

**А.В. Маслова**

## **Творчество самого себя в эволюции самопознания**

Статья посвящена выявлению механизмов самотворчества, которые вырабатываются на основе представлений о самопознании в разные исторические эпохи, в частности в период Античности и Средневековья. Автор проводит их сравнительный анализ и кратко обозначает современные взгляды на проблему.

*Ключевые слова:* творчество; Античность; Средние века; дэймонион; самопознание.

...Все сказано на свете:  
Несказанного нет.  
Но вечно людям светит  
Несказанного свет.

*Новелла Матвеева*

**О**бращенность к самому себе возводит к античному призыву: «Познай самого себя», — и такая гносеологическая установка характерна для всей европейской культуры. Философия, которая благодаря особому рода рефлексии имеет доступ к глубинному основанию личности, выступает гарантом этого завета.

Модусы онтологического и гносеологического в философии характеризуют отношение субъекта к самому себе. Несмотря на изменчивость этой саморефлексии, сама она априорна в качестве исходной точки отчета познавательного процесса. Субъект каждый раз творит себя заново, открывая при этом бытие (в контексте Dasein, применяя терминологию М. Хайдеггера). Одна тотальность, но не один модус приобщения к ней, который позволяет вырваться за пределы наличной культуры в область чистой мысли и где субъект станет уже не-бытием субъекта.

## Познание vs Творение

Концепты каждой эпохи характеризуют особое отношение к субъекту, которое возвращено на ее почве [8, с. 62–72]. Так, в Античности концепт заботы о себе был вписан в картину мира особого рода, когда было возможно мыслить *totum pro toto*. Творить себя значило соотносить себя с истиной бытия, которая есть Благо. Показательна фигура Сократа, утвердившая своей самостийностью выход за пределы детерминации общественных отношений полиса, к бытийственной истине. В его максиме одинокого созерцания самого себя содержится требование личности к самой себе.

Предпосылкой к идее личности могут быть представлены уже поэмы Гомера, в одной из которых фигура Ахилла впервые становится агентом такого рода действий, которые могут быть расценены в качестве морального поступка. Речь идет о поступке, совершенном Ахиллом по отношению к Приаму. Как пишет Р.Г. Апресян относительно оценки поступка Ахилла: «Перед нами благоволение, во-первых, чужаку, во-вторых, без всякой надежды на взаимность» [1, с. 87]. Здесь можно обнаружить момент выбора, который характеризует становление личности, обладающей разумом и волей.

Сократ вывел бытие в область антропологического, обозначив философию как самопознание, но еще не как самотворение. Рассмотрим дихотомию познания и поступка в философии Сократа. Известно его представление о даймонионе, который сопровождал философа на протяжении всей его жизни. При этом он его мог только слышать, расшифровывая в нем «божественное знамение», голос откровения, как тайный знак свыше [10, с. 128–129d]. Роль этого «демона» была в том, чтобы отводить его от неправильных поступков, совершенствуя поведение в соответствии с принятыми нормами и законами. Иначе говоря, даймонион — это совесть, как понимает его, в частности, А.Ф. Лосев [9, с. 16]. Но совесть как соразмерность с тем совершенным гармоничным порядком, сформированным независимо от человеческой воли, но эту волю направляющим. Интересно отметить, что в древнегреческом представлении о жизни человека ключевую роль играет судьба, неотвратимость рока, или слепая Ананке, олицетворяя неподвластность жизни человеческой воле. Греческая мысль в своем движении от мифа к логосу и от логоса к теории может расцениваться как отход от такого представления о власти рока, формируя область мышления как отвлеченного от подручных нужд действия ума. Однако феномен даймониона явно указывает на все еще существующую зависимость человека от высших сил, которые независимо от воли направляют интенции к совершению того или иного поступка. Этот внутренний голос можно рассматривать как интуицию, как внутреннюю способность принимать решения, но кроме этого, еще и как свойство самой личности Сократа.

Феномен даймона как своего рода иррациональный феномен играет одну из ключевых ролей в понимании античного представления о человеке. Так, у Платона фигурирует понятие исступления как особый способ вдохновенного получения знания. Такое знание получено не в результате участия в ритуально-

мистическом действии и не путем взбадривания себя вином, танцем, музыкой и т. д., оно явилось следствием внутренних душевных усилий и понимается как Благо. «...Величайшие для нас блага возникают от неистовства [или иступленности]» [11, с. 179], — пишет Платон в своем диалоге «Федр». В этой связи показательно, что Аристотель уделяет особое место в познании интеллектуальной интуиции, которая граничит как с рациональным способом познания, так и с иррациональным, открывая перед человеком истинное знание. Таким образом, через феномен даймона можно провести мост между эпистемологическим фактором и областью поступков, аксиологическим бытием.

Дихотомия знания и блага рефреном проходит через всю античную мысль, начиная с Сократа, который выделил субъекта в отдельное пространство мысли. Область идеального представляется философу сферой трансцендентного, а подчеркнутая связь мышления с этой сферой выводит человека в область свободы. Однако это не та свобода, о которой будет говорить экзистенциализм, речь идет о продуктивном уединении, где внутренняя наполненность определяет качество проживаемой жизни. Сократ заострил внимание на внутренней сути человека, обратив мышление на самого себя. Точно, на наш взгляд, выразила максимум Сократа Х. Арндт: «Уединение — это человеческая ситуация, когда я нахожусь в компании с самим собой. Одиночество же наступает тогда, когда я — один, не имея возможности раздвоиться на “два-в-одном”, составить компанию самому себе...» [2, с. 183]. Уединение предстает как такое состояние, при котором происходит диалог с самим собой, что дает возможность реализации способности мышления, а значит, познания самого себя. Познание граничит с деятельностью, что выводит нас к проблеме творчества. Обратимся к представлению об искусстве как особом роде деятельности.

В эпоху Античности творчество понималось как *tehne*, ремесло, в котором большую ценность имело развитие навыков и мастерства. Понятие мимесиса отражает древнегреческое понимание творческого акта, которое подразумевает копирование той гармонии природы, которая уже дана изначально. Не нужно создавать что-то новое, необходимо проникнуть в суть вещей — и шедевром предстанет то, что в точности будет соответствовать гармонии, заложенной в самой природе. В этом одно из проявлений способа существования Древней Греции. Важно отметить, что произведения ремесленного искусства, которые соответствуют греческому *tehne*, как правило, имели подпись ее создателя, что указывало на оригинальность творения и мастерство творца.

Способ жизни в своем внутреннем пределе был направлен к приоткрытию завесы истинности, за которой стоит вечное и прекрасное в чистом виде. Гармония космоса является тем идеалом, в соответствии с которым личность сообразуется, не отделяя себя от этой гармонической целостности, но стремясь сообразоваться с ней, стать этой гармонией природы. Отсюда проистекает понимание истины как *aleteia*, как несокрытое. В этой связи обратимся к М. Фуко, который посвятил цикл лекций об изменении представлений о субъекте в связи со способом самопознания, он отмечает: «*Eros* и *askesis* таковы, я думаю,

две великие формы, в которых западная духовность поместила разнообразные способы преобразования субъекта с целью сообразования его с истиной» [14, с. 28]. Преобразование субъекта становится условием его приобщения к истине. Сам поиск истины, исходя из собственного разума, свойственен всей западноевропейской мысли. Интересно, что «забота о себе» становится способом преобразования себя ради получения истины, которая не явилась бы перед субъектом в одном лишь акте познания. Это требование заботы о себе необходимо, как забота об истине, которая прячется под покровом сокрытости. Истина уже существует независимо, но она утаяна от ума, но не от подготовленного духа, пребывающего в уединении и способного на диалог с самим собой. Именно в диалоге с самим собой я могу сотворить себя, сообразуясь с истиной, которая находится в бессмертной душе.

### Творение себя (*ex nihilo*)

В эпоху Средних веков самопознание превратилось в обретение Бога в самом себе. Познание понималось как причащение Божественному уму посредством искорки души, которая является особым рода потенцией, свойственной каждому человеку. Мистическое, умозрительное самоконструирование через высший принцип концептуально оформило настроенность средневекового мышления. Человек — это *imago Dei*, который вступает в диалог с Богом как с Субъектом. На основании этого отношение с миром через Бога носит субъект-субъектный характер.

Форма такого общения была описана Августином в его работе «Монологи». Общение с самим собой представлено иначе, нежели в работе Марка Аврелия «Наедине с собой», написанной в схожем жанре. Для средневекового философа этот разговор происходит в отличном от эллинистического понимания образе мира. Через познание себя я не прихожу к тому, каким я должен быть в соответствии с природой, ее гармонией, а познаю Бога. Таким образом, выделяются установки самопознания: природа, Бог.

Бог становится основным условием для творчества самого себя: «Для Августина Бог не только “Ты”; Он есть особое внутреннее условие для того, чтобы человек мог сказать “я”» [16, с. 103]. Более того, для Августина его исповедь есть душевная работа, которая предстает «в виде внезапного озарения, некоторого насилия благодати Божией над ним, истинного чуда» [5, с. 175]. Феномен чуда станет во многом определяющим восприятие мира, который для человека Средневековья разделен на «обычный ход вещей» и чудо, как то, что врывается со всей силой и прерывает привычный ход жизни. Такое разделение имеет под собой существенные основания, которые относятся также и к пониманию творчества самого себя.

Каким образом меняется отношение к самому себе и процесс самопознания в эпоху Средневековья? Отвечая на этот вопрос, нельзя пропустить фигуру Плотина, которая находится на границе античного способа познания мира, основанного на принципе заботы о себе, и средневекового способа мышления.

Устойчивое положение на границе интересно тем, что именно на этой кромке эпох происходят метаморфозы духа, которые легко ускользают из поля зрения. Плотин является таким мыслителем, который воплотил в себе преимущества своего пограничного положения между эпохами, представляя одновременно и античную традицию философствования, и начало средневекового мышления. Плотин является основателем неоплатонизма, который восходит к учению Платона о нисхождении идеи до своего материального воплощения в конкретной вещи, что наталкивает на определенные аналогии со средневековым способом мышления у Платона. Действительно, идея Блага как высшего начала и учение об эманации легко ложатся на христианское понимание благодати и причащения Божественному уму. Ориентация на трансцендентное как истинное, совершенное, которое можно уловить только благодаря сверхчувственной способности души, непосредственно приобщиться к идеям, также относится к средневековому отношению к миру. Однако мы не будем смешивать две разные по своему модусу бытия эпохи, проводя подобные аналогии. Ограничимся тем, что для нас важно уяснить принципиальные отличия в отношении к самому себе, самопознанию и вытекающему из него самотворчеству.

Итак, проводя демаркационную линию в поставленном выше вопросе, стоит указать, выражаясь словами А.А. Ахутина, что «разум эйдетический становится разумом причащающим» [3, с. 234]. Причастие к Божественному свету, нематериальному свечению бытия, где мировая разумная душа творит прекрасный чувственный мир. Однако это уже не античное созерцание, но еще и не *creatio ex nihilo*. Плотин — это неисчерпаемая граница, на которой расположились сразу два способа существования, но являет он все же начало средневекового мышления.

По Плотину, земной мир несовершенен, только бестелесная душа способна к совершенству, отсюда проистекает презрение тела, как темницы души. «Индивидуальное же тело есть временное и недолговечное жилище для души, которая может, время от времени, переходить к полной привязанности к подобным телам, но без необходимой связи» [13, с. 135]. Телесное, материальное и чувственное уходит в тень духовного, просветленного, над-природного. Тело превращается из храма в темницу души, подвергая отрицанию то, что препятствует просветлению через приобщение к Божественному слову. Здесь мы подходим к узловой точке, определяющей путь самотворчества, а именно феномену покаяния. Как написал В.Л. Рабинович: «...покаяние — мучительная остановка обновляющейся души» [12, с. 304]. Оно сопровождает человека в его «сложении» самого себя через Слово. Слово — наставление на путь, который ведет к просветлению души и особого рода образу жизни, который уже в другую эпоху С. Кьеркегор назовет религиозной стадией существования, которая следует за третьей ступенью отчаяния [7, с. 305–344]. Как раз на третьей ступени отчаяния, по Кьеркегору, происходит отрицание собственного «Я», обретенного вследствие преодоления эстетического способа существования. Здесь мы обнаруживаем важное условие для средневековой мистики. Нам стоит обратиться к текстам М. Экхарта, к его концепции отрешенности и идее об искорке души.

Учение об искорке [15, с. 182] в душе, которая имеет название «синтересис», является, по Экхарту, условием для познания в непосредственности открытия Бога в душе. Поэтому искорка является Божественной, она становится условием постижения истины и связана со светом, который сопровождает путь восхождения к Единому Богу. Сам Экхарт относительно направленности, в которой воплощается самопознание, пишет: «Гораздо ценней, что я влеку Бога к себе, чем сам влекусь к Богу. И это все оттого, что Бог может все глубже проникнуть в меня и лучше объединиться со мной, чем я могу объединиться с Богом» [15, с. 210].

Процесс наполнения Божественным знанием, благодатью возможен при наличии синергии, о чем говорил уже Плотин. Как раз искорка является таким синергийным узловым моментом в обретении самого себя через Божественное слово. Познавательная функция искорки, на наш взгляд, состоит в интуитивном акте достраивания целостного знания через метаною, перемену ума, молитвенного катарсиса, когда сознание способно улавливать до-сознательные феномены. Такое состояние для человека Средних веков возможно благодаря отрешенности. Вот как о ней пишет Экхарт: «...когда свободный дух пребывает в истинной отрешенности, он влечет Бога к своему существу; и если бы он был бесформен и лишен всех акциденций, то принял бы на себя сущность Бога. Но Бог ее не может дать никому, кроме как Себе Самому, посему Бог не может сделать большего для отрешенного духа, чем дать ему Самого Себя» [15, с. 213]. Именно в этом смысле блажен нищий духом, он опустошил себя для принятия Бога. В этом смысле С. Кьеркегор представляет третью ступень существования, где индивидуальное «Я» отрывается от самого себя и выходит тем самым за пределы этики человеческой в область парадоксальной этики откровения.

Необходимо еще добавить, что жизнь человека понималась не только как подготовка к смерти, что можно обнаружить уже у Сократа, но и как умирание, одновременно жизнь окрашена в эсхатологические образы. При этом творчество понималось исключительно как свойство Бога, которого через отрицание самого себя можно обрести, и это мгновение есть творческое действие внутренней пустоты. Действительно, опираясь на концепцию отрешенности Экхарта, творчество самого себя происходит *ex nihilo*, но оно возможно благодаря имеющейся способности воспринять Божественный свет через озарение живой искорки человеческой души.

Также хотелось бы отметить мистику суфизма, которая выражена в творчестве Ибн Араби. А именно обратим внимание на один принцип, который он называет «растерянность». На наш взгляд, это понятие коррелирует с тем, что Экхарт зовет отрешенностью. Правда, здесь есть глубокое различие. Отрешенность — это состояние души опустошенной, готовой вобрать в себя полноту божественного, истинного знания. А растерянность Араби — это метод достижения Истины так называемым «круговым “растерянным” суфийским рассуждением» [6, URL]. Однако для суфийской мистики требуется отдельное исследование, на которое у нас сегодня нет времени. Для нас важно увидеть аналогии и корреляции смыслов, которые содержатся в способе мышления Средневековья.

### Эпилог

В заключение небольших размышлений хотелось бы наметить абрис третьей большой эпохи, мировоззренческие установки которой действуют по сей день.

В Новое время появляется новый тип взаимодействия с миром, центрированный на человеке. Отношения с миром становятся субъект-объектными, и конструктивный элемент самопознания приобретает ведущее значение. Самопознание граничит с самоконструированием, независимо от природы или божества, человек не ощущает себя имманентным ни сфере природной гармонии, ни сфере трансцендентного бога. «Я» предстает как проект, и мир предстает как совокупность возможностей собственной реализации. Примат успешности и продуктивности над цельностью взаимоотношения с природой и глубиной духовной жизни определяет вектор исследований в области саморазвития. Однако необходимо осознать, что человек как существо символическое должен стремиться к преодолению ущербности каждой из эпох, выйти за пределы этой определенности, увидеть изначальное единство всех трех форм отношения к самому себе.

Таким образом, переход от одного образа самотворчества к другому — это путь, который преодолевает культура, отражаясь в текстах мыслителей, которые эту культуру создают [4].

### Литература

1. *Апресян Р.Г.* Феномен взаимности: коммуникативные и нормативные предпосылки исторического формирования морали // Вестник РУДН. Сер.: Философия. 2012. С. 75–90.
2. *Арендт Х.* Жизнь ума. СПб.: Наука, 2013. 520 с.
3. Ахутин А.А. Два семинара по неоплатонизму // Архэ: труды культурно-логического семинара. Вып. 3. М., 1998. 384 с.
4. *Бицилли П.М.* Элементы средневековой культуры. СПб.: Мифрил, 1995. 244 с.
5. *Августин Аврелий.* Исповедь: Абельяр Петр. История моих бедствий. М.: Республика, 1992. 335 с.
6. *Ибн Араби.* Геммы мудрости [Электронный ресурс]. URL: <http://nur-org.ru/books/ibn-arabi-gemmy-mudrosti.pdf> (дата обращения: 12.05.2019).
7. *Кьеркегор Сёрен.* Страх и трепет / пер. с дат. М.: Республика, 1993. 383 с.
8. *Лызлов А.В., Серавина О.Ф., Ковалевская О.Б.* Тоска как ядерный аффект: опыт структурно-психологического анализа // Вопр. психологии. 2012. № 5. С. 62–72.
9. *Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.* Платон. Аристотель. М.: Молодая гвардия, 2005. 392 с.
10. *Платон.* Феаг // Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. 860 с.
11. *Платон.* Федр // Собр. соч.: в 4 т. М.: Наука, 1993. Т. 2. 611 с.
12. *Рабинович В.Л.* Человек в исповедальном жанре // О человеческом в человеке. М.: Политиздат, 1991. С. 298–327.
13. *Рист Джон М.* Плотин: путь к реальности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. 320 с.
14. *Фуко Мишель.* Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Колледж де Франс в 1981–1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007. 677 с.
15. *Экхарт Майстер.* Об отрешенности. М.; СПб.: Университетская книга, 2001. 432 с.
16. *Эриксен Т.Б.* Августин. Беспокойное сердце. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 384 с.

*Literatura*

1. *Apresyan R.G.* Fenomen vzaimnosti: kommunikativny'e i normativny'e predposy'lki istoricheskogo formirovaniya morali // Vestnik RUDN. Ser.: Filosofiya. 2012. S. 75–90.
2. *Arendt X.* Zhizn' uma. SPb.: Nauka, 2013. 520 s.
3. *Axutin A.A.* Dva seminarara po neoplatonizmu // Arxe': trudy' kul'turno-logicheskogo seminarara. Vy'p. 3. M., 1998. 384 s.
4. *Bicilli P.M.* E'lementy' srednevekovoj kul'tury'. SPb.: Mifril, 1995. 244 s.
5. *Avgustin Avrelij.* Ispoved': Abelyar Petr. Istoriya moix bedstvij. M.: Respublika, 1992. 335 s.
6. *Ibn Arabi.* Gemmy' mudrosti [E'lektronny'j resurs]. URL: <http://nur-org.ru/books/ibn-arabi-gemmy-mudrosti.pdf> (data obrashheniya: 12.05.2019).
7. *K'erkegor Syoren.* Strax i trepet / per. s dat. M.: Respublika, 1993. 383 s.
8. *Ly'zlov A.V., Seravina O.F., Kovalevskaya O.B.* Toska kak yaderny'j affekt: opy't strukturno-psixologicheskogo analiza // Vopr. psixologii. 2012. № 5. С. 62–72.
9. *Losev A.F., Taho-Godi A.A.* Platon. Aristotel'. M.: Molodaya gvardiya, 2005. 392 s.
10. *Platon.* Feag // Soch.: v 4 t. M.: My'sl', 1990. T. 1. 860 s.
11. *Platon.* Fedr // Sobr. soch.: v 4 t. M.: Nauka, 1993. T. 2. 611 s.
12. *Rabinovich V.L.* Chelovek v ispovedal'nom zhanre // O chelovecheskom v cheloveke. M.: Politizdat, 1991. S. 298–327.
13. *Rist Dzhon M.* Plotin: put' k real'nosti. SPb.: Izd-vo Olega Aby'shko, 2005. 320 s.
14. *Fuko Mishel'.* Germenevtika sub''kta: kurs lekcij, pročitanny'x v Kolledzh de Frans v 1981–1982 uchebnom godu. SPb.: Nauka, 2007. 677 s.
15. *E'kkxart Majster.* Ob otreshennosti. M.; SPb.: Universitetskaya kniga, 2001. 432 s.
16. *E'riksen T.B.* Avgustin. Bepokojnoe serdce. M.: Progress-Tradiciya, 2003. 384 s.

**A.V. Maslova**

### The Creativity of the Self in Evolution of Self Awareness

The article explores of the mechanisms of self-creation, which are formed on the base of representation of self-knowledge in the different historical epochs. I will present two representations of self-creation on the basis of analyze of the two period of historical develop of Europe culture: Antiquity and Middle age. At the end of article will be present representation of self-creation at the now.

*Keywords:* creation; Antiquity; Middle age; daimonion; self-knowledge.