
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

УДК 003(038)

DOI: 10.18413/2075-4566-2018-43-1-5-16

«Я» КАК ОБРАЗ И ПОДОБИЕ БОГА: РАЗМЫШЛЕНИЕ НАД ТРАКТАТОМ АВГУСТИНА «О ТРОИЦЕ»

“I” AS IMAGE AND SIMILARITY OF GOD: A SPECULATION UPON THE TREATY OF ST. AUGUSTIN OF HIPPO “ON THE TRINITY”

О.Ф. Иващук
O.F. Ivashchuk

Южный федеральный университет,
Россия, 344006, Ростов-на-Дону, ул. Большая Садовая, 105/42

Southern Federal University,
105/42 Bolshaya Sadovaya St, Rostov-on-Don, 344006, Russia

E-mail: ivashchuk@bk.ru

Аннотация

В статье предпринята попытка выявить категориальный каркас логики обоснования догмата о троичности христианского Бога в трактате Августина Гиппонийского “О Троице” и те мыслительные возможности, которые он предоставляет для конституирования «я».

Для этого, во-первых, исследуется связь творчества, трансцендентности, словесной представленности отношения автора и сотворенного, которая позволяет показать принципиальность многоголового характера этого отношения, его онтологическую *плюральность*. И, во-вторых, прослеживается последовательность августиновского доказательства того, что ум, как синоним общительной разомкнутости индивида во *множество* себе подобных (или любви), и является образом Бога-Троицы в человеке, который сохраняет его в качестве индивидуальной личности, «я».

Abstract

There is an attempt to display a categorial structure of the logic of substantiation of the dogma about ternary of God in the treaty of St. Augustin of Hippo “On the Trinity”, and also those cogitative possibilities, which it gives for constitution of “I”.

For the sake of this aim first of all links between creation, transcendence, verbal representation of the relativity of the Creator and creature are considered, which allows to show fundamentally polyphonic, ontologically *plural* character of this relation. And, secondly, succession of Augustinian substantiation is traced there, that the mind as synonym of individual communicative disclosure to the *plurality* of peer individuals, i.e. the Love, is image of God as the Trinity in the human being, which saves him as one person, “I”.

Ключевые слова: «Я», онтология, логика, средневековая культура, философия, теология, множественность, Троица, Бог, образ и подобие, ум, творец и творение.

Keywords: “I”, ontology, logic, medieval culture, philosophy, theology, plurality, Trinity, God, image and similarity, mind, creator and creature.



Европейское средневековье было эпохой открытия «я» -- той духовной реальности, которая древности была еще чужда, а в (пост)современности уже поставлена под вопрос. Готовность М.Фуко «поручиться – человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке» [Фуко, 1994, 104] - разделяют многие, во всяком случае представители наиболее влиятельных точек зрения в сегодняшнем философском пространстве как в Отечестве, так и за рубежом¹.

Опыт теоретизирования, каким мы его открываем в средние века, показывает, что может быть иначе. Трактат Августина в этом смысле представляет особый интерес, поскольку в нем можно проследить, как происходит выворачивание античного дискурса наизнанку – и рождение тех мыслительных возможностей, которые оказываются для сегодняшних попыток теоретически подступиться к «я» по большей части закрытыми. Есть все основания рассматривать трактат не только как теологический дискурс, но прежде всего как мыслительную работу, в которой выходят к теоретической рефлексии новые всеобщие реалии человеческого бытия, т.е. как работу философскую.

В самом деле, для сознания, которое стремится вырваться из античного онтологизма, которое уже осознало, что космических определений фатально недостаточно, чтобы выдержать груз оправдания человеческого бытия, кошунственна уже сама мысль о возможности подвести под категорию, вписать в природные пределы, осмысленные теперь как сфера тварного, ту реальность, которая тварному принципиально запредельна. Средневековое сознание открывает новое измерение человеческого бытия, такой его порядок, модель общительности, которую нельзя уже привязать к зримым природным реалиям и которая опредмечивается только в самой живой общительности, кристаллизуясь в слове Писания [Сильвестров, 1998]. Оно здесь практически абстрагирует общительные нормы, ставшие спасительными для культуры как способы подтверждения человеком своей всеобщей природы. Эти нормы общительности принимаются поэтому как непреложные, и так же в свое время было с единством полиса, хотя в обоих случаях спасительности этой не было объяснения, она была предметом веры.

Вот почему принятие догматов веры в качестве исходных в рассуждении вряд ли было большим догматизмом, чем принятие «Бытия» в качестве ответа на вопрос об определенности всеобщего греческими философами. Как замечает С.Аверинцев, Парменид ведь тоже ничего не доказывает, а просто предлагает «вглядеться в понятие бытия и усмотреть», что оно таково, каким он его описал, «так и Кант ничего не «опровергает» ... а выставляет противоположную аксиому. Он тоже предлагает вглядеться в понятие бытия и непосредственно убедиться, что это пустое место... Мыслители разных эпох рассматривают одно и то же понятие, притом предельно общее, предельно абстрактное понятие – и вот оказывается, что они видят противоположные вещи» [Аверинцев, 97, 38-39].

«Непосредственная» очевидность невидимого бытия точно так же опиралась на практически-истинную абстракцию [Маркс, 1968, 36-45] полисной общительности, зафиксированную в «номосе», оставаясь для себя верой («очевидность вещей невидимых» -- так определяет Августин вслед за ап. Павлом, что такое вера). Вполне закономерно поэтому началом рассуждения Августина выступает прояснение смыслов сказанного в Библии. Результатом же этой работы оказывается кристаллизация новой логики смыслополагания, ее категорий.

1. Что значит «творить» (смысл троичности Бога)

Наиболее зримо отличие способа философствования средневековья от античного выступает, если сравнивать построения, формально очень схожие и даже хронологически почти не разведенные, но по смыслу, по воплощенному в них духу эпохи резко контра-

¹ См., например, работы [Молчанов 2007], [Разинов 2002], [Черняков 2001] и др, не говоря уже о «смерти субъекта», естественным образом вытекающей из разоблачения наивностей классической феноменологии у Ж.Деррида [Деррида 1999] и в целом в постмодернистском дискурсе. См. также: [Дискурс личности. 2005]; [Ежегодник по феноменологической философии, 2008]. [Якимец 2004] и работу, рано уловившую основную тенденцию феноменологии в отношении «я» [Шпет 1994].



стирующие. Таковы в общих чертах классический платоновский неоплатонизм и неоплатоническая по форме онтология Августина.

Неоплатонизм в платоновском варианте, в котором интроспекция столь значима, что превращает его в «многоаспектное обоснование онтологизирующего эгоцентризма» [Гарнцев, 1987, 44]², при всем том находится целиком в пределах неразличимости бытия и сущего, в пределах установки «ex nihilo nihil fit»*. Божественное Единое в процессе эманации сплошно истекает в мир от своей предельной светоносной бытийной полноты (to on) через градацию степеней совершенств до абсолютного рассеяния в темноте небытия (me on).

Все иначе, когда связью Бога и мира является не эманация, но творение: мир возникает через ничто, через разрыв в бытии, которое не является уже перетеканием в сущее. Чтобы понять, сколь важно это различие, прежде надо отдать себе отчет, чем Бог-творец отличается от античного Демиурга (с тенью которого, правда, средневековая философия так и не расстанется, но освещающий его контекст будет существенно отличаться от «Тимея»).

Когда Бог выступает как Творец – это значит, что Бог уже не является пружиной мирового круговорота, и вообще ни частью, ни Пределом, по отношению к которому мир бы выступал как развертка или эманация. Это значит, что мир, который теперь выступает не частью Бога, но творением, отпущен Им на свободу, в трансцендентность, что фиксирует самоценность и устойчивость единичного: последнее не исчезает в своем всеобщем, как в античности, где сущее остается со своим всеобщим (бытием) лишь в отношении формального различия, в подмеченной Хайдеггером игре «онтологической дифференции». Теперь отношение всеобщего к единичному находит другое категориальное оформление: «Существование, -- замечает Гегель, -- в отличие от бытия, есть выхождение из отрицательности и внутреннего» [Гегель, 1972, 111], а не исчезание в нем. На этом выходе и фокусируются осмысливающие усилия средневекового сознания.

Если Бог не есть космический закон, который действует с автоматической принудительностью, то творение может и не подчиниться, оно своевольно, и связать его Творец может только зовом, только обращаясь к нему как к *другому субъекту* же: Бог есть Любовь. Поэтому связь, необходимо полагающая другого как свободного субъекта и собеседника, осмысливается как связь через Слово. В обыденной жизни наиболее массовидным проявлением творческой способности также является словесная общительность: в самом деле, слово тогда только слово, когда оно значит нечто для всех, а не только для меня, иначе это не слово, а аутический лепет. Но тогда оно за пределами моего одинокому произволу, произнесенное, оно значит то, что в нем слышат, и не всегда то, что я, сказавший, имел в виду, оно начинает жить своей собственной жизнью. Это еще зачаточная ипостась бытования творчества, а в высших его образцах мы сталкиваемся с ситуацией, которую выразил А.С. Пушкин в одном из разговоров о своей героине: «Представь, какую штуку удрала со мной Татьяна! Она – замуж вышла» [Эйдельман, 1974, 70]. Сотворенное обретает собственную логику движения и эмансипируется от своего создателя, заставляя с собой считаться, если художник не хочет, чтобы в его произведении появился «нерастворенный прозаизм» (Бахтин). Тайна этой суверенности заключена в том, что ее носитель полагается многоголосым способом, который в слове проступает нагляднее всего.

Слово, если это не слово искусственного языка, искусственно приведенное к гомофонности, всегда многогласо, поэтому Творцом Бог не может быть как одинокий, вроде эманацирующего Единого неоплатоников. Бог не только источник говорения (полагания Другого) – Отец, но и полагающий Себя для Другого, для изначального же Собеседника

² Эгоцентризм этот, однако, специфически-античный – такой, что рефлектирующая себя структура развертывания Единого хотя и составляет основную конструкцию «я», но «я» как первое лицо и как вообще лицо еще не проступает в ней, она еще имеет отвлеченный смысл лишь космического единства.

* Из ничего не возникает ничего.



(связанного воедино вовлеченностью в диалог многоголосого Духа) – Слово. Оно двухглаго, двуприродно: с одной стороны, ничего нет в Сыне, чего бы не было от Отца, но, с другой стороны, через него полагается вся совокупность бытийных градаций мира (референта) в их трансцендентности. Благодаря нацеленности на Собеседника (Дух) произнесенная предметность, несмотря на то, что она положена субъективно, не растворяется в активности Отца (источника говорения), а «оттягивается» Другим (Другими), значимостью для Другого (Других), так что она во-первых, оказывается несводимой к слепку деятельности источника ее полагания, но, во-вторых, не имеет свободы существовать вне описанного межличностного пространства.

Так – буквально из ничего – создается целая intersубъективная вселенная осмысленных предметностей, которые суверенны, составляя один и тот же мир для всех связанных Словом.

Если принять во внимание принципиальную полифоничность Слова творящего субъекта, становится явной собственно логическая оправданность каждого момента Троицы, как она была осмыслена после многочисленных тринитарных споров. Именно логика творения, по образу и подобию которой должен формировать себя каждый человек, чтобы спастись, чтобы быть человеком (быть субъективностью, бесконечным и суверенным, а не частью космоса), логика, которую силится артикулировать средневековая мысль, ведет Августина в размышлениях о Троице, хотя он и не подозревает о категориальной природе проступающих здесь определенностей.

Августин начинает с разбора трудности, касающейся соотношения единства и триничности в Боге, каким образом Троица есть не три бога, но один Бог, и в то же время, при всем равенстве ипостасей и неразделимости их во всем, что ими сотворено, каким образом они в этом едином делании различены. Обоснованность именно такого их понимания, какое предписывает догмат, вытекает у него из рассмотрения того, что связует их как неслиянных и нераздельных: из уяснения смысла творения.

Проясняя этот смысл, Августин дает понять, что меньше всего творение следует рассматривать как похожее на ремесленное произведение, что как раз имеет место в платоновском «Тимее». То, что создано, не ремесленно сделано, но оживлено, получило самостоятельную жизнь: «Ибо все вещи были так созданы Им, что все, что ни создано в них, было жизнью в Нем» [PL col.888]³. Суверенностью, внутренним жизненным, волевым единством обладают все творения, «до последнего червя», хотя в полноте своей она есть «свет человеков», т.е. разумных умов. Это единство они обретают как дар, который ими может быть утрачен, но может быть и сохранен благодаря «союзу любви»: «как Отец и Сын едины не только в равенстве субстанции, но и в воле, так и те, между кем и Богом Сын является посредником, едины с ним не только тем, что свойственно Его природе, но также той общностью любви, которая есть в них» [PL, col.896], поскольку Господь говорит: «как Отец во мне, и я в Отце, так и они едины в нас» [PL, col.896].

Так неумолимо проступает изначальная множественность, при всем его единстве, Духа, Собеседника-соавтора ипостаси Отца, полагающего себя в Слово. Она проступает в том толковании, которое дает Августин роли Святого Духа: «Почему Святой Дух не есть тоже Сын, ведь Он тоже исходит от Отца, как мы читаем в Евангелии? Потому что Святой Дух происходит не как рожденный, но как данный... Он не рожден, как Единородный, не сотворен так, чтобы родиться через благодать для усыновления, подобно нам. Ибо то, что рождено Отцом, относится только к Отцу, когда зовется Сыном, и Сын есть Сын Отца, но не есть также наш сын; но то, что дано – относится и к тому, Кто дал, и к тем, кому Он дал, таким образом, Святой Дух есть не только Дух Отца и Сына, Кто дают Его, но Он также зовется нашим, которые Его получили»⁴ [PL col.920].

³ S. Aurelii Augustini hippoensis episcopi De Trinitate libri quindecim // Patrologia Latina / Migne JP. Vol. 42. Col. 0819 – 1098. Далее: PL.

⁴ Таким образом, Дух – это принципиально совокупный Дух.



Из этого описания Бога в качестве Бога творящего и потому внутри своего единства не одинокого (так что «ни Отец, ни Сын не будет меньшим, чем оба вместе взятые...они всегда неразделимы, не потому что оба Отец или оба Сын, а потому что всегда соотносены и никогда ни один, ни другой не одинок» [PL, col. 930], а, выходит, внутренне социален, включает всех остальных, не меньше, чем они вместе) вытекает невозможность артикулировать Его существо обычными категориальными средствами, которые выработаны античностью как конституэнты безличной космической гармонии.

При попытке ответить на вопрос: что есть Бог, сразу же приходится не только оставить в стороне способ определить его через род и видовое отличие (это и для греков не новость: никакое первоначало нельзя подвести под более высокий род), но и столкнуться с такой специфической простотой-непростотой первопринципа, которая провоцирует искать именно такого определения, потому что если говорится, что три лица суть одна сущность, то сразу возникает вопрос: а что такое эти различаемые «три» и что у них есть общего, что за единство их связывает?

Первый и самый простой способ представить себе их соотношение – помыслить их как три вида одного рода, тогда лицо будет для них родовым или видовым определением. Но так как у лиц не должно быть различий в сущности, они могут быть объединены одним общим именем только как именем видовым, как нумерически различные индивиды одного вида («первые сущности» Аристотеля). В этом случае лицо не подходит для обозначения их специфического вида, поскольку вид обнимал бы три индивида-бога. А если есть только один Бог, почему нельзя сказать «одно лицо»? Потому что внутри Троицы они соотносены, каково соотношение их и различает «релятивно» [PL col. 941], удерживает их неслиянность, их взаимную дружность.

Чтобы выйти из затруднения, можно попробовать уточнить, корректно ли прилагать к такому предмету как Троица категорию чтойности. Ситуация, подобная этой, возникла у Аристотеля, благодаря тому, что его «Форма форм» была не просто бытием, но бытием актуальным и в силу этого единичным и соотношенным с остальными космическими единичностями. Тогда бытие «Формы форм» приходилось мыслить не просто как парменидовско-платоновское неопределенно-объемлющее общее, чистое бытие вообще, но как бытие «это», чтойность [см. Иващук 2005], так что для него «быть» значило также и быть чем-то, быть не материей, а субстанцией, в смысле первой, а не второй сущности.

В этом отношении все средневековье, включая Августина, который «Метафизики» Аристотеля не знал, оказывается спонтанным преемником Аристотеля. Для христианского Бога быть вообще тоже означает уже быть чем-то, быть субстанцией, или первой сущностью, единичностью. Но у Аристотеля гомогенность мирового энтелехиального круговорота и соотносила «Форму форм» со всей совокупностью актуальных единичных, и спасала от трансцендентности этой сущности космосу, и от вытекающей отсюда ее троичности – «Форма форм» проста, как и платиновское Единое.

Августин же принужден выходить из положения иначе, ведь он должен продумать *всеобщие* условия, необходимые для полагания *единичности* абсолютной суверенностью и потому трансцендентностью, продумать принцип такого полагания.

Круговорот как имманентная связка здесь исключен, но первопринцип должен быть также актуальным и постольку единичным бытием и при этом простым, т.е. не составным целым. Бог – единственное подлинное бытие – говорит о себе: «Я есть тот, кто есть», и помимо этого -- никакой другой чтойности. Бог как бытие должен субсистировать [PL col. 941], т.е. быть субстанцией⁵. И еще как-то быть «тремя». Последнее подталкивает

⁵ Термин «субсистировать» относится к субъекту в сложных, сотворенных вещах, в которых различимы субъект и предикат, субстанция и акциденция. Тело субсистирует, и потому есть субстанция, а его цвет находится в субстанции, а не субсистирует. В общем случае субсистировать значит существовать без акциденций. В том смысле, что Бог не находится в субъекте, но, как абсолютное, соотносен сам с собой, он может считаться субсистирующим, т.е. субстанцией.



искать в нем различие бытия и бытия чем-то, рассматривать «три» как акциденции одной субстанции, видеть в чтойности предикат, а этого нужно избежать.

Итак, у Бога одна, и притом простая, сущность (что соответствует одной субстанции), а не три. «Три» при этом выступают как различные «релятивно», а именно, в описании Августина спецификой этого их соотношения является своего рода голографичность, то, что каждый из трех не меньше всех трех, вбирает всю полноту божественности, так что взятый сам по себе, он не одинок, а есть весь Бог, полновесно субсистирует и в этом смысле тоже есть... субстанция!

Чтобы выразить уникальность первопринципа среди субстанций, Августин прибегает к слову *essentia* (сущность) для обозначения его специфической простоты-непростоты.

Получается, категория субстанции приходит в этом пункте к внутри-себя удвоению: «одна сущность – три субстанции» – это синонимическая замена выражению «одна субстанция – три субстанции», которая предполагает, что *и одной субстанцией нельзя быть, не будучи тремя*.

Это и означает, что античная «чтойность» переплавляется здесь в нечто совершенно новое, которое можно было бы обозначить как «ктойность», или *лицо*: «одна субстанция – три субстанции» -- логическая квинтэссенция тринитарной формулы «одна сущность -- три лица». В качестве абсолютной единичности Бог есть *лицо*: «ибо неверно, что для Бога быть есть нечто иное, чем быть лицом, но это абсолютно одно и то же». Так фиксируется полученная здесь полновесная единичность в совокупности всех необходимых для ее бытия условий. А эти условия раскрываются и помимо сознательных усилий самого Августина в его прорисовке диалектического содержания категории субстанции.

Субстанция обнаруживает себя противоречием единства и множественности, всеобщности и единичности в одном и том же отношении. Лицо (*persona*), выступает, следовательно, как единичное, опосредствованное всеобщим образом совокупностью своих отношений к множеству лиц, составляющих с ним одну и ту же субстанцию, одно и то же противоречивое единство. Лица нет, где нет множественности лиц, связанных единством одной сущности, наделяющей каждое из них бесконечной самодостаточностью.

В силу такой его специфической рефлексивности, это отношение нельзя перестроить в привычно-непротиворечивое отношение родо-видовой иерархии. Прежде чем убедиться в этом, Августин проверяет все относящиеся сюда возможности [PL. 927-928]. Все они оказывались чреватые противоречием. Поскольку же запрет противоречия для Августина, как и для всей предшествующей логической традиции, остается единственно мыслимой формой умопостижения, движения мысли вне опоры на чувственность, появление противоречия убеждает его в негодности имеющегося логического инструментария, который при осмыслении удивительной предметности Троицы привел его в тупик противоречия, а выхода из него не мог указать. Августин и выводит отсюда заключение, что «естественному человеку этого понять невозможно» [PL. Col.943]. Но это заключение вовсе не означает скептической настроенности, напротив, Августин ищет другие познавательные средства -- и находит их: вещи, которые чувствам не даны, например, живую душу или чужой ум, мы познаем по аналогии с самими собой, наблюдая поведение данного чувствам тела.

2. Познание Бога как «аналогия»: аналогия ли?

В познании по аналогии существенны два момента. Во-первых, оно предполагает, что переход от познания себя к познанию другого духовного существа не является вполне законным, аналогия всегда хромает. Во-вторых, оно предполагает, что познание себя в этом отношении предшествует, также и в отношении надежности: себя мы знаем раньше, чем все другое, раз на основе знания себя только и можем познавать нечто другое, и себесто уж я абсолютно подобен, и это подобие предоставляет некоторую гарантию адекватности самопознания. К тому же себя я познаю не через чувства, не таким же способом, как



нечто внешнее, что может обмануть, а непосредственно изнутри, т.е. не по аналогии, а как-то иначе.

Принято интерпретировать это «иначе» в духе интроспекции⁶, так, что мой ум, составляющий мое существо, посредством некоей мистической интеллектуальной интуиции «усматривает» не без помощи свыше себя самое. Не без помощи свыше, так как это усмотрение не похоже на зрение телесных глаз, которые как раз себя и не видят, будучи обращены только вовне. Так интеллектуальное усмотрение тоже оказывается метафорой, аналогией невыразимого, имеющей силу достоверности только в силу божественного вмешательства, благодати, о которой теории судить нечего.

Действительно, хотя в августиновских пассажах, касающихся достоверности себя самого как исходной в познании всего остального есть искушение видеть предвосхищение картезианского «Cogito», существенным отличием их, обнаруживающим их средневековый характер, является именно это смирение познавательного дерзновения, опосредствующее исходность «Я» божественной благодатью. При ближайшем рассмотрении, однако, смирение это не только не несет в себе агностических последствий, но высвечивает важный вклад средневековой мысли в теорию познания, понимаемую не в духе психологизма, а как логика.

«Внутри, конечно, внутри меня, в обители размышлений моих истина» [Августин 1992, 161], но что такое это «внутри меня»? Где проходит «разграничительная линия между внутренним и внешним человеком?» [PL. Col. 997]. В дальнейшем рассмотрении выясняется, что внешнему человеку следует приписать не только живое тело, общее нам с животными, но и все психические способности, потому что они также есть и у животных. Собственно внутренним во мне, т.е. характеризующим меня внутренним, сообразным моей сути, образом, является только ум, та часть моего существа, единственно которую следует признать образом и подобием Бога. Поэтому путь к богопознанию лежит через познание, возвышающее к этой внутренней или высшей определенности человеческого существа.

Но что же усматривает в себе ум? Во-первых, функцию познания внешних вещей, которая делает сознательными и обдуманными те же психические акты, которыми располагают и животные (восприятие, запоминание и т.д.), способность судить о них и отличать истинное от ложного. Последнее особенно хорошо демонстрирует, что ум в своем познании задействует в качестве оснований для суждений некие принципы, которые он созерцательно преднаходит как данные ему свыше и вечные, невыводимые из чувственного опыта [PL Col. 965-966]. Таким образом, уже в обычном связанном с чувственностью функционировании ума в нем обнаруживается нечто превосходящее его природу, но как-то сращенное с ним, уровень, который высвечивает его несамодостаточность, даже когда он управляется с вещами темпорального мира. Благодаря этому началу приложение ума к чувственному миру увенчивается знанием, доказательным и общезначимым, без чего абстрагирование сходного в воспринимаемом оставляет ум только с образами вещей, с их пустыми тенями, без опосредствования истиной: «один человек видит вещь сам в себе, так что другой человек может верить тому, что тот говорит об этом, хотя и не может воспроизвести это видение, но другой видит вещь в самой истине, таким образом, что другой человек тоже может узреть ее» [PL Col. 965-966].

⁶ В одном из самых интересных исследований, посвященных открытию «я» Средневековьем, читаем: «подлинный прорыв психологической интроспекции – это прорыв Августина». «Углубление во внутреннее пространство «я»» прежде всего видится как всматривание в себя, но у Августина не просто обстоит с тем, куда при этом направлен взор. Сам же А.Я.Гуревич обращает внимание на характерное место из «Исповеди»: Господь заставил Августина «всматриваться в себя» таким образом, что тот не мог прервать рассказа некоего Понтициана, в грехах которого тот узнал собственные [Гуревич А.Я., 2009, 272]. В случае Августина речь идет кое о чем ином, нежели «психологическая интроспекция» -- о собственно философской работе, в которой происходит актуализация всеобщей категориальной формы, конституирующей «я».



Ум, который не отдает себе отчета в том, что, будучи сотворен, он не может приписать этих вечных по природе принципов себе, в силу этой нескритичности обзаводится «опухолью гордыни», которая заслоняет его высшее предназначение и провоцирует «управлять всем по собственному закону» [PL. Col. 1005]. Душа, возомнившая себя законодателем, на самом деле выскальзывает из того целого, в которое она входит и которое сохраняет ее, и, возделая чего-то большего, получает меньше, потому что эгоистически замыкается всего лишь на телесный универсум, в котором не оставляет места равным себе, ведь «это высокомерие кажется себе превосходящим другие души, так или иначе дающие о себе знать посредством чувств» [PL. Col. 1005].

Словом, если ум строит свои отношения с миром так, как если бы он был один, он становится для себя ложным абсолютом и сливается с чисто природной, животной определенностью, в результате в этой гордой солипсической установке душа «не имеет никаких действительных вещей внутри, она окутана лишь их образами, которые она фиксирует в памяти, и безобразно оскверняется похотливой фантазией, одержимая рвением к тому, чтобы пылливо искать телесных и временных вещей через телесные ощущения и погружаться в грязный водоворот плотского удовольствия» [PL. Col. 1005]. Все это вовсе не сохраняет человека как «я», скорее, человек теряет «лицо», уподобляясь животному (*pervenit ad similitudinem pecorum* -- «доходит до подобия скоту») [PL. Col. 1006].

Совершенно очевидно, что когда идет речь о возвышении к внутреннему человеку, этот путь внутрь вовсе не понимается как эгоистическое самозамыкание, это вовсе не уход в себя и не попытка самозаконотворения. Что же тогда должно означать внутреннее обретение себя? Августин разъясняет это, разбирая рефлексия «я» (ума) в себя. Конечно, обращаясь на себя, ум знает себя и стремится к себе, и тем самым любит себя, и это является условием познания всего другого. Но уже было отмечено, что особенностью такой рефлексии является открытие того, что выводит «я» за его пределы. Даже в пределах того функционирования ума, в котором он обращен к познанию телесных вещей, истина доступна ему только на основе вечных правил суждения, которые в силу своей вечности превышают возможности его сотворенной и потому изменчивой природы. Но в полной мере иллюзия гордой самодостаточности рассеивается, когда задается вопрос не о познании вообще, а о познании другого человека, причем не просто другого, а праведного.

На первую часть вопроса еще можно дать ответ-уловку, предполагающую аналогию с собой: «мы говорим, и не без основания, что такое ум, потому что знаем, что и у нас тоже есть ум. Ибо мы не видим глазами, а своеобразно воспринимаем исходя из сходных представлений... скорее потому, что, как уже сказано, он у нас тоже есть. Что познается так интимно, и воспринимается так, как оно есть, нежели то, чем также все другие вещи постигаются, т.е. сам ум? Ибо мы осознаем движения тел, посредством которых мы понимаем, что и другие живут кроме нас, по сходству с нами, так как и мы так же движем наше живое тело... мы полагаем, что нечто должно содержаться в этой телесной массе, также как в нас самих, ведь она движется в той же манере, как наша собственная телесность, в которой есть жизнь и душа» [PL col.954].

Не говоря уже о том, что, как и всякая аналогия, этот путь познания ненадежен, он совершенно непригоден в случае, когда требуется объяснить возможность познания того, что не имеет подобия в нас. Так нельзя объяснить, например, как возможно познать праведность грешнику, в котором нет подобия познаваемому, и тем не менее ему это необходимо в качестве одного из условий спасения: если грешник не познает, что такое праведность, он не сможет полюбить ее, а значит, и захотеть стать праведным. К тому же является фактом, что «и безбожники думают о вечном и правильно осуждают, и правильно хвалят многое в нравах людей. На основе каких же правил выносят они суждение, как не на основе тех, в которых они усматривают, как человеку должно жить, даже если сами так не живут? И в чем они усматривают эти правила? Определенно, не в своей нравственной натуре, ведь, несомненно, такие вещи должны быть усмотрены умом, а их ум изменчив, тогда как правила вечны. Но эти правила усматриваются именно как вечные тем, кто во-



обще способен усмотреть их, и притом не в силу свойств своего ума, так как это правила праведности, а ум их определенно неправеден» [PL. Col. 1051].

Выход из этой парадоксальной ситуации Августин находит так. Поскольку праведность не является чем-то чувственно-воспринимаемым, ее можно усмотреть только внутри себя, в своем уме. При внимательном подходе оказывается, что ум *как таковой* праведен, поскольку, хотим мы этого или нет, нравится нам это или нет, он «сознательно и целенаправленно указывает каждому его собственный долг в жизни и в поведении», и «когда я говорю об этом... я не мыслю это как нечто воспринимаемое чувствами, но отсутствующее, вроде Карфагена, или не воображаю это как Александрию, где я не был, неважно, адекватно воображаю или нет, -- но я различаю нечто присутствующее, и различаю внутри себя, хотя я сам и не есть то, что я различаю» [PL Col.954]. Это начало, которое делает каждого человека потенциально праведным, то начало, которое мы знаем, когда знаем, что такое праведность вообще, которое мы любим, когда любим праведника и праведную жизнь. Но благодаря чему любим, что переводит эту потенциальность в акт? Дело в том, что любя другого за праведность, мы любим в нем то же самое начало, следовательно, само это начало является своим побуждением, оно побуждает нас любить его. Но тогда это значит, что тот, кто любит в себе и в ближнем праведность, «любит ближнего как самого себя без всякого риска... Тот же, кто любит себя иначе, любит себя неправильно, так как любит себя как неправедного... следовательно, он не любит себя, ибо «тот, кто любит грех, ненавидит собственную душу»» [PL. Col.954].

Эта праведность, моя внутренняя истина, есть, следовательно, любовь, которая размыкает мою одинокость, она сохраняет меня через открытость другому. Но это больше, чем открытость другому. Любовь к людям, в силу которой мы желаем, чтобы мы жили праведно, есть божья заповедь, одна из двух, на которых держатся «закон и пророки»: любовь к Богу и любовь к ближнему, -- причем, обращает внимание Августин, в Писаниях они часто взаимозаменяемы, и не без основания. Ведь «тот, кто любит своего ближнего, следовательно, главным образом любит саму любовь. Но Бог есть любовь, и кто пребывает в любви, пребывает и в Боге. Следовательно, тем самым он, главным образом любит Бога» [PL Col.956].

Вот что значит найти Бога в себе: не обожествить себя, не переместить Его в свои частные пределы, а разомкнуть свою одинокость в братской любви к другому – ко всем другим. Чтобы на этот счет не было сомнений, Августин относительно этой любви поясняет дальше, что когда мы любим саму любовь, это непременно означает, что мы любим и того, кого любит эта любовь, потому что это не любовь, если она никого не любит: не бывает любви без предмета, как не бывает слова, которое ничего не означает, оно тогда вовсе не слово, если не отсылает ни к чему, кроме себя. Если же любима сама любовь – это также означает, что она не замыкается на себе эгоистически, но ее предмет – сам любит, сам есть любовь, «а это прежде всего наш брат» [PL Col.957], наш alter-ego. Именно о братской любви «Писания своим великим авторитетом утверждают, что она не только от Бога, но что она также есть Бог» [PL Col.957].

Таким образом, интерсубъективно разомкнутый ум и есть образ Бога в человеке, тот самый, который всегда в нем, «и когда этот образ истощается на нет или затемняется и обезображивается, и когда он светел и прекрасен», так что «сколь бы ни погружался человек в суету, он остается в этом подобии» [PL Col. 1040]. Этот образ – его принципиальная, внутренняя не-одинокость, включенность в то полисубъектное целое, которое сохраняет его суверенность, его подлинное «я», внутреннего человека: «человек зовется образом Бога не в соответствии со всем, что принадлежит его природе, но лишь в соответствии со своим умом, и только в соответствии с умом он есть одна личность» [PL Col 1065]. И Бога, который выступает условием возможности и первообразом человеческого «я», зовут не просто «Я» [Якимец К., 2004,], его зовут «Ты»: «услышать от Тебя о себе – не значить ли узнать себя?» [Августин, 1992, 129]. Это пребывание в диалоге с Другим, в неслиянности с абсолютным Ты резко отличает весь смысл направленности к Богу у Августина от упо-



минавшего выше неоплатонического стремления к Единому, в котором «не было двух, но сам узревший был единым с увиденным, будто это было не увиденное, а воссоединенное», так что и представляло оно собой «освобождение от иного... бегство единственного к единственному» [Плотин 1992, VI 9 (9), 11].

Структурированность сохраняющего «я» полисубъектного целого является условием возможности истинного познания, поскольку позволяет людям с возвышенными устремлениями удерживать «в своем целомудренном объятии, без всякого утеснения и зависти, не отрозненно, но в общем владении всех, кто любит, вещи» -- сами вещи, а не субъективные их тени [PL Col. 1006].

Прежде всего и достовернее всего на этом пути познается другое «я», т.е. другой человек изнутри. В самом деле, здесь идет речь о некотором априори, предполагающем необходимое отношение к другим, о полагании других во множественности и в такой характеристике, которая в каждом из них общечеловечески значима, единит во всеобщность связи, и согласно которой каждый есть мое-другое, т.е. принципиально, а не только предположительно и по аналогии, такой же, как я. Рефлектируя в себя, я вижу свое alter-ego, и наоборот.

Это познание себя в другом и другого в себе обуславливает и надежность тех познавательных результатов, которые могут быть общим для нас с ним достоянием – посредством слова. Взаимное конституирование внутренних «я» в качестве субъектов при правильной – праведной – сберегающей направленности друг на друга обуславливает адекватность прочтения смысла, положенного через слово: «мы усматриваем взором ума в этой вечной истине, исходя из которой созданы все темпоральные вещи, форму, согласно которой есть мы, и согласно которой мы создаем что-то истинным и точным разумом, будь то в самих себе, будь то в вещах телесных, и имеем истинное мысленное знание вещей, отсюда постигнутых, так же как мы имеем слово внутри нас, и порожаем его изнутри говорением, но не отделяем его от себя в процессе порождения. Когда же мы говорим к другим, мы прибавляем к слову, остающемуся внутри нас, служение голоса или другого телесного знака, чтобы посредством некоторого рода чувственной памяти нечто подобное могло быть выработано также и в уме того, кто слышит, словно оно не отделяется от ума говорящего» [PL Col. 967].

Таким образом оказывается, что в действительности то слово, которое связует многих в единстве духовного общения, оказывается одним и тем же для всех, оно предваряет свое телесное опосредствование, которое ничего к нему не добавляет от себя и именно потому истинно. Это слово передается как бы поверх любого языка, как «слово сердца»: «ибо мысль, сформированная познанной вещью, есть слово, которое мы произносим в сердце, каковое слово не есть слово ни греческого, ни латинского, ни любого другого языка» [PL Col. 1071].

«Слово сердца» выступает здесь таким же медиатором и словом истины внутри интерсубъективности, конституирующим ее собранность, как и Слово внутри Троицы. Сын тоже ничего не привносит от себя, во всем равен Отцу, «Слово Бога... т.е. Единородный Сын, во всем как Отец... но тем не менее не Отец... так что Он знает все, что Отец знает, но для Него знать, как и быть – от Отца, ибо знать и быть здесь одно» [PL Col. 1076]. В силу этого слово оказывается здесь средоточием связи не только человек с другом, но и человек с Богом. Хотя эта связь не такова, что позволяла бы проникнуть до конца в тайники божественной, а тем самым и человеческой сущности, все же она позволяет наметить путь восхождения человека к самому себе, к своему «я», утверждает это «я» в его единичности, которая является условием уподобления Творцу, условием осуществления формы авторства в индивидуе. «Я» в этом качестве ни в коей мере не понимается на картезианский манер, как беспредпосылочное, напротив, оно в своей приоритетной очевидности себе сомнительно, должно быть объяснено, доказано – через другое «я». Ищущих познать его суть оно отсылает как к своему первообразу, своей сокровенной форме – к Слово как к собирающему началу своей принципиальной множественности. «Я» само



подобно Слову: оно, как текст, должно быть прочитано. И те, кто, зная вышесказанное, видят свое «я» и «все еще не верят и не понимают, что оно – образ Бога, действительно видят стекло, а не через стекло видят того, кого сейчас следует увидеть... они даже не знают, что стекло, на которое они смотрят, есть стекло, т.е. образ» [PL Col. 1091], т.е. познает и зовет смотреть сквозь себя – на первообраз, логической формой которого оказалась субстанциональная диалектика Троицы.

Список литературы References

1. S. Aurelii Augustini hipponensis episcopi De Trinitate libri quindecim // Patrologia Latina / Migne JP. Vol.42. Col. 0819 – 1098.
2. Августин Аврелий. Исповедь. Петр Абеляр. История моих бедствий. М., Республика. 1992.
Avgustin Avreliy. Isповed'. Petr Abelyar. Istoriya moikh bedstviy. M., Respublika. 1992.
3. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., CODA, 1997.
Averintsev S.S. Poetika rannevizantiyskoy literatury. M., CODA, 1997.
4. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.
Bakhtin M.M. Estetika slovesnogo tvorchestva. M., 1986.
5. Гарнцев М.А. Проблема самосознания западноевропейской философии. М., МГУ, 1987.
Garntsev M.A. Problema samosoznaniya zapadnoyevropeyskoy filosofii. M., MGU, 1987.
6. Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в 3т. М., Мысль. 1970. Т.1; 1972. Т.2; 1972. Т.3.
Gegel' G.V.F. Nauka logiki: v 3t. M., Mysl'. 1970. T.1; 1972. T.2; 1972. T.3.
7. Гуревич А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе. С.-Пб., Alexandria, 2009.
Gurevich A.YA. Individ i sotsium na srednevekovom Zapade. S.-Pb., Alexandria, 2009.
8. Деррида Ж. Различение. // Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. Изд. Алетейя, СПб., 1999.
Derrida ZH. Razlicheniye. // Derrida ZH. Golos i fenomen i drugiye raboty po teorii znaka Gussel'rya. Izd. Aleteyya, SPb., 1999.
9. Дискурс персональности. Язык философии в контексте культур. Материалы международной конференции. Май 2005. -- М., 2005.
Diskurs personal'nosti. YAzyk filosofii v kontekste kul'tur. Materialy mezhdunarodnoy konferentsii. May 2005. -- M., 2005.
10. Ежегодник по феноменологической философии. М., РГГУ, 2008.
Yezhegodnik po fenomenologicheskoy filosofii. M., RGGU, 2008.
11. Ивашук О.Ф. Диалектика всеобщего и единичного в развертывании определения пространства-времени.// Вопросы философии. №7. 2005.
Ivashchuk O.F. Dialektika vseobshchego i yedinichnogo v razvertyvaniy opredeleniya prostanstva-vremeni.// Voprosy filosofii. №7. 2005.
12. Маркс К. Метод политической экономии.// Маркс К. Энгельс Ф. Соч.: 2-е изд. М., 1968. Т. 46. Ч.1.
Marks K. Metod politicheskoy ekonomii.// Marks K. Engel's F. Soch.: 2-ye izd. M., 1968. T. 46. CH.1.
13. Молчанов В.И. Опыт и фикции. Поток сознания и гипертрофия Я.// Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге. М., Модест Колеров, 2007.
Molchanov V.I. Opyt i fiksii. Potok soznaniya i gipertrofiya YA.// Personal'nost'. YAzyk filosofii v russko-nemetskom dialoge. M., Modest Kolerov, 2007.
14. Плотин.апопо О благе или едином (VI 9 [9]). // Логос 1992 № 3.
Plotin.apopo O blage ili yedinom (VI 9 [9]). // Logos 1992 № 3.
15. Гарнцев М.А. «Бегство единственного к единственному» (Плотин и его трактат «О благе или едином») // Логос 1992 № 3.
Garntsev M.A. «Begstvo yedinstvennogo k yedinstvennomu» (Plotin i yego traktat «O blage ili yedinom») // Logos 1992 № 3.
16. Разинов Ю.А. Я как объективная ошибка. Самара, 2002.
Razinov YU.A. YA kak ob"yektivnaya oshibka. Samara, 2002.



17. Сильвестров В.В. Мифология и религия – предпосылки самосознания культуры.// Сильвестров В.В. Культура. Деятельность. Общение. М., РОССПЭН, 1998.
Sil'vestrov V.V. Mifologiya i religiya – predposylki samosoznaniya kul'tury.// Sil'vestrov V.V. Kul'tura. Deyatel'nost'. Obshcheniye. M., ROSSPEN, 1998.
18. Фуко М. Слова и вещи. СПб., А-сэд, 1994.
Fuko M. Slova i veshchi. SPb., A-cad, 1994.
19. Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. – СПб.: ВРФШ, 2001.
Chernyakov A.G. Ontologiya vremeni. Bytiye i vremya v filosofii Aristotelya, Gusserlya i Khaydeggera. – SPb.: VRFSH, 2001.
20. Шпет Г.Г. Сознание и его собственник. // Шпет Г. Г. Философские этюды. М., издательская группа «Прогресс», 1994 .
Shpet G.G. Soznaniye i yego sobstvennik. // Shpet G. G. Filosofskiye etyudy. M., izdatel'skaya gruppa «Progress», 1994.
21. Эйдельман Н.Я. Сопроводительный текст главы «15-18 сентября»././ Болдинская осень. Стихотворения, поэмы, маленькие трагедии, повести, критические статьи, написанные А.С.Пушкиным в селе Болдино Лукояновского уезда Нижегородской губернии осенью 1830 года. М., «Молодая гвардия», 1974.
Eydel'man N.YA. Soprovoditel'nyy tekst glavy «15-18 sentyabrya»././ Boldinskaya osen'. Stikhotvoreniya, poemu, malen'kiye tragedii, povesti, kriticheskiye stat'i, napisannyye A.S.Pushkinym v sele Boldino Lukoyanovskogo uyezda Nizhegorodskoy gubernii osen'yu 1830 goda. M., «Molodaya gvardiya», 1974.
22. Якимец К. Слово «Я»././ ВФ 2004 № 9.
Yakimets K. Slovo «YA»././ VF 2004 № 9.