

5. Di Stefano C. Dilemmas of Difference: Feminism, Modernity, and Postmodernism / C. Di Stefano // *Feminism. Postmodernism.* – London : Univ. Minn. Press, 1990. – P. 76–89.
6. Harding S. The Science Question in Feminism / S. Harding. – Ithaca and London : University Press, 1986. – 271p.
7. Keller E. Feminism and Science / E. Keller // *Signs: Journal of Woman in Culture and Society.* – 1982. – № 3. – P. 582–602.
8. Kuhn T. The Structure of Scientific Revolution / T. Kuhn. – Chicago : University of Chicago, 1996. – P. 130–220.
9. Owens G. The Discourse of Others: Feminism and Postmodernism / G. Owens // *The Anti-Aesthetic.* – WA : Bay Press, 1983. – P. 57–82.

Надійшла до редколегії 10.01.11

УДК: 1(091):17.023.31:23/28«0/2»

Т. В. Труш

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

КОНЦЕПЦІЯ «ВНУТРІШНЬОГО СЛОВА» ТА ЇЇ ЗВ'ЯЗОК З ПОНЯТТЯМ «ОСОБИСТІТЬ» У ФІЛОСОФІЇ АВГУСТИНА АВРЕЛІЯ

Йдеться мова про концепцію «внутрішнього слова» та її зв'язок з ідеєю божественної присутності Трійці в людині у творах Августина. Зроблено спробу виявити взаємозв'язок понять «внутрішнє слово», «Абсолютна Особистість» та «людська особистість» у творчості Августина Аврелія як своєрідне взаємопроникнення віри та розуму, філософської рефлексії та християнського віровчення, людської особистості та Божественної Особистості.

Ключові слова: Середньовіччя, особистість, Абсолютна Особистість, внутрішнє слово.

Речь идет о концепции «внутреннего слова» и ее связи с идеей божественного присутствия Троицы в человеке в произведениях Августина. Сделана попытка обнаружить взаимосвязь понятий «внутреннее слово», «Абсолютная Личность» и «человеческая личность» в творчестве Августина Аврелия как своеобразное взаимопроникновение веры и ума, философской рефлексии и христианского вероучения, человеческой личности и Божественной Личности.

Ключевые слова: Средневековье, личность, Абсолютная Личность, внутреннее слово.

The concept of the article is «an internal word» and its relation with an idea of God presence of the Trinity in the person in St. Augustine's writings. It is planning to find out interrelation of the conceptions «an internal word», «the Absolute Person» and «the human person» in writings of St. Augustine as a peculiar mutual penetration of faith and esprit, a philosophical reflection and the beliefs of the Christian Church, the human person and the Absolute Person.

Keywords: Middle ages, person, Absolute Person, internal word.

Принципово новий підхід в осмисленні людини починається саме з християнського середньовіччя, яке розуміє людину як своєрідну святиню, абсолют. В ній людська особистість постає не просто чимось природним, вона перш за все являє собою божественний початок. Зрозуміло, що спроби осмислення перших ознак особистості мали місце і в античності, проте провідною інтуїцією тоді була інтуїція тіла, а не особистості. Остання ж була позбавлена субстанційності. Для християнства аналогом людської особистості у певному сенсі в її межовому стані є божественна особистість, бо людина несе в собі призначення, на яке накладений відбиток Абсолютної Особистості Творця.

Ідеї Августина Блаженного залишаються завжди актуальними для будь-якого філософського дослідження і протягом сторіч є прикладом найглибшого філософського запиту, а гносеологія Августина являє собою унікальне сполучення неоплатонізму та християнських ідей. В його творчості пізнання стає можливим завдяки світлу божественного ума, який неперервно еманує в людську душу й дозволяє досягнути сутність об'єктів. Тобто результат пізнання в умі утримує в собі відблиск вищого люблячого світла.

Біблейська розповідь про те, що людина створена за образом та подобою Бога, ставить поняття образу в центр теологічних та філософських рефлексій. Наприклад, у християнського патриста Іоанна Дамаскіна наступне розуміння особистості: «Таким чином, Бог із видимої та невидимої природи Своїми руками творить людину за Своїм образом та Подобою. Із землі Він створив тіло людини, душу ж, розумну й мислячу дав йому Своїм дуновінням. Це ми й називаємо образом Божим, адже вислів: *за образом* – вказує на здатність розуму до свободи; тоді як вираз: *за подобою* – означає уподіблення Богу в добротності, наскільки воно можливе для людини» [5, с. 98]. Богослов Лесвітій Візантійський, визначає природу, закладену в людській особистості терміном *εὐλογοῦστος* – «воипостазированная», тобто та, що утримується в іпостасі або Особистості. Людина постає представленою начебто у двох аспектах: 1. Як частина Всесвіту, що розкриває її індивідуальну природу, або так звану зовнішню людину; 2. Як особистісна природа, або як образ Бога – вона внутрішня людина.

За Августином, ми можемо провести аналогію між Божественною Трійцею та трійстою природою людського пізнання. Таке пізнання постає єдністю об'єкта пізнання, акту пізнання та волі. Об'єкт пізнання відповідає іпостасі Отця, акт пізнання – іпостасі Сина, воля – Святий Дух – є тим містком, який поєднує того, хто пізнає з об'єктом пізнання. «Вот почему воля трижды сочетает в себе как бы родителя с как бы детищем: во-первых, телесный вид с тем, который он порождает в телесном ошущении; во-вторых, этот с тем, что возникает из него в памяти; и, в третьих, последний с тем, что рождается от него в представлении созерцающего» [2, с. 60]. Роль волі в процесі формування відчуттів виражається відкриттям Августина Блаженного. Воля являє собою діалектичну єдність протилежностей: вона виконує не тільки поєднуючу функцію, а й відповідальна за розрізнення між тим, хто споглядає, і предметом споглядання. «Итак, каким образом воля прилагает ощущение к телу, таким же образом память – к ошущению, а взор представляющего – к памяти. Но то, что сводит их и соединяет, есть то же, что разъединяет и разделяет; и это есть воля» [9, с. 247]. Пам'яті християнський мислитель теж надає великого значення. Для Августина пам'ять (*memoria interior*) є основою мислення. Вона утримує в собі безмежний простір минулого досвіду, знань, переживань, вражень від відчуттів. Інформація про зовнішній світ потрапляє до пам'яті та залишається у вигляді образів про предмети зовнішнього світу. Буття Бога мислиться також завдяки пам'яті. Таким чином, пам'ять постає певним внутрішнім досвідом, який уміщує в себе все багатоманіття людської психіки.

Говорячи про зовнішнє та внутрішнє чуття, Августин надає останньому головної ролі. Внутрішнє чуття разом із зовнішнім складають чуттєве сприйняття, при цьому внутрішнє чуття (*sensus interior*) підпорядковує собі зовнішні п'ять чуттів, контролюючи «сигнали» від зовнішніх вражень. «Если под работой пяти органов чувств понимать собственно процесс чувственного восприятия, то внутреннее чувство – это восприятие восприятия, оно является не только информацией о внешних впечатлениях, но и самим ощущением жизни» [4, с. 749].

Медитативність роздумів Августина продовжує традицію значимості внутрішнього споглядання (*intus cernimus*). Досвід та знання зовнішнього світу специфічним чином осмислюються у внутрішньому просторі душі і зберігаються там. Августин використовує метафору «видення» (*videre*), відсилаючи до ейдетичної основи мислення. Внутрішні образи не є образами у звичайному смислі, образами як предметами «тілесних» чуттів, вони являють

собою загальний корінь як для образів, так і для понять. Вони не матеріальні, бо «їх знаєш, не пов'язуючи в думках ні з яким тілом» (Августин), і існують вони незалежно від досвіду, бо «вони вже були в моїй пам'яті» (Августин). Особливий вид образу пов'язаний з ученням про «внутрішнє слово» (*verbum interius verbum cordis*). Учення про останнє Августин висвітлює в трактаті «Про Трійцю», а у творах «Сповідь», і «Про град Божий» внутрішній досвід часто ототожнюється з діяльністю душі. Розмірковуючи про знання в 15 книзі трактату «Про Трійцю», Августин підкреслює, що знання не обов'язково виражене в словах, бо «некоторые речения являются помыслами сердца», до того, як будуть проговорені. Августин приводить приклад із Біблії, доводячи істинність і природність внутрішньої мови. Внутрішня мова не є якоюсь існуючою мовою, але є знанням, що виводиться із глибин пам'яті. «Внутрішнє слово», як спосіб мислення, належить до внутрішнього досвіду, внутрішнього споглядання. «...от того, что мы называем мысли речениями сердца, еще не следует, что они, будучи истинными, не являются также видениями, происходящими из видений знания. Ибо когда они возникают извне посредством тела, одно есть речь, другое – видение. Когда же мы мыслим внутренним образом, то обе стороны суть одно» [2, с. 65]. Для Августина «внутрішнє слово» – подоба Слова, яке було на початку. Це знання, внутрішня правда та істина належать до природи самої душі і не можуть зникнути доти, доки існує сама душа. «Кто может понять его, теперь может видеть как бы тем зеркалом, как в той загадке некоторое подобие Того Слова, о котором сказано: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин., 1, 1). Ибо когда мы говорим истинное, т. е. когда мы говорим то, что знаем, тогда с необходимостью из самого знания, ранимого нашей памятью, рождается слово, каковое того же самого рода, что и то знание, из которого оно рождается» [2, с. 154].

І. В. Попов виділяє декілька характеристик, які притаманні «внутрішньому слову»: 1) «Внутрішнє слово» – це просто ««мысль о предмете, которая находит для себя выражение в том или другом звуке»; 2) «мысль, созерцаемая в данный момент в неизменяемой Премудрости»; 3) «внутренний разговор души с самой собой»» [8, с. 71]. Ми можемо підвести всі значення «внутрішнього слова» під головне визначення: «внутрішнім словом» називається думка в її актуальному стані, тому тільки таку думку ми можемо виразити у зовнішньому слові. Тобто – це є поняття, яке знаходиться в центрі свідомості та може бути промовлено в слові, тобто актуалізовано в певний час. Отже, «внутрішнє слово» є причиною зовнішнього слова, воно відноситься до зовнішнього як форма до матерії, як душа до тіла, як Божественне до людського в образі Христа. Таким чином, ми знаходимо різні смисли принципу подоби та образності в теорії пізнання Августина, що неодмінно виводять нас на інше поняття, яке пов'язано з «внутрішнім словом» – це поняття «Абсолютна Особистість» та людська особистість.

Перший, хто більш ніж через сім століть після Арістотеля поставив знову істинно антропологічне питання, був Блаженний Августин. Саме в християнстві людина отримує шанс не бути річчю серед речей. На відміну від античності, де людина відчуває себе безпритульною у світі, одинокою між верхньою та нижньою силою, вона знаходить своє спасіння в християнстві. Для людини християнська віра є «...зустріччю людської душі з Богом. Бог відкриває себе людині як її Творця, а саму людину – як своє творіння» [1, с. 156]. Не приголомшення величчю природи (як це було у греків), а віра стає тим, що в післяавгустинівській Європі буде для одинокої душі новий космічний дім. Августин шукає знання про людину у того, хто його може дати, і його (Бога) він називає «великою таїною». Щоб зрозуміти, що таке «особистість», за Августином, ми знову звернемося до його розуміння Божественної Трійці. На відміну від неоплатонічної тріади, в Августина Аврелія відсутня субординація Ликів Трійці, а іпостась не збігається із сутністю, як це було у отців першого Нікейського Вселенського собору. Для позначення божественної сутності й її потрійного енергійного прояву у творенні Августин використовує термін «особистість», «Абсолютна особистість». Отже, Бог – це Особистість, а три іпостасі – це три Лиця. Де

останні являють собою енергії Особистості в смислово виявленні Отця, Сина, Св. Духа. Тому три Лиця в троїчності є одна й та ж Особистість, але в той же певний час і Отець, і Син, і Святий Дух є повноцінними Особистостями. Так, вислужений термін «особистість» у подальшому не дає відновитися античній субординації, в якій складові тріади розрізняються божественною силою, тому що Бог, як Особистість, не розподіляється – це ціле, єдине, неподільне. Іоанн Дамаскін начебто в унісон з Августином пише наступне про Святу Трійцю: «Отже, ми визнаємо Іпостасі (Св. Трійці) досконаліми, щоб не ввести складності в Божественну сутність, адже складення – початок розбрату. І знову говоримо, що три Іпостасі знаходяться одна в іншій взаємно, щоб не ввести численності і натовп Богів. Сповідуючи три Іпостасі, визнаємо нескладеність і незлитність (в Божестві); а сповідуючи, що ці іпостасі єдиносутні одна одній, і визнаючи в них тотожність волі, дії, сили, влади і, якщо можна сказати, руху, ми визнаємо їх неподільність і те, що Бог є єдність; адже Бог, Слово й Дух Його істинно один Бог» [5, с. 85].

У Августина людина є «розумна душа, яка використовує смертне й земне тіло» [7, с. 211]. Подивимось на іпостасі Божественної Трійці ще з іншого ракурсу: Отець – пам'ять, Син – інтелект, а Святий дух – воля, яка з'єднує перші дві в любові. Виходячи з положень Августина, людина може усвідомити в собі основу власної особистості, яка нам дана від Бога саме завдяки любові. «Я хотів би, щоб люди подумали над трьома якостями в них самих. Вони, усі три, звісно, зовсім інше, ніж Трійця; я тільки вказую, в якому напрямку люди повинні спрямовувати свою думку, досліджувати й зрозуміти, наскільки вони далеко від розуміння» [1, с. 347]. Августин, стверджує, що єдина позитивна творча сила є Бог, а людина, яка мислима поза зв'язком із Богом, у своїй відчуженості від Бога – є абсолютно безсила істота. Він підкреслює, що людська сутність найповніше розкривається через особистість як її найвищий прояв. На думку Н. Солярова, у Августина «термін «персона» (при всій його відносності й багатозначності) покликаний позначити людину не в її привнесених і випадкових властивостях, а в її фундаментальній глибинній сутності» [9, с. 170]. В людській особистості знімається психофізичний і моральний план. По-перше, особистість передбачує самосвідомість суб'єкта у тотожності його «Я». По-друге, вона (особистість) є реалізацією моральної свободи суб'єкта, а загальною zásадою, «фундаментальною глибинною сутністю» людської особистості постає Абсолютна особистість Творця, Трійця, віддзеркаленням якої є індивідуальна особистість. Логічно те, що Августин не може усвідомити людину, як самостійну, діючу інстанцію духовної реальності; бо вона не є чимось чужим Богу, не є у своїй основі відмінною, від Бога інстанцію, а є саме породженням і особливим вираженням самої творчої енергії Бога, і що саме у цій якості людина сама отримує творчу силу. Тому особистість, «Я», не є замкнутою в собі, відокремленою від усього іншого, із себе самої, черпаючи своє життя точкою або маленькою сферою; вона конститується у власній своєрідності як «монада» саме тим, що є випроміненням загальноохоплюючої реальності. Це випромінення проходить через центр особистості, вперше творячи її, співпадає з особистісною свободою. В цьому таємниця первинного відношення між благодаттю й свободою: благодать не протистоїть свободі особистості, а творить її саму. Тому чим більше людина прислуховується до голосу цієї глибини, тим у більшій мірі вона є істинна особистість, справжня, вільна творча істота. Сам факт, що людський дух містить саму ідею Бога – Творця, є свідком того, що момент творчості в якомусь сенсі досяжний самій людині, інакше саме це слово для людини було б полишене змісту.

Виокремити «природу» і «особистість» у людині і зрозуміти їх відмінності так само важко, як і усвідомити єдину природу і три Лиця Бога. З одного боку – людям притаманна єдина загальна природа. З іншого – ми чітко розуміємо, що людська природа – то не гарантія буття особистістю, але ми часто не знаємо, що таке особистість у дійсному її вираженні. Кароль Войтила у своєму відомому творі «Особистість і вчинок» писав: ««Persona est ineffabilis» — особистість не-виразна (тобто не дає схватити себе цілком як поняття)? Цей постулат по-

своєму пародує інший: «Individuum est ineffabile», адже особистість — це індивід, але в той же самий час і дещо більше, ніж просто індивід» [6, с. 58]. Т. А. Нестик підкреслює: «Внутреннее слово есть эксплицитное самопознание предшествующее действию, то настоящее, в котором человек выбирает между добром и злом, которое есть вечность, сразу становящаяся временем» [10, с. 115]. Отже, «внутрішнє слово» прямо пов'язане з Христом (Логосом), де останнє розуміється як принцип нашого пізнання й життя. Акт cogitatio в Августина — особистий акт, внутрішня мова, де самопізнання стає найбільш досконалим видом пізнання. Людська особистість усвідомлює відпочаткову онтологічну єдність Бога й людини. В Августина мислення — це перш за все внутрішня мова. Розумінням самопізнання як найбільш досконалого виду пізнання, Августин стверджує необхідність переносу центра уваги із зовнішнього світу на внутрішній. Отже, для християнського сповідального слова притаманна зверненість до Бога тільки через рефлексію душі. Слово стає тотожним Істині і самому Богу через внутрішню думку. Тому Августин і наголошує: людина повинна володіти не тільки розумністю, а й особистістю, адже тільки особистість є тим, що відкрито до спілкування в одному горизонті з Богом та взаємопроникнення двох енергій: особистісної — людської та абсолютної — божественної. Саме відкритість особистісної душі завжди буде спрямована на особливе інтелектуальне напруження та вічний пошук, унікальне синергічне взаємопроникнення філософської рефлексії та християнського віровчення.

Бібліографічні посилання

1. Августин А. Исповедь / А. Августин. — М. : Ренессанс, 1991. — С.347
2. Августин А. О Троице / Августин Аврелий. — М., 2004.
3. Аляев Г. Е. Философский универсум С. Л. Франка / Г. Е. Аляев. — К.: ПАРАПАРА, 2002. — С.156
4. Гарнцев М. А. Августин / М. Гарнцев // Августин. Pro et contra. — СПб, 2002.
5. Дамаскин Иоанн. Точное изложение православной веры : в 4 кн. / Дамаскин Иоанн. — М., 1998.
6. Иоанн Павел II. Личность и поступок / П. Иоанн Павел. — М. : Изд-во Францисканцев, 2003.
7. Коплстон Ф. Ч. Аквинат / Ф. Ч. Коплстон. — М. : Долгопрудный, 1999. — 211 с.
8. Попов И. В. Личность и учение Бл. Августина / И. В. Попов. — Сергиев Посад, 2005. — 247 с.
9. Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания / А. А. Столяров. — М. : Греко-латинский кабинет. Ю. А. Шичалина, 1999. — С.170
10. Тема внутреннего слова у Августина: мышление и время // Вопр. филос. — 1998. — № 10. — С. 115–127.

Надійшла до редколегії 27.01.11

УДК 124.5

Д. О. Шишкін

Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара

ПОСТМОДЕРН: ОЗНАКИ ДЕАКСІОЛОГІЗАЦІЇ

Розглянуто проблему аксіологічної компоненти постмодерного дискурсу. Доведено тезу щодо деаксіологізуючої сутності постмодерну на прикладі ознак, які виділяє Іхаб Хассан.

Ключові слова: постмодерн, деаксіологізація, ознаки постмодерну, постмодерний дискурс, крах метанарацій.

© Шишкін Д. О., 2011