

«СОММЕМОРАТИО» («ПРИПОМИНАНИЕ») КАК МЕТОД ОБУЧЕНИЯ И ЕГО ИСТОЧНИКИ В РАННЕЙ ФИЛОСОФИИ БЛАЖЕННОГО АВРЕЛИЯ АВГУСТИНА

А. В. Карпук

*магистр богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии; лаборант-исследователь Высшей школы философии и социальных наук
Россия, Калининград, БФУ им. И. Канта*

Аннотация. В научной работе на основе исследования философских первоисточников Платона и Блаженного Аврелия Августина на греческом и латинском языках излагается сущность античной и позднеантичной теории познания. В статье используется авторский перевод на русский язык.

Ключевые слова: ἀνάμνησις; commemoratio; Платон; Блаженный Аврелий Августин; философия; душа; познание.

Историческая важность и значительность фигуры блаженного Августина обуславливают собою тот факт, что его авторитет простирается далеко за пределы исключительно Церкви, церковной догматики и христианской мысли вообще. Он единственный церковный автор, чье произведение «Исповедь» («Confessiones») [1] изучается в качестве обязательного на философских факультетах университетов. Титулованный благодарной Церковью как «Doctor gratiae» («Доктор благодати»), отец западного богословия, единственный богословский и философский авторитет вплоть до эпохи «Высокой схоластики» (Hochscholastik) XIII в., блаженный Августин внёс неоценимый вклад в развитие философской мысли на христианском западе, ознаменовав тем самым новую эпоху в историческом и культурном мировом развитии: перехода от поздней античности к Раннему средневековью [2, с. 1226; 3, с. 58]. С точки зрения истории и истории философии, это означает, что Августин, особенно в ранний период своего творчества, нередко занимался тем, что заново апплицировал философские идеи различных античных авторов к проблемам, возникавшим уже в его время.

«Анамнесис» («Ἀνάμνησις») Платона. Эпистемологическая концепция «припоминания» («ἀναμνήσεως») как основного вида «получения» знания принадлежит Платону. (В частности, этот же термин со значением близким к концепции Платона встречается в досократовских фрагментах «Пифагорейских высказываний Аристоксена и пифагорейского [образа] жизни» в собрании Дильса-Кранца: «... καὶ τῶν καθ' ἡμέραν λεγόμενων ἀνάμνησιν [τόνδε τὸν τρόπον]» («и соответствующих ежедневных так называемых припоминаний») [4, с. 467]). «Получение» здесь более чем справедливо взять в кавычки, поскольку оно не является таковым в собственном смысле. В действительности человек обучающийся ничего не приобретает, а как бы активизирует в своей душе, или уме, уже (до соприкосновения с чувственной сферой) присутствующие в ней и принадлежащие ей идеи. Поэтому, именно потому, что «ἀνάμνησις» направлен на объективно присутствующую реальность дотелесного существования, его всегда следует отличать от памяти. Так что термину «μνήμη» («память») Платон противопоставляет отсутствие ощущений, или «забвение».

Уже в диалоге «Филеб» («Φίληβος») Платон определяет память следующим образом: «Σωτηρίαν τοίνυν αἰσθήσεως τὴν μνήμην λέγων ὀρθῶς ἂν τις λέγοι κατὰ γὰρ τὴν ἐμὴν δόξαν» («Называющий память сохранением ощущений, по крайней мере, по моему мнению, говорил бы верно») [5, р. 97], – тем самым отличая и строго дифференцируя её от припоминания. Следовательно, основанием памяти служит ощущение, так что она приобретает значение следствия по отношению к перцепции, чувственно связанному опыту, то есть память возникает всегда а posteriori. Именно в этом смысле платоновский «ἀνάμνησις» радикально противоположен «μνήμη», так как является априорной способностью души, не зависящей от и существующей до сферы эстетического, и, более того, является указателем на её высшую природу и дотелесное существование, которое всегда направлено к области чистого духовного бытия, к божественному, и предано ему [6, р. 480–482]. Поэтому «μνήμη», как уже было сказано, Платон в «Филебе» противопоставляет отсутствию ощущений, или «λήθη» («забвение») [5, р. 97].

В диалоге «Менон» («Μένων») Платон впервые формулирует идею о трансцендентальном характере природы знания, благодаря чему связываются умозрительная и чувственная сферы бытия [7, р. 31–41]. Сократ, доказывая своему собеседнику Менону тезис, согласно которому знание есть не что иное как «припоминание» объективно существующих идей и понятий, ставит в пример раба, который, нигде не учившись, не задумываясь отвечает на вопросы элементарной планиметрии. (Эту беседу Дж. Стедмэн выделяет в полноценный эпизод «Беседы с рабом»: третьей и заключительной фазы развития Платоном концепции знания как припоминания [См.: 8, р. 36–48]).

Изобразив на земле четырёхугольник с равными сторонами длиной в две стопы («δύοῖν πόδοῖν»), платоновский Сократ задаёт рабу вопросы, связанные со свойствами сторон четырёхугольника, его средних линий и, наконец, площади. (Греческую меру длины «πόδος» в данном контексте мы переводим как «стопу» в значении английского «фута»). Затем, увеличив одну из сторон в два раза (четыре стопы), Сократ повторяет вопросы так, что наводит путающегося раба на правильные ответы, и, в конце концов, раб приходит к пониманию свойств диагоналей четырёх площадей двухстопных квадратов, составляющих шестнадцатистопный квадрат по площади, и того, каким образом они (эти диагонали) составляют квадрат, площадь которого равна восьми «квадратным стопам». Из этого Сократ делает выводы, что стоит только задать человеку правильные вопросы (а не учить), то есть спровоцировать в нём желание припомнить, как множество мнений, существующих в нём до того, как он стал человеком, как бы зашевелиятся в нём, и в результате он сможет приобрести точные знания не только относительно математических предметов, но и всего остального, причём эти знания находятся и открываются в самом человеке и нигде больше.

Свой диалектический метод обучения Сократ называл μαευτική – «повивальным искусством»: дериватом глагола μαίεσθαι – «принимать роды». Наставник не «вкладывает» истину в голову обучающегося, а помогает ему обрести истину, родив её, уже находящуюся в нём [9, с. 61–63].

Ввиду важности данного платоновского пассажа, стоит привести его здесь полностью: «Сократ: Кажется ли тебе, Менон, что это мнение, [которое было] сказано в ответ, не его? Менон: Нет, но [было сказано] им самим. С.: И он же ничего не знал, как мы сказали немного до этого. М.: Правду говоришь.

С.: [Значит] эти мнения пребывали же [в нем] или нет? М.: Да. С.: О том, что [человек] не знает, пребывают [в нем] истинные мнения относительно того, что не знает? М.: Кажется. С.: И теперь в нем, подобно сну, вдруг оживились эти мнения? Если бы его стали много и по-разному спрашивать о том же самом, знай, что, в конце концов, ничуть не хуже [и] безошибочно ответит обо всем этом. М.: Похоже. С.: Хотя его никто не будет учить, а спрашивать, [он] узнает, пробудив это знание из себя? М.: Да. С.: Но ведь пробудить это знание в себе не значит ли припомнить? М.: Несомненно. С.: Следовательно, знание, которое он имеет сейчас: обрел ли он его когда или всегда имел? М.: Да, [всегда имел]. С.: Если же всегда он имел [его], всегда и был знающим: если же обрёл когда, то уж точно не в нынешней жизни оно было приобретено. Не научил же кто этого геометрии. Ведь тогда бы его приобщили всей геометрии и всем другим наукам. Разве кто приобщал его всему? Действительно, тебе следует это знать хотя бы потому, что он в твоём доме родился и был окружен заботой. М.: Но я, по крайней мере, знаю, что никто никогда его не учил. С.: Но у него есть все эти мнения или нет? М.: Само собой, Сократ, кажется. С.: Если же он приобрел [их] не в нынешней жизни, то не ясно ли, что имел он [их] в иное какое-то время и выучился? М.: Кажется. С.: Не есть ли это время, когда человек не существовал? М.: Да. С.: Поскольку же в то время, когда был и не был человек, [тогда] истинные мнения, которые становятся знаниями, если пробудить их вопрошанием, должны пребывать в нём. Следовательно же, душа его во все время пребывает знающей. Ясно же, что человек во все время есть или нет. М.: По-видимому. С.: Если же истина всего сущего вечно пребывает в душе, а душа — пребывает бессмертной...») [7, р. 38–40].

В диалоге «Федон» («Φαίδων») учение о «припоминании» является необходимым элементом развиваемого Сократом доказательства бессмертия человеческой души. Желая убедить своих собеседников в том, что душа должна существовать прежде физического рождения тела, Сократ апеллирует к уже известной концепции знания как припоминания всего того, чем располагала душа до того, как вселиться в конкретное человеческое тело. «Ибо нам сдается, что знание есть не что иное как припоминание», — повторяет Кебет [10, р. 18] тезис «Менона». Припоминание, в свою очередь, означает приведение на память уже известного, то есть того, что душа знала до своего воплощения. Припоминание, по мысли Платона, запускает цепную реакцию: через понятие одного человек способен заключить о другом, как бы «вспомнив» его.

Хотя на тему подобной связи между предметами в «Федоне» Платон не рассуждает отдельно, тем не менее он оставляет определённые намёки. Так, например, рассмотрение лиры влечёт за собой представление о *возлюбленном* (παῖς), а вид Симмия порождает воспоминание о Кебете оттого, что они были *друзьями*. Это означает, что характер связи между предметами чувственного как элементами единой структуры-органа, где целое служит части, а часть — целому, определяется *эротически*. В «Пире» Платон пойдёт ещё дальше, когда скажет, что эротическое, мифологически воплощаемое в образе Эрота, всегда занимает промежуточное положение и является принципом единения божественного и человеческого миров, следовательно, моделью, порождающей всё остальное, множество, будучи его принципом, дифференциалом [10, р. 20; 11, р. 175–177; 12, С. 251].

На основании рассмотренных диалогов, можно сказать, что Платон впервые в истории мысли, как уже отмечалось, почувствовал определённое отношение, в котором находятся знание и бытие как таковые, сделав значительный шаг вперед от Парменидовой аксиомы. Он осознал проблему необходимости формулирования трансцендентального синтеза в виде учения о «припоминании», в котором предметы получают своё истинное освещение, бытие – подлинную объективно-предметную (эйдетическую, то есть «получаемую» в разумном созерцании как «предмет» теорейи) структуру, а сам логический трансцендентальный метод оправдывается в своём применении. Это означает, по крайней мере, в свете сказанного, что процесса обучения в его повседневно-бытовом понимании для Платона не существовало [13, р. 9]. Роль педагога и ученика кардинально менялись: на смену качественных категорий (активности и пассивности) приходит специфическая категория модальности обеих сторон, согласно которой учителем становится носитель истинных мнений (знаний), то есть, выражаясь аристотелевским языком, подвергнутых верификации со стороны их же собственных оснований, или причинности [7, р. 40; 14, р. 2–3], а учеником – носитель исключительно мнений, ещё даже не проблематизированных. В результате получается, что человек всё знает как бы самого начала, или до соприкосновения с чувственной сферой, задача которой – привести совокупность знаний в активное состояние. Говоря словами В. В. Библихина, человека никогда не нужно учить в собственном смысле этого слова: его нужно только разбудить, научить видеть [15, с. 130]. *Поскольку всё дано с самого начала, то и знает человек тоже с самого начала.*

«Припоминание» («commemoratio») блаженного Августина. В ранних диалогах блаженного Августина, как и у Платона, присутствуют оба термина: «memoria», что переводится как «память», и «commemoratio» – «припоминание». В диалоге «О порядке» («De ordine»), написанном в 386 г. на вилле своего друга Верекунда в Кассициаке [16, col. 980], Августин относит память к подчинённой (subjecta) части души, связанной с телесным восприятием (или «sordes» – «грязными одеждами»): «Если, однако будто бы какая-то, так сказать, грязная снятая одежда, от которой та [душа] себя очистила... Я полагаю, что сама память обитает в этой подчиненной [части души]» [16, col. 996]. В «De quantitate animae», относящемся к 387 г., память объявляется принадлежностью души, её взором, способным охватить большие расстояния (Августин предлагает своему собеседнику Эводию вспомнить посещение Медиолана, находясь в Риме [17, col. 591, 594]), чтобы привести то, что некогда было ощущаемо телесным образом, а также способностью сохранять образ изменяемого [16, col. 996; 18, col. 1040]. В тексте «Монологов» («Soliloquiorum») память мыслится Августином как вместилище пережитых обстоятельств, благодаря которому человек может обращаться к прошлому [19, col. 869, 894, 902]. Понятие «memoria» в контексте указанных диалогов целиком зависит от сферы чувственного, в результате её образы не могут быть элементами чистого, синтетического знания, имеющего трансцендентальную природу. Здесь Августин согласен с идеей платоновского «Филеба». Память может служить для того, чтобы приводить, уточнять и разбирать образы, затерявшиеся в хаосе временной стихии, тем самым насыщая её фактами, предметами или ощущениями, которые уже случились, так что и самое время рассматривается гиппонским епископом «психологически» и включает в себя три момента, соответствующие прошлому, настоящему

и будущему: память (*memoria*), рассмотрение (*contuitus*), и ожидание (*expectatio*) [1, col. 819]. Память не может служить инструментом для расширения человеческого знания и связывания его тем самым со сверхчувственной реальностью, бытием как таковым: функцией, которую выполняет платоновский термин «ἀνάμνησις» (память), обращая и вводя человека в область божественного.

«De Magistro» («Об учителе», 389 г.) – один из ранних диалогов блаженного Августина, где исследуется та же проблема познания и приращения знания. Концепция обучения, предлагаемая Августином в этом тексте, центральными понятиями которой остаются «*memoria*» и «*commemoratio*», находится в очень тесной связи со стоическим учением о «двойственном слове», которое в настоящий момент нас не интересует. Тем не менее, концептуальное связывание «припоминания», обучения (*docere*) и речи (*locutio*) показывает, каким образом Августин – наследник богатой античной философской традиции – умело пользуется этим наследием и работает с различными философскими идеями, составляя своё оригинальное, возводимое на христианской основе учение.

Августин начинает с того, что объявляет припоминание родом обучения, совершаемого с помощью речи, так что цель любого говорения, что, само собой разумеется, двойственна: или обучение, или напоминание самому себе или другому о чем-либо. Под обучением необходимо понимать не только собственно процесс сообщения научных знаний, который, как правило, происходит в школах, но и просто повседневный целевой обмен информацией, реализуемый в форме беседы или разговора. Известно, что обучение и напоминание – действия всегда направленные на объект речи, в роли которого может выступать другой человек (собственно объект) или же сам говорящий, обращающий речь к самому себе через объективацию собственной субъектности, или самопознание. В таком случае его «субъективность» и «объективность» будут только формальными характеристиками, и говорение будет апеллировать не столько к ним, сколько к душе, внутренней реальности самого субъекта: его самосознанию и внутреннему «Я», которое блаженный Августин и называет душой, а также к его способности, то есть разуму (*ratio*).

Для того, чтобы пояснить, что здесь имеется в виду, следует обратиться к примеру, предлагаемому самим блаженным Августином в диалоге «Об учителе». Поскольку целью любой речи является или обучение, или желание припомнить что-либо, возникает вопрос относительно молитвы: обращение к Богу тоже следует считать желанием научить Его чему-либо, стремлением напомнить о чем-то? Утвердительный ответ означал бы умаление и унижение такого божественного свойства как всеведение, что блаженный Августин весьма справедливо называет «*pes fas*» («беззаконием»): *«Где должно совершать богослужение, там следует [совершать] и моление. Поскольку нет нужды в речи, когда мы молимся, то есть в звучащих словах, разве только когда священники служат, по причине необходимости обозначения своих мыслей, не чтобы Бог, но люди слышали; и посредством некоего сочувствия через припоминание воспаряли в Боге»* [20, col. 1195]. Следовательно, чтобы избежать такого вывода, находясь в рамках установленной функции речи, гиппонский епископ признает весьма необязательным, особенно, когда человек один, молиться словами, то есть членораздельно формулируя собственные мысли и желания. Словесная молитва полезна в том случае, когда совершается общественное богослужение,

при котором произносимые речи не Всеведущего Бога имеют своим объектом, а собрание людей, в которых они должны вызывать соответствующие переживания, а также побуждать к действиям [20, col. 1195]. Таким образом, речь становится тем самым рычагом, благодаря которому память – сохраняющаяся совокупность синтетически связанного опыта (основанного на чувственности), как её определил Августин в рассмотренных выше диалогах, – побуждается к действию и сама провоцирует определённую внутреннюю или внешнюю активность (приведение предметов с помощью «воображательного слова» (*verbum imaginabile*) или «воображения голоса» (*imaginatio vocis*) [21, с. 18–31]).

Итак, всё это приобретает в рассуждении Августина чёткую структуру: вещь (*res*) – слово (*verbum*) – память (*memoria*). Вещь, обозначаемая словом, становится выражаемым в нём предметом, денотатом (который также называется Августином «*verbum*»), совокупность которых хранится в памяти, составляя тем самым материал, которым она распоряжается. Память имеет дело не с самими вещами, а с их обозначениями – предметами, следовательно, её активность, «*commemoratio*», есть перебирание этих предметов с целью выбора одного из множества, который зависит от желания того, кто «припоминает».

Определив в «*De quantitate animae*» («О количестве души») память как взор души, Августин и сами предметы мыслит, как то, что находится в пределах этого взора. Это означает, что для того, чтобы душа восприняла вещь, превратив её в предмет, нужно, чтобы сама вещь имела определённую семантическую окраску, или значение. Необходимо понятие о вещи, о том, что она обозначает, то есть специфическая рациональная структура, связывающая слово, вещь и её предметный образ в памяти. Для этого, ввиду того что душа воспринимает мир совершенно иным образом по сравнению с телом: мир для души есть прежде всего эйдетическая, а не материальная реальность, – в седьмой главе диалога «Об учителе» Августин вводит ещё один термин, который способен схватить эту структуру и эйдос вещи. Это термин «*nomen generale*» («имя вообще») отождествляемый с «*verbum generale*» («слово вообще»): «*Слово вообще и имя вообще имеют равное значение*» [20, col. 1206]. «*Nomen generale*», или просто «*nomen*», и есть та рационально конструируемая структура вещи (смысл), которую припоминает душа, соотнося и связывая её с объективно данной вещью.

(В стоической философии августиновскому «*nomen*» соответствует «*λεκτόν*». В диалоге «Об учителе», развивая учение о слове, блаженный Августин фактически воспроизводит эту стоическую концепцию).

Механизм восприятия чувственной реальности, по Августину, следовательно, таков. На первом этапе разумный человек получает информацию об окружающем как совокупности вещей с помощью перцепции. Вещи в процессе восприятия, совершаемого душой, обращаются в предметы восприятия, выражаемые и обозначаемые словами, так что их уже легко абстрагировать от самой вещи, являющейся частью окружающего мира. То же, каким образом эти предметы хранятся в душе и верифицируются ей как действительно соотносящиеся с объективными вещами материального мира, и есть схваченное (осмысленное) понятие о предмете, или его имя. И само «*commemoratio*» – перебирание душой предметных образов чувственных вещей – в конце концов, становится обращением с совокупностью рациональных смысловых структур, или *nomina*, объединяющих материальные вещи с речью о них.

Процесс познания, совершаемый при участии «*commemoratio*» («воспоминания»), является, следовательно, познанием не с помощью вещей и не их вокальной оболочки (слов), а как раз тех рациональных понятийных конструктов, которые заключаются *in nominibus* (в именах). Такой вывод позволяет блаженному Августину отдать безусловное предпочтение практической стороне дела: познанию этой самой рациональной связи между вещью и словом, открыванию смысла вещи, явления или практической максимы, которые совершаются при помощи науки и этики: «*Potes hoc modo cognitioni huius nominis ipsam quoque virtutum cognitionum negare praeferendam. Quia virtutem videre nec tenere, supplicium est. Quo idem ille satyricus tyranni ut puniantur optavit*» («Ты можешь таким образом отрицать необходимость предпочитать познание [самых] добродетелей познанию их имен. Так как видеть добродетель и не иметь [её] — страдание. Потому и тот самый сатирик желал, чтобы [именно] тираны страдали») [20, col. 1211]. Рациональная структура между вещью и словом, хранимая в памяти и подчинённая ей в «*commemoratio*», выступает в качестве объекта познания в самом процессе обучения: наука становится открыванием смысла вещи или совокупности вещей, а этика — смысла совершенного поступка, морального суждения о нём. Рационально-смысловая структура, будучи успешно усвоенной, служит необходимым условием и правильного употребления слов, так что впоследствии уже нет нужды в логическом расчленении слова и его значения-имени: достаточно только слова, произнесение которого будет вызывать в душе соответствующую реакцию, то есть припоминание самого значения и соотнесение его с данным словом.

Для Августина это означает прежде всего то, что душа усвоила истину, или смысл — когерентность между словом и обозначаемой им вещью. Так что слова теперь могут только побуждать обращаться к этой истине: «*Verissima quippe ratio est, et verissime dicitur, cum verba proferuntur, aut scire nos quid significant, aut nescire: si scimus, commemorari potius quam discere; si autem nescimus, ne commemorari quidem, sed fortasse ad quaerendum admoneri*» («Мысль, как ты видишь, вернейшая, и правильно говорят, [что], когда произносятся слова, мы знаем, что они обозначают или не знаем. Если знаем, то, скорее, припоминаем, чем обучаемся; если же не знаем, то и не припоминаем, пожалуй, но ещё сильнее побуждаемся к поискам [этого]») [20, col. 1215]. Воспроизводить эту когерентность между звучанием слова и предметом, который это звучание собою обнимает, делая саму речевую стихию ещё более рационализованной и осмысленной. Сам Августин всячески это подчёркивает, говоря, что осмысленность речи зависит от того, обратились ли мы при произнесении речи к истине, хранимой в уме, или нет.

Остается, однако, последний вопрос. Если истина, находящаяся в уме и душе человека, является одновременно и совокупностью, и источником, и причиной возникновения смыслов, с которыми затем, в процессе познания, с помощью «*commemoratio*» имеет дело сама память: или сообщая их кому-либо в членораздельной речи, так что сам процесс при определенных условиях, о которых будет сказано ниже, становится *docere* (обучением), или же просто приводя, что называется припоминанием (*commemoratio*) как таковым, — то что является причиной бытия самой истины внутри человека? Согласно блаженному Августину, такой причиной является Христос: Слово Божие и внутренне

учащая каждого человека Истина: «*Ille autem qui consulitur, docet, qui interiore homine habitare dictus est, Christus (Eph 3:16–17), id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia*» («Тот же, кто вопрошается, учит, кто, как говорится, обитает во внутреннем человеке, [есть] Христос (Еф. 3:16–17), то есть неизменяемая Сила Божия и превечная Мудрость» [20, col. 1216]). Будучи источником истины, а значит и истинных смыслов, являющихся таковыми по причине их причастности Истине как основанию их бытия, Христос выступает в качестве Единственного и Уникального, Непогрешимого Учителя для каждого человека.

Как только Христу приписан абсолютный эпистемологический авторитет и достоинство, Августин начинает выстраивать восходящую иерархию смыслов и вещей как их материальных, чувственных носителей и, как результат, – всей человеческой перцепции. Цвет, мировые стихии, сами тела – каждый компонент отныне подчинён уникальному, только ему характерному «органу»: глазам, органам тактильного восприятия и самому чувству, которое является чисто психологической категорией в ранних диалогах святого Августина [20, col. 1216].

К самой же внутренней Истине человек обращается только тогда, когда речь заходит об умопостигаемых, интеллигибельных, вещах, то есть эйдосах, которые не воспринимаются, а созерцаются, причём только рассудком и умом. «*Cum vero de iis agitur quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione...*» («Когда же [речь] идет о тех [вещах], которые мы созерцаем умом, то есть рассудком или разумом...») [20, col. 1217]. Это означает, что познание является, во-первых, качественно многоуровневым процессом, а во-вторых, что оно всегда реализуется «сверху», с вершины иерархической структуры, поскольку подлинная природа вещи (а не только лишь её изменчивая «внешняя» сторона) как таковая может быть воспринята только умом через обращение к внутренней Истине. Первый тип познания, направленный на совокупность выразительных форм, Августин называет чувственным, или телесным, (*sensibilium sive carnalium*), а второй, более совершенный, – умопостигаемым, или духовным (*intelligibilium sive spiritualis*) [20, col. 1216].

То, что познание как таковой вещи происходит только на внутреннем, иерархически высшем и первом, уровне, имеет в качестве необходимого своего следствия тот факт, что и само подлинное обучение, по мысли блаженного Августина, возможно только в пределах этого внутреннего и высшего уровня: «*Ea quidem loquimur quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur: sed tunc quoque noster auditor, si et ipse illa secreto ac simplici oculo videt; novit quod dico sua contemplatione, non verbis meis. Ergo ne hunc quidem doceo veraicens, vera intuentem; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo intus pandente, manifestis: itaque de his etiam interrogatus respondere posset*» («Хотя мы говорим о тех [вещах], присутствие которых созерцаем в оном внутреннем свете истины, том самом, которым, как говорится, просвещается и наслаждается внутренний человек, [который] и тогда тоже слушает нас, если и сам видит тем сокровенным и простым оком; понимает, что я говорю, с помощью собственного созерцания, а не моих слов. Следовательно, и его, созерцающего истинное, правда, я не учу, говоря истинное. Учится же он не с помощью моих слов, но самими вещами, после того как Бог явился внутри через откровение. Итак, если его спросят об этом, то сможет отвечать») [20, col. 1217].

Первый тип познания (чувственное) включает в себе два вида предметов: либо налично, физически данные и, следовательно, чувственно воспринимаемые предметы, относительно которых смысловое суждение может быть проверено с помощью органов чувств человека или же взято на веру; либо «косвенно» данные предметы. Эти предметы, согласно мысли блаженного Августина, в отличие от первых, даны опосредованно: именно как образы, хранящиеся и воспроизводимые памятью. Августин называет их «документами» («documenta») [20, col. 1217], созерцание приведённости и артикулирование которых и представляет их «commemoratio»: в первом случае для субъекта речи, во втором – для объекта, относительно которого направлена речь.

Для первого вида предметов чувственного познания обучение возможно только тогда, когда человек, к которому обращена речь о предметах, или сам видит или чувственно воспринимает их, то есть может опытно проверить услышанное о них прежде в слове; или же через «commemoratio» и воспроизведение внутри самого себя тех предметных образов, «призыв» к чему он получил ранее через слова. Воспользовавшись для простоты категориями немецкой классической философии (за неимением более подходящих в данном контексте), скажем, что только в случае опытной проверки словесно сообщаемых предметов (т. е. с помощью самих же вещей и самих чувств), лишаящей их вокальную оболочку (слово) всякого и сколь бы то ни было «решающего» эпистемологического значения, по мысли Августина, человек расширяет и синтетически приращает свои знания, собственно обучается.

Ко второму типу познания (интеллигибельному) относятся только лишь предметы умопостигаемые, созерцаемые разумом и рассудком, то есть, надо полагать, не данные а posteriori или же явившиеся результатом абстрагирования от всего чувственного (категории). Тот, кто способен к такому созерцанию, созерцает саму Истину, а в Её свете – и умопостигаемую, подлинную природу вещей. Так что такой человек тоже обучается не при помощи слов, которых совершенно чужда умопостигаемая природа, а при помощи самих же этих вещей (эйдосов), внутреннего созерцания их ясности, то есть того, чем они являются сами по себе, по своей сущности. Обучение в оптике Августина приобретает статус совершенно самостоятельного процесса, которому любая внешняя помощь (словесная артикуляция, побуждающая «commemoratio») только мешает, так что, объявив в начале диалога «Об учителе» «commemoratio» методом обучения («genus docendi per commemorationem» – «Род обучения через припоминание» [20, col. 1195]), в завершающих сочинение главах гиппонский святитель фактически отказывается от вспомогательной функции «припоминания», оказываемой этим процессом по отношению к обучению. Обучение, в конце концов, есть не что иное как *лишенное слов* созерцание экстремума вещи: чувственной (videre, видение) и умопостигаемой (intelligentia, contemplatio, intuitio) её сторон: «Тот меня чему-либо учит, кто или глазам, или любому чувству тела, или также самому уму предлагает то, что я желаю знать» [20, col. 1215].

В данном диалоге Августин приходит к совершенному обесцениванию слова, превращая его только лишь в vox et sonus aeris. Ввиду того что Августин конструирует иерархию познаваемого и выделяет уровни единого познавательного акта, рассуждать о крайнем или умеренном реализме гиппонского святителя в диалоге «Об учителе», во-первых, некорректно и, во-вторых, было бы анахронизмом [20, col. 1217–1218].

Подводя итоги, нужно отметить следующее. В докладе был представлен концептуальный анализ понятия «commemoratio» в ранних работах блаженного Августина. Латинский вариант «commemoratio» аналогичен греческому «ἀνάμνησις», автором и источником которого является греческий философ Платон, с которым блаженный Августин был знаком через Цицерона. Концепция «ἀνάμνησις» у Платона выполняет роль философского синтеза бытия и знания, так что само знание оказывается прежде всего другого заложенным и пребывающим в бытии до и без всякого способного воспринять его субъекта, и, как идея, обладает более вспомогательным, чем самостоятельным характером, так как Платон с помощью констатации причастности души чистому, лишённому чувственности как основания собственной возможности, «божественному» знанию доказывает её вечность и бессмертие («Менон», «Федон»).

(В «Меноне» Платон совсем не уделяет внимания субъекту, оставляя нетронутой проблему происхождения души. Этот вопрос обстоятельно рассматривается в «Федоне» причём подается он *как уже знакомый и неоднократно слышанный* учениками Сократа [10, р. 18]).

В связи с этим «ἀνάμνησις», возводящий к чистому и совершенно духовному знанию, противопоставляется Платоном «μνήμη» – памяти, основанной на чувственно воспринимаемых телесных вещах. Исходя из идей «Федона», простого стремления прочь от чувственности для достижения чистого знания недостаточно: необходима еще и своеобразная практика, сродни умной религиозной, собирания и сосредоточения души, ощущающей божественный призыв и порыв, в самой себе. Таким образом, платоновская концепция «ἀναμνήσεως» объединяет четыре ключевых момента: 1) объективный характер знания, данного в бытии; 2) взаимосвязь бытия и знания; 3) независимость «ἀνάμνησις» от сферы эстетического; 4) зависимость «μνήμη» от сферы эстетического.

Блаженный Августин, позаимствовав «commemoratio» из платонической традиции философствования, значительно преобразует ее, практически ничего платоновского в ней не оставляя. «Commemoratio» (как и «ἀνάμνησις» у Платона) на лексико-морфологическом уровне связаны Августином с памятью. Но если Платон в «Филебе» разрывает концептуальную связь между «ἀνάμνησις» и «μνήμη», то Августин, наоборот, её всячески подчёркивает, так что «commemoratio» становится своего рода *органом, инструментом* работы памяти, которая, как и платоновская «μνήμη» (память), имеет дело только с чувственным. В своей теории познания, излагаемой, в частности, в диалоге «De Magistro», Августин очень чётко различает категории: 1) физически данной вещи, 2) её предметного образа и 3) смысла – которые открываются воспринимающему их субъекту через: а) перцепцию, б) «memoria» et «commemoratione», в) «contemplatione» sive «intuitione» соответственно. Так возникает своеобразная иерархия познаваемого и познания, идущая от физически данных вещей (доступных только перцептивному восприятию) к их чисто умным, рассудочным, интеллигибельным смыслам (открываемым в созерцании), источником которых становится душа человека, а в действительности – Христос, пребывающий в душе. Память и «припоминание» имеют дело только с образами чувственно воспринятых вещей: «commemoratio» становится исключительно работой памяти – хранильницы, рассматривающей и перебирающей предметные образы некогда чувственно воспринятых вещей, – приобретая таким образом

такой набор характеристик, который позволяет определить её как чисто психологический субъективный феномен. Обучение, понимаемое Августином в качестве синтетического приращения чувственного и интеллигибельного познания (узнавание нового), становится возможным только в экстремуме одной вещи: воспринимаемой или чувственно (как физическая реальность), или рассудочно (как духовная реальность). Хотя сам блаженный Августин и не много говорит о том, каким образом от телесных реальностей приходят к духовным предметам и открывают их, надо полагать, что они являются результатом или же абстрагирования души от всего чувственного, или же что они открываются душе объективно, вне связи с чувственным, через Христа.

(В первом случае – сосредоточению и удержанию души в самой себе способствуют занятия свободными искусствами. *Artes liberales* потому и свободны, что, во-первых, являются наиболее достойной формой активности свободных граждан, имеющих *otium* в избытке, и, во-вторых, освобождают душу от страстей и телесной привязанности. Иными словами, круг свободных искусств приобретает определенные функции, которые, пользуясь случаем, можно обозначить как социологическая и религиозно-онтологическая [16, col. 979, 988–989; 22 с. 317–325]).

В результате каждый из четырёх выделенных моментов в концепции «припоминания» Платона приобретает в русле «*commemoratio*» Августина следующие лапидарные формулы. Знание в ранних диалогах Августина обладает *не строго объективным характером, а лишь относительным*: его можно получить как посредством чувственных восприятий, так и рассудочного духовного созерцания.

В диалоге «О бессмертии души» («*De immortalitate animae*», 386/387), написанном раньше диалога «Об учителе», блаженный Августин именно через наличие в душе вечных научных истин доказывает её бессмертие. Учитывая разобранные выше идеи, в «Об учителе» следует констатировать эволюцию положения из «О бессмертии души»: эти истины вечны, поскольку вечен их Источник – Иисус Христос: «*At ut sedes arti nulla sine vita est, ita nec vita cum ratione ulli nisi anima. Nusquam porro esse quod est, vel quod immutabile est non esse aliquando non potest. Si vero ars de animo in animum transit, in illo mansura deserens istum; nemo artem docet nisi amittendo, aut etiam non nisi docentis oblivione fit aliquis peritus, sive morte. Quae si absurdissima et falsissima sunt, sicuti sunt, immortalis est animus humanus*» («Как нет местопребывания искусству вне жизни, так нет и жизни, соединенной с разумом где-либо ещё, кроме как в душе») [23, col. 1024]).

Если у Платона чистое знание само по себе божественно («Федр»), то у Августина – Божественен Христос, Источник истинного знания (смысла), о божественности которого можно говорить только в нестрогом смысле. В этом заключается, на наш взгляд, наиболее характерная и интересная особенность ранних работ Августина: своеобразный взгляд на христианскую религию как на истинную философию [16, col. 993], истинное знание, истинную науку вкупе с осознанием невозможности приписать чему-либо статуса собственно божественного, кроме Самого Бога. Чувственность и интеллигибельность – только уровни единого познавательного акта. Относительно-объективная взаимосвязь знания и бытия возникает у гиппонского святителя только в контексте интелли-

гибельного типа познания, даруемого человеку внутренне присущей ему Истинной (через обращение души к самой себе) и Источником всех дальнейших смыслов в иерархии познания: Единственным подлинным Учителем человека Иисусом Христом (через Его вопрошание), источником всякого бытия; тогда как Он же сообщает смысл и при чувственном познании, что, само собой разумеется. «Припоминание» и память не дифференцируются Августином: первое объявляется инструментом последней – и оба зависят от сферы эстетического, то есть чувственно воспринимаемой реальности, будучи исключительно психологическими, а не чисто духовными, феноменами.

Исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда № 24-18-00980 в БФУ им. И. Канта

Список источников и литературы

1. Augustinus Hipponensis. Confessionum libri tredecim // MPL. T. 32. – Col. 659–869.
2. Трубецкой, Е. Н. Миросозерцание блаженного Августина / Е. Н. Трубецкой // Блаженный Августин. Об истинной религии. Теологические трактаты. – Минск : Харвест, 2011. – С. 1218–1277.
3. Tatarkiewicz, W. Historia estetyki: W 3 t. T. 2 / W. Tatarkiewicz. – Warszawa: Arkady, 1988. – 312 s.
4. Pythagoreische Schule. Ἐκ τῶν Ἀριστοξένου Πυθαγορικῶν ἀποφάσεων καὶ Πυθαγορικῶν βίον // Die Fragmente der Vorsokratiker: Im 3 bd. / hrsg. H. Diels, W. Kranz. Bd. 1. – Berlin, 1960. – S. 467–480.
5. Plato. Philebus // Platonis Parmenides et Philebus / rec. M. Wohlrab. Lipsia : Aedis B. G. Teubneri, 1889. [vi] – 155 p.
6. Plato. Phaedrus // Plato with an English translation: In 12 vol. / ed. H. N. Fowler. Vol. 1. – Cambridge (MA): Harvard University Press; London : William Heinemann LTD, 1943. – P. 412–579.
7. Plato. Meno // Platonis dialogi / ed. Ph. K. Buttmann. – Berolina : Augusti Mylii, 1822. – [viii], 238 p.
8. Steadman, G. Plato's Meno. Greek Text with Facing Vocabulary and Commentary / G. Steadman, 2017. – 182 p.
9. Кессиди, Ф. Х. Сократ / Ф. Х. Кессиди. – М. : Мысль, 1988. – 220 [1] с.
10. Plato. Phaedo / ed. C. S. Fearenside, R. C. B. Kerin. – London : W. B. Clive, 1900. [xxiii], 166 p.
11. Plato. Symposium // Platonis Dialogi secundum Thrasylli Tetralogias dispositi / rec. C. F. Hermann. – Lipsia : Aedis B. G. Teubneri, 1887. – P. 139–201.
12. Лосев, А. Ф. Платон : Миф и реальность / А. Ф. Лосев, А. А. Тахо-Годи. – М. : Молодая гвардия, 2014. – 312[8] с.: ил.
13. Plato. Protagoras // Platonis Protagoras and The Protagoras of Plato / ed. W. Wate. – Cambridge : Deighton, Bell & Co.; London : Bell & Daldy, 1871. – [xii], 154 (16) p.
14. Aristoteles. Metaphysica / rec. W. Christ. – Lipsia : Aedis B. G. Teubneri, 1906. – 330 p.
15. Биbihин, В. В. Лес (hyle) (проблема материи, история понятия, живая материя в античной и современной биологии) / В. В. Биbihин. – СПб. : Наука, 2011. – 425 с.
16. Augustinus Hipponensis. De ordine libri duo // MPL. T. 32. – Col. 977–1020.
17. Augustinus Hipponensis. Retractationum libri duo // MPL. T. 32. – Col. 583–656.
18. Augustinus Hipponensis. De quantitate animae liber unus // MPL. T. 32. – Col. 1035–1080.
19. Augustinus Hipponensis. Soliloquiorum libri duo // MPL. T. 32. – Col. 583–656.
20. Augustinus Hipponensis. De Magistro liber unus // MPL. T. 32. Col. 1193–1220.
21. Фокин, А. Р. Учение Аврелия Августина о внутреннем слове / А. Р. Фокин // Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях : Ежег. богосл. конф. – М., 2016. – С. 18–31.
22. Бычков, В. В. Эстетика Блаженного Августина / В. В. Бычков. – М.; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2014. – 528 с.
23. Augustinus Hipponensis. De immortalitate animae liber unus // MPL. T. 32. – Col. 1021–1034.