

...денной 20-летнему юбилею Удмуртского государственного университета,
Ижевск, 23 октября 1992 г. Ижевск, 1993. - С. 47.

32. Соколов Р. А. Русская церковь в начальный период зависимости Руси от
Запада // Запад и Восток: традиции, взаимодействия, новации. Материалы III
международной научной конференции (г. Владимир, 23-25 ноября 2000 г.)
Владимир, 2000. - С. 216-217

33. Голубинский Е. Е. История Русской церкви. Т. II. Первая половина тома. -
С. 107

34. Седова Р. А. Святитель Петр, митрополит Московский в литературе и
искусстве Древней Руси. М., 1993. - С. 26.

35. Кричевский Б. В. Русские митрополиты. (Церковь и власть XIV в.) СПб.,
1996. - С. 55.

36. ПСРЛ. Т. VI. Вып. 1. Стб. 376; Ключ Э. Княжество Тверское (1247-1485
гг.). Тверь, 1994. - С. 100, 133, прим. 2.

37. Соколов П. П. Русский архиерей и Византии. - С. 202 - 203.

38. См.: Флоровский Г. Пути русского богословия. - С. 8.

Тарасов П. Г.

Белгородский государственный университет

ОТ АНТИЧНОГО САМОПОЗНАНИЯ К ХРИСТИАНСКОЙ ИСПОВЕДИ: АВГУСТИН

Исследуя специфику сознания в раннехристианской духовной традиции,
мы неизбежно оказываемся перед вопросом о взаимосвязи античной
философской концепции самопознания и исповедальной практики
христианства. Анализируя развитие античного философского учения о
самопознании от Сократа до Плотина, мы сталкиваемся с одним фактом,
который не можем иначе назвать, как «единством философии». Все эллинские
философы от Фалеса и Анаксимандра через Гераклита и Парменида,
пифагорейцев и Сократа, Платона и Аристотеля, неопифагорейцев, академиков
и платоников вплоть до Плотина являют удивительное единство настроения и
миросозерцания. Осуждение земной жизни и тленного чувственного мира,
устремление к созерцанию божественного единства и диалектика
самопознающего ума как путь к такому созерцанию - вот основные темы
единой эллинской философии. Но они же - и темы христианских мыслителей.
Философия Сократа, Платона, Аристотеля и Плотина - миросозерцание
типичного «философа», вся жизнь которого посвящена диалектическому
восхождению от материального мира через самопознание ума к созерцанию
Бога, единого и первого блага. Эта философия смотрит на мир материальных
тел как на ряд преходящих соединений неаффицируемого ирреального (вечно
существующего только потенциально) «материала» с различными «видами»,
являющимися «понятиями», рассудками, словами природы, мыслимой как

растительная потенция души живого космоса. Эта философия смотрит на человека как на тело, оживляемое активностью имматериальной и бессмертной души, подлинная жизнь которой - рассудочное (посредством образных представлений и слов) познание аффекций тела и возбуждение движений в нем. Идеал душевной жизни - чистая душа, воссоединенная с вселенской душой и обращенная к первоисточнику рассудка - уму. Мир ума, мир видов и сугей есть мир бытийности и истины, и ум, жизнь которого состоит в самопознании, есть истина и живое единство мысли и сущего. Истинно сущее есть мысль и ум, мыслящий виды - совершенные и прекрасные прообразы чувственных вещей, но над умом как истиной и красотой возвышается первоединое благо, основная, производящая все существующее, имматериальная, преисполненная через край энергия, и существующее - подобие, более или менее отдаленное. этой энергии. И высшее благо всей нашей жизни - коснуться этой везде присутствующей энергии, и высшее блаженство для нас - ощутить в тихой сосредоточенности присутствие ее в себе. Так философия Плотина резюмирует вечные темы эллинской философии.

Но едина не только эллинская философия. Едина вообще вся философия. Прокл, Григорий Нисский, Августин, Псевдо Дионисий, Алкуин, Эриугена, Ансельм, арабские неоплатоники и Авицеброн, неоплатонизм XII в., Гильберт, Бонавентура, Альберт Великий, Дунс Скотт, Вильгельм Оккамский, Экхарт, неоплатоники итальянского, германского и английского Ренессанса сам Николай Кузанский, Бруно, Бёме и Мор, Лютер, Кальвин, Цвингли, Декарт, Спиноза, Мальбранш, Беркли, Лейбниц, Кант Фихте, Шеллинг, Гегель, Гартман - все они лишь отдельные моменты в развитии единой философии, основанной на Платоне, Аристотеле и Плотине. Тема этой философии - восхождение от материального мира к Богу и миру разума, то есть идеала. Эта философия смотрит на мир материальных тел как на «явленные идеи» и «понятия» «формирующего» рассудка и ума, а на природу - как на содержание «сознания вообще». Это «сознание вообще» трансубъективно и трансцендентально эмпирической душе, и в то время как человеческая душа есть предмет психологии, а человек - предмет антропологии, «сознание вообще» есть «логический субъект», то есть рассудок. Этот «логический субъект», рассудок, как «чистый», живет в самопознании, которое одно лишь раскрывает истину, и целостная интуиция (noesis) является идеалом его. Интеллектуальная интуиция - предельная мечта чистого рассудка, а интеллигибельный характер - подлинный человек, свобода и нравственность которого - самоопределение через ум. Царство разума - идеал для царства действительности, абсолют - предельное философское достижение, и чаще всего он представляется как Бог, активность, воля и энергия. Так едина вся философия. Так проходит она в своем развитии через строй житейской мудрости и религиозного вероучения к истинному исповедничеству души перед самим собой, перед Богом.

Одним из ярких представителей синтезировавших античный и раннехристианский духовный праксис был Блаженный Августин. Далее мы постараемся представить весь процесс христианского философствования Августина, как акт самопознания в контексте покаянной исповеди, обращенной

к Богу. Для этого нам необходимо иметь в виду, прежде всего, один из самых проникновенных по своему содержанию трактатов Августина «Исповедь». Исповедь для христианского сознания, и в частности для Августина, всегда - акт сопричастности Богу через молитву, покаянный рассказ о состоянии собственной души. При этом интеллект, с одной стороны, сводит ум в сердце, то есть освобождает его от уверток, лжи, хитроумия и направляет на богопознание, что и есть вероисповедание. С другой стороны, он, напротив, приводя нечто из памяти на ум, взвешивая то и это, включая в себя внутреннее исследование и размышление, выводит во вне, в речь, рефлексивное представление своего мышления, делая его своим предметом, что, по Августину, и есть философия. Такая философия положила веру в свое основание, но так, чтобы иметь возможность мысленно (логически) расставить начала мысли и начала веры. Мы не случайно выделяем слово «исповедание», поскольку в нем очевидна сомневающаяся, вопросительная, личная позиция философии относительно несомненности веры. Сопряжение вероисповедания и философии в «есть» означает присутствие сомнения внутри самой истины, которая может быть обнаружена в синтаксической связи мирового бытия. Сомнение оказывается своего рода свойством истины.

При этом мы хотим подчеркнуть идею богопознания в связи с исповедью, что исключает любой психологизм, или, если пользоваться этим термином, то не в современном смысле, а в смысле само (душе- и духо-)познания, требующего серьезной интеллектуальной сосредоточенности, поскольку ум знает лишь потому, что он любит Бога. Любовь здесь выступает на первый план, она, для Августина, - критерий истинности знания. Как и прочие известные нам тексты, «Исповедь» направлена не только к Богу, но и к человеку в связи с запросом человека. В середине 90-х гг. IV в. Паулин Ноланский обратился к другу Августина Алипию с просьбой написать о своем личном религиозном опыте. Тот переадресовал его к Августину, выполнившему и перевыполнившему просьбу, рассказав и об Алипии, и о себе: «Исповедь» написана в 397 - 401 гг. Таким образом, сложился канон письма, отвечающий не только личным интеллектуально-душевному потребностям, но и запросам со стороны, выражающий не только устремленность к Богу, но и устремленность к человеку, которого избрал Бог для коммуникации и свидетельства. Эта двусмысленность выражена и в исповедальном акте как таковом, согласно которому исповедь - это критический рассказ о своих грехах, которому предшествует обращенность внутрь сознания или, как говорил Августин, к внутреннему человеку, молча думающему. Но - почему мы ршили, что речь идет о философии? Какие принципы философии здесь «ищутся и обсуждаются»? Конечно, прежде всего, обсуждается понятие бытия.

Для Августина, как он писал об этом в трактате «О нравах католической Церкви и в нравах манихейцев», «величайшим бытием должно называться такое, которое всегда пребывает тождественным, полностью себе подобно, ни в одной из своих частей не может подвергаться изменению или тлению, не подвержено времени, не может сейчас быть иным, чем прежде. Это и называется бытием в

самом истинном смысле»¹⁹⁶. Такое бытие субъектно, поскольку «в самом истинном смысле» оно - Бог, и субстанциально, потому что быть субстанцией - это и значит «прежде всего быть». В «Письмах»¹⁹⁷ Августин обнаруживает двусмысленность понятия субстанции: быть субстанцией значит «быть тем или этим», «под самую категорию субстанции подойдет бесконечное число явлений», а, кроме того - «оставаться тем, что есть, столько, сколько возможно». Очевидно, что истинное бытие обнаруживается в мире инобытийно и иносказательно как сотворенное из ничего. В таком случае бытие тем или этим, возможное, временное бытие есть тропы бытия нетварного и неизменного.

Идея тропов - одна из важнейших в рассуждениях Августина. Сотворенный мир есть мир, созданный по Слову из ничего.

Обратимся к молитвенному началу «Исповеди», выделив ключевые слова. «Велик Ты, Господи, и всемерной достоин хвалы; велика сила Твоя и «неизмерима премудрость Твоя». И славословить Тебя хочет человек, частица созданий Твоих; человек, который носит с собой повсюду смертность свою, носит с собой свидетельство греха своего и свидетельство, что Ты «противостоишь гордым». И все-таки славословить Тебя хочет человек, частица созданий Твоих. Ты услаждаешь нас этим славословием, ибо Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе. Дай же мне, Господи, узнать и постичь, начать ли с того, чтобы воззвать к Тебе, или с того, чтобы славословить Тебя; надо ли сначала познать Тебя или воззвать к Тебе. Но кто воззовет к Тебе, не зная Тебя?.. Или, чтобы познать Тебя, и надо «воззвать к Тебе»? Воззвать не к Тебе, а к кому-то другому может незнающий. Я буду искать Тебя, Господи, взывая к Тебе, и воззову к Тебе, веруя в Тебя, ибо о Тебе проповедано нам»¹⁹⁸.

В этом зачине формулируется как раз то, что составляет основной философский вопрос, взбудораживший Средневековье: что сначала? - познание, осуществляемое благодаря рациональным актам мышления, или вера? Сначала понимать, чтобы веровать, или прежде веровать, чтобы понимать? Зов в этом фрагменте оказывается той самой синтаксической связью мирового бытия, с помощью которой улавливается Божественная истина. Именно через зов происходит транслированное персональное причащение Высшему Субъекту и Его имманентизация. Зов возможен к тому, о ком известно, что он есть, есть раньше и больше всего. И есть как внимающий зову, так и могущий ответить, иначе исчезает смысл зова. Таким образом, изначально признано некое трансцендентное сущее, «проповеданное нам», то есть открытое, откровенное в Писании: с цитат из Писания начинается мольба о познании. Разум внедрен в эту откровенную истину, потому он не может быть незнающим. Зов есть зов знающего и незнающего. Познание обречено одновременно и на воззвание, и на верование, поскольку разум должен верить в то, что он познает. Более того, здесь пересмотрена схема познания: оно

¹⁹⁶ «О нравах католической Церкви и нравах манихейцев». II. 1.

¹⁹⁷ «Письма», II, 3.

¹⁹⁸ Исповедь. I, 1, 2.

справлено не от неизвестного к известному, не от конкретного к абстрактному, трансцендентному источнику знания. По мнению одного из ведущих медиевистов Ортега-и-Гассет Х., в Средневековье мы сталкиваемся с совершенно иной ситуацией знания. Средневековый мир мысли пребывал в открытости истины. В таком мире «не человек стремился овладеть истиной», как то было в Античности, «но напротив, истина стремится овладеть человеком, поглотить его, проникнуть в него»¹⁹⁹. Исходя из того, что истина была дана и возведена, то христианский ум изначально, как говорил Августин, к ней «льнул», был ей причащен, богооткровенная реальность не могла быть доказана, будучи непостижимой, она могла быть только иносказуемой. Разум человека был верующим в нее, определенными способами ей причащенным.

«Старая» философия, видевшая в человеке не целое, а только состав из души и тела, позволяла душе воспарять над бездной смертности, освобождалась от тела, понимаемого как темница души. Такое представление о человеке вызывало иллюзию, что сущность человека, вечная по определению, включается в любое, не поддающееся смерти, единство, каким, например, является Логос, Бытие или Мировая душа, как у Платона. Подобная гомогенизация отвлекается от смертности отдельного единичного существа, прежде всего человека, и от самого его существования, что не устраивало христианских мыслителей, и, прежде всего Августина, у которого Бог-Творец - не Абсолют, а, прежде всего Живой Бог, постигаемый во времени. О существующем можно сказать, что оно было, есть и будет до момента претворения мира. Именно время оказывается той силой, которая «схватывает» мир в целостность, причащая друг другу и вечной Истине. Определенность вещи зависит от этого отношения, поскольку вещь сотворена как субъект и по акту творения получила возможность, действительность, необходимость творения собственной сущности. От этого субъектного движения вещи зависит ее определенность, поскольку изначально в ней такой определенности нет - жизнь Августина до его обращения о том свидетельствует. Поклонник Цицерона? Нет. Манихей? Тоже нет. Неоплатоник? Стоик? Последовательные сомнения, очищение души, самовопрошание и внутреннее самопознание столь же последовательно приводят к осознанию себя как христианина, и только как христианина. Такая вещь, понятая как стремление субъекта к субстанциальному самоопределению, действительно единична и потому ускользает от всеобщих структур знания. Только одна «вещь» у Августина обладает свойствами всеобщности - Бог.

Таким образом, для христианского самопознания характерна обращенность к Богу только через обращение к собственным недостаткам души. На этом пути христианин должен пройти несколько этапов внутреннего возрастания:

1) *Встреча себя с собой.* Августин различает здесь два «я», одно из которых есть наблюдатель, чьи глаза повернуты внутрь, другое - то внутреннее «я», с которым встретился наблюдатель (некоторая сократовская диалектика,

¹⁹⁹ Ортега-и-Гассет Х. Разум и вера в сознании европейского Средневековья // Человек. 1992. № 2. С. 84.

имеющая в себе одновременно восходящую и нисходящую направленности). Знание того, что видит первое, подразумевает видение того, что он видит, или что расположено перед его внутренним взором. Это ведет к тому, чтобы рассмотреть критерии тождества личности: ведь не два же человека обитают в одном теле! Л. Витгенштейн, рассматривая похожий вопрос, отметил, что такая наблюдаемая двойца «в течение всего переживания видения, не является некоей специфической сущностью «я», но является ошущением видения себя»²⁰⁰. Единство такого «я» обеспечивается разумом («я - разум»). У разума есть своего рода безместное место - память, где хранятся все наши мысли, преувеличившие, преуменьшившие и, вообще, как-то изменившие то, о чем сообщили наши внешние чувства», то есть совершившие рассудочную деятельность. Но память, которая есть, по первоначальному определению Августина, душа и ум, «принимает» все сложное для последующей «переработки и обдумывания. Именно в памяти личность встречается с собой.

2) *Приведение себя в сознание.* Это бывшее прежде запрятанным в память, как в пещеру (платоновский образ), проверено собственным разумом, признано им правильным и тем самым приведено в сознание. Ум, или душа, оказывается, по Августину, местом, где «происходит процесс собирания, то есть сведения вместе, а это и называется в собственном смысле «саморефлексией». При этом осуществляется мучительный процесс подбора слова.

3) *Встреча себя с внутренним посредником.* Сведения, доставляемые через органы чувств, чему Августин посвящает почти половину глав 10-й книги, способствуют тому выведению себя перед лицом Посредника между человеком и Богом, перед лицом Иисуса Христа, который является Посредником не как человек, а как Бог-Слово. То есть осуществляется речевая встреча. Мое слово, высказавшись, замолкнет, обратившись к Творцу. Подобное высказывание, ждущее ответа, расчета на понимание, возможно только между личностями.

4) *Выход души из себя и встреча с Богом.* Что значит этот странный выход, если вообще здесь уместно слово «значит»? Путь этот намечен в 9-й кн. «Исповеди», во фрагменте, где Августин рассказывает о беседах с матерью. «Мы говорили: «Если в ком *умолкнет волнение плоти*, умолкнут *представления о земле, водах и воздухе*, умолкнет и *небо*, умолкнет и *сама душа и выйдет из себя*, о себе не думая, умолкнут *сны и воображаемые откровения*, всякий язык, всякий знак и все, что *проходит и возникает*, если наступит *полное молчание...* если они, сказав это замолкнут, обратив слух к Тому, Кто их создал, и *заговорит Он Сам, один - не через них*, а прямо от Себя, да услышим слово Его *не из плотских уст, не в голосе ангельском, не в грохоте бури, не в загадках и подобиях*, но его Самого, которого любим в созданиях Его; да услышим Его Самого - без них, как сейчас, когда мы вышли из себя и *быстрой мыслью прикоснулись* к Вечной Мудрости, над всем пребывающей. Если такое состояние могло бы продолжиться, а все низшие образы исчезнуть. Если вечная

²⁰⁰ Витгенштейн Л. Голубая книга. М., 1999. С. 110

жизнь такова, какой была эта минута постижения, то разве это не то, о чем сказано: «Войди в радость господина Твоего»? когда это будет? не тогда ли, когда «все воскреснем, но не всем изменимся»?²⁰¹,²⁰².

В этом фрагменте Августин предлагает способ избежать какой-либо оккультности в процессе мышления: воображение здесь замещается действием смотра на вещь. Понимание («минута постижения»), по Августину, - не только толкование, не понятие. Все это остается далеко позади. Толкование (земли, воды и воздуха, неба и самой души и пр.) - лишь предварительный, хотя, несомненно, важный этап на пути к пониманию. Оно наступит, когда умолкнут язык, знак, сны и образы, загадки и подобия. Понимание происходит тогда, когда «разуму дано познать все сразу, а не частично, не «в загадке», не в зеркале, а полностью, в Откровении, «лицом к лицу»; не познать то одно, то другое, а, как сказано, сразу все, вне всякой смены времен. Это не переход от знака к значению (он уже позади), а встреча непосредственно с той единственной Всью, которой является Бог. Понимание находится за пределами толкования, за пределами душевных поисков. Оно предполагает не обращенность к памяти, не обращенность за помощью к авторитетам, даже к тексту Священного Писания с его объектным смыслом, а прорыв к самому Субъекту-Вещи (термин субъект-вещь или субъект-субстанция возник именно в Средневековье, у Бозция, и не исключено, что в результате знакомства с Августином).²⁰³ Понимание связано не со знаками и понятиями, а со смыслом. Смысл (sensus) - это именно касание. Не тяжеловесный комментарий, остающийся в знаковом и значимом мире, а легкая мысль, дотронувшаяся до незначимой Истины, к которой почему-то прилигло определение «значимой» или «весомой». К ней действительно можно только «прильнуть», ей причаститься, поскольку ей нет меры. Перед Нею можно только умолкнуть. Творение молча внимает Творцу, обратившись к прямому смыслу его Слова, которое в этот момент однозначно, равнозначественно и согласно. Двусмыслность здесь преобразуется в один, единый, смысл, но не в однозначность, так как знаков нет. Вот тогда Бог говорит.

Таким образом, Августинов человек погружен в божественную словесность. Слово тождественно Истине и самому Богу, а поскольку человек в руке Бога, то его бытие - это бытие в Слове. Но в силу нетождественности Бога и человека слово так же, как и другие вещи, двусмысленно. Человеческие слова - неправда перед Богом. И, тем не менее, эти слова приобретают смысл от Божественного Логоса.

Так как слово двусмысленно, оно связано и с вечностью, и с временем - и эти слова, сказанные во времени, наружное ухо сообщило разуму, который внутренним ухом прислушивается к вечному «Слову Твоему». Разум обретает созвучие с Божественным Словом посредством Слова в речи.

²⁰¹ 1 Кор. 15, 51.

²⁰² Исповедь IX, X, 25

²⁰³ Уколова В. И. Античное наследие и культура раннего средневековья (конец V - начало VII века). М. Наука. 1989. С. 43.

Поэтому, познание Божественного Слова в покаянном созерцании души приводит человека к сознанию. Идея же Откровения, данности знания, поскольку оно - откровенно, является в назидании. Интеллект, с помощью которого осуществляется приведение в сознание, словно бы выведен с места своего постоянного проживания в сердце. Это сердце слышит, видит и думает. Такое тройственное умное сердце есть механизм онтологического личностного общения, который изначально свойствен душе, но который подлежит последовательному преобразующему осознанию. Потому столь важна для Августина идея младенчества как начала пути к человеку, ведущего его к открытию мировых начал. Исповедь начинается младенчеством человека и заканчивается осмыслением начал мира.

Как пишет В. В. Болотов, «жизнь естественного человека начинается именно с постулата к личному бытию, с простой возможности самосознания, потому что в первые дни эмбриональной жизни человека не может быть речи ни об его личности, ни об его самосознании»²⁰⁴. Разумеется, в этом смысле речи ни о личности, ни о самосознании и не ведется, хотя ретроспективно рассуждающий о том Августин убежден, что 1) человек создан Богом, 2) обладает дарами, вложенными в него Богом, и что 3) Бог взывал к нему так же, как он сам взывал к Нему позднее. Можно, конечно, тут же сказать, что человеческое «я» - это грешное «я», «мой грех», но сказать так значит ломиться в открытые двери: кто и когда из средневековых, раннесредневековых, позднеантичных мыслителей это отрицал? А кто это отрицает сейчас, если только отрицание не направлено на эпатаж? Но важнее, как кажется, другое: грешное, своевольное «я» обладает способностью возродить себя, направить душой свою душу к спасению, чтобы из человека рожденного вновь стать человеком сотворенным. Ориентации на этот путь посвящена «Исповедь». По представлению Августина, «мое» бытие - не бытие в вещах, а спасение. Жить значит быть спасенным, то есть быть в круге, или в ладонях, в руке Бога. Но быть спасенным можно только лично.

Противники существования в Средневековье идеи личности может воскликнуть: вот-де, по Х. Ортеге, получается, что личность зависит исключительно от себя, а как же Бог, в Котором человек всецело заключен? На наш взгляд не стоит упрощать ни современного философа, ни Августина. Человек осознает, что он всецело в руке Божьей, если сам, исключительно сам, направит свою волю, душу, интеллект на самопознание, в результате которого он обнаруживает себя лицом к лицу с Богом и лишь, в конце концов, постигает, что он - в руке Божьей. Без этого, самоначинания ни о каком истинном христианстве речи нет и не может быть, как не может быть средневекового человека без свободы воли, о чем уверенно пишет Августин. Мы можем с уверенностью утверждать, что исповедальное направление сознания требовало особого от человека, обладания не просто разумностью. Оно требовало

²⁰⁴ Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских Соборов. История богословской мысли // Лекции по истории древней церкви. М., 1994. т. 4. С. 295.

личности, поскольку личность - то, что открыто общению и взаимопониманию. Самопознающая откровенность души всегда ведет к интеллектуальному напряжению, к поискам начал. Вот почему мы и считаем, что исповедь есть философствование.

В заключение отметим, что нами для разбора была выдвинута на первый план концепция исповедания, которая обычно игнорируется в исследованиях посвященных античной патристической этике. Но это нисколько не помешало нам проводить взгляды на эту проблему, тем более что они с нашей точки зрения вполне обоснованны текстами. И, прежде всего мы выяснили, что никакая интерпретация этических представлений, ни идеалистическая, ни материалистическая не только не противоречит объективному анализу самопознания, как одной из главнейших проблем античной философии, но, наоборот, в диалектическом смысле являются только сторонами одной и той же концепции «исповедального самопознания». Выше мы как раз попытались показать на примере творчества Августина, что переосмысление античной традиции самопознания в свете новозаветной обращенности к проблеме исповедания души может дать столь необходимое сегодня глубокое осознание собственного должноствования в мире с самим собой и с Богом. Но ведь признавать такую необходимость переосмысления идеи самопознания в свете христианской исповедальной традиции и наоборот – это ведь и значит быть объективным в отношении самого себя, своего знания, своего исповедания.

Проанализировав в данном контексте наследие Платона, Аристотеля, Плотина и Августина мы пришли к общим и частным выводам:

1. феномен самопознания в античности, как и в раннем Средневековье касается всех сторон человеческой жизни.

2. Как в античности так и в раннехристианскую эпоху понятие самопознание так или иначе всегда сопричастно процессу самосовершенствования души человека в бытийственном стремлении к божественному. Этот акт есть всегда выбор и неразрывно связан с волеием, что в свою очередь сопряжено с процессом познания.

3. В творчестве Платона и Аристотеля мы обнаружили зачатки «рациональной веры», которая явилась необходимым основанием будущей христианской концепции «непротиворечия знания и веры». Идейным выразителем данных воззрений и явился Августин, который за собой повел всю раннепатристическую мысль к выводу о том, что нет разумного познания без веры; нет веры без познания.

4. Если в работах того же Платона мы видим развитие идеи самопознания посредством «углубления» или «овнутрения» в себя для того, чтобы знать истину о Бытии и о себе самом, то уже у Августина имеет место в качестве доминирующей для познающего и совершенствующегося разума мысль о том, что вера через знание должна стать «видящей», «уверенной», «оправданной», «исповедальной».

5. Говоря о древней максиме «Познай самого себя!» Августин вторит Сократу: прежде чем этот призыв станет конкретной и достоверной деятельностью, человек уже должен знать, что такое «познай» и что такое

«себя»). Такого рода знание Августин определяет как познание души самой себя посредством припоминания, утерянного ранее знания. Как и Платон, Августин считает возобновление это знания созерцанием того, что всегда имеется в душе.

В заключение следует еще раз сказать, что как в античности, так и в трудах Августина человек предстает самосознающим в подражание «горнему миру», что он всецело находится в сфере влияния некоего «упорядочивающего» начала всего - Логоса, и сам, исключительно сам, направляет свою волю, душу, интеллект на самосовершенствование, в результате чего он обнаруживает себя лицом к лицу с Богом и лишь, так, постигает, что он – «в руке Его». Без этого самоначинания ни о какой античной духовной традиции и истинном христианстве речи нет и не может быть, как не может быть средневекового человека без свободы воли, о чем уверенно пишет Августин. Таким образом, мы можем с уверенностью заключить, что «исповедальное начало» в той или иной форме имело место как в творчестве исследуемых нами представителей античности, так и у Блаженного Августина, который явился их последовательным интерпретатором. Для всех их направление сознания требовало особого от человека, обладания не просто разумностью. Оно требовало личности, поскольку личность - то, что открыто общению и взаимопониманию. Самопознающая открытость души всегда ведет к интеллектуальному напряжению, к поискам начал. Вот почему мы и считаем, что исповедь есть философствование.

Литературы

1. ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник. / Под ред. Р. В. Светлова, А. В. Цыба. Выпуск 2. – СПб.: С. – Петербургский университет, 2000. – 360 с.
2. Августин Аврелий. Исповедь / Августин Аврелий. Исповедь: Абелия П. История моих бедствий.: Пер. с латин. – М.: Республика, 1992. – 335с. – (Человек в исповедальном жанре).
3. Августин Блаженный. Об истинной религии. Теологический трактат. – Мн.: Харвест, 1999. – 1600 с.
4. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. – м.: Coda, 1997. – 343 с.
5. Адо П. Что такое античная философия? / Пер. с Францу. В. П. Гайдамака. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1999. – 320 с.
6. Антоний (Храповицкий), митрополит. Исповедь. Издание 2 –е. – М.: Даниловский благовестник, 1996. – 96 с.
7. Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования / Сост. И подготовка текста С. И. Еремеев. - СПб.: Алетейя, 2002 г.; Киев: Эльга, 2002. – 832 с.
8. Аристотель. О душе. – СПб.: Питер, 2002. – 224 с.
9. Аристотель. Сочинения: В 4 –х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. Ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1983.

10. Армстронг Артур Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. Пер. с англ. В. А. Самойлова. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. – 256 с.
11. Асмус В. Ф. Античная философия, 3-е изд., - М.: Высшая Школа, 2001. – 400 с.
12. Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских Соборов. История богословской мысли // Лекции по истории древней церкви. Т. 4. - М., 1994.
13. Бычков В. В. AESTHETICA PATRUM. Эстетика Отцов Церкви. I. Апологеты. Блаженный Августин. – М.: Ладомир, 1995. – 593 с.
14. Василий Великий, святитель. Творения. Часть III. - М.: Паломник, 1993. – 404 с.
15. Верещацкий П. И. Плотин и блаженный Августин. // Августин: pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 193 – 232.
16. Витгенштейн Л. Голубая книга. М., 1999. С. 110.
17. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. II. – СПб.: Наука, 2001. – 422 с.
18. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. - СПб.: Наука, 2002, - 800 с.
19. Григорий Нисский. Об устройении человека. / Пер., прим. И послесловие В. М. Лурье. – СПб.: Аксиома, Мифрил, 1995. – 176 с.
20. Давыденков Олег, иерей. Догматическое богословие: Курс лекций. В 3 – х частях. – М.: Изд-во ПСТБИ, 1997. – Ч. 1 и 2 – 159 с. Ч. 3 – 293 с.
21. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / АН СССР, Ин-т философии; Общ. ред. и вступит. Статья А. Ф. Loseva. - М.: Мысль, 1979.
22. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. / Пер. с нем. М. Н. Ботвинника. - М.: Греко-латинский кабинет. 1997.
23. Карсавин Л. П. Св. отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях) / Предисл. И коммент. С. В. Мосоловой. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 176 с.
24. Кессиди Ф. Х. Сократ. - Ростов-на-Дону, Изд-во: Феникс, 1999.
25. Коплстон Фредерик. История философии. Средние века / Пер. с англ. Ю. А. Алакина. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. – 494 с.
26. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. – Харьков: Фолио; М.: ООО Изд-во АСТ, 2000. – 880 с.
27. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 624 с.
28. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. – Харьков: Фолио; М.: ООО Изд-во АСТ, 2000. – 960 с.
29. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). – М.: Мысль, 1979. – 431 с.
30. Мамардашвили М. К. Необходимость себя. / Лекции. Статьи. Философские заметки. / Под общей редакцией Ю. П. Сенокосова. – М.: Ладомир, 1996. – 432 с.
31. Мистическое богословие Восточной Церкви. – М.: Фолио, 2001,
32. Нерсисянц В. С. Сократ. – М.: Наука, 1984. – 189 с.

33. Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 2. Метафизика жизни и христианское откровение. - СПб.: Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000.
34. Орлов М. А. Учение Платона о душе (На основании сочинения его «О бессмертии души») // Платон: pro et contra. – РХГИ, 2001. – С. 398 – 409.
35. Ортега-и-Гассет Х. Разум и вера в сознании европейского Средневековья // Человек. 1992. № 2.
36. Платон и его эпоха / Под ред. Ф. Х. Кессиди. Изд-во «Наука», М.: Наука, 1979. – 320 с.
37. Платон. Собрание сочинений в 4 - х т. Т. I. — М.: Мысль, 1994. – 860с.
38. Платон. Собрание сочинений в 4 - х т. Т. II. — М.: Мысль, 1993. – 528 с.
39. Плотин. Эннеады. К.: «УЦИММ-ПРЕСС», 1995-1996; К: PSYLIB, 2003.
40. Покаяние и исповедь на пороге XXI века. Составитель Ведяничев В. П. – СПб.: Общество святителя Василия Великого, 2001. – 763 с.
41. Попов И. В. Труды по патрологии. Личность и учение блаженного Августина. Т. II. – М.: Сергиев Посад, 2005. – 776 с.
42. Рабинович В. Л. Урок Августина: Жизнь – текст. // Августин Аврелий. Исповедь / Августин Аврелий . Исповедь: Абелияр П. История моих бедствий.: Пер. с лат. – М.: Республика, 1992. – С. 224 – 258.
43. Рист Дж. М. Плотин: путь к реальности / Пер. с англ. Е. В. Афонасина, И. В. Берестова. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. – 320с .
44. Русская религиозная антропология. Т. I. Антология. – М.: Московский философский фонд, Московская духовная академия, 1997. – 528 с. – (Сокровищница русской религиозно-философской мысли. Вып. III).
45. Столярюв А. А. Феномен совести в античном и средневековом сознании (К постановке проблемы) // историко-философский ежегодник 1986 / ответ. Ред. Д. ф. н. Н. В. Мотрошилова. - М.: Наука, 1986.
46. Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. - М.: Паломник, Правило веры, 1996. - 972с.
47. Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства / Вступ. Ст., сост. И коммент. И. И. Евлампиева. – СПб.: Изд-во РГХИ, 2004. – 600 с.
48. Уваров М. С. Архитектоника исповедального слова. – СПб.: Алетейя, 1998. – 244 с.
49. Удальцова З. В. Византийская культура. – М.: Наука, 1988. – 288 с.
50. Уколова В. И. Античное наследие и культура раннего средневековья (конец V – начало VII века). – М.: Наука, 1989. – 320 с.
51. Фестюжьер А. – Ж. Личная религия греков / Пер. с англ., коммент. И указатель С. В. Пахомова. – СПб.: Алетейя, 2000. – 253 с.
52. Флоровский Георгий, протоиерей. TENEBRAE NOCTUM. Точка зрения христианина Русской Православной Церкви. / пер. с англ, К. Польскова. // Богословский сборник, Выпуск № 2. - М.: ПСТБИ, 1999.

53. Фрагменты ранних стоиков. Зенон и его ученики. Т. I. / Пер. и комм. А. А. Столярова. – М.: Греко-латинский кабинет. 1998.
54. Цицерон. О пределах добра и зла IV 40. // Фрагменты ранних стоиков. Зенон и его ученики. Т. I. / Перевод и комментарии А. А. Столярова. — М.: Греко-латинский кабинет, 1998.
55. Шичалин Ю. А. История античного платонизма в институциональном аспекте. – М.: Греко-латинский кабинет, 2000. – 439 с.
56. Шпидлик Фома. Духовная традиция Восточного христианства. Систематическое изложение. – М.: Паолине, 2000. – 493 с.

*Тарасова А. А.
Белгородский государственный университет*

ВИЗАНТИЙСКИЙ ПУТЬ ОТ ВЕТХОЗАВЕТНОЙ ПЯТИДЕСЯТНИЦЫ К «ТРОИЦЕ» АНДРЕЯ РУБЛЕВА

В условиях современного духовного и нравственного кризиса в нашей стране, который явился следствием глобального разрушения основополагающих ценностей, все чаще и чаще встает необходимость обращаться к духовному опыту наших предков. В настоящей работе мы рассмотрим проблему перехода от Ветхозаветной Пятидесятницы к Троице Андрея Рублева в контексте византийской иконографической традиции.

Обращаясь к образу Троицы, да к иконе вообще, мы встаем перед проблемой и необходимостью постижения мира, а также условного языка, семантики русской иконы, которые были заложены такими великими мастерами как Феофан Грек, Дионисий, Андрей Рублев и другими неизвестными иконописцами. Раскрытие данного вопроса даст нам представление о роли и месте иконы в жизни и сознании средневекового человека, о его отношении к Богу, миру и самому себе.

Данными положениями, а также личными интересами определяется актуальность выбранной темы исследования.

Предпосылки к изучению художественного значения и подлинного духовного смысла русской иконописи начали создаваться в середине XIX века. В этот период появились труды Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, В.О. Ключевского, А.Ф. Лосева, Е.Н. Трубецкого, П.А.Флоренского и других исследователей русской православной культуры.

Огромное количество исследований посвящено А. Рублеву и его знаменитой Троице. Вплоть до XIX века имя Рублева было полулегендарным. Лишь в конце века Рублев был впервые назван автором Троицы. Этот факт связан с деятельностью М. и В. Успенских, Н. П. Кондакова, Н. П. Лихачева.

Эти исследователи дают исключительно иконографическое описание Троицы. В начале XX века начинает доминировать гипотеза Д. В. Анайлова о прямом влиянии на Троицу искусства западного Возрождения. Она была