на «лицах» и «природах», то прежде всего следует определить оба эти [понятия] и разделить их, найдя свойственные каждому отличительные признаки.

1.

Итак, «природой» могут называться или только (1) тела, или (2) только субстанции — телесные и бестелесные, или (3) все вещи, которые каким-либо образом существуют...

[2-ое — основное, для Боэция, понимание термина «природа»] Если же «природа» говорится об одних только субстанциях, — а все субстанции бывают либо телесными, либо бестелесными, — то мы дадим такое определение природе, обозначающей субстанции: «Природа есть то, что может или действовать, или претерпевать». «Претерпевать» и «действовать» может все телесное и душа телесного; ибо она в теле действует и от тела претерпевает. Только «действовать» [может] лишь Бог и все божественное. Итак, вот тебе определение второго значения слова «природа», которое относится только к субстанциям. Тем самым мы дали также и определение субстанции.

2.

²⁴ Термин *personalitas*, производный от *persona*, правильнее было бы переводить как «личность», а *persona* как «лицо», тем более, что у Дунса Скота термин *persona* употребляется в контексте изложения учения о Лицах Троицы. Однако мы сохраняем верность традиции переводить *persona* как «личность», и поэтому термин *personalitas*, используемый Дунсом Скотом далее, можно переводить либо как «личностность» (что звучит слишком неблагозвучно и невразумительно), либо в форме кальки, давно уже употребляемой, как «персональность». Этот последний вариант мы и принимаем.

Что же касается [слова] «лицо», «личность», — то ему чрезвычайно трудно подобрать подходящее определение. В самом деле, если мы признаем, что всякая природа имеет личность, то, пытаясь провести различие между «природой» и «личностью», мы запутаемся в клубке неразрешимых [трудностей]. Если же мы не будем приравнивать «личность» к «природе», нам придется решать, на какие природы распространяется личность, то есть каким природам подобает иметь личность, а какие несовместимы с названием «личности».

Но одно-то уж во всяком случае очевидно, а именно: что подлежащим «личности» является природа, и ни о чем кроме природы «личность» сказываться не может.

Поскольку, [во-первых], не может быть личности без природы; и поскольку, [во-вторых], природы бывают либо субстанциями, либо акциденциями; поскольку, наконец, ясно, что акциденция не может иметь личности, — в самом деле, ну кто сможет назвать какую-нибудь, личность белизны, черноты или величины? — постольку мы вынуждены признать, что о лице может идти речь только применительно к субстанциям. [Однако субстанции бывают разные: см. *древо Порфирия* — К.С.]

Так вот, из всех вышеперечисленных [субстанций] не может быть личности, очевидно, у неживых тел — в самом деле, кто станет говорить о личности камня? — ни у тех живых тел, которые лишены чувственного восприятия — не может ведь быть личности у дерева; наконец, нет личности и в теле, лишенном разума и рассудка (*intellectus et ratio*), — ибо нет личности лошади, или быка, или других бессловесных животных, живущих только чувствами без разума. Но мы говорим о личности человека, Бога, ангела. Далее, из субстанций одни — универсальны (роды), другие — частны (*particulares*, «первые сущности» типа Сократа). Так вот, применительно к универсальным [субстанциям] нигде не может быть речи о личности; но только применительно к единичным и индивидуальным. В самом деле, нет личности животного или человека вообще; но Цицерон, или Платон, или другие единичные индивиды могут быть названы [отдельными] лицами.

3.

Итак, поскольку личность есть только у субстанций, причем разумных; поскольку всякая субстанция есть природа; и поскольку, наконец, личность присуща не универсальному, а только индивидуальному, постольку определение личности найдено: **«Она есть индивидуальная субстанция разумной природы (*naturae rationabilis individua substantia*)»** (выделено мной — К.С.). Однако этим определением мы обозначили то, что греки зовут *ὑπόστασις* (ипостась). А ведь слово «лицо» (*persona*) произошло совсем иначе: оно произведено от тех личин [или масок], которые служили в комедиях и трагедиях для представления отдельных друг от друга людей. У греков также есть слово, обозначающее [театральную] маску; *πρόσωπον*, оттого что она накладывается на лицо перед глазами. А так как гистрионы, надев маски, представляли индивидуальных людей, отличающихся друг от друга, — Гекубу или Медею, Симона или Хремета, — поэтому-то и прочих людей, которые узнаются каждый благодаря определенным своим чертам (*forma*), латиняне стали называть «лица» (*personae*), а греки — *πρόσωπα* («просопон»)..