

**ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ.  
СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД****Историко-философский экскурс****АНТОНИО МИЛЬЯН-ПУЭЛЬЕС  
И ЛЕГКАЯ ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ**

*Г.В. ВДОВИНА*

*Институт философии РАН, Москва, Россия*

**Аннотация**

В статье рассматривается книга испанского философа Антонио Мильтян-Пуэльеса (1921–2005) «Структура субъективности», принадлежащая к области философской психологии. Общий подход Мильтяна к теме и способ ее представления вписываются в основной тренд испанской философии периода франкизма и разделяют ее общие характерные черты. Говоря более конкретно, эта философия, во-первых, использует понятийный и терминологический ресурс схоластики и, во-вторых, пользуется методом феноменологической дескрипции с целью обретения доступа к онтологическим основаниям реальности. Субъективность Мильтян понимает как особый род сущего – живое сущее, которое служит субъектом для своих собственных актов. Трактую функционирование живого на основе аристотелевско-схоластической дистинкции «потенция / акт», Мильтян-Пуэльес утверждает необходимую составленность, структурность субъективности. Главные темы книги Мильтяна таковы: 1) базовую структуру субъективности образует соединение тела и сознания, субъективность не есть чистое сознание; 2) субъективность не может быть полностью прозрачной для собственного сознания; 3) субъективность фундаментально призвана к интенциональному трансцендированию, 4) но в трансцендировании она одновременно осознает и коннотирует саму себя.

**Ключевые слова:** структура, субъективность, сознание, интенциональное трансцендирование, интимность субъективности.

**Вдовина Галина Владимировна** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

galvd1@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0003-3220-924X>

**Цитирование:** ВДОВИНА Г.В. (2018) Антонио Мильян-Пуэльес и легкая проблема сознания // Философские науки. 2018. № 5. С. 71–90.  
DOI: 10.30727/0235-1188-2018-5-71-90.

Испанская философия XX в. – философия трудной судьбы. Вслед за блистательным началом, связанным с именами Мигеля де Унамуно и Хосе Ортеги-и-Гассета, за краткими десятилетиями усердного ученичества испанцев у философов из более северных европейских стран и обратного движения молодой испанской мысли по ту сторону Пиренеев, наступает долгая эпоха франкизма, что для философии означало полугерметическую замкнутость в очень своеобразном внутреннем пространстве. Нельзя сказать, что стена, отгородившая испанских философов от большого философского мира, была вовсе непроницаемой: новые идеи, пусть с запозданием, но так или иначе проникали в страну, и личные контакты тоже делали свое дело. Однако в целом полу-изоляция, а также специфическая политика франкизма в отношении «автохтонной» испанской мысли привели к тому, что в срединные десятилетия XX в. на Пиренейском полуострове сложилась особая философская среда, просуществовавшая вплоть до последних лет правления Франко, которая явно стала размываться лишь с наступлением эпохи глобализации. Испанские философы этого периода практически неизвестны и неинтересны сегодняшним философским столицам Европы и Америки, а потому их как бы и вовсе не существует в нашем философском пространстве. Это касается и России, где очень немногие исследователи изучают современную испанскую философию [Журавлев 1992; Зыкова 1978; Кимелев 2010; Яковлева 1999]. Дело, однако, не только в отсутствии интереса и, как следствие, отсутствии переводов и исследовательского внимания к испанской мысли XX в. Дело еще и в том, что попытка напрямую обратиться к наиболее изощренным ее плодам тотчас выявляет их недоступность или крайнюю труднодоступность, объясняемую радикальной чуждостью для нас ее системы понятий и ее языка. Понятийность и язык немецкой или французской философии тех же десятилетий, вероятно, не менее сложны, однако более или менее нами усвоены, «переварены», обрели для нас ту необходимую степень естественности, которая позволяет тотчас, без особых рефлексивных усилий, опознавать их источники и концептуальные контексты. Испанская философия XX в., напротив, при первой встрече с нею воспринимается как создание иного мира (1).

В чем же специфичность этой философии? В совершенно особом характере обращения к позднесcholasticкой латинской традиции, созданной усилиями прежде всего испанских авторов. Если в других европейских странах неосcholastica четко позиционировалась и воспринималась как философское обеспечение католицизма и в этом качестве представляла собой явление если не маргинальное, то, во всяком случае, ясно отграниченное от магистральных направлений западной мысли, то в Испании этот общий католический тон был основным и звучал в обертонах таких идей, как национальная идентичность и «наша традиционная философия». Прославление личности и учения Франсиско Суареса (1548–1617) приобрело почти официальный характер, подчеркнутый пышными празднованиями четырехсотлетия со дня рождения великого схоласта в 1948 г. и восторженными до высокопарности речами, произносившимися по этому случаю [Ириарте 2017, 147–149]. Scholasticкие исследования на университетских кафедрах и систематические труды в неосcholasticком духе, в том числе написанные по-латыни, стимулировались и поддерживались властью по идеологическим мотивам. Ситуация, в общем, нам понятная и хорошо знакомая, пусть и на материале иного философского направления, и сама по себе она не особенно интересна. Для нас, однако, важно то, что испанцы, родившиеся в первые два десятилетия XX в. и вступавшие в философию в сороковые-пятидесятые годы, были неплохо начитаны в схоластике, знали тексты не только св. Фомы и Суареса, но также Доминго Баньеса, Габриэля Васкеса, Иоанна св. Фомы, Франсиско Араухо: авторов второй половины XVI – первой половины XVII вв., некогда составивших славу постсредневековой испанской схоластики. Для выпускников философских факультетов язык зрелой схоластической традиции был привычным, естественным языком мышления и высказывания. Если автор использовал этот понятийный и терминологический язык при создании своего текста отнюдь не в историко-философском жанре, а вполне в русле систематической, теоретической философии, он мог с полным правом рассчитывать на понимание коллег, считывавших схоластические аллюзии без дополнительных громоздких комментариев.

Именно это обстоятельство делает высшие образцы испанской мысли середины и второй половины XX столетия столь закрытыми для нас. И дело не только в стиле. Классические понятия схоластики, пройдя переплавку в новоевропейской философии,

начиная с Канта, приобрели новые значения, встроились в иные контексты. «Реальность», «бытие» (и «Бытие»), «субъективность» и «объективность», «свобода», «истина» и т.д. утрачивают традиционную смысловую нагрузку и приобретают новую, вступая в новые связи. Текст, который держится их схоластическими смыслами и отношениями, без дополнительных и многочисленных пояснений выглядит причудливым и непроницаемым. Следуя за привычными понятиями, мы вдруг обнаруживаем, что они ведут совсем не туда, куда мы думали прийти. Знакомые тропинки обрываются уже на втором шаге. Формулировки, которые чаруют схоластически настроенное мышление своей стереоскопичностью и плотностью стоящих за ними смыслов, для чуждого схоластической традиции читателя звучат как красивые, но пустые фразы. Утрата схоластической понятийности и перерождение терминологии делают трудными для постижения даже историко-философские работы соответствующей тематики. Однако там в распоряжении исследователя всегда находится не ограниченный ничем, кроме объема издания, ресурс постраничного комментария или разъяснений в основном тексте. Но как быть, если автор – испанский автор второй половины XX в. – не комментирует схоластику, пытаясь объяснить ее самому себе и лишь во вторую очередь своему читателю, а живет ею?

Но не только эти особые отношения со схоластикой как живой концептуальной средой составляют своеобразие испанской философии срединных десятилетий минувшего столетия. Одна из великих заслуг Х. Ортеги-и-Гассета заключалась в том, что он первым познакомил Испанию с феноменологической мыслью. Испанская душа отозвалась на нее с горячей благодарностью и страстным вниманием. Насколько известно, докторская диссертация испанского философа Хавьера Субири – «Очерк феноменологической теории суждения» – стала первой работой о феноменологии не на немецком языке [Кониль 2006, XVII]. Тем не менее в испанской рецепции феноменологии тоже есть свои особенности, связанные, в частности, с традицией схоластического философствования. Испанская мысль усвоила себе феноменологию как инструмент описания: как своеобразный скальпель, с помощью которого препарируется реальность и открывается доступ «к самим вещам». Но она никогда не отказывалась от онтологического обоснования этой реальности, не отстаивала чистую феноменологическую дескрипцию за счет метафизики. Схоластическая метафизика,

выбравшая своим орудием феноменологический метод как более эффективный, нежели аутентичный для традиционной схоластики метод логико-метафизического категориального анализа – вот еще одна характерная черта иберийской мысли. Этот симбиоз определяет своеобразный облик философии Хавьера Субири (1898–1983) – одного из самых ярких испанских философов XX в., главные книги которого доступны российскому читателю [Субири 2006–2008; 2007; 2009]; и этот же симбиоз характерен для младшего современника Субири – А. Мильян-Пуэльеса.

Антонио Мильян-Пуэльес родился 11 февраля 1921 г. в г. Алькалá де лос Гасúлес на юге Испании. Первым увлечением Антонио была математика, но жизненный путь юноши определила встреча с «Логическими исследованиями» Гуссерля. Проучившись некоторое время на философском факультете университета Севильи, Мильян завершает свое философское образование уже в Мадриде, в 1943 г. С этого года он начинает карьеру успешного университетского преподавателя: в Наваррском университете г. Памплона, в качестве приглашенного профессора в Майнце и в различных университетах Латинской Америки, но прежде всего в Мадриде. В 1947 г. выходит в свет его первая книга: «Проблема идеального бытия: рассмотрение через призму Гуссерля и Гартмана» [Millán-Puelles 1947]. Уже в 1951 г. Мильян-Пуэльес возглавил (по итогам конкурса) кафедру основ философии в университете Комплутенсе (Мадрид) и занимал эту должность в течение 25 лет. С 1976 г. и вплоть до выхода в отставку в 1987 г. Мильян руководил кафедрой метафизики в том же университете. С 1960 г. он неоднократно становился лауреатом престижных национальных премий в области литературы и философии, был награжден двумя орденами: Большого Креста ордена Альфонсо X Мудрого и Большого креста за гражданские заслуги. Жизненный путь философа завершился 22 марта 2005 г. в Мадриде.

Антонио Мильян-Пуэльес оставил богатое философское наследие: 20 книг, более 200 статей. В 2012 г. издательство Ediciones Rialp начало публикацию 12-томного полного собрания его сочинений. Испанские исследователи считают философски наиболее важными несколько книг Мильяна: «Теория чистого объекта» [Millán-Puelles 1990], «Свободное утверждение нашего бытия. Обоснование реалистской этики» [Millán-Puelles 1994], «Ценность свободы» [Millán-Puelles 1995], «Интерес к истине» [Millán-Puelles 1997], «Логика метафизических понятий» [Millán-Puelles

2002–2003] и «Структура субъективности» [Millán-Puelles 1967]. Именно об этой последней книге (русский перевод которой в настоящее время готовится к изданию) у нас пойдет разговор.

«Структура субъективности» – одна из самых трудных книг в испанской философии. В ней в полную силу выразились те характерные особенности испанской мысли XX в., о которых мы говорили в начале; но трудна она не только поэтому. Книга Мильяна не содержит в себе даже намека на историко-философское исследование: это чисто систематическая работа, где лишь изредка упоминаются другие философы. Автор не спешит помогать читателю, не расставляет для него подпорок в виде знакомых имен и знакомых идей. Когда же эти имена упоминаются, это мало облегчает задачу читающего, потому что Мильян, излагая или суммируя чужие позиции, обращается с ними весьма вольно (не менее вольно, чем Хайдеггер обращался с греками). Для него важны не историко-философские обстоятельства, а то, как видится та или иная чужая идея в свете его собственной задачи, как она работает (или не работает) в контексте того понимания проблемы, которое на наших глазах выстраивается на страницах книги. Добавим к этому, что текст Мильян-Пуэльеса чрезвычайно плотен: ни капли «воды», ни одного лишнего поясняющего слова из снисхождения к читателю. У того остается единственный выход: медленно и трудно продвигаться за автором, останавливаясь на каждом шагу и фиксируя значение каждой фразы.

Но стоит ли овчинка выделки? Быть может, перед нами – не более чем сумма личного опыта, описание индивидуального сознания, которое требует от читателя усилий, несоразмерных реальной ценности текста? Так может показаться, если забыть о том онтологическом основании, на котором утверждены феноменологические дескрипции Мильяна, о той предельно объективистской традиции, которая стоит за скрупулезным препарированием актов сознания и условий их возможности, проводимым Мильяном в этой книге. Философ занят в ней не собой, он претендует на описание универсальных характеристик любого человеческого сознания.

Текст Мильяна, трудный для самих испанцев, был бы вовсе непроницаемым для стороннего читателя, если бы сам философ не дал к нему ключа. В середине 50-х гг. он издал для преподавательских нужд собственной кафедры учебник «Основы философии» – свою самую популярную и востребованную работу,

выдержавшую множество переизданий. Попробуем подойти к тексту Мильяна, воспользовавшись этим ключом.

Итак, «Структура субъективности». Подступиться к ней удобнее всего, исходя из названия книги. Содержательно она принадлежит к тому сектору философии, который сегодня принято называть философской психологией и который в античной и средневековой системе наук именовался наукой о душе (*scientia de anima*). Под душой в философском аристотелизме понималось животворящее начало в телах, т.е. в определенном типе сущего; стало быть, философская психология есть философское познание живых сущих. Такой тип психологии противостоит экспериментальной психологии – частной позитивной науке, полагающей себя независимой от какой-либо метафизики и сосредоточенной исключительно на феноменальной стороне когнитивности, желания и воления. Специфичность философской («рациональной», «умозрительной») психологии Мильян вслед за традицией усматривает в *бытийном*, или *существенном* (от слова «сущее»), характере ее объекта [Millán-Puelles 2001, 300–301]. Философская психология аристотелевского типа не абстрагируется от бытийной витальности того сущего, которое выполняет когнитивные и волевые акты, от того фундаментального факта, что эти акты принадлежат определенному виду реальности, определенной разновидности сущего, а именно сущего живого, т.е. способного к самодвижению (2). Живое сущее служит субстратом (*subiectum, sujeto*) любых витальных актов, в том числе – на уровне высшего живого – актов когнитивных и волевых. Иначе говоря, высшее живое, взятое как сущее в отношении к собственным актам, есть их *субъективность*. Но почему необходимо говорить о *структуре субъективности*? Потому, что способность к самодвижению предполагает в субъективности способность выступать одновременно в двух ролях: в роли действующего и претерпевающего. В самом деле, как движущая саму себя, субъективность должна быть деятельной, пребывать *в акте*, а как принимающая действие, она должна находиться *в потенции*. Но чтобы это было возможным, субъективность с необходимостью должна иметь, как минимум, две «части» – актуальную и потенциальную. Живое никогда не может быть простым. Следовательно, самодвижение живого требует от субъективности быть именно составленностью, структурой [Millán-Puelles 2001, 303]. На основании приведенных

разъяснений базовая структура субъективности определяется, во-первых, как составленность из телесности и сознания и, во-вторых, как составленность из потенциальности и актуальности. Таким образом, название «Структура субъективности», интерпретированное в соответствии с ключом «Основ философии», помещает книгу А. Мильян-Пуэльеса в контекст аристотелевской науки о душе и ее схоластических модификаций, что сразу открывает нам доступ к пониманию ряда фундаментальных тезисов автора.

Во-первых, субъективность не тождественна сознанию. Основная *критическая* интенция Мильяна состоит именно в опровержении идеализма, понятого как отождествление субъективности и актуального сознания. Начальную точку такого отождествления Мильян усматривает в картезианской мыслящей субстанции. «Строгий и монолитный идеализм, – замечает испанский философ, – всегда есть одновременно актуализм, где все отличное от деятельности сознания может иметь место только в качестве объекта, и никак иначе» [Millán-Puelles 1967, 128]. Но если сознание не субстанциально само по себе, если оно есть лишь сцепленная последовательность актов живого сущего, то субъективность неизбежно имеет структуру «тело плюс сознание» и в принципе не может отождествляться только с сознанием. Эта нетождественность проявляется в обыденной жизни сплошь и рядом – например, в подробно анализируемом факте прерывистости сознания, способности субъективности временно утрачивать сознание и обретать его вновь: «То, что прекращается, или прерывается, есть сознание, не субъективность» [Millán-Puelles 1967, 93]. Другой факт – осознание субъективностью факта своего прошлого прихода в бытие и предшествовавшего ему небытия. Но момент перехода из небытия в бытие никогда не может быть для нее актуальным фактом: «Для субъективности мышление о своем прошлом небытии – эпизод запоздалый. Любое мышление этой мысли, которое имеет место не в самый момент возникновения субъективности, приходит с опозданием. Но это абсолютно необъяснимо, если признать взаимную эквивалентность или хотя бы взаимную импликацию *cogito* и *sum*» [Millán-Puelles 1967, 89].

Во-вторых, субъективность как природное телесное сущее подвержена воздействию на нее других природных тел и выступает по отношению к этим воздействиям страдательной стороной. В этом качестве она подобна любым другим вещам мира, отсюда – тезис Мильян-Пуэльеса о «вещеобразном» характере субъективности.

Эта «вещеобразность» проявляется самым разным образом. Один из примеров, подробно разбираемый Мильяном, – момент пробуждения от сна, вызванный звуком сработавшего будильника. В самый момент осознания пробуждения это осознание неотделимо от вызвавшей его природной причины – внешнего звука; действие причины и его результат сливаются воедино, и лишь чуть позже, уже в рефлексии, субъективность отдает себе отчет в том, что переживание пробуждения было вызвано внешним звуком. Но и тогда, поняв, что разбудил ее будильник, субъективность понимает, *что* стало следствием этого звука, но не знает и не понимает, *как* это произошло: механизм ее собственного переживания остается для нее неопределенным. Таким образом, «субъективность заключает в себе природное измерение в том смысле, что она может затрагиваться чем-то, что ею не осознается. Отдавая себе в рефлексии отчет о неопределенности спонтанного переживания, субъективность солидаризируется с нею и тем самым безоговорочно принимает факт своей детерминации *чем-то, что затронуло ее чисто природным способом*» [Millán-Puelles 1967, 117].

Отсюда, в-третьих, – тезис Мильян-Пуэльеса о радикальной *неадекватности* сознания, присущего субъективности. Неадекватности чему? – Ее собственному бытию как структурной реальности, структурного сущего, которое в своей телесности не может ни полностью контролироваться сознанием, ни быть полностью прозрачным для сознательных актов. «Вещеобразность» субъективности есть причина того, что, определяясь телесно событиями вне сознания, субъективность не отдает себе отчета в конкретной форме этого воздействия. Даже когда мы вспоминаем о переживании такого события впоследствии (например, о том, что нас разбудил будильник), «это переживание предстает как страдающее некой смутностью не по причине недостаточности воспоминания и вообще не по причине нашего способа его постижения, а в силу своей собственной внутренней структуры: в силу того факта, что оно само связано – в единстве тождественной субъективности – с неким событием вне сознания. Когда я замечаю, что не знаю конкретной формы, в какой подействовал на меня предмет-причина того переживания, о коем я ныне размышляю в рефлексии, то это самое переживание предстает передо мной как нечто причастное (некоторым образом) к непрозрачности природного факта, связанного с ним в единстве моей тождественной субъективности»

[Millán-Puelles 1967, 118]. Иначе говоря, «не только в “спонтанном” переживании, но и в рефлексии о нем мы обладаем неадекватным сознанием того, что произошло в субъективности» [Millán-Puelles 1967, 119]. Отсюда же – возможность заблуждения, ошибки сознания. Мильян-Пуэльес разбирает эту тему, используя классический для Античности и особенно для схоластики пример чувственных – в первую очередь зрительных – иллюзий.

Итак, анализ человеческой субъективности с точки зрения ее онтологической структуры, выполненный на основе феноменологического препарирования фактов обыденной жизни, приводит к утверждению радикальной *фактичности* и *обусловленности*, неотъемлемых ни от бытия субъективности, ни от актуального осуществления ее когнитивных и волевых потенций: «“Неадекватное сознание” и “субъективность, которая есть нечто большее, чем ее сознание”, суть строго эквивалентные формулировки. Они выражают один и тот же факт, или, точнее говоря, тождественную и единую сущностную необходимость. Для бытия, которое не исчерпывается бытием в качестве сознания, адекватное сознание невозможно. Субъективность не всецело прозрачна для самой себя потому, что ее собственная сущность этого не допускает, а не в силу какого-либо добавочного препятствия» [Millán-Puelles 1967, 151].

Как же должна выглядеть и какой должна быть сознательная жизнь познания и стремления, укорененная в этом фактичном телесном существе?

В соответствии с принципами схоластического аристотелизма Мильян-Пуэльес видит в акте познания актуализацию когнитивной способности. Для субъективности это означает ни много ни мало как возрастание в бытии. Почему? Именно потому, что, обладая способностью к познанию, субъективность осуществляет ее не всегда, так как бытия, достаточного для *обладания* когнитивной потенцией, недостаточно для ее *актуализации*. Акт познания требует от нее больше бытия, чем то, которым она обладает сама по себе. Ключ к этому утверждению – описание когнитивного механизма в «Основах философии» [Millán-Puelles 2001, 362–371]. Акт познания инициируется принятием нематериальной формы постигаемого предмета, *species impressa*, в чувственную способность, а после ряда абстрагирующих процедур и в интеллект. Это традиционное аристотелевско-томистское описание предполагает, что итог первичного интеллектуального акта (простого

схватывания) – нематериальное, т.е. интенциональное, обладание предметом познания. С онтологической точки зрения важно то, что наряду с передачей интенционального содержания *species* воздействует на когнитивную способность как реальная производящая причина, а любая производящая причина потому производит реальное следствие в том, что принимает ее воздействие, что добавляет ему («вливает» в него) бытие (3). Для некогнитивных сущих это означает физическое изменение, замену прежде существовавшей в них формы (например, одного агрегатного состояния) на другую. Но принятие интенциональной формы в интеллект означает не изменение субъективности как физического сущего, а интенциональное обогащение: не переставая быть собой, она соединяется с формой иного. Стало быть, субъективность принадлежит к тем сущим, «которые не до конца измеримы своим имманентным бытием. Иначе говоря, можно таким образом быть, чтобы быть не только несообщаемым бытием, но также и чем-то отличным от этого. Когда такое происходит, тогда познающий возрастает, выходит за пределы собственного бытия, приобретает чужое бытие, – одним словом, трансцендирует себя. Однако он не трансформирует себя: он продолжает быть тем, чем был ранее, но, кроме того, становится тем, с чем интенционально соединяется» [Millán-Puelles 1967, 198]. Такое возрастание бытия субъективности в когнитивном акте Мильян-Пуэльес называет *интенциональным трансцендированием*.

Итак, с того момента, как в субъективности дано сознание, в ней также дано интенциональное трансцендирование. Невозможно свести его к простой направленности на объект или к предметному конституированию познанного как познанного: оно всегда есть реальное возрастание. Отсюда, подчеркивает испанский философ, – «необходимость утверждать нечто абсолютно неприемлемое, если понимать это как чистую феноменологическую дескрипцию познания: *присутствие бытия познанного “в” бытии соответствующего познающего*» [Millán-Puelles 1967, 201]. Присутствие объекта «передо мною» есть *ego* присутствие, но оно же оказывается *моим* реальным событием.

Игра «моего» и «иного» в акте интенционального трансцендирования предполагает самоотчуждение субъективности, ее обращенность к объекту и бытийное приращение в его схватывании, но никогда не доводит это самоотчуждение до конца. В любом постижении иного субъективность, не становясь для себя

(не «делая» себя) своим непосредственным объектом, в фоновом режиме сознает себя как сознающую иное. В этой несобственной, фоновой, или, по выражению Мильян-Пуэльеса, «необъектной» рефлексии, «необъектном самоприсутствии», в том, что никакое сознание чего бы то ни было невозможно без «сопутствующего» (*concomitante, consecretario*) осознания субъективностью самой себя, проявляется то, что философ называет *тавтологичностью сознания*. Соответственно, *гетерологичностью сознания* субъективности он называет ее способность обращаться на то, что отлично от нее самой, и реально возрастать в интенциональном соединении с этим иным.

Однако интенциональное трансцендирование осуществляется не только в актах познания, но также в актах желания или воления. Более того, именно в них оно имеет наиболее «чистый» характер, ибо осуществляется не как реальное возрастание в бытии, а исключительно как «направленность-к» тому, чем субъективность не обладает, но чем стремится обладать. Для понимания трактовки желания и воли у Мильяна нужно иметь в виду нерасторжимую связь между актами интеллекта и воли, о которой говорит аристотелевско-схоластическая традиция, и о том, что акт воления обусловлен предварительным постижением его объекта как блага. Только то, что истинно или ложно предъявлено интеллектом воле как благо, становится объектом ее устремленности [Millán-Puelles 2001, 371]. И, разумеется, в актах желания тоже проявляется тавтологичность сознания: например, при жажде желание пить есть одновременно сознание желания пить, хотя само желание и его сознавание – не одно и то же. На основе этих двух предпосылок – обусловленности акта желания познанием блага и тавтологичности субъективности, сознающей себя желающей, – Мильян выполняет тщательную феноменологическую дескрипцию этих актов, взятых в различных модификациях.

Однако дескрипции сами по себе никогда не являются для Мильяна самоцелью. От описания интенциональных актов он переходит к основному вопросу: каково условие возможности интенционального трансцендирования вообще? Это условие – конечность субъективности. Утверждение конечности здесь – не вкладывание заранее принятой предпосылки в готовую схему, а необходимый вывод из рассмотрения *фактического* осуществления интенциональной жизни субъективности, из реальности трансцендирования. В самом деле, «трансцендирование предпо-

лагает известную дозу небытия: в каждом случае – того самого небытия, к которому совершается трансцендирование. Физически это небытие, стало быть, есть ограниченность, конечность. Поскольку субъективности свойственно трансцендирование в интенциональном смысле, она по природе ограничена» [Millán-Puelles 1967, 223]. Сама сущность акта трансцендирования требует, чтобы его субъект не обладал по природе тем, к чему трансцендирует. Эта физическая конечность имеет место до всякого актуального осуществления интенциональных актов и независимо от них. С другой стороны, в акте трансцендирования, который *уже совершается*, субъективность всегда осознает себя (в необъектной тавтологии) как нечто отличное от того, к чему она трансцендирует. Это отличие полагается в качестве объекта во вторичных актах строгой (не просто сопутствующей) рефлексии. В таких актах отличие от того иного, которое выступало объектом прямого акта, своя собственная внеположность иному конституируется как объективированная конечность тем самым сущим, которому эта конечность еще до того свойственна физически. Таким образом, в сознании своей конечности субъективность трансцендирует себя дважды: как физически ограниченное сущее и как сущее, напрямую сознающее свою ограниченность.

При всем том, несмотря на мою конечность, я способен выполнять акт конституирования бесконечного бытия в качестве моего объекта. Я противостою ему, но в то же время связан с ним, соотношу с ним мою собственную конечность. В этом противостоянии и связанности мое бытие переживается как стесненное, сдавленное: *«Здесь, в этой противоположности – которая одновременно есть синтез – между теснотой моего бытия и абсолютной бесконечностью бытия, лежит ключ к возможности тоски как сущностно метафизического факта»* [Millán-Puelles 1967, 232]. «Тоска», *angustia*, – испанское слово, восходящее к латинской *angustia* в значении «узость, стесненность, сдавленность». Из латинской этимологии А. Мильян-Пуэльес извлекает метафизические коннотации этого термина в своем испанском тексте. Итак, метафизическая тоска есть не что иное, как переживание «стесненности» своего бытия: субъективность не способна освободиться от нее физически, но способна открываться бесконечному бытию интенционально. Именно осознание своей «плененности», «стреноженности» собственным неизбывно ограниченным бытием есть «глубочайшая разновидность тоски, яснее

всего являющая диалектику “природной конечности” субъективности и ее же “интенциональной бесконечности”» [Millán-Puelles 1967, 232].

Будет ли такая плененность последним приговором, не подлежащим обжалованию? Мильян-Пуэльес считает, что нет. Пусть субъективность способна открываться навстречу бесконечному бытию лишь интенционально, пусть горечь стесненности не преодолима до конца, субъективность призвана к такой открытости. Для нее это призвание есть *сущностное призвание к полноте*. Она свободна принять это призвание или бежать от него и «утешаться торговлей эмпирическими целями, оценивая их выше стоимости» [Millán-Puelles 1967, 247]. Но свобода не в силах отменить фактичности этого призвания: синтез физической ограниченности и интенциональной бесконечности предшествует любому выбору.

Вся тема интенционального трансцендирования, в которой читатель с полным основанием расслышит немало отзвуков новейшей философии, принципиально отмыкается, тем не менее, ключом заявленной в «Основах философии» и подтвержденной в тексте «Структуры субъективности» оппозиции «потенция / акт». Способность трансцендировать к иному бытию, в пределе – к бесконечному бытию есть потенция, сущностно свойственная субъективности независимо от того, реализуется ли она, и если да, то как и в каких формах. Действительное трансцендирование есть актуализация этой потенции. Такому различению потенциальной / актуальной трансценденции соответствует идущее к нему контрапунктом различение потенциальной / актуальной *интимности*.

Что подразумевает А. Мильян-Пуэльес под интимностью? Для него это – та специфическая самость, которая составляет сущность субъективности и в принципе не объективируема без остатка. В актуально сознающей (а значит, выполняющей операции интенционального трансцендирования) субъективности эта самость проявляется в том, что, отчуждая себя в трансцендировании, субъективность отчуждается «не полностью, не до утраты себя как субъективности, а, наоборот, отчуждается, чтобы выиграть “необъектное присутствие” самой себя» [Millán-Puelles 1967, 256]. В любом выполняемом ею акте субъективность соозначает (коннотирует, *connota*) саму себя как необъектно присутствующую для себя, само-присутствующую. Что же касается другого значения

интимности – той, что свойственна субъективности, сознающей лишь потенциально, – она «есть сущее, коим субъективность всегда является “прежде” своих сознательных актов (стало быть, это не только ее субстанция, но и все ее устойчивые определения)» [Millán-Puelles 1967, 252]. Короче говоря, специфическая самость субъективности всегда само-сознается в любых трансцендентных актах и всегда перманентна в своей сущности и свойствах, даже если субъективность не выполняет никаких актов, но находится по отношению к ним в чисто возможностном состоянии. В последней части книги А. Мильян-Пуэльес проводит виртуозный анализ апорий, связанных с обеими модификациями интимности и с их деформациями, имевшими место в истории философии. Затронем лишь одну из них – отрицание человеческой природы как несовместимой с человеческой свободой.

Этому тезису, получившему широкое распространение в новейшей философии, Мильян-Пуэльес противопоставляет аристотелевско-схоластическое понимание природы как изначального «принципа движения», «которое в каждом типе изменчивых сущих определяет возможности соответствующего ему динамизма» [Millán-Puelles 1967, 310]. Природа – это субстанция, взятая в ее динамике. В таком понимании она не препятствует изменениям, но составляет их наиболее внутреннее – интимное – начало и условие. В самом деле, любые изменения возможны лишь как изменения *чего-то*, и это *что-то* пребывает перманентным в изменении. Стало быть, речь идет не о статичности, а об *устойчивости* изменчивого сущего. Субстанциальная сущность как динамичный принцип устойчивости в изменении и *через* изменение: вот что такое природа. Противоречит ли она свободе? Фактическая ситуация человека такова, что он тоже устойчив через свои изменения. Любые свободные самоопределения человека – это самоопределения одного и того же, перманентного человеческого существа, выполняемые благодаря одному и тому же оперативному началу. Более того: это оперативное начало будет сущностно одним и тем же у всех существ одного вида, несмотря на индивидуальные различия. Любой человек выстраивает свою жизнь и определяет себя в ней свободно, исходя из своей начальной ситуации и условий, заданных фактичностью его бытийной структуры; но чего он не в силах сделать, так это определять себя, исходя из *другой* начальной ситуации и бытийной структуры. Жизнь, данная нам в дар, дана не выстроенной, дана как задача, –

но дана не без условий: «Этический аспект вопроса именуется ответственностью; но прежде него имеется “физический” – точнее, метафизический – аспект, который состоит, говоря негативно, в уже упомянутой невозможности принимать решения относительно собственных свободных действий, исходя из другой изначальной ситуации и через другой оперативный принцип: то и другое определяют нас сущностно» [Millán-Puelles 1967, 312].

Уже в этом кратком анализе, нацеленном на выявление «структуры субъективности» в обоих значениях – как темы и как книги, – наглядно проступает то характерное для испанской философии обращение к схоластике как живому ресурсу мысли, о котором шла речь в начале статьи. Подход Мильян-Пуэльеса к теме сознания как сознания, укорененного в телесности человеческого существа, как сознания, присущего существу конечному физически, но призванному к бесконечной полноте интенционального бытия, отнюдь не догматичен. Не заранее принятые «правильные» положения традиционной схоластики побуждают его подгонять феноменологические дескрипции под умозрительные тезисы в заботе лишь о том, чтобы пасьянс сошелся. Дело обстоит прямо противоположным образом: фактическая ситуация субъективности, выводимая на свет в ходе феноменологического препарирования данностей, приводит его к убеждению в точности принципиальных положений схоластической философии относительно природного сущего и субъективности как одного из них. Попытка понять сознание, стесненное неизбывными границами телесности и свободное в своем призвании к интенциональной бесконечности бытия, вовлеченное в апории потенциальности и актуальности, обусловленности и свободы: такова цель трудного и прекрасного пути, по которому испанская философия в лице Антонио Мильян-Пуэльеса продвигается в этом начинании.

А впрочем, разве не объяснил нам Дэвид Чалмерс, что единственной *трудной* проблемой сознания является проблема квалиа?

#### ПРИМЕЧАНИЯ

(1) Конечно, сказанное относится не к любому тексту, написанному к середине – второй половине XX в., а только к книгам, в максимальной степени выразившим в себе характерные особенности испанского «полугерметизма» франкистской эпохи.

(2) Под самодвижением понимается способность не только к перемещению, но к любому изменению, любой актуализации внутренних возможностей, источник которой заключен в самом актуализируемом. Отсюда – восходящий к Аристотелю тезис о принципиальной имманентности любых витальных актов как витальных.

(3) См. подробно развитое учение о «влипании» (*influxus*) бытия со стороны реальной причины у Суареса: *Suárez F. Disputationes metaphysicae. Disp. XII, sect. 2.*

#### ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Журавлев 1992 – *Журавлев О.В.* Пути и перепутья. Очерки испанской философии XIX–XX веков. – СПб.: Издательство СПбГУ, 1992.

Зыкова 1978 – *Зыкова А.Б.* Учение о человеке в философии Х. Ортеги-и-Гассета: критический очерк. – М.: Наука, 1978.

Ириарте 2017 – *Ириарте М.* Суарес – комментатор «Упражнений» св. Игнатия // *Символ.* 2017. № 70. С. 147–149.

Кимелев 2010 – *Кимелев Ю.А.* Современная испанская философия: аналитический обзор. – М.: ИНИОН РАН, 2010.

Кониль 2006 – *Кониль Х.* Феноменология Субири // *Субири Х.* Чувствующий интеллект. Часть I. – М.: ИФТИ св. Фомы.

Руткевич 1980 – *Руткевич А.М.* Социальная философия Мадридской школы. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1980.

Субири 2006–2008 – *Субири Х.* Чувствующий интеллект. Ч. I: Интеллект и реальность. – М.: Изд-во Института философии, теологии и истории св. Фомы, 2006; Ч. II: Интеллект и логос. – М.: Изд-во Института философии, теологии и истории св. Фомы, 2008; Ч. III: Интеллект и разум. – М.: Изд-во Института философии, теологии и истории св. Фомы, 2008.

Субири 2009 – *Субири Х.* О сущности. – М.: Изд-во Института философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.

Субири 2007 – *Субири Х.* Пять лекций о философии. – М.: Изд-во Института философии, теологии и истории св. Фомы, 2007.

Яковлева 1999 – *Яковлева Л.Е.* Х. Субири и особенности испанской философской традиции. – Йошкар-Ола: МарГТУ, 1999.

Millán-Puelles 1947 – *Millán-Puelles A.* El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann. – Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947.

Millán-Puelles 1990 – *Millán-Puelles A.* Teoría del objeto puro. – Madrid: Rialp, 1990.

Millán-Puelles 1994 – *Millán-Puelles A.* La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista. – Madrid: Rialp, 1994.

Millán-Puelles 1995 – *Millán-Puelles A.* El valor de la libertad. – Madrid: Rialp, 1995.

Millán-Puelles 1997 – *Millán-Puelles A.* El interés por la verdad. – Madrid: Rialp, 1997.

Millán-Puelles 2002–2003 – *Millán-Puelles A.* La lógica de los conceptos metafísicos. T. 1: La lógica de los conceptos trascendentales. – Madrid: Rialp, 2002; T. 2: La articulación de los conceptos extracategoriales. – Madrid: Rialp, 2003.

Millán-Puelles 1967 – *Millán-Puelles A.* La estructura de la subjetividad. – Madrid: Rialp, 1967.

Millán-Puelles 2001 – *Millán-Puelles A.* Fundamentos de Filosofía. – Madrid: Rialp, 2001.

Suárez 2018 – *Suárez F.* Disputationes metaphysicae. – URL: <http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/> (дата обращения 12.03.2018).

## ANTONIO MILLÁN-PUELLES AND EASY PROBLEM OF CONSCIOUSNESS

*G.V. VDOVINA*

*Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia*

### Summary

The article is devoted to a book of a Spanish philosopher, Antonio Millán-Puelles. The book is called “The structure of Subjectivity” and pertain to the philosophical psychology domain. General approach of Millán to the theme and his mode of presenting it correspond to the basic trend of philosophy in Spain under Franco. More precisely, that philosophy, firstly, uses conceptual and terminological resource of scholasticism and, secondly, applies the method of phenomenological description with the goal to gain access to ontological foundations of reality. According to Millán-Puelles, subjectivity is a specific kind of being, that is, a living being which is the subject of its own acts. Treating the functioning of living things in the perspective of Aristotelian and scholastic distinction “potency / act”, Millán-Puelles affirms necessary complexity of subjectivity, its structural constitution. The main themes of Millán’s book are as follows: 1) the basic structure of subjectivity is formed as a union of the body and consciousness: subjectivity is not reducible to a pure consciousness; 2) subjectivity cannot be entirely transparent for itself; 3) subjectivity is radically appealed to the intentional transcending to another being; 4) but in the transcending to another being it simultaneously realizes and connotes itself.

**Keywords:** structure, subjectivity, consciousness, intentional transcending, intimacy of subjectivity.

**Vdovina, Galina** – D.Sc. in Philosophy, Leading Research Fellow at the Department of Modern Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

galvd1@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0003-3220-924X>

**Citation:** *VDOVINA G.V.* (2018) Antonio Millán-Puelles and Easy Problem of Consciousness. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. 2018, no. 5, pp. 71-90.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-5-71-90.

#### REFERENCES

Conil J. (1980) Phenomenology of Zubiri. In: Xavier Zubiri. *Sentient Intelligence*. Part I. (Russian Translation: Moscow, Saint Thomas Institute, 2006).

Iriarte M. (1948) Suárez, comentador de los Ejercicios de san Ignacio. In: Archivo teológico granadino. 1948. Vol. XI, pp.91-115 (Russian Translation in: *Symbol*. 2017. Vol. 70, pp. 147-182).

Kimelev Yu.A. (2010) Contemporary Spanish Philosophy: an Analytical Survey. Moscow, Institute for Scientific Information in Humanities (in Russian).

Millán-Puelles A. (1947) *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (in Spanish).

Millán-Puelles A. (1967) *La estructura de la subjetividad*. Madrid: Rialp (in Spanish).

Millán-Puelles A. (1990) *Teoría del objeto puro*. Madrid: Rialp (in Spanish).

Millán-Puelles A. (1994) *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*. Madrid: Rialp (in Spanish).

Millán-Puelles A. (1995) *El valor de la libertad*. Madrid: Rialp (in Spanish).

Millán-Puelles A. (1997) *El interés por la verdad*. Madrid: Rialp (in Spanish).

Millán-Puelles A. (2001) *Fundamentos de Filosofía*. Madrid: Rialp (in Spanish).

Millán-Puelles A. (2002-2003) *La lógica de los conceptos metafísicos*. T. 1: La lógica de los conceptos trascendentales. Madrid: Rialp; T. 2: La articulación de los conceptos extracategoriales. Madrid: Rialp (in Spanish).

Rutkevich A.M. (1980) *Social Philosophy of Madrid School*. Moscow, Moscow State University Publ. (in Russian).

Suárez F. *Disputationes metaphysicae*. Available at: <http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/> (date of access 12.03.2018).

Yakovleva L.E. (1999) *X. Zubiri and Specific Traits of Spanish Philosophical Tradition*. Yoshkar-Ola (in Russian).

Zhuravlev O.V. (1992) *Roads and Crossroads. Outlines of 19<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> Centuries Spanish Philosophy*. Saint-Peterburg, Saint-Petersburg University Publishing (in Russian).

Zubiri X. (1980) *Sentient Intelligence*. Part I: Intelligence and Reality (Russian Translation: Moscow, Saint Thomas Institute, 2006).

Zubiri X. (1963) *Five Lectures on Philosophy* (Russian Translation: Moscow: Saint Thomas Institute, 2007).

Zubiri X. (1982) *Sentient Intelligence*. Part II: Intelligence and Logos (Russian Translation: Moscow: Saint Thomas Institute, 2008).

Zubiri X. (1983) *Sentient Intelligence*. Part III: Intelligence and Reason. (Russian Translation: Moscow: Saint Thomas Institute, 2008).

Zubiri X. (1962) *On the Essence* (Russian Translation: Moscow: Saint Thomas Institute, 2009 (in Russian).

Zykova A.B. (1978) *Doctrine on the Human Being in the Philosophy of J. Ortega y Gasset: a Critical Essay*. Moscow, Nauka (in Russian).