

Чаплыгин А.К.

**ДРЕВНЕКИТАЙСКАЯ «КНИГА ПЕРЕМЕН» И «ИСПОВЕДЬ» АВРЕЛИЯ
АВГУСТИНА КАК ИСТОЧНИКИ ПО ФИЛОСОФИИ
ТВОРЧЕСТВА И САМОТВОРЧЕСТВА**

Аналізуються пам'ятки світової філософії – давньокитайська «Книга перемін» та «Сповідь» Аврелія Августина – у світлі сучасних уявлень про творчість як багатовекторний духовно-діяльний феномен. Розглянуто процесуальний бік творчості, як космічного явища та такого, що розгортається на прикладі долі конкретної людини. Робляться висновки про можливості і межі використання аналізованих періоджерел для побудови теорії творчості у її компаративістському вимірі.

Анализируются памятники мировой философии – древнекитайская «Книга перемен» и «Исповедь» Аврелия Августина – в свете современных представлений о творчестве как многовекторном духовно-деятельностном феномене. Рассмотрены процессуальная сторона творчества как космического явления и разворачивающегося на примере судьбы конкретного человека. Сделаны выводы о возможности и пределах использования указанных первоисточников для построения теории творчества в ее компаративистском измерении.

World philosophy monuments – the ancient Chinese «Book of Changes» and «The Confessions» by Aurelius Augustinus – are analysed in the light of modern ideas of creation as polyvector cultural and activity phenomenon. The processual aspect of creation is considered as cosmic phenomenon and with an example of specific individual's destiny. Conclusions are made concerning possibility and bounds of use of the mentioned primary sources in order to form the creation theory according to its comparative dimension.

Проблема творчества в современной философии постепенно выходит на первый план, обретая статус структурообразующей тематизации, претендующей на роль одного из «основных вопросов» философии [11]. Активно разрабатываются вопросы, связанные с раскрытием природы и сущности творчества, его психологических, интеллектуальных, духовных оснований, формированием, развитием и реализацией творческого потенциала человека, социальных условий и форм, видов проявления творчества и многие другие (см. работы: В.Г.Батищева, В.Д. Губина, Г.А.Давыдовой, В.Н.Николко, Б.В.Новикова, А.Т.Шумилина и др.). Историко-философский и культурологический анализ показывает, что человеческая культура и философская мысль – неисчерпаемый клад идей и практических приемов, навыков, способствующих расширению креативного потенциала человечества. При этом речь идет о необходимости аккумуляции в единой теории творчества идей и наработок представителей различных школ и направлений, порой диаметрально противоположных мировоззренческих установок [см.: 3; 6; 7]. Плодотворным оказался компаративистский подход, синтезирующий наработки религиозно-идеалистического и реалистически-материалистического понимания творчества, использование которого позволило продвинуться в понимании индивидуальных и социальных механизмов формирования, развития реализации творческого потенциала человека [см.: 11].

В общем виде в качестве целей творческого процесса можно рассматривать создание новых, отчуждаемых от человека результатов, в виде материальных и духовных ценностей, форм общения, а также саморазвитие человека, его телесности,

деятельностного освоения мира, углубления и обновления психологических, интеллектуальных, духовных сил [11].

Целью данной статьи является рассмотрение познавательного потенциала применительно к проблематике философии творчества таких памятников мировой культуры, как древнекитайская «Книга перемен» и «Исповедь» Аврелия Августина (Блаженного) – видного христианского теолога и философа IV-V вв., представителя западной патристики.

В первом случае нас привлекает модель творческих актов и процессов, представленная в «Книги перемен», где творчество рассматривается в его наиболее общем виде как космическая сила [10]. «Исповедь» Августина предстает как конкретизация общих положений о творчестве, как яркое по форме и точное по содержанию изображение разворачивания во времени этапов самотворчества, приложенных к судьбе отдельного человека.

В работах по философии и социологии творчества делались неоднократные попытки выявить ритмику творчества, выделить его основные этапы, присутствующие в любых видах креативной деятельности, безотносительно к субъектам творчества и характеру полученных результатов. Что касается ритмов творчества, то это связано с определением стадий, фаз, из которых состоит любой творческий акт или совокупность таких актов. Одна из первых теоретических моделей творчества как ритмического процесса как раз представлена в «Книге перемен», относящейся к VII-VIII в. до н.э. Книга состоит из графических символов и комментариев к ним. В одном из вариантов восемь триграмм символизируют творчество как процесс, включающий Цянь (творчество), Чжэнь (возбуждение), Кань (погружение), Гень (пребывание), Сунь (уточнение), Лу (сцепление), Дуй (решение) и Кунь (осуществление, исполнение) [2].

Максимально возможное сочетание триграмм составляет 64 гексограммы, что соответствует 64 графическим символам всех возможных состояний мира. Каждый символ, каждая триграмма и гексограмма состоит из определенных сочетаний горизонтальных линий (прерывистых и непрерывных), которые соответствуют понятиям Ян и Инь, являющимся исходными и основными в китайской философии. Они характеризуют исходные противоположности, состояния, которые находятся в постоянном взаимодействии и взаимопереходах: свет и тьму, солнце и луну; огонь и воду, активность и пассивность, небо и землю и т.п.

Ян превращается в Инь, Инь – в Ян. Взаимопереход обеспечивает естественный ход бытия, истории, культуры. И наоборот, нарушение естественного взаимодействия ведет к различного рода катаклизмам, катастрофам. Мир постоянно изменяется, а взаимодействие Ян и Инь порождает все разнообразие вещей и явлений в нем. Эти сущности порождают четыре символа, которые и дают начало восьми триграммам, а последние определяют счастье и несчастье, удачу и поражение, здоровье и болезнь. Первоосновой являются триграммы Цянь и Кунь: первая из них – Творчество – все порождает, вторая – Исполнение – определяет. Как отмечал исследователь «Книги перемен» Ю.К.Щуцкий, в ней «творчество рассматривается в его самом чистом виде. Это в первую очередь акциденция неба, как олицетворения творческой силы, которая лежит в основе всего существующего. Она, как универсальная сила, принципиально не может иметь никаких препятствий в своем развитии, которому способствует то, что эта сила является целиком **стойкой**». Совершенный человек может в своей деятельности проявить такое творчество, которое позитивно отразится в окружающем мире [10].

В диаметрально противоположных символах Цянь и Кунь (творчество и осуществление, исполнение) представлена продуктивная и репродуктивная составляющие творческого процесса, начальное и конечное его состояние. Между ними другие шесть состояний творчества, начиная с вхождения субъекта в творческий

процесс, через переживание высших взлетов духа в ходе создания нового и завершая включением результата в культурно-социальный контекст. Говоря о начале творческого процесса, Ю.К. Шуцкий писал, что творчество имеет место в случае, когда активная деятельность превалирует над простым, пассивным бытием. При этом необходимо особое внимание, чтобы эта деятельность привела к позитивному результату. Наиболее ответственным является момент начала творчества: здесь важное значение имеет не сама творческая деятельность (ее по сути еще нет), а особое состояние замкнутости и сосредоточенности. Человек полон сил и энергии, но время для творчества еще не пришло. Такой человек в «Книге перемен» представлен в образе дракона, который «нырнул». Это – существо, наполненное силой и мощью, но еще не проявившееся, оно – прячется и еще не действует. Такое состояние характерно для всякого творчества и любого субъекта творчества на его начальном этапе.

В дальнейшем, творец, полный творческой энергии, как бы выходит из своего убежища, его творчество может проявиться перед всеми («дракон, который появился, находится на поле»).

На этой позиции первая волна творческого акта достигает наивысшего проявления. Но если первые три стадии относятся к тому, что происходит внутри субъекта, то последующие разворачиваются во внешнем мире. Переход от внутреннего к внешнему в творчестве связан с возникновением кризиса, несущего риск творцу, который плодотворно действовал в течении всего первого периода («весь день»). Только полная сосредоточенность в течении всего периода будет способствовать преодолению кризиса. «При выходе к активной деятельности вовне, – пишет Ю.К.Шуцкий, – у человека, который подготовил его внутренне, как будто выскальзывает почва из-под ног, но как раз эта предварительная подготовленность делает возможным благоприятный итог» [10, с. 200].

Только в позиции Сунь (уточнение) творческий субъект разворачивается во всей своей силе. Он до конца проявил себя вовне, и имея в себе достаточную энергетическую мощь, не нуждается ни в какой поддержке: «Он, как полный сил дракон, лежит в небе». В этой позиции, с такой высоты, тот, кто творит, легко может увидеть Совершенного человека, где бы тот ни находился. Ведь и сам творец становится Совершенным человеком, который реализовал свою творческую энергию в деятельности, что дает возможность оценить вклад субъекта творчества в развитии Космоса.

На этом собственно и завершается творческий процесс, ибо все последующие попытки продолжить творчество в избранном направлении будут выглядеть лишь ненужным «переразвитием». Если творчество достигло своего наиболее полного проявления, и больше уже создать ничего нельзя, то тот, кто все еще хотел бы «творить», выявил бы лишь только свою гордыню [10, с. 200].

Кунь (исполнение) хотя и нельзя отделить от творчества, находится за его пределами, ибо символизирует репродуктивные усилия человека, и при этом творческий дух «дремлет», а преобладающей оказывается пассивная деятельность. «Исполнение, осуществление», как противоположность творчеству, вместе с тем не существует без последнего, имеет двойственную природу. «Даже наиболее напряженное творчество не может реализоваться, если нет той среды, в которой она будет осуществляться. Но и эта среда, для того, чтобы осуществилось абсолютное творчество, должна быть абсолютно податливой и пластичной. Кроме того, она должна быть лишена всякой личной инициативы, должна в полном самоотречении лишь вторить и следовать за импульсами творчества. Но вместе с тем, она не может быть бессильной, иначе она бы была не в состоянии исполнить то, что является творческим замыслом. Поэтому она целиком самостоятельная сила, которая метафизически

выражена в образе кобылицы, которая хотя и лишена нрава коня, но не уступает ему в способности к действию». Если творчество – это Небо, Свет, Совершенный человек, то Осуществление – это Земля, Тьма, Благородный человек, прислуживающие высшим творческим силам [10, с. 201].

Таким образом, символы и тексты «Книги перемен» раскрывают механизм творческого акта как взаимодействия внутренних духовных потенций человека с внешним миром, средой осуществления творчества. Последнее в этих текстах в ее наиболее широком понимании предстает как процесс космического масштаба, как основа любых изменений и развития. Главный упор здесь сделан на процессуальной стороне творчества.

В дальнейшем при изучении ритмики научного, художественного, технического творчества эти идеи «Книги перемен» подтвердились, и были конкретизированы и развиты.

Одним из важных направлений разработки проблемы творчества является выявление механизмов самотворчества. В качестве источников, дающих материал для теоретических обобщений, здесь могут быть использованы письменные свидетельства (дневники, письма, мемуары) и живые примеры, факты из жизни творческих личностей [См.: 4].

В европейской культуре именно в христианстве получает распространение теоретическая разработка и практическое осуществление моделей внутреннего саморазвития человека, как существа, способного к творческому диалогу с Богом. Уже у Филона Александрийского в общих чертах описаны возможные пути достижения земным человеком мира божественного. Бог у Филона – творец мира, он трансцендентен человеку, то есть, находится вне его повседневного бытия, **над** человеком. Последний способен к общению с Богом благодаря тому, что душа после смерти поднимается в высшие сферы, наслаждаясь покоем в обществе ангелов, Логоса, а то и самого Бога. Вместе с тем, создать ощущение присутствия Бога можно и в земной жизни. Для этого душа должна освободиться от всех земных чувств и предпочтений. Этот путь связан не столько с жертвоприношениями, сколько с особыми внутренними состояниями души – покаянием, экстатическими переживаниями, верой, святостью и молитвой.

Указанные идеи были углублены в спекулятивной мистике неоплатонизма. В частности, Плотин реализацию назначения человека видел на пути достижения и постижения Первоединого – Бога как источника и вершины иерархии бытия с помощью разума [5]. Прохождение этого пути требует сосредоточенности, проникновенности, последовательности. Чтобы видеть сверхчувственный свет Первоединого, человек должен очиститься от повседневных забот, а его разум – отречься от всех вещественных созерцаний. В результате можно достичь состояния раскрытия духовных чувств. Это состояние, о котором Плотин говорит так: «Часто я осознаю, что нахожусь вне тела и вне всех существующих вещей: я в небе самом и созерцаю чудесный свет и красоту» [Цит.: по 1, с. 465].

Важным здесь являются утверждение об иерархичности духовного мира, где духовность человека не только занимает определенное место, но и способна слиться с более совершенными уровнями, проходя определенные этапы на этом пути. В дальнейшем получает развитие идея об иерархичности духовного мира отдельного человека. В этой связи в западном и восточном христианстве получили развитие учения о «Глубинном мышлении», «внутреннем слове», «внутреннем человеке» [3].

Уже в наши дни углубленное изучение психологических и духовно – интеллектуальных механизмов творчества позволило сделать вывод о наличии трех уровней, на которых протекает творчество, – *эссенциального*, связанного с осознанно-интеллектуальной обработкой информации человеком-творцом, *виртуального*, охватывающего не только психологические механизмы неосознанного характера, но и

такие компоненты, как воля, память во всех ее проявлениях, а также – *трансцендентальные* выходы человека за пределы собственного индивидуального духовного мира в процессе творческой деятельности [См.: 6; 7; 9].

Особое место среди источников, дающих материал по самотворчеству, занимает так называемая исповедальная литература, задачей которой обычно является стремление автора дать достоверную картину целенаправленного саморазвития в каком-то определенном направлении или расширения своих творческих сил в целом. Открывает череду подобных исповедальных текстов в мировой философии и литературе «Исповедь» Аврелия Августина (Блаженного), в которой автор в форме блестяще написанной лирической автобиографии, раскрыл собственное внутреннее развитие от ранней юности до окончательного утверждения собственного мировоззрения в русле ортодоксального христианства [6]. Автор сумел показать противоречивость становления личности. От констатации «темных» бездн души Августин приходит к выводу о необходимости «божественной благодати», которая способствует выходу личности из бесплодного тождества самому себе, через религиозный «экстаз», к восхождению к трансцендентальному божественному началу, тем самым обеспечивая религиозное спасение человека [3]. Композиционно произведение строится вокруг этой идеи, что позволяет проследить основные этапы самотворчества автора и сделать обобщения и сравнения в пользу мысли о наличии единых механизмов творчества, независимо от его целей и направленности.

Тема «внутреннего слова» занимает место в «Исповеди», где речь идет не только о разработке традиционной для европейской философии проблемы соотношения мышления и речи. Автор ставит вопрос значительно шире: понятие «внутреннее слово» охватывает всю актуальную мыслительную деятельность человека. В произведении делается попытка выявить структуру внутреннего духовного мира человека, пути самопознания и самотворчества человека, достижение состояния диалога, „встречи” человека верующего с Богом. Как отмечает Т.А.Нестик, в самом широком смысле внутреннее слово у Августина – это всякий мыслительный образ, реальный или созданный нашим воображением, на котором сконцентрировано внимание человека [3, с. 117]. Вместе с тем, это понятие отождествляется с разумом, душой, «внутренним человеком» [3, с. 115-116].

«Узкий» смысл понятия внутреннего слова связан с мыслью, которая рождена истинным знанием, полученным путем мыслительного созерцания вечной истины. Последняя – такая мысль (Слово), которая не подчиняется времени и пребывает в душе вечно. Такие знания, считает Августин, существуют объективно по отношению к отдельному человеку, пребывая в Вечном Иерусалиме и наполнены Божественным Словом.

В становлении внутреннего слова участвуют три составляющие внутреннего духовного мира человека – Разум, Память и Воля – Внимание. Последнее имеет деструктивный характер относительно стремлений человека сосредоточиться на Слове и тем самым найти пути к Богу, ибо внимание «вместо того, чтобы сосредоточиться на едином и никогда уже не отклоняться, хватает один образ за другим, растрачивая свою силу... Внимание, эта волевая составляющая мышления, несовершенна, ослаблена, не может не перебегать от одного образа к другому... Это не схватывается сразу, а собирается вниманием как мозаика» [1, с. 10, 243].

Вместе с тем, Разум и Память у Августина выполняют конструктивно-творческую функцию. В «Исповеди» автор провозглашает своеобразный гимн Памяти, как сокровищнице образов, в которых разум конструирует определенные составляющие «внутренние речи» [1, с. 243-250].

Память – это «сокровищница, куда занесены бесчисленные образы» всего, что было воспринято. Там же сложены и все наши мысли... Туда передано и там спрятано все, что забудем еще не поглощено и не похоронено... Память берегает все, что дал опыт, дают ощущения. Там встречаюсь я сам с собой, и вспоминаю, что я делал, когда, где и что ощущал в то время, когда это делал... [1, с. 243-244]. Это – «святылище величины беспредельной», это – «сила моего разума» [1, с. 245]. Память – это душа, это – сам человек, благодаря памяти человек и познает Бога. Мышление упорядочивает

образы, которые продуцируются органами чувств и через «внутреннее созерцание». Последнее и является основным путем реализации творческой способности памяти в мышлении: «помыслить – как бы собрать то, что содержит в себе память беспорядочно разброшенным, и внимательно расставить спрятанное в ней, но заброшенное и разброшенное, расставить так, чтобы оно находилось в самой памяти как бы под рукой и легко появлялось при обычном усилии разума» [1, с. 247]. То есть, память, по Августину, обладает творческой способностью, может распределять свои «запасы» переконструировать их, дополняя, разведанная, вообще изменяя. Это – вид конструктивной способности оперировать данными, которые сохраняются в памяти. С помощью памяти разум способен создавать свой собственный мир, независимый от реального опыта. Память собирает и внешний и внутренний опыт. Она вплетает в основу нити разного опыта, разных мыслей, объединяя прошлое с настоящим, создает «ткань будущего» [1, с. 459-460]. Результат этой деятельности – «внутреннее слово» как самостоятельно найденное, знание, которое возникает не благодаря внешним восприятиям, а через осознание в себе образов и представлений.

В «Исповеди» Августин раскрывает свою жизнь как реальное воплощение духовного самотворчества на пути достижения идеала – Бога. Молодые годы, как они поданы автором «Исповеди», выглядят как будто бы совершенно не связанные с дальнейшими духовными поисками. Но это не так – это был период поиска себя, накопления знаний, обретения опыта умственной деятельности. Августин отмечает, что любовь к мудрости зародило в нем прочитанное произведение Цицерона [1, с. 90]. И хотя первая попытка знакомства со Священным Писанием христианства была неудачной (юноше эти тексты показались скучными и непонятными), поиск продолжился. И хотя Августин «бродил далеко» от Бога [1, с. 93], вместе с тем накапливалась информация, углублялся внутренний мир молодого человека, а внешний – переставал удовлетворять его.

Следующий этап духовного развития личности был, по словам Августина, – самым опасным: его душа «жила в напряжении и поисках», «в беспокойных размышлениях». Это было состояние «подвешенности в воздухе» [1, с. 148]. В итоге родилось твердое понимание того, что Августин должен был «вопрошать и учиться», а не «обвинять и утверждать» [1, с. 147]. То есть, произошла переоценка своего отношения к миру: молодой человек понял, что он еще знает мало (почти по Сократу: «Я знаю, что я ничего не знаю»), и потому необходимо примириться и продолжить поиск. Состояние «болезненности души» в определенной степени сохранилось и на этапе погружения в религиозную веру. Последняя рождается в душе Августина в результате длительных и мучительных размышлений о Боге, Человеке, Мире. Но это была еще не устоявшаяся, не окрепшая вера. Главные затруднения автор видел в том, что в его сознании земные, материальные интересы и потребности еще преобладали над духовным: «Я стоял выше этого (материального – А.Ч.) мира и ниже Тебя», – обращается Августин к Богу. Но уже становится ясно, что путь к спасению заключается в том, чтобы оставаясь «по образу Божьему», служить ему, одновременно господствуя над собственным телом [1, с. 176]. Процесс продолжается: «Ты колот сердце мое шилом своим, чтоб не было мне покоя, пока не уверую в тебя внутренним зрением. Спадала сверхчувственность от тайного врачевания твоего, и... укрепившееся зрение души моей со дня на день восстанавливалось от едкой мази оздоравливающих страданий» [1, с. 177]. Пребывание в христианской вере сопровождалось дальнейшим углублением и расширением духовного мира автора «Исповеди». Августин, обращаясь к текстам неоплатоников и Библии, как будто возвращается к самому себе, «вошел в глубины свои» [1, с. 179]. И его посетило первое, еще неясное озарение: «Я увидел свет. И этот свет ослепил слабые глаза мои, ударив меня лучом твоим, и я задрожал от любви и страха». Итогом этого стало своеобразное знание о собственном незнании: «Я увидел, что я далек от тебя». Но уже было убеждение, что существует Истина, которую можно постичь разумом через свет, созданный Богом» [1, с. 181].

Пришло время трезвого самоанализа того пути, который прошел автор [1, с. 184-185]. Он видит, что начало его – в движении от удовлетворения потребностей тела к душе, которая ощущает через тело, а отсюда – к внутренней силе, которая получает весточки

о внешнем от телесных ощущений. Но ведь так чувствуют и животные. Человеческие же возможности связаны прежде всего со способностью к размышлениям, суждениям о том, что воспринимается телесными чувствованиями. Но эти суждения – изменчивы, поэтому, поняв это, необходимо подняться к самопознанию, которое отвлекает мысль от привычного, освобождает от «противоречивых миражей», «стараться» понять, какой свет направлен на человека. Результатом самоанализа и является пока что «стыдливое» и «мгновенное» озарение, которое еще не гарантирует твердых позиций относительно объекта верования. В результате, жалуется Августин, он не смог остановить свой взгляд на божественном и был отброшен назад «своей слабостью», возвратившись к своим привычкам. Но при нем осталось «любовное воспоминание и как будто желание пищи, известной своим запахом, вкусить которую еще не мог» [1, с. 185]. Трудным для [Августина](#) оказался переход от понимания, познания истины деятельности: «Мне нравился путь..., но не было желания идти этим узким путем» [1, с. 190]. «Я жил духом и телом» [1, с. 197].

Автор безжалостен к себе, оценивая себя как нечестивца особого рода, – который «зная Бога, не хвалит его как Бога, и не испытывает к нему благодарности» [1, с. 191]. Чтобы осуществилось сцепление между внутренними убеждениями и действием, необходимо было какое-то эмоциональное переживание, которое способствовало бы дальнейшему продвижению по избранному пути. Такую роль для Августина сыграл рассказ о двоих агентах полиции, которые сразу и без сомнений приняли христианскую веру. Их поступок и оказался тем толчком, который всколыхнул душу Августина и заставил возненавидеть свою склонность к плоти и материальному миру и полюбить Бога. Автор отмечает: «Нужно только пожелать идти, и ты уже не только идешь, ты уже у цели, но желать нужно сильно, от всего сердца, а не бросаться туда-сюда со своей полубольной волей, в которой одни желания борются с другими, и то одно берет верх, то другое» [1, с. 204].

Любовь к Богу у Августина носит возвышенный характер, ибо он любит не то, что можно воспринимать чувствами. Любит он «определенный свет и определенный голос, определенный аромат и определенную пищу, и определенные объятия – эти свет, голос, аромат, пища, объятия внутреннего моего человека, там, где в душе моей сияет свет, который не ограничен пространством, где звучит голос, который время не заставляет замолкнуть, где разлит аромат, который не развеет ветер, где пища не теряет вкуса..., где объятия не размыкаются при пресыщении...» [1, с. 24].

Глубокое переживание божественного способно время от времени порождать в глубине человеческой души чувства высокого подъема, переживания, связанные с озарением. Такое состояние Аристотель описывает, когда он пребывал у матери в Остии. Они вели беседы на религиозные темы. «И войдя в себя, думая и говоря о творениях твоих..., пришли мы к душе нашей и вышли из нее, чтобы достичь красоты неисчерпаемой полноты, где Ты вечно живишь Израиля пищей истины, где жизнь есть та мудрость, через которую возникло все, что есть, что было и что будет... И пока мы говорим о ней и желали ее, мы слегка прикоснулись к ней всем трепетанием нашего сердца. И вздохнули, и оставили там «печать духа», и возвратились к скрипению нашей речи, к словам, которые возникают и исчезают» [1, с. 228].

Это было прикосновение самого Бога, его голоса, результат отречения от «волнений плоти», представлений о земле, воде, воздухе, молчания души, которая вышла из себя, *полного молчания*. Благодаря этому, собеседникам удалось «выйти из себя и быстро мыслью прикоснуться к Вечной Мудрости, которая надо всем пребывает...» [1, с. 229].

Таким образом, начиная с эпохи эллинизма и особенно в неоплатонизме и христианстве значительное внимание уделяется развитию духовного начала в человеке и ограничению грубых, животных инстинктов. Постепенно получает распространение презрительное отношение к телу и телесным наслаждениям, осознается краткосрочность и зрящность материальных ценностей, земной славы. Смысл жизни видится в очищении от пороков, в подготовке к неземному существованию, переход к которому (смерть) только и дает настоящую оценку человеку. А еще – ощущение постоянного присутствия в мире Бога, к которому каждый должен искать свой путь.

Такая позиция стимулировала понимание человека как созданного Богом по своему образу, но и подобен творцу именно с точки зрения способностей творить, в том числе творить себя, свой духовный мир. Плотин теоретически указал на эту возможность, Августин реализовал своей жизнью, обобщив свой опыт самотворчества в области религиозной духовности.

В «Исповеди» жизнь Августина предстает не только как такая, что осуществляется по религиозному сценарию, но и как развернутый во времени процесс самотворчества. При этом мы наблюдаем наличие типичных для любого творчества этапов его осуществления: подготовку, включение в процесс всех внутренних ресурсов личности; накопление и переработку информации; озарение; практическое осуществление цели.

После Августина по-новому прочитывается само понятие озарения, как высшего проявления творчества. Оно охватывает не только религиозный *экстаз* как выход из своего «Я» и непосредственный момент прикосновения к божественному началу. Это – самая высокая точка духовного переживания, которая также предполагает интеллектуально-умственные усилия, погружение в глубины собственного духа с тем, чтобы в определенный момент указанные три уровня духовного возбуждения (эссенциальный, виртуальный и трансцендентальный) слились воедино и дали не только нечто новое, ранее не существовавшее, но и яркие переживания, которые сходны с переживаниями, характерными для любого творческого вдохновения.

Важной также выглядит идея о духовно-деятельном характере самотворчества человека, в данном случае на избранном им пути к Богу (к идеалу, говоря нерелигиозным языком). С Августина в христианстве берет начало рассматривать творчество и самотворчество человека как постоянный диалог, общение – с Богом, с самим собой, с другими людьми.

Постепенно это способствует распространению в европейской культуре и философии традиции рассматривать человека как существо универсальное, имеющего большие потенциальные возможности к выходу за рамки непосредственных условий существования, способного к творчеству и самотворчеству.

Литература:

1. Августин Аврелий. Исповедь / Пер. с лат. М.Е. Сергиенко. Вступит. статья А.А. Столярова. – М.: Ренессанс, СП ИВО-СИД, – 1991. – 488 с.
2. Книга перемен // www.sanhome.ru
3. Нестик Т.А. Тема «внутреннего слова» у Августина: мышление и время // Вопросы философии. – 1998. № 10. – С. 112-125.
4. Парандовский Я. Алхимия слова. Петрарка – король жизни // Пер. с польск. – М.: Правда, 1990. – 656 с.
5. Плотин. Эннеады. – Спб.: РХГИ, 1995. – 326 с.
6. Хоружий С.С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопросы философии. – 1998. – № 3. – С. 35-118.
7. Хоружий С.С. Заметки к энергийной антропологии. «Духовная практика» и «отверзание чувств»: два компонента в сравнительной перспективе // Вопросы философии. – 1999. – №3. – С. 55-84.
8. Чаплыгин А.К. Духовная составляющая творческого потенциала человека в компаративистском измерении // Вісник Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут». Збірник наукових праць. Тематичний випуск «Філософія», Харків. НТУ «ХПІ». – 2006. – Вип. 20. – С. 4-13.
9. Чаплигин О.К. Творчий потенціал людини: від становлення до реалізації (соціально-філософський аналіз). – Х.: Основа, 1999. – 277 с.
10. Шуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». – М.Л.: Изд-во Восточ. л-ри, 1960. – 424 с.
11. Яковлев В.А. Философия творчества в диалогах Платона // Вопросы философии. – 2003. – №6. – С. 142-154.