[11] Большинство ранне-христианских авторов используют такой же или сходные способы рассуждения.
[12] См.: De civ. Dei XI, 4; cf. ib. XII.
[13] Cf. Serm. CXVII, 10; Enarr. in Ps. CXXI, 6; CI, 10; XC, 15; De Gen. ad litt. VIII, 39 De div. quaest., 17. 19 etc.
[14] Ср. у Платона: «...устрояя небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем» (Tim, 37d/Пер. С. Аверинцева).

ПРОБЛЕМА САМОСОЗНАНИЯ В АНТИЧНОЙ И РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

(Аристотель, Плотин, Августин)

М. А. Гарнцев

Историко-философский анализ концепций самосознания, разработанных видными мыслителями прошлого, помогает лучше понять тенденции развития философских воззрений на сущность и предназначение человека. Генетическое исследование различных подходов к проблеме самосознания и к смежным с ней проблемам, принимающее в расчет целый ряд факторов (таких, например, как степень творческого своеобразия философа, меру его зависимости от традиции и т. п.), подводит к выводу о том, что в самораскрытии субъекта познания, описываемом с большей или меньшей последовательностью и выразительностью в рамках какой-либо философской системы, находит свое отражение сложный и обусловливаемый совокупностью конкретных социокультурных условий процесс формирования определенного типа умозрительного и практического отношения к человеческому *я* [1].

В общеметодологическом плане исследование, допускающее относительную самостоятельность имманентного анализа и одновременно повышающее его «прицельность» посредством выявления теоретических источников, призвано, с одной стороны, выделить в нескольких способах философствования те общие моменты, которые свидетельствуют об устойчивости «наследственных» структур философского мышления, так или иначе проявляющихся в разных интеллектуальных ситуациях и обеспечивающих в философской традиции надежную связь времен, а с другой — вычленить набор проблемно-понятийных схем, отличающих тот или иной тип философствования как самобытную целостность. В приложении к избранной теме эта исследовательская программа может быть реализована как в целенаправленной констатации дуализма эмпирического и чистого *я*, который не сумели преодолеть Аристотель и Августин и, по-видимому, не стремился преодолевать Плотин, так и в выяснении специфики тех конкретных форм, какие данный дуализм принимал в аристотелевской, плоти-

новской и августиновской концепциях самосознания. Поскольку же дуализм эмпирического и чистого *я* логически и исторически связан с традиционными дихотомиями внешнего и внутреннего, времени и вечности и т. п., историко-философское осмысление его эволюции позволяет рельефнее представить в синхроническом и диахроническом ракурсах некоторые фундаментальные предпосылки гносеолого-антропологических доктрин Аристотеля, Плотина и Августина. При этом предварительное изучение двух греческих мыслителей, несомненно повлиявших на становление Августина как философа, помогает выработать стратегию рассмотрения августиновской теории самосознания, ставшей образцовой для западноевропейского средневековья.

Хотя в античной философии эмпирическое *я*, чаще всего понимаемое как соединенная с телом душа, и чистое *я*, или ум, на словах нередко признавались лишь разными аспектами человеческого *я*, их функциональное различение иногда заходило так далеко, что трактовка эмпирического *я* как части природы и социума, чутко реагирующей на изменчивость ситуаций и активно локализующей себя в пространстве и времени, сочеталась с тенденцией к субстанциализации чистого *я* и подчеркиванию его вневременного и внеисторического характера. Так, изучая заключительный этап эволюции психологии Аристотеля, нельзя не учитывать явственно выступавшую в поздних аристотелевских трудах, в том числе в «Никомаховой этике», двойственность подхода к проблеме субъекта познания. Если, с одной стороны, следуя принципам гилеморфизма, Аристотель в «Никомаховой этике» рассматривал эмпирическое *я* как неразрывное единство души и тела, то, с другой — здесь же четко прослеживалась тенденция к отождествлению чистого *я* с умом [2]. Характерное для психологической доктрины позднего Аристотеля сближение души и тела приводило в конечном счете к дуализму ума и души, нашедшему отражение в ряде мест итогового этического сочинения Стагирита. Функциональное различение эмпирического и чистого *я*, выразившееся в антитезе практической или ориентированной на практику деятельности и деятельности созерцания, дополнялось у Аристотеля акцентированным, хотя и не всегда последовательным различением деятельного субстанциального ума, который изъят из времени, бессмертен и абсолютно актуален, и имманентного человеческой душе пассивного ума, спорадическая реализация потенций которого происходит во времени лишь благодаря воздействию внешних факторов, будь то познаваемые объекты или «входящий извне» ум. Применявшиеся при этом в трактате «О душе» уловки тонкой дипломатии, уповавшей на миротворческую действенность заверений в неизбежности тесного познавательного контакта между пассивным и деятельным умом, вряд ли могли существенно ослабить чреватую конфликтами напряженность в отношениях между психологией и ноологией Аристотеля.

Показательно и то, что в «Никомаховой этике» анализ структуры самосознания эмпирического *я* проводился Аристотелем в

рамках обсуждения проблемы блага, приносимого человеку дружбой, а характеристики чистого *я* обычно давались при описании предельных совершенств созерцательной жизни, являющей собой идеал самоудовлетворенности и воплощение присущего мудрецу стремления к бессмертию и богоподобию. Поиски возможного компромисса между самоудовлетворенностью и дружбой, между ценностными установками теоретической и практической деятельности сосредотачивались у Аристотеля вокруг проблемы аксиологической значимости различных действий субъекта, могущих быть соотнесенными с различными ступенями в иерархии жизненных благ. По мнению Аристотеля, высшее самодовлеющее благо созерцания достигается субъектом тогда, когда он, отвлекаясь от конкретных условий своего существования и пытаясь превзойти себя самого, отождествляет себя с умом, однако сознание собственного бытия как неоспоримого наличного блага присуще субъекту именно постольку, поскольку он является человеком, т. е. составным существом, задействованным в природном и социальном универсуме.

Словно демонстрируя, что «обычная» академическая аналогия между богом и человеком, которой еще уделялось внимание в «Большой этике» и «Евдемовой этике», окончательно утратила методологическую привлекательность, Аристотель в 9-й главе IX книги «Никомаховой этики» предпочитал заниматься имманентным анализом самосознания эмпирического *я* [3], стараясь не затрагивать детально рассмотренного им в 7-й и 9-й главах XII книги «Метафизики» вопроса о самопознании божественного ума. Сравнивая указанные отрывки из «Никомаховой этики» и «Метафизики», можно сделать вывод о том, что, по Аристотелю, осознание человеком самого себя осуществляется иначе, чем интуитивное познание божественным умом самого себя. Самопознание божественного ума есть «мышление о мышлении», самосознание же эмпирического *я* никак нельзя свести только к осознанию субъектом мыслительных актов, да и присущее человеческой душе дискурсивное мышление отнюдь не тождественно сознанию этого мышления. Причем, в отличие от непрерывного созерцания постоянно обращенного к самому себе божественного ума, «всегда направленное на другое, а на себя лишь мимоходом» [4] человеческое мышление, будучи включенным в сложную ритмику внутренней активности субъекта и оказываясь непосредственно зависимым от чувственного восприятия, воображения и т. п., не является непрерывной интеллектуальной деятельностью, призванной стать свидетельством того, что сущность человеческого *я* заключается главным образом в мышлении. Сознание человеком мышления, а наряду с ним и других актов, в том числе чисто телесных, становится у Аристотеля результатом взаимодействия разных функций души, низшие из которых могут существовать независимо от высших, но не наоборот. Иными словами, согласно позднему Аристотелю, не приемлющему крайностей платоновского дуализма чувственности и рассудка,

человек сознает себя в средоточии собственных действий именно как существо, обладающее способностью чувственного восприятия [5].

Эту антропологическую установку приходится учитывать и при анализе аристотелевской теории общего чувства [6]. По Аристотелю, общее чувство систематизирует и оценивает чувственные данные, познает общие чувственно воспринимаемые свойства (движение, покой, фигуру, величину и число) [7], посредством выявления полезного и вредного, доброго и злого указывает, к чему надо стремиться и чего избегать [8], и, наконец, является восприятием восприятия [9]. Синтезирующая деятельность общего чувства выступает у Аристотеля в качестве одного из важнейших факторов, определяющих единство самосознания эмпирического *я*. Обусловливаемая функционированием общего чувства реальная взаимозависимость различных психических актов (например, воспоминания, обращенного к прошлому, или воображения, могущего быть устремленным к будущему) приводит к тому, что общее чувство в отличие от простого восприятия, получаемого при посредстве внешних чувств и являющегося восприятием только настоящего, способно в той или иной форме охватывать все три модуса времени.

Критикуя в трактате «О восприятии и воспринимаемом» отстаиваемую рядом философствующих знатоков музыки концепцию «невоспринимаемого времени» [10], Аристотель использовал аргумент, представляющийся некоторым исследователям чуть ли не прототипом декартовского «cogito» [11]. В связи с этим следует отметить, что самосознание человека неразрывно связывалось Аристотелем с сознанием времени. Однако не вполне корректно по примеру некоторых аристотелеведов утверждать, что, согласно воззрениям Стагирита, время непременно относится к числу «общих свойств» [12]. Занимаясь в «Parva naturalia» не столько изучением соотношения общего чувства и «общих свойств», постигаемых в их присущности внешним объектам, сколько по преимуществу имманентным анализом общего, или внутреннего, чувства, воплощающего в себе функциональное единство различных психических деятельностей (памяти, воображения и т. п.), Аристотель уделял тут особое внимание именно проблеме психического времени, которое понималось им не как могущая стать общим чувственно воспринимаемым свойством мера физического движения, а, скорее, как апостериорная форма внутреннего чувства, не отделимая от самосознания эмпирического *я*.

Акцент на временно́м характере человеческого самосознания во многом определил своеобразие аристотелевской теории самосознания, в которой Аристотель в отличие от Декарта, в своем обосновании психосоматического дуализма и гносеологического эгоцентризма выдвигавшего на первый план понятие чистого *я*, или «мыслящей вещи», исходил прежде всего из понятия эмпирического *я*. Верность позднего Аристотеля принципам сенсуализма и психосоматического единства, имевшая следствием нараста-

шую озабоченность дуализмом чистого и эмпирического *я*, приводила к тому, что понятийные схемы аристотелевской доктрины вневременного «мышления о мышлении», изложенной в 7-й и 9-й главах XII книги «Метафизики», не оказывали сколько-нибудь заметного влияния на проводимый в 9-й главе IX книги «Никомаховой этики» и в 7-й главе трактата «О восприятии и воспринимаемом» анализ человеческого самосознания как сознания субъектом собственного существования во времени.

Плотин был далек от того, чтобы, подобно Аристотелю, расписывать блага, приносимые человеку дружбой, или тешить национальное самолюбие эллинов восхвалениями монолитной государственности. Напротив, его философия была призвана возвысить идеал самоудовлетворенного мудреца, остающегося безучастным к «игре» мировой истории и перед лицом социальных потрясений избирающего в качестве одного из самых надежных средств самоутверждения уход в себя, предваряемый и сопутствуемый глубокой внутренней сосредоточенностью и изощренной аскезой. Еще до Августина Плотин сумел заглянуть в «бездну» микрокосма. Однако Плотин не был намерен в отличие от Августина ставить полноту самовыражения личности в прямую зависимость от степени постижения ею бремени божественной опеки, налагаемого на индивидуальную жизнь и историю человечества. Во многих плотиновских трактатах, эмоциональный колорит которых в немалой степени определялся стремлением компенсировать эмпирическую затерянность человека во Вселенной и маскарадную неузнаваемость его подлинной сути неограниченной властью философа над своим внутренним миром, звучала страстная апология независимости и самодовлеющей значимости чистого *я*, равного универсуму.

Целенаправленность плотиновского философствования, и в частности ключевого учения о трех ипостасях (Едином, уме и душе), трудно выявить, не учитывая, насколько существенную роль играло в нем многоаспектное обоснование онтологизированного эгоцентризма. Психологическим мотивом этого эгоцентризма явилось пронзительное и — на фоне традиционной убежденности греческих мыслителей в совершенстве предела как атрибута устойчивой гармоничности — довольно неожиданное осознание актуальной бесконечности чистого *я*, в которой, по мнению Плотина, снимается антиномичность взаимосвязи индивидуализма и универсализма. Прибегая к помощи филигранной диалектики и мифологической символики, привычной для его конфессиональной среды, Плотин не уставал убеждать в том, что «кипящий жизнью» макрокосм всегда остается открытым для индивида, не могущего не ощущать в себе пульсацию космической жизни.

Описывая исхождение по ступеням иерархической лестницы от высшего начала к низшему (т. е. к материи чувственно воспринимаемого мира) и постепенно затухающую воспроизводимость прообраза, Плотин был склонен представлять ипостаси ума и души как уровни объективации и, так сказать, «деперсонали-

зации» Единого, которое, по определению Плотина, есть «первоначально *я* и сверхбытийно *я*» (VI, 8, 14, 42) [13]. При этом вряд ли можно назвать случайными трения между «экзотерической» онтологией Плотина, допускавшей развернутое рациональное обоснование и разъяснение исходных предпосылок, и его психологизирующим мистицизмом, являвшимся крайней, почти гротескной формой аскетической самососредоточенности и бравировавшим принципиальной необъяснимостью «экспериментальных» подтверждений наличия сверхбытийной основы бытия. Нетрудно предугадать, что и в плотиновском учении о трех ипостасях нашел отражение разрыв между трактовкой ипостасей как онтологических уровней реальности и трактовкой их как внутренних состояний субъекта, между подчеркиванием статики умопостигаемой мировой иерархии и признанием динамики психической жизни. Нестабильное сочетание этих аспектов в исследовательской стратегии Плотина, а иногда и явное преобладание одного из них во многом обусловили «двуликость» плотиновского философствования. Так, словно стремясь продемонстрировать, как жесткий понятийный каркас обеспечивает устойчивость иерархических конструкций, Плотин иногда заострял дуализм внешнего и внутреннего, времени и вечности и т. п.; стараясь же изнутри раскрыть динамизм целостного мировосприятия, он начинал выдвигать на первый план «подобие и общность между внешним и внутренним» (I, 1, 9, 22—23), между временем и вечностью и т. п.

Какими бы пороками эллинистического философского декаданса, отразившего глубокий кризис империи, не было отмечено мировосприятие Плотина, зависимость плотиновской системы от традиции античного интеллектуализма вряд ли стоит оспаривать. Подход Плотина к ряду кардинальных философских проблем, в том числе к проблеме самосознания, свидетельствовал о несомненном влиянии идей не только Платона, но и Аристотеля. Хотя Плотин критиковал Стагирита за то, что он сделал самосозерцающий ум высшим началом, эта критика, скорее, подтверждала стремление автора «Эннеад» отстоять исходные установки генологии и, конечно, не служила препятствием для применения Плотином в рамках его собственного учения об уме понятийных схем ноологии Аристотеля. Сходным образом, не скрывая недовольства гилеморфистской трактовкой души как энтелехии тела, Плотин отнюдь не отказывался от широкого привлечения аристотелевских моделей функционирования различных психических способностей, хотя при случае и намекал на ущербность психологии, ориентированной на познание природы только человеческой, а не, к примеру, мировой души. Двойственным являлось и отношение Плотина к аристотелевской теории общего чувства. С одной стороны, трудно допустить, чтобы Плотину могла импонировать концепция, так или иначе способствовавшая утверждению принципа психосоматического единства и размыванию границ между чувственным и интеллектуальным знанием, и в этом

смысле довольно показательно, что выражение «общее чувство» было употреблено в «Эннеадах» лишь однажды (I, 1, 9, 12). С другой стороны, сама идея о функциональном единстве чувственного познания казалась Плотину плодотворной и он, вознамерившись согласовать ее с платоническим тезисом о субстанциальном единстве души, старался найти применение приемам аргументации, и в частности наглядным сравнениям, использованным Аристотелем и, в более развернутой форме, перипатетиками (например, Александром Афродисийским) при разработке теории общего чувства [14].

В своей доктрине сознания Плотин рассматривал субстанциальное и динамическое единство того или иного субъекта, обретаемое в процессе активного «укрощения» множественности, как обязательное условие сознания и самосознания субъекта. Сознание (или — в ряде случаев — квазисознание) приписывалось в «Эннеадах» не только людям, животным и природе в целом, но и начальным ипостасям — мировой душе, уму и, возможно (учитывая нестрогость генологической апофатики раннего Плотина), даже Единому, в чем рельефно проявилась уже отмечавшаяся двойственность исследовательской программы Плотина, ведь трактовка ипостасей как внутренних состояний субъекта, онтологизируемых с беспрецедентной в истории античной философии последовательностью, приводила Плотина к тому, что ему приходилось мириться с присутствием в его онтологии антропоморфистских обертонов. Так, развивая излюбленную мысль о вечной и совершенной жизни ума, генетически связанную с экзегезой «Софиста» (248e—249a) и оформившуюся под влиянием стоического витализма и аристотелевской ноологии, Плотин подчеркивал, что, поскольку мышление есть главная форма жизнедеятельности ума, ему на протяжении вечности присуща абсолютная полнота жизневосприятия, следовательно, самопознание ума тождественно его самосознанию.

Однако, если познающим субъектом оказывается не субстанциальный ум, а индивидуальная душа, соединенная с телом, самопознание этого субъекта становится отличным от его самосознания. По Плотину, самопознание человеческой души является интеллектуальным актом, самосознание же представляет собой сложный синтез самых разнообразных восприятий, начиная от восприятия психосоматических процессов и кончая осознанием мышления. Заявляя, что «мы сознаем самих себя» (IV, 4, 24, 21—22), и делая особый акцент на синтезирующей функции сознания, Плотин, подобно Аристотелю, имел в виду, что человек сознает себя именно как эмпирическое *я* в совокупности свойственных ему деятельностей. Однако человек сознает далеко не все присущее ему, причем неосознанное может влиять на его поведение гораздо сильнее, чем актуально сознаваемое, коль скоро сознание, «сопровождающее» какую-либо деятельность и дублирующее ее на образном и языковом уровне, делает ее менее интенсивной.

В «Эннеадах» неоднократно указывалось, что самосознание субъекта становится как бы зеркалом, в котором отражается «он сам»[15]. В то время как многие люди, следуя примеру Нарцисса, предпочитают отражение оригиналу, философ, по мнению Плотина, должен стремиться к эксплицитному познанию чистой, беспримесной субъективности, помимо прочего и для того, чтобы существенным образом изменить ценностную ориентацию эмпирического, т. е. сознаваемого таковым *я*. Ведь умопостигаемое *я*, будучи сокровенной сущностью «внутреннего человека», не замечается индивидом, привыкшим обращать внимание на более или менее сильные раздражители, хотя и исподволь познается им, так, например, и здоровье, присутствуя «безмолвно», не замечается человеком, однако познается адекватнее, чем болезнь, которая, хотя и производит смятение чувств, воспринимается крайне односторонне — прежде всего в качестве непрошенного возмутителя спокойствия.

Апеллируя к мистическому опыту, Плотин говорил о квазисознании и тогда, когда описывал, как человек, расставаясь с повседневным самоощущением, еще способен в преддверии инобытия обладать «как бы сознанием» того, что спасительная для его эмпирической самотождественности тяга к привычному, теряя силу, уступает место эротическому порыву к умопостигаемому всеединству[16]. «Это есть,—по словам Плотина,— как бы понимание и сознание того, кто опасается, как бы ему не отпасть от самого себя из-за желания узнать все больше» (V, 8, 11, 23—24). Здесь выражению «как бы сознание» отводилась роль своеобразного пограничного знака, словно указывавшего субъекту, который преодолевает собственную обособленность в стремлении стать всем, на то, что он вступает в область, запредельную сознанию в строгом смысле слова, ведь сознающий себя субъект подобен у Плотина отчаянному эквилибристу, балансирующему на неустойчивой грани между подсознательным и сверхсознательным. Сознание самого себя одновременно есть сознание своей обособленности, выступающее в качестве одной из форм самоутверждения индивида. Иными словами, по мнению Плотина, «дерзость» (ὄλμα) как движущая сила космической эволюции налагает неизгладимую печать и на самосознание эмпирического *я*, провоцируемого на поиски вожделенного единства самим «первородным грехом» отпадения от Единого. Согласно Плотину, субъект, исключая себя из времени, отождествляется с умом и познает себя «уже не как человека, а как ставшего совершенно иным» (V, 3. 4, 11—12), т. е. совпадающим с вневременным умопостигаемым целым, будучи же изъятым и из вечности, он отождествляется с «корнем души» (VI, 9, 9, 2) — Единым.

Форсируя кристаллизацию дуализма чистого и эмпирического *я*, Плотин последовательно различал понятие чистого *я*, укорененного в конечном счете в Едином и не без труда «прорастающего» в качестве организующего начала на различных ступенях иерархически упорядоченного бытия, и понятие человека,

фиксирующее лишь одну из возможных модификаций чистого я применительно к уровню эмпирического существования разумной души, соединенной с телом [17]. Неудивительно, что, по Плотину, уверенность человека в своем существовании никак не может претендовать на роль несомненной и самодостаточной истины, обладающей приоритетом перед другими истинами, ибо только по мере приобщения к истинному бытию умопостигаемого мира и в интуитивном познании его всеединства, предваряющем сверхразумное схватывание абсолютного единства высшей ипостаси, человек становится способным выявить подлинный статус и глубинное основание собственного существования.

Определяя своеобразие учения того или иного мыслителя о самосознании, стоит по мере возможности учитывать и то, как он подходил к вопросу о психических способностях животных. В отличие от Аристотеля, психология которого не только генетически, но и по существу была связана с его зоологией и который отнюдь не всегда был склонен проводить качественное различие между сознанием человека, например ребенка, и сознанием животного, Плотин, ревниво оберегавший суверенитет своего эгоцентризма и рекомендовавший уподобляться уму посредством отрешения от тела, намеренно противопоставлял сознание человека как существа, постоянно причастного умопостигаемому миру [18], сознанию животного, погруженного в телесность, и с плохо скрытым высокомерием отодвигал на периферию психологических изысканий едва ли не случайные зоопсихологические выкладки. При этом Плотина как не слишком ревностного, но убежденного приверженца теории метемпсихоза, не отказывавшего себе в удовольствии поразмышлять над сюжетом многоактной космической драмы, занимал прежде всего вопрос об устранении неизбежного диссонанса между доктриной переселения душ и учением о неаффицируемости их разумной отделимой части, согласно безапелляционному утверждению Плотина, способной, присутствуя в животных, в то же время не присутствовать в них (I, 1, 11, 11).

За Августином укрепилась репутация автора, постоянно соразмерявшего вдумчивое осмысление и использование философского наследия Плотина и Аристотеля с потребностями рационального обоснования христианской догматики. Причем, будучи идеологом «торжествующей» церкви, наделявшей своих апологетов неотчуждаемым моральным правом свысока судить о духовных ценностях языческой культуры, Августин попытался оплатить долг перед греческими философами «великодушным» выяснением предустановленной им исторической миссии. В благоприятной социокультурной ситуации Августин поставил во главу угла не апологию юридической правомочности идеологических притязаний христианства, а развернутое доказательство его вневременной «истинности», призванной обеспечить ему господство над миром, в первую очередь внутренним. Поскольку же одним из основополагающих посулов христианской религии, проявлявшей особый интерес

к личностному началу и бравшей под свое покровительство лояльный антропоцентризм, являлось обновление внутреннего мира личности таким образом, что ее самосознание должно было недвусмысленно свидетельствовать об умопостигаемом присутствии истины в человеческой душе, насущной задачей христианских мыслителей, в том числе Августина, становилось раскрытие взаимозависимости самосознания и богопознания.

Тем самым Августину предоставлялась возможность на собственном опыте убедиться в антиномичности богопознания, предопределяемой структурой христианского теоцентризма. Эта антиномичность прослеживается как в специфике религиозного опыта, в котором сознание верующим близости бога — его имманентной присущности человеческой душе — никогда не исключает сознания бесконечной удаленности от бога — его безусловной трансцендентности, так и в особенностях теологической спекуляции, балансирующей между катафатикой, снисходящей до «слабости» человеческого разума, и апофатикой, безоговорочно абсолютизирующей сверхразумность божественной природы. Не занимаясь подробным анализом парадоксов религиозного мировоззрения, подчас облекающего претензии на достижение превосходства над мирской мудростью в столь экстравагантную форму, как выражение безразличия, если не сказать презрения, к логической непротиворечивости, выставляемой в виде некоего фетиша для «немощного» человеческого ума, можно указать лишь на противоречие, заложенное в христианской трактовке личности как сотворенной по образу и подобию бога и обнажаемое в навязчивой богословской дилемме между «ничтожеством и величием человека». Указанная коллизия выражается в разительном несоответствии между эмпирическим, т. е. ущербным, с точки зрения христианских теологов, состоянием человека, дающим правоверному христианину повод для безжалостного самоуничижения, и тем идеальным, с легкостью относимым в доисторическое прошлое или метаисторическое будущее состоянием человека, в котором он мог бы постоянно находить свою душу достойной ее первообраза и оправдать тем самым притязания на богоподобие.

Осознание, иногда весьма болезненное, этой коллизии и составляло для автора «Исповеди» психологический фон, оттенявший загадочную в своей неоднозначности и противоречивости взаимосвязь имманентности и трансцендентности бога по отношению к находящемуся в «области неподобия» индивиду. Намеренно подчеркивая несоизмеримость творца и творений, Августин трактовал оборот «область неподобия» (regio dissimilitudinis) [19] и в онтологическом смысле, т. е. как обозначающий незримое расстояние, отделяющее любое творение, в том числе и душу, от творца, и в смысле этическом, т. е. как описывающий морально-психологические преграды, возникающие перед человеческой душой в процессе богопознания. Испытав в период странствий по «области неподобия» глубокое, порой доходившее до отчаяния сомнение в возможности достижения истины и после обращения

вменив себе в обязанность превозносить «неопровержимость» скрытых в глубине души свидетельств существования истины, Августин всем ходом его духовного развития и личной ответственностью за неприкосновенность веры был поставлен перед необходимостью выяснения роли, какую играет сомнение в поисках и обретении несомненного, истинного знания. С учетом этого нетрудно составить представление о целях, которые Августин, научившийся видеть в чистосердечном религиозном сомнении проявление воли к вере и все более убеждавшийся в бесплодности, а зачастую и откровенном вреде сомнения ради сомнения, преследовал в опровержении скептицизма академиков.

В критике академического скептицизма, нацеленной на выявление несомненности существования сомневающегося *Я* и во многом обусловившей своеобразие августиновского подхода к проблеме достоверности самосознания, Августин, помимо прочего, искал оправдание непомерному возвеличиванию значения теистически трактуемой Истины, признававшейся абсолютным критерием и конечной причиной этой достоверности, да и самого существования субъекта. Рассматривается ли августиновский креационизм, апология которого не только сосредотачивалась вокруг экзегезы Книги Бытия, но и переносилась в сферу интроспективной психологии, или теория божественного озарения, выступавшая главной гносеологической импликацией экземпляризма, или же воинствующий провиденциализм гиппонского епископа, всякий раз приходится убеждаться в том, что идея бога-истины, понимавшейся как «начало существования, основание познания, закон любви» [20], стояла в центре теолого-философской системы Августина. Не случайно у Августина истинность высказывания «Если я обманываюсь, то существую» считалась не обособленной и самодостаточной, а производной и непосредственно зависимой от высшей Истины, которая отождествлялась с Троицей [21]. Специфику августиновского аргумента «cogito» в значительной мере определяло применение его в качестве основного звена гносеолого-психологического обоснования и разъяснения тринитарной доктрины. С одной стороны, названный аргумент был призван демонстрировать достоверность индивидуального существования и внутренней жизни, с другой — сама эта достоверность использовалась Августином, сознательно делавшим свое «cogito» триадическим, как необходимая предпосылка для обнаружения образа Троицы в человеческой душе [22].

Однако становление августиновской доктрины самосознания, базировавшейся на теоцентристских принципах, но при этом ассимилировавшей ряд аристотелевских и плотиновских положений, нельзя описывать как процесс активного снятия актуальных и потенциальных противоречий, изъятый из сферы действия центробежных сил и исключавший возможность поляризации эмпирического и чистого *я*. Коль скоро наряду с теорией внутреннего чувства, охватывавшей и самосознание эмпирического *я*, Августин разрабатывал спекулятивную концепцию самосознания чи-

стого *я*, есть основания для того, чтобы поставить под сомнение ревностно отстаивавшуюся многими апологетами августинианства монолитность учения Августина о самосознании. Не противопоставляя безоговорочно теорию внутреннего чувства экземпляристской концепции самосознания ума, изложенной в трактате «О Троице», следует все же подчеркнуть, что отмеченная амбивалентность августиновской доктрины самосознания указывает на известную двойственность подхода Августина к проблеме субъекта познания. Ведь для антропологии зрелого Августина были характерны колебания между платоническим тезисом о душе как самодостаточной духовной субстанции, облегчавшим доказательство бессмертия души, но в то же время делавшим затруднительным объяснение ее соединения с телом, и аристотелевским тезисом о душе как энтелехии, или форме, тела, наглядно демонстрировавшим субстанциальное единство человека, но затруднявшим обоснование автономии и бессмертия души. Одно дело, когда Августин, безусловно испытавший влияние психосоматического дуализма неоплатоников, исследовал структуру чистого *я*, стремящегося не столько сблизиться с телом, сколько отрешиться от него [23], а другое дело, когда он, не слишком противореча установкам Аристотеля, заострял внимание на эмпирическом существовании человека как «неслиянного соединения» души и тела. С учетом этого не будет казаться необоснованным вывод о наличии двух конкурирующих тенденций в августиновском учении о самосознании [24].

Присутствие аристотелевских и стоических обертонов в теории внутреннего чувства, разрабатывавшейся в 3—6-й главах II книги трактата «О свободном выборе», не вызывает сомнений [25]. С одной стороны, внутреннее чувство (sensus interior), согласно Августину, выполняет функции различения и оценки чувственных образов, познания общих чувственно воспринимаемых свойств и, кроме того, является «восприятием восприятия», с другой,— поскольку оно определяет, к чему следует стремиться и чего избегать, ему приписывается не только познавательное, но и практическое значение. Однако для адекватного и полного воспроизведения августиновской концепции внутреннего чувства целесообразно учитывать ее последующую эволюцию, оставшуюся незамеченной исследователями философии Августина [26], причем даже теми, кто специально изучал эту концепцию [27]. Ведь в целом ряде поздних сочинений Августина, в которых был сделан акцент на этико-аксиологическом аспекте теории познания и заметно ослаблялся дуализм чувственного и интеллектуального знания, функции внутреннего чувства, нередко именовавшегося разумением [28], сводились уже не столько к оценке и упорядочению чувственных представлений или к осознанию психосоматических процессов, сколько к непосредственному восприятию сокровенной внутренней жизни (и особенно ее волевого компонента) [29], умопостигаемых моральных основоположений, дающих весьма важную для практической деятельности возможность

безошибочно различать добро и зло[30], и т. п. Таким образом, «следует стремиться к полезному и избегать вредного» — эти формы долженствования, выраженные в инстинктах биологического самосохранения, для человека не только как живого существа, но и как субъекта морали, оценивающего пользу и вред для своей души в модальностях добра и зла, призваны, согласно Августину, выступать в новом качестве императивов нравственного самоконтроля — «следует стремиться к добру и делать его, и избегать зла и не делать его».

Безусловно, на августиновское понимание человеческой жизни повлияли идеи римских и греческих мыслителей, тем не менее оно по преимуществу определялось спецификой самого христианского жизневосприятия, которое заметно отличалось от жизневосприятия как языческих философов, так и авторов Ветхого завета, изображавших бога властным вершителем судеб мира и человека и оставлявших непреодоленной некую отстраненность бога от человека и его жизни. Новозаветное откровение принесло с собой эпатировавшую и просвещенных эллинов и толкователей Закона веру в воплощенный Логос, живший полной человеческой жизнью. Теологема воплощения предопределила формирование такого этического и мировоззренческого стереотипа, который связывал нерасторжимой взаимной порукой «истинность» христианского вероучения с жизнью и личностью его основоположника. Нетрудно понять, что и сама человеческая жизнь, несмотря на ее несовершенство, наделялась в христианском мифотворчестве особым провиденциальным смыслом, христология же из всех теологических дисциплин считалась наиболее уместной для попыток разгадать загадку соотношения имманентности и трансцендентности бога. И философствующие адепты христианства, в том числе Августин, всячески избегая докетизма и не желая видеть в новозаветной истории нечто вроде разыгранного в лицах фарса искупления, делали все для того, чтобы принятие веры в «непогрешимость» евангельской проповеди, подтверждаемую «авторитетом вселенской церкви»[31], не только приводило человека к безоговорочному признанию сотериологической догмы, но и одновременно убеждало его в том, что верно судить о сакральной ценности жизни как «испытательного срока» для проверки моральной ориентации личности можно лишь с позиций христианского телеологизма.

По мнению Августина, абсолютно достоверное восприятие человеком собственной жизни ни в коем случае не следует рассматривать как ни к чему не обязывающий и могущий быть просто принятым к сведению факт,— напротив, оно должно неразрывно связываться с сознанием человеком своих обязанностей перед самим собой, своими ближними и «внутренним учителем», согласно Августину, воплощающим в себе неизменное единство нравственных ценностей. Иными словами, сознание собственной жизни в системе Августина не могло не выступать в качестве морально-религиозного самосознания. Поскольку же августиновская трак-

товка внутреннего чувства как самосознания эмпирического *я*, т. е. *я*, ориентированного на практическую, нормативно регулируемую деятельность, приобретала все более ярко выраженную аксиологическую окраску, далеко не случайным был тот факт, что в поздних сочинениях Августина внутреннее чувство признавалось прерогативой человека, тогда как в раннем трактате «О свободном выборе» оно приписывалось и животным [32]. Причем, в этих сочинениях интенциональные характеристики внутреннего чувства были симптоматично многочисленными, имманентная же оценка его почти всегда растворялась в рассуждениях о том, что может быть познано или осуществлено при его посредстве.

В спекулятивной концепции самосознания, разрабатывавшейся в VIII—XV книгах трактата «О Троице», на первый план выдвигалось не самосознание эмпирического *я*, а самосознание ума, рассматривавшегося в соответствии с установками экземпляризма [33]. Догматический, порой с явным креном к априоризму стиль философствования, типичный для «De Trinitate», имел мало общего с эмоционально насыщенными, зачастую импульсивными исканиями автора «Исповеди». Жанровое своеобразие последних восьми книг сочинения «О Троице» заключалось в том, что Августин выступал тут как трезвый и уверенный в себе аналитик, не делавший секрета из своего рассудочно-прагматического и методического отношения к интроспекции и чуть ли не вменявший себе в обязанность беспристрастно взирать на внутренний мир личности «с точки зрения вечности». В рамках экземпляристской доктрины иллюминации Августин счел допустимым противопоставить непогрешимую интуицию ума с ее направленностью на умопостигаемое, укорененное в неизменных божественных прообразах, нередко недостоверному познанию, приобретаемому посредством телесных чувств и имеющему дело с изменчивым и индивидуальным. Причем, хотя в «De Trinitate» экскурсы в теорию внутреннего чувства были крайне редкими, тем не менее они подтверждали, что интеллектуализация внутреннего чувства в его обращенности к умопостигаемому обеспечивала его очевидное отдаление от внешних чувств и превращение в «чувство ума» [34], обладавшее некоторыми признаками интеллектуальной интуиции.

В анализе структуры познающего субъекта, проводившемся в трактате «О Троице» под заметным влиянием идей Плотина, превалировали сущностные характеристики, в которых онтологический статус человеческого ума определялся в прямой зависимости от степени подобия ума его предвечному архетипу, а временной аспект эмпирического существования субъекта рассматривался как фактор, только затруднявший познание умом своего субстанциального единства. Поскольку независимо от того, на что направлено мышление: на сам ум или на внешние объекты,— всегда имеет место «некая внутренняя, не мнимая, а подлинная присущность» [35] ума самому себе, необходимо, по мнению Августина, исследовать важнейшие причины, обуслов-

ливающие, несмотря на калейдоскопическую сменяемость мыслительных актов, самотождественность ума. Одним из основных условий этой самотождественности становится память, вмещающая все богатство внешнего и внутреннего опыта. Хотя в «De Trinitate» Августин не пренебрегал динамическими характеристиками памяти, тем не менее он был занят здесь не столько феноменологическим анализом динамики ее функционирования, сколько умозрительным обоснованием того исключительного значения, которое придавалось понятию памяти в архитектонике его триадических конструкций. Сколь бесспорным ни казалось бы субъективное восприятие времени как вечно ускользающего настоящего, именно в своей памяти ум находит достоверное подобие вечности, являющееся, по Августину, свидетельством богоподобия человеческого ума и позволяющее увидеть вопреки обманчивой эфемерности накапливаемого в течение жизни личного опыта непреходящую значимость этого опыта.

Вместе с тем, стараясь вникнуть в диалектику «неслиянного единства» трех модусов времени посредством допущения их одновременного охвата памятью, Августин, подобно Аристотелю, неоднократно подчеркивал связь памяти с восприятием временного континуума, однако его подход к проблеме времени ощутимо отличался от подхода Стагирита. Отвергая аристотелевскую концепцию бесконечности времени и допуская его первый момент, до которого времени не существовало, и последний момент, после которого времени не будет, христианские неоплатоники, в том числе Августин, были склонны считать настоящее не столько мимолетным переходом от будущего к прошлому, сколько проявлением актуальности подлинного вневременного бытия, находя в конечности времени залог его окончательного преодоления вечностью, т. е. гипостазированным настоящим, освобожденным от текучести. Как в статике иерархических построений Псевдо-Дионисия Ареопагита, так и в динамике августиновского психологизма и историзма отразилось подчиненное креационистским и сотериологическим установкам переосмысление роли настоящего, однако в Ареопагитиках не акцентировался подчеркнутый Августином драматизм посюсторонней познавательной ситуации человека, помещенного между полюсами всепоглощающей временной изменчивости и вечной неизменности. Ведь, согласно августиновским воззрениям, человеческий ум познает, что тело, с которым он связан, и вся материальная вселенная движутся в пространстве и времени, но при этом он постигает в последовательности внутренних актов и собственную изменчивость во времени, в сравнении с вневременной неизменностью творца особо тягостно воспринимаемую умом с его ностальгической тягой к вечному.

Игравшее важную роль в августиновской концепции самосознания ума различение понятий знания (notitia) и мышления (cogitatio) представляется с учетом вышеизложенного одной из наиболее решительных попыток Августина ослабить трения между сущностными и «экзистенциальными» характеристиками ума.

Ведь, создавая абстрактную модель ума, обращенного или к самому себе, или к творцу, Августин волей-неволей должен был принимать в расчет и такой существенный аспект познавательной деятельности, как ее обращенность к внешнему миру, чреватую, по мнению Августина, распыленностью ума в его погоне за обманчивыми призраками чувственных вещей и угрозой забвения изначально свойственного ему субстанциального единства. Двойственность возникающей ситуации состоит, по Августину, в том, что ум, никогда не утрачивая своей нематериальной богоподобной сущности и имплицитно сознавая ее, вынужден как бы вновь находить эту сущность в процессе кропотливого мысленного поиска, призванного избавить ум от одолевающих его чувственных образов и тем самым привести его к подлинному самопознанию. Подобно тому как некое знание, скрыто всегда присутствующее в памяти, не всегда мыслится или воспринимается актуально (например, можно знать грамматику, но не думать о ней, размышляя о медицине [36]), так и непрерывное самосознание ума, будто скрытое в тайниках памяти, спорадически актуализируется и доводится до понятийного и языкового уровня в деятельности мышления, посредством которой ум, сосредотачивая внимание на самом себе, реализует свое волевое стремление к самопознанию. Таким образом, различение понятий знания и мышления позволяло Августину эксплицитно отделять непрерывное самосознание ума от его самопознания, не являющегося непрерывным интеллектуальным актом [37].

Хотя нельзя не учитывать попыток самого Августина как-то ослабить контраст между экземпляристским априоризмом трактата «О Троице» и выверенной по эталонам христианской этики «экспериментальной» антропологией, изложенной в других поздних сочинениях, между концепциями вечности, постигаемой благодаря экстраординарному озарению ума, и времени, течение которого воспринимается посредством внешних и внутреннего чувств и осознается в тесной связи с мобильным процессом приобретения нравственного опыта, едва ли можно избежать вывода о том, что две отмеченные тенденции в августиновском учении о самосознании были обусловлены так и не преодоленным Августином дуализмом чистого и эмпирического *я*.

Мыслитель, анализирующий структуру человеческой субъективности, не может не столкнуться с проблемой познания других *я* и с более общей проблемой отношения сознающего себя субъекта к другим *я* и, следовательно, не может обойти стороной извечную дилемму между выраженной в альтруизме самозабвенной общительностью субъекта, предполагающей обретение им самого себя в других *я*, и эгоистической обособленностью, способной обратиться в воинствующую самоудовлетворенность. Не будучи склонным использовать аргумент «cogito» как средство самообособления, Августин рассматривал проблему познания других сознаний прежде всего в контексте своей теономной этики, в которой «закон любви» признавался изначальным нравст-

венным законом, призванным определять структуру интерсубъективности, а значит, и специфику познания субъектом других *я*. Несмотря на то что, опираясь на примитивную эмпирическую данность, человек по движениям тела другого человека сразу заключает о наличии в этом теле оживляющей его души, подлинное, т. е. этически значимое, взаимопроникновение сознаний, по мнению Августина, осуществляется лишь при участии и посредничестве бога. Августин был далек от аристотелевского воззрения, согласно которому адекватное познание человеком самого себя предполагает в качестве необходимой предпосылки познание им «второго *я*», или друга. Подчеркивая непосредственную достоверность самосознания личности, Августин вместе с тем пытался доказать, что бог может не только полностью заменить «второе *я*», но и даровать благо, несоизмеримое с благом человеческой дружбы.

Наконец, хотя Августин признавал, что и животные способны сознавать собственное существование, его доктрина самосознания была ориентирована главным образом на то, чтобы предоставить человеческой душе гарантию ее богоподобия, и в конечном счете становилась своеобразным гносеологическим оправданием как христианского теоцентризма, так и антропоцентризма, являющегося одним из его атрибутов. Поскольку же имманентный анализ структуры самосознания, опиравшийся на данные интроспективной психологии и нацеленный на определение статуса души в ее прямой зависимости от творца, не давал исчерпывающего ответа на вопрос о месте человека в сотворенном универсуме, Августин и вслед за ним другие средневековые теологи, пытаясь внушить мысль о привилегированном положении человека в иерархии творений, возлагали немалые надежды на эффективность развернутого сравнения человека и животных. Если, с одной стороны, экскурсы в область зоопсихологии делались авторами многочисленных «Шестодневов» для того, чтобы к вящей славе творца проиллюстрировать совершенство творения, то, с другой — эти авторы, весьма последовательные в своей гласной или негласной апологии креационистски интерпретируемого антропоцентризма, не только старались воздерживаться от чрезмерного уподобления животных человеку, но и само сравнение познавательных и практических способностей животных и человека нередко использовали как повод для более или менее откровенной дискредитации «бессловесных тварей».

Подводя итоги, можно сказать, что в противоположность индетерминизму и спонтанности чистого *я* обусловленность настоящих и будущих состояний эмпирического *я* его прошлыми, а значит, необратимыми состояниями гарантирует у Аристотеля и Плотина такую онтологическую и гносеологическую ситуацию, в которой эмпирическое *я*, оказываясь в фокусе разнообразных каузальных отношений, ориентируется при условии своей постоянной пространственно-временной идентификации. Но при этом разделение понятий чистого и эмпирического *я*, углубляв-

шееся у Аристотеля по мере преодоления психосоматического дуализма, отнюдь не рекламировалось Стагиритом, который не был склонен превращать это разделение в исходную методологическую установку. Повседневная нацеленность сознания на внешнюю реальность трактовалась как верный залог его объективности, вопрос же об адекватности самосознания, по-видимому, вообще не ставился Аристотелем. Напротив, в онтологизированном эгоцентризме Плотина, «укоренявшим» чистое *я* не только в уме, но и в сверхразумном и сверхбытийном Едином, дуализм чистого и эмпирического *я* был целенаправленно доведен до логического завершения и выражен как в субстанциальной концепции чистого *я*, так и в реляционной концепции эмпирического *я*. человеческое же самосознание выступало лишь свидетельством определенной деградации чистой субъективности, утрачивающей свою неповторимую подлинность в результате объективации на более низких уровнях реальности. В христианском теоцентризме Августина субстанциальность чистого *я* признавалась зависимой от творца настолько, что ее познание выглядело историей спорадического обретения умом желанного богоподобия, «счастливая» развязка которой зависела и от преобладающей моральной ориентации самосознания личности. Рассматривая человеческое *я* в совокупности его связей с телом и внешним миром, а также в его направленности на практическую деятельность как эмпирическое, а в его созерцательной обращенности к самому себе и к творцу — как чистое, Августин отказывался считать чистое *я* прежде всего трансцендентным началом и нередко подчеркивал динамизм и пластичность взаимосвязи эмпирического и чистого *я*, однако он не сумел избежать трений между спекулятивной концепцией самосознания, подчинявшей анализ человеческого ума, или чистого *я*, тринитарным разработкам, и концепцией внутреннего чувства, выступавшей в качестве теории самосознания человека, или эмпирического *я*. Примечательно, что в своих трактовках проблемы самосознания одни средневековые августинианцы (например, Бонавентура и Генрих Гентский) уделяли большее внимание первой концепции, другие же (в том числе Пьер Жан Оливи, Виталь из Фура и Дунс Скот) — второй, отводя внутреннему чувству главную роль и в осознании человеком волевых актов и свободы воли.

[1] В данном случае уместно сослаться на известное положение Ф. Энгельса о том, что «теоретическое мышление каждой эпохи... это — исторический продукт, принимающий в различные времена очень различные формы и, вместе с тем, очень различное содержание» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 366).

[2] См.: *Aristoteles*. Ethica Nicomachea IX, 4, 1166a 22—23; IX, 8, 1168b 34—35; X, 7, 1177b 26—1178a 8. Недомолвки Аристотеля побудили его комментаторов заняться поисками более емкого и сбалансированного определения человеческого *я*. Так, согласно Фемистию, «*я* есть ум, состоящий из ума в возможности и ума в действительности» (*Themistius*. In libros Aristotelis De anima paraphrasis/Ed. R. Heinze // Commentaria in Aristotelem graeca. Berolini, 1899. Vol. 5. Pars 3. P. 100, 18—19. (Далее: CAG).

[3] По словам Аристотеля, «видящий воспринимает, что он видит, и слышащий, что он слышит, и идущий, что он идет, сходным образом и в отношении других [деятельностей] есть нечто воспринимающее, что мы действуем, так что, когда мы чувствуем, [оно воспринимает,] что мы чувствуем, и, когда мы мыслим, что мы мыслим (принимается вариант Байуотера.— *М. Г.*); [воспринимать же], что мы чувствуем или мыслим, значит [воспринимать], что мы существуем, ибо бытие было определено как чувство или мышление» (*Aristoteles.* Ethica Nicomachea IX, 9, 1170a 29—b 1). Следует отметить, что Аристотель не без некоторых неудобств использовал термин αἰσθάνεσθαι (αἴσθησις) для обозначения и внешнего чувственного восприятия, и сознательного восприятия, обеспечиваемого деятельностью общего чувства.

[4] *Aristoteles.* Metaphysica XII, 9, 1074b 35—36.

[5] Об аристотелевской концепции сознания см.: *Kahn Ch. H.* Sensation and consciousness in Aristotle's psychology // Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. 48. 1966. P. 43—81; *Hardie W. F. R.* Concepts of consciousness in Aristotle // Mind. Vol. 85. 1976. P. 388—411.

[6] Контуры теории общего чувства были намечены в платоновском «Теэтете» (184d).

[7] Aristoteles. De anima II, 6, 418a 17—18; III, 1, 425a 14—16; id. De sensu et sensato 1, 437a 8—9.

[8] *Aristoteles.* De anima III, 7, 431a 8—14.

[9] Ibid., III, 2, 425b 12. Безусловно, многое свидетельствует об определенной интеллектуализации общего чувства у Стагирита.

[10] По сообщению Аристотеля, «некоторые из рассуждающих о созвучиях говорят, что звуки не достигают [слуха] одновременно, хотя и кажутся [неразличимыми], и это остается незамеченным, коль скоро время [,разделяющее их,] является невоспринимаемым» (*Aristoteles.* De sensu et sensato 7, 448a 19—21). Рассматривая диалектическое соотношение дискретности самих воспринимаемых звуков и непрерывности их субъективного восприятия как коррелят соотношения прерывных моментов времени и временного континуума, Аристотель пытался не только выявить связь между физическим и психическим временем, но и, прямо или косвенно сопоставляя мыслимость момента с чувственной воспринимаемостью длительности, продемонстрировать специфику осознания человеком времени.

[11] См., напр.: *Bréhier E.* Une forme archaïque du «Cogito ergo sum» // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1942/43. Vol. 133. P. 143—144; *Mondolfo R.* L'unité du sujet dans la gnoséologie d'Aristote // Ibid. 1953. Vol. 143. P. 375—376; *Braun E.* Vorläufer des «Cogito ergo sum» bei Aristoteles // Annales Universitatis Saraviensis. Philosophi — Lettres. 1956. Vol. 5. S. 193—195. «Когда,— писал Аристотель в трактате „О восприятии и воспринимаемом", — кто-либо воспринимает сам себя или иное в непрерывном времени, невозможно, чтобы тогда осталось незамеченным им то, что он существует, и если бы в непрерывном [времени] нашелся некий [промежуток], столь малый, что он был бы совершенно невоспринимаемым, очевидно, что тогда [в этом промежутке] для кого-либо осталось бы неизвестным, существует ли он сам, и видит ли он, и воспринимает ли он» (*Aristoteles.* De sensu et sensato 7, 448a 26—30). Александр Афродисийский следующим образом резюмировал это рассуждение Стагирита: «Когда кто-либо воспринимает самого себя воспринимающим и [воспринимает] во времени, невозможно, чтобы тогда осталось незамеченным им самим то, что он существует и воспринимает, следовательно, невозможно, чтобы существовало некое невоспринимаемое время» (*Alexander Aphrodisiensis.* In librum De sensu commentarium/Ed. P. Wendland// CAG. Berolini, 1901. Vol. 3. pars 1. P. 147, 25—148, 1).

[12] См.: *Aristotle.* De anima/Ed. with Introduction and Commentary by D. Ross. Oxford, 1961. P. 33; *Düring I.* Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denken. Heidelberg, 1966. S. 567; *Aristoteles.* Über die Seele/Übersetzt von W. Theiler. B., 1973. S. 119; *Owens J.* Aristotle on common sensibles and incidental perception // Phoenix. 1982. Vol. 36. P. 215.

[13] «Эннеады» цитируются по изданию: Plotini Opera/Ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. Paris; Bruxelles, 1951—1973. T. 1—3.

[14] IV 7, 6, 11—15. Ср.: *Aristoteles*. De anima III, 2, 427a 9—14; *Alexander Aphrodisiensis*. De anima/Ed. I. Bruns // Supplementum Aristotelicum. Berolini, 1887. Vol. 2. Pars 1. P. 63, 8—13. См. также: *Henry P.* Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin // Les sources de Plotin. Vandoeuvres; Genève. 1960. P. 429—444; *Hadot P.* Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin // Journal de psychologie normale et pathologique. 1980. an. 77. P. 248.

[15] По словам Плотина, «каждый [из нас] является двойственным: с одной стороны, [он есть] нечто составное, с другой — он сам (αὐτός)» (**II, 3, 9,** 30—31). Чистое *я* обычно обозначалось у Плотина термином αὐτός. Термин ἡμεῖς (мы), как правило, привлекался в «Эннеадах» для характеристики эмпирического *я*, в частности, когда речь шла о неустойчивом центре сознательного восприятия, свободно перемещающемся в направлении от чувственно воспринимаемого к умопостигаемому и обратно. Из трех терминов, употреблявшихся Плотином для обозначения сознания (сознательного восприятия): ἀντίληψις, παρακολούθησις, συναίσθησις — наиболее емким являлся последний (см.: *Warren E. W.* Consciousness in Plotinus // Phronesis. 1964. Vol. 9. P. 83—97; *Smith A.* Unconsciousness and quasiconsciousness in Plotinus // Ibid. 1978. Vol. 23. P. 292—301).

[16] См., напр.: IV, 4, 2, 10—11: «Если сам [мыслящий] становится именно таким, каково есть все, то, когда он мыслит самого себя, он вместе с тем мыслит все».

[17] О плотиновском подходе к проблеме *я* см.: *Trouillard J.* Plotin et le moi // Horizons de la personne. P., 1965. P. 59—75; *O'Daly G. J. P.* Plotinus' philosophy of the self. Shannon, 1973; *Armstrong A. H.* Form, individual and person in Plotinus // Dionysius. 1977. Vol. 1. P. 49—68.

[18] Как заявлял Плотин, «пусть и вопреки мнению других нужно отважиться сказать то, что кажется более очевидным, — даже наша душа не вся погружена [в тело], но нечто в ней всегда находится в умопостигаемом (IV, 8, 8, 1—3). Новаторские амбиции Плотина не одобрялись поздними неоплатониками, кое-кто из которых непрочь был создать себе репутацию защитника аутентичного платонизма. Гермий, Прокл и Дамаский прямо говорили о концепции отделимой и всегда пребывающей в умопостигаемом мире части души как о нововведении Плотина (*Hermias Alexandrinus*. In Platonis Phaedrum scholia/Ed. P. Couvreur. P., 1901. P. 160, 3—4; *Proclus*. In Platonis Timaeum commentaria/Ed. E. Diehl. Lipsiae, 1906. Vol. 3. P. 323, 5—6; *Damascius*. Dubitationes et solutiones de primis principiis/Ed. C. A. Ruelle. P., 1889. Vol. 2. P. 254, 6—7), причем Гермий и Прокл отнюдь не скрывали своих сомнений насчет приемлемости этой концепции. «Если же, — писал Прокл, — душа и ум — не одно и то же, в нас не находятся идеи, местом которых является ум. И ясно, хотя и вопреки этим [авторам], но согласно Платону, что умопостигаемый мир следует обособлять от душ» (*Proclus*. Commentarium in Platonis Parmenidem // Idem. Opera inedita/Ed. V. Cousin. P., 1864. P. 930, 24—28). Примечательно, что среди поздних неоплатоников с их критическим настроем по отношению к философии Плотина была весьма модной психологическая доктрина Ямвлиха, опровергавшего плотиновский тезис о деификации человеческой души.

[19] *Augustinus*. Confessiones VII, 10, 16. Сочинения Августина цит. по изд.: Augustini Opera omnia // PL. T. 32—47 (в ряде случаев с учетом позднейших изданий).

[20] *Idem*. Contra Faustum Manichaeum XX, 7.

[21] Положение «Si fallor, sum» («Если я обманываюсь, то существую») (*Augustinus*. De civitate Dei XI, 26) следует рассматривать, имея в виду известную фразу Августина, звучавшую почти как заклинание против искусов скептицизма: «Я охотнее усомнился бы в том, что я живу, чем в том, что существует Истина» (*Idem*. Confessiones VII, 10, 16).

[22] В ранних августиновских сочинениях превалировала встречавшаяся и у Плотина триада «существование, жизнь, понимание» (см., напр.: *Augus-*

tinus. De libero arbitrio II, 3, 7: «Так как очевидно, что ты существуешь, а это для тебя не было бы очевидным, если бы ты не жил, очевидно также то, что ты живешь. Понимаешь ли ты, что эти две вещи являются истиннейшими? — Вполне понимаю.— Следовательно, очевидно и это третье, то есть, что ты понимаешь.— Очевидно»). Поздний Августин из своих триадических конструкций особо выделял триаду «память, понимание, воля». «Я помню,— писал Августин,— что обладаю памятью, и пониманием, и волей; и понимаю, что я понимаю, и хочу, и помню; и хочу хотеть, и помнить, и понимать» (*Augustinus*. De Trinitate X, 11, 18. Ср. также: De Genesi ad litteram VII, 8, 11; Contra sermonem Arianorum 16, 9; De anima et ejus origine IV, 7, 9).

[23] В «Исповеди» Августин использовал характерное выражение «ego animus» (*Augustinus*. Confessiones X, 6, 9; X, 16, 25). В трактате «О Троице» термины «ego» и «mens» иногда выступали как взаимозаменимые (*Id*. De Trinitate XV, 21, 42).

[24] О двойственности августиновской доктрины самосознания см. также: *Biolo S*. La coscienza nel «De Trinitate» di S. Agostino. Roma, 1969. P. 80 sqq.; *Booth E*. St. Augustine's «notitia sui» related to Aristotle and the early neoplatonists // Augustiniana. 1978. Vol. 28. P. 184—192.

[25] См.: *Schneider R*. Seele und Sein: Ontologie bei Augustin und Aristoteles. Stuttgart, 1957. S. 160; *Wolfson H. A*. The internal senses in latin, arabic, and hebrew philosophic texts // *Wolfson H. A*. Studies in the history of philosophy and religion. Cambridge (Mass.), 1973. Vol. 1. P. 252.

[26] См., напр.: *Gilson É*. Introduction à l'étude de saint Augustin. P., 1949. P. 15—17; *Sciacca M.-F*. S. Agostino. Brescia, 1949. Vol. 1. P. 163—164; *Boyer C*. Sant'Agostino filosofo. Bologna. 1965. P. 46. Кёрнер считает, что Августин говорил о внутреннем чувстве «очень кратко» (*Körner F*. Das Prinzip der Innerlichkeit in Augustins Erkenntnislehre. Würzburg, 1952, S. 13), а Нэш даже доходит до крайне некомпетентного утверждения о том, что «нет никаких ссылок на внутреннее чувство в поздних произведениях Августина» (*Nash R. H*. The light of the mind: St: Augustine's theory of knowledge. Lexington, 1969. P. 73).

[27] См.: *Mondolfo R*. La teoria agostiniana del senso interno ed i suoi antecedenti greci // *Mondolfo R*. Momenti del pensiero greco e cristiano. Napoli, 1964. P. 59—84.

[28] См., напр.: *Augustinus*. Quaestiones in Heptateuchum II, 114.

[29] По мнению Августина, «свою жизнь, которой ныне живет в теле и которая приводит в действие и делает живыми эти бренные члены, каждый познает внутренним чувством, а не посредством телесных глаз» (*Augustinus*. De civitate Dei XXII, 29, 5; ср.: Ibid., XI, 27, 2).

[30] *Augustinus*. In Joannis Evangelium tractatus XCVIII, 4: *Idem*. De anima et ejus origine IV, 19, 30. Трактовка Августином внутреннего чувства как интеллектуализированного нравственного чувства не в последнюю очередь была связана с экзегезой Послания к евреям (V, 14).

[31] *Augustinus*. Contra Epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti, 5, 6.

[32] *Idem*. Enarratio in psalmum CXLVIII, 3; *Idem*. De anima et ejus origine IV, 23, 37.

[33] В трактате «О Троице» Августин старался определить «не то, каков ум каждого человека, а то, каким он должен быть сообразно вечным основаниям» (*Augustinus*. De Trinitate IX, 6, 9).

[34] *Augustinus*. Retractationes I, 1, 2.

[35] *Idem*. De Trinitate X, 10, 16.

[36] Ibid., X, 5, 7.

[37] См. также: *Verbeke G*. Pensée et discernement chez saint Augustin: Quelques réflexions sur le sens du terme «cogitare» // Recherches augustiniennes. P., 1962. Vol. 2. P. 70—80; *Allard G.-H*. Le contenu du Cogito augustinien // Dialogue. 1966. Vol. 4. P. 470—473.