

DOI 10.25991/VRHGA.2023.1.1.001

УДК 1(091)

*Еп. Антоний (А. В. Простихин), Е. В. Лукашин**

РОЛЬ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИНТУИЦИИ В РЕФЛЕКСИИ ЕДИНСТВА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО И ДУХОВНОГО НАЧАЛ ЧЕЛОВЕКА

Чистая интеллектуальная интуиция единства души и тела является исходным пунктом всякого знания человека о своем телесном, душевном и духовном единстве и одновременно условием его воспроизводства. Она является изначальной интеллектуальной конструкцией для рефлексии внутренней свободы человека, трактуемой как форма единства антропологического и духовного начал.

Ключевые слова: рефлексия, интеллектуальная интуиция, абсолют, антропология, душа, тело, человек.

Ep. Anthony (A. V. Prostikhin), E. V. Lukashin

THE ROLE OF INTELLECTUAL INTUITION IN REFLECTION OF UNITY ANTHROPOLOGICAL AND SPIRITUAL BEGINNINGS OF MAN

Pure intellectual intuition of the unity of soul and body is the starting point of all human knowledge about his bodily, mental and spiritual unity and at the same time a condition for its reproduction. It is the original intellectual construction for the reflection of the inner freedom of a person, interpreted as a form of unity of the anthropological and spiritual principles.

Keywords: reflection, intellectual intuition, absolute, anthropology, soul, body, man.

Одним из наиболее важных результатов решения психофизической проблемы в антропологическом учении классической философии является вывод о принципиальном различии души животного и души человека, являющихся активной формой единства их организмов.

* Епископ Антоний (Простихин Алексей Викторович), научный сотрудник, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург; dwm61@inbox.ru

Лукашин Евгений Викторович, аспирант, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург; dwm61@inbox.ru.

Единство животной души и тела животного опосредовано самой душой, точнее говоря, животная душа и есть процесс самоопосредования единства телесности животного и самого тела. Но сознание человека, основанием которого является трансцендентное начало, не является функцией тела. Оно не есть самоопосредование единства человеческой телесности. Роль этого самоопосредования выполняет животная душа человека (напомним, что, по Аристотелю, человек сочетает в себе три души: разумную, животную и растительную; Гегель писал, что мы должны сохранить этот аристотелевский взгляд на человека, на отношение его души и тела). Опосредствующим же началом для сознания и тела человека выступает Абсолют, включающий в себя трансцендентное начало сознания. То есть, в отличие от животного, человек телесен и одушевлен духовным образом. Сама телесность человека имеет не только и даже не столько физиологическую природу, сколько нравственное измерение.

Заметим, что это отношение человека к своей телесности проявляется в различных сферах его свободной деятельности. В искусстве, где, к примеру, античные статуи в своей подчеркнутой телесности являются своего рода знаками духа. В религии, для которой «духовность не есть отвержение телесности, речь идет лишь о возвышении одного над другим, об иерархичности, о подчинении жизни человека или физиологизму, или духовности» [2, с. 5]. А сегодня и в спорте, где внешне чистое культивирование телесности непосредственно обнаруживает нравственное или, наоборот, безнравственное самоотношение человека.

Трактовка антропологического единства человека как единства души и тела, опосредованного духовной связью с Абсолютом, может быть раскрыта в аспекте души и сознания человека. Или же в аспекте его телесности.

В первом случае мы должны актуализировать гносеологическую проблематику, а это значит показать, каким образом указанная связь может мыслиться. Это значит, используя кантовскую терминологию, установить теоретическое отношение к проблеме антропологического единства человека. Во втором случае следует показать, как отношение человека к своей телесности эксплицирует его нравственное самоотношение. Это является практическим измерением проблематики.

Классическая философия исходит из положения о всеобщей природе мышления, согласно которому индивидуальное мышление человека и всеобщий божественный разум имеют одну природу, а в пределе совпадают абсолютным образом [3, с. 58–61]. То есть индивидуальное мышление отдельно взятого человека следует понимать как активизацию в человеке всеобщего мышления, которое в терминологии Аристотеля есть оформленная перво-материя и перво-двигатель вселенной, в системе философии Шеллинга или Соловьева — Абсолютное Всеединство.

В этой системе координат можно понять, почему мышление является способностью воспринимать и воспроизводить в интеллектуальном пространстве внутреннюю форму любой сущности, а значит, оно не ограничено в этом мире и для познания нет в мире ничего недоступного. Мышление человека — это рефлексия мироздания как целого, акт всеобщего мышления, его деятельность и актуальность. Мышление человека как актуализация в нем всеобщего мыш-

ления является всеобщим как субъект. Но, будучи направлено на всеобщее, оно имеет также и всеобщий объект. В конечном итоге мышление — это деятельность постижения всеобщего. Именно способность постижения всеобщего дает возможность разуму различать и понимать особенности явления всеобщего в формах природы, в общественных процессах, в мотивациях и поступках людей. Так способность глаза видеть свет дает ему возможность различать тени. Однако эта направленность на всеобщее, составляющая основу каждого акта познания, принципиально скрыта от человека. Если бы он ее осознавал, то не мог бы различать особенное и единичное. Точно так же видение предметов было бы невозможно, если бы включало в себя сам процесс видения (Николай Кузанский). Однако и без знания о всеобщей природе мышления познание особенного было бы невозможно. Именно всеобщность мышления обеспечивает знанию такие его качества, как фундаментальность и самоочевидность. Данное противоречие разрешается тем, что это знание всеобщей природы мышления познающим субъектом не рефлексивируется, а дается ему в непосредственной форме.

Классическая философия давала ответ на вопрос, почему мир объективно устроен так, что составляющие его предметы, вещи, феномены и сущности (включая сущность самого человека) оказываются созвучны мышлению человека. От Парменида, Платона и Аристотеля до Декарта, Шеллинга и Гегеля в философии красной нитью проходит идея о том, что сущностью бытия человека является всеобщее мышление, формой рефлексии которого выступает человеческий разум. Это единство всеобщего мышления и человеческого познания остается за спиной познающего разума, но оно эксплицируется философским познанием. В качестве непосредственного единства оно воспринимается позитивным разумом как интуиция, а философским познанием как интеллектуальное созерцание. Будучи основой предпосылкой всякого познания, непосредственное знание может выступать и формой позитивного знания, направленного на различные особенные сферы бытия.

При этом остался открытым вопрос о том, что составляет сущность этой непосредственной «смычки» всеобщего сущности бытия и бытия отдельного человека, каковы его формы и ступени развития, и главное: каким образом это единство всеобщего и особенного сообщает форму единства на уровне самого особенного — в данном случае форму единства души и тела.

Исходя из принципа тождества мышления и бытия, мы вправе рассмотреть эту проблему со стороны мышления, а именно как проблему единства всеобщего мышления и мышления отдельного человека, а исходя из этого — проблему экспликации всеобщего мышления в человеческой мысли. Полагаем, что к решению психофизической проблемы, которая является исторической формой проблемы антропологического единства человека, в принципе нужно подходить именно с этой стороны, т. е. со стороны мышления, имея при этом в виду, что мышление как раз и составляет сущность бытия.

Однако той точки, на которой познание может перейти к исследованию антропологического единства человека в связи с определенностью объекта, оно еще должно достичь. Соответственно, если в позитивном познании сам процесс познания остается за его спиной, поскольку полностью заслоняется

объектом, то здесь мы, наоборот, абстрагируемся от всего объективного, чтобы освободить субъективную сторону познания. Таким образом мы получаем знание о единстве души и тела как о чисто субъективно полагаемом акте. Если позитивное познание видит лишь объективную сторону антропологического единства человека, а его духовная природа теряется в предмете, тогда как при субъективном рассмотрении объективность антропологического единства человека лишь проступает через акт рефлексивного мышления.

Таким образом, позитивное познание антропологического единства человека является методом, в котором присутствует рефлексия, не осознаваемая, однако, именно как рефлексия. Рефлексия возвышает мышление человека до его понимания как элемента всеобщего мышления, а значит, и как элемента всеобщего бытия, опосредующего антропологическое единство. В обыденном познании забывают о роли интуиции. Философское же познание в своей рефлексии обнаруживает всеобщее содержание каждого акта познания, включая и познание отношения души и тела.

Другими словами, задача философского познания в сфере антропологии состоит в том, что форма мышления, которая воспринимается обыденным сознанием как нечто необъективное, получает форму объективного.

Очевидно, что только философское познание, устанавливающее единство мышления и бытия, материи и сознания, вещей и мыслей, в определенном высшем единстве, позволяет сделать правильный вывод о возможности и необходимости интуиции как акте познания, так и в акте воли. В этом случае оно выходит за пределы обыденного сознания, одновременно давая ему подлинное обоснование. Поскольку философское познание исходит из единства объективного и субъективного, чтобы обосновать переход от одного к другому, а это единство онтологически есть акт интеллектуальной интуиции, то и с гносеологической стороны оно может быть не чем иным, как интуитивным актом. Сам объект философской антропологии существует лишь в силу того, что он свободно продуцируется мышлением.

Это продуцирование может быть только свободным: к нему нельзя принудить сознание, подобно тому как, например, предлагая для внешних чувств изображение круга, мы принуждаем сознание к внутреннему созерцанию круга. А ведь философская антропология имеет необходимым элементом внутреннее созерцание деятельности субъекта, т. е. мыслящей души, ее объект — это не что иное, как сама деятельность этого мышления. А потому философская антропология с необходимостью должна содержать в себе экспликацию интеллектуальной интуиции.

Эта познавательная деятельность может быть определена лишь посредством собственной внутренней интуиции единства души и тела, которая, в свою очередь, возможна лишь посредством продуцирования акта интуиции. Таким образом, познание интуиции постоянно представляет собой непрестанную внутреннюю деятельность самоосуществления актов интуиции и в то же время — постоянную рефлексию этой своей деятельности. То есть оно одновременно является актом интуиции и интуицией этого акта. Эта двойственность уже не может рефлексироваться, так как это будет означать лишь умножение рефлексивных актов интуиции, лишенных какого-либо содержания.

Высшее нерerefлектированное знание единства души и тела поэтому само может быть не чем иным, как интуицией. Но уже чистой интуицией этого единства как таковой. Именно ее достижения и имеет конечной целью философская антропология. Чистая интуиция абсолютна, тождественна себе самой. Ее можно также назвать базовой, или основной, интуицией, которая лежит в основании всех звеньев познания. Прямо или косвенно она является исходным первознанием всякого знания человека о своем телесном и душевном единстве и одновременно условием его воспроизводства.

Речь в данном случае идет не о высшем основании бытия, но об абсолютном условии знания бытия человека. «*Omnis determinatio est negatio*», — говорил Спиноза: «Всякое определение есть отрицание (граница)». Абсолютная граница знания, не будучи осознана нами, направляет нас в познание и дает начальную матрицу знания своего психофизического единства, даже не будучи его объектом. Если бы чистая интуиция не полагала собой эту абсолютную границу знания, то в таком случае получить какое-либо частное знание было бы невозможно. Мы имели бы стерильное отношение к объекту, лишённое субъективности, никак не структурированное и не измененное нами, т. е. объект как таковой, каким он является вне и до всякого познания. А значит, мы не имели бы никакого знания о нем.

Та определенность психофизического единства, которая возникает для нас как результат этой первоначальной деятельности чистой интуиции, может быть названа первым основанием всякой деятельности человека. Посредством деятельности чистой интеллектуальной интуиции для нас прежде всего возникает рефлексивное самосознание, которое постулирует себя как самопродуцирующую определенность, полагающую себя и одновременно полагаемую собою. Результатом становится возникновение в душе некоего интеллектуального «пространства», а по сути — целого интеллектуального мира. Посредством чистой интуиции, полагающей рефлексивное единство души и тела, человек возвышается над объективным миром и переходит к самозерцанию, одновременно получая способность к интуитивному признанию своей «объективной стороны», т. е. своей телесности, как «изнанки» своего Я.

Отсюда можно сделать тот вывод, что в понятии интуиции единства души и тела заключено более высокое содержание, чем то, которое подразумевала бы простая познавательная способность. Интеллектуальная интуиция является полагающим актом самосознания, своего рода пуповиной, связывающим индивида со всеобщим мышлением — сущностью мироздания. Одновременно она, конечно же, включает в себя и своеобразную индивидуальную познавательную способность, но для интуиции она является, на наш взгляд, тем, что Аристотель называл привходящим качеством.

Интеллектуальная интуиция представляет собой своего рода изначальную конструкцию мышления, предназначенную для рефлексии внутренней свободы человека как в его душевном, так и в его телесном измерении. Свободы, не определенной тем или иным способом, но свободы вообще, субстанции духа человека. Сам акт свободы человека прежде всего полагает единство человеческой природы. Ведь если личность осуществляет акт свободного самополагания, то должен быть субъект этого акта, т. е. тот, кто полагает, и он

должен быть один: если бы на человека воздействовало несколько субъектов, кроме него самого, то этот акт уже не был бы актом свободы. Кант, как известно, связывал понятие свободы с абсолютным единством самосознания личности и на нем основывает понятие свободы:

...свободу можно не только рассматривать негативно как независимость от эмпирических условий (ведь в таком случае способность разума перестала бы быть причиной явлений), но и обозначать положительно как способность самопроизвольно начинать ряд событий [1, с. 492].

Полагать себя как свободную личность — значит полагать себя как единую личность. Хотя бы потому, что мы полагаем себя именно как субъект свободы, который полагает себя в качестве единого субъекта. Это единство личности свободного человека имеет значение для него лишь как абсолютное, всеобъемлющее единство, т. е. как дух (в гегелевском смысле этого слова). Таким образом, интуиция единства души и тела может быть определена и как интеллектуальная конструкция рефлексии внутреннего единства духовной сущности человека.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. — Т. 3. — М.: Мысль, 1994.
2. Корольков А. А. Антропология и кризис духовности // Антропологический синтез: религия, философия, образование. — СПб: РГПУ, 2001. — С. 4–8.
3. Масленников Д. В., Воскресенский С. В. Идея блага и образ правовой теологии в философии религии Гегеля. — СПб: РХГА, 2021.