**научный электронный журнал**
**Studia Humanitatis Borealis / Северные гуманитарные исследования**
**https://stnb.petrsu.ru** **http://petrsu.ru**

**УДК УДК (091)130.2**

# ТЕМАТИЗАЦИЯ «ВНУТРЕННЕЙ РЕАЛЬНОСТИ»: ОТ АВГУСТИНА ДО КЬЕРКЕГОРА

**КАБАНОВА ЛИЛИЯ ИВАНОВНА**

*доктор философских наук,*
*профессор кафедры философии и культурологии,*
*Петрозаводский государственный университет,*
*институт истории, политических и социальных наук,*
*Петрозаводск, Российская Федерация,*
*Lila31@yandex.ru*

**Ключевые слова:**
экзистенция
внутренняя реальность
сознание
самопознание
отчаяние
экзистенциализм

**Аннотация:**
Автор статьи обращается к теме «внутренней реальности» в ее динамическом развитии в философии Августина, Декарта и Кьеркегора. Обращенность к внутреннему миру как определяющая тенденция в философии на протяжении столетий имеет различные тональности и оттенки – от полного безоговорочного принятия и веры у Августина до тотального сомнения Декарта. Выдвигая на первый план разум, репрезентируя его основным принципом философии и науки, Декарт, безусловно, осуществляет реформу, имеющую глубинный смысл и непреходящее значение для человека и культуры. Его Cogito учит человека активно формировать свое «я», выявляет приоритет мыслящей субстанции над субстанцией телесной. Внутри этого феномена содержится то новое, что отличает человека Декарта от антропологических образов всей предыдущей традиции, а именно – смена целей и приоритетов человека в связи с усиливающейся секуляризацией и становлением новой, научной парадигмы мышления. Явная нехватка «экзистенциальности» в модели Декарта компенсируется лишь в XX столетии с появлением экзистенциализма, однако непосредственным предшественником экзистенциализма является С. Кьеркегор и его страстная песнь отчаянию. В творчестве датского мыслителя продолжается мучительный внутренний диалог с самим собой, который начат был, тем не менее, его великими предшественниками.

© 2022 Петрозаводский государственный университет

Получена: 17 марта 2022 года Опубликована: 18 апреля 2022 года

*ВВЕДЕНИЕ*

Философия XX столетия привнесла в опыт нашего сознания неоднозначные темы и терминологию. Однако и темы, и терминология известны со времен античности или Средневековья и лишь в определенном ракурсе «играют» значимым для нас смыслом. Бытие человека в мире как способ и одновременно осмысление этого способа нетривиально. Даже простое несуетное обдумывание данной темы предполагает всегда того, кто обдумывает. Вопрос о бытии человека в мире становится, таким образом, вопросом о «моем» исключительном конкретном бытии и возможен лишь исходя из осознанной субъективности. Для нас более привычно слово «существование», калька с латинского слова existentia, сформированного от глагола ex-sistere. Среди значений этого глагола есть и такой, как

«рождаться от» или «обнаруживать себя». В средневековом понимании – это способ бытия сотворенной (Богом) вещи. В современной философии латинское слово «экзистенция» используется по отношению к человеческому существованию. Сужение изначального смысла этого термина отражает не только отпадение человека от Бога («Бог умер»), но и отпадение человека от собственной сущности. «Бытие» в бытии сущего – весьма запутанный концепт.

В таком запутанном положении человек преимущественно обнаруживает себя связанным с жизнью. Жизненное пространство воспринимается как реальность и достоверность. Жизнь как тяга всего живого «быть» задает тональность противостояния смерти. Экзистенциально же противостоять смерти – значит страшиться. Экзистенциально удерживается в сознании лишь бедственное положение, трагизм. Так или иначе, лишь напряженный трагизм способен задавать векторы истинной антропологической модели. Любая исторически сложившаяся или складывающаяся антропологическая модель опирается на базовые ценности, которые словно конденсат формируются в недрах культуры. Антропологическая модель – это не просто образ человека, это образ мысли, граница опыта, обеспечением и продуцированием которой обеспокоено сознание эпохи. Внутри этого опыта содержатся все возможные траектории и движения индивида к самому себе в призме его сознательного опыта. Сознание выступает первостепенной реальностью, единственной реальностью человека. Выявление тех феноменов, через которые или в свете которых сознание обнаруживает себя как единственно возможная реальность, происходит на уровне изначальной проблематизации. То есть что-то должно быть выявлено как проблема, прежде чем перейти в статус темы для размышления.

Тема «внутренней реальности» может быть осмыслена как концепт для осознания особенностей антропологической модели эпохи. Интересующая нас тема не нова и разработана в философии. Между тем, обращенность к проблематике «внутренней реальности», или к феномену сознания, в силу своей невероятной актуальности для человеческого существа вновь и вновь заставляет нас увидеть, может быть, не столько ряд сменяющих друг друга философских воззрений, сколько тенденцию. И эта тенденция говорит сама за себя. Обращенность внутрь, к самому ближайшему, что есть у человека, становится насущной задачей уже на протяжении многих столетий. Человеку интересен он сам. Мы обратимся к ключевым идеям трех мыслителей, в творчестве которых отчетливо проявилась тема «внутренней реальности».

## ЧЕЛОВЕК АВГУСТИНА

Средневековое сознание, опираясь всецело на теологические принципы, особенным образом видит человека. Закладываются основания нового понимания человека уже в патристике как едином учении и особой форме построений христианской культуры. Так, пытаясь описать неописуемое – трансцендентальность Бога и недоступность его тварному сознанию – патристика отстаивает принцип веры как определяющее условие богопознания и самопознания человека. Человек интересен своими внутренними состояниями и переживаниями как осознанием своего несовершенства перед Богом. Человек видится парадоксальным существом, противоречивым, страдающим, сомневающимся, греховным – ввиду тех высоких ожиданий, которые формируются в религиозной антропологии. Классическим примером «парадоксальной онтологии Я» [6: 130] можно назвать философию Аврелия Августина.

В самых первых строчках «Исповеди» он пишет: «человек, который носит с собой повсюду смертность свою, носит с собой свидетельство греха своего <…> я не знаю, откуда я пришел сюда, в эту – сказать ли – мертвую жизнь или живую смерть?» [1]. «Мертвая жизнь», равная «живой смерти» – почему он использует сочетание слов, шокирующих слух не только, видимо, своего читающего современника – а это, напомним, IV век – но и теперь. Понимать его слова – слова человека, находящегося в ситуации осознанной обреченности или «живой смерти» без веры в Бога, забвения Бога, было бы самым легким, традиционным путем прочтения. «Я не знаю, откуда я пришел сюда», – первая часть высказывания заставляет задуматься. И он дальше пишет: «И вот постепенно я стал понимать, где я; хотел объяснить свои желания тем, кто бы их выполнил, и не мог, потому что желания мои были во мне, а окружающие вне меня, и никаким внешним чувством не могли они войти в мою душу. Я барахтался и кричал, выражая немногочисленными знаками, какими мог и насколько мог, нечто подобное моим желаниям, – но знаки эти не выражали моих желаний. И когда меня не слушались, не поняв ли меня, или чтобы не повредить мне, то я сердился» [1]. У средневекового автора все углубленнее становится тематика личного внутреннего переживания как особого экзистенциального опыта. Во внешнем, в жизни не обнаруживается подобный опыт. «Желания мои были во мне, а

окружающие вне меня… и не могли они войти в мою душу <…> Удивительно ли, что меня уносило суетой и я уходил <…> во внешнее?» [1].

Заинтересованность внутренним пространством человека осуществляется им в опыте самоописания, своеобразной топологии пути от заблуждений и метаний к целостности религиозного миропонимания. Оставаясь в рамках догматического учения, Августин, вместе с тем, не лишает, но, напротив, удостоверяет человека в возможности обладания свободой, выбором и волей. В этом, возможно, заключен и парадокс самого Августина, некая контрастность его взглядов, в частности проявляющаяся, с одной стороны, в утверждении непререкаемости веры и, с другой стороны, уникальный опыт присущей ему внутренней свободы. Эклектичность взглядов соизмерима здесь с присущей Августину критической позицией в отношении античной философии как устремленности к знанию, но не по отношению к ценности античных этических идеалов. Как отмечает Аверинцев, в философии Августина «сократический принцип рефлексии теологизируется, но обсуждение чисто теологических вопросов в свою очередь широко включает философскую проблематику» [2: 17].

Под теологизацией сократического принципа рефлексии подразумевается восприимчивость ума к той новой антропологической установке, которая определяется особенностями христианского миропонимания. Но сама проблематика, ее смысловое ядро, остается прежней и коренится в непрекращающемся вопрошании о душе человека, его этосе. Единственно достойной целью ума, что самым искусным образом транслировалось философами античной классики и продолжено средневековыми мыслителями-теологами, было и остается самопознание и то, как, через *что* оно может осуществиться, через что оно может реализоваться.

«Исповедь» Августина, его философская автобиография, с присущими этому жанру психологизмом и саморефлексией, демонстрирует путешествие автора в тайны собственной души. Желание автора «ухватиться за что-то достоверное» актуализирует проработку опыта сознания. Обращенность к ближайшему, к самому себе, недоумевает Августин, становится для человека испытанием, задачей, которую не всегда удается решить. Психологизм Августина особенно проявляется в его учении о времени как особом(ых) состоянии души человека, тайных ее безднах. Время относится к тем реалиям, которые издревле определяют смысловое поле человеческой жизни. Августином оно анализируется в качестве феномена души. Измерение времени в душе словно некое собирание рассыпавшегося, рассыпанного в прошлом. В мышлении происходит процесс собирания, т. е. сведения вместе, но вновь парадокс: более всего нуждается в собирании, т. е. в осмыслении, то, что не мыслится, что не хочет собираться. Личный религиозный путь Августина, понятый и транслируемый им как экзистенциальная задача, представляет интерес как пример топологии внутреннего мира, погружение в интимность, которое затем, с неменьшим накалом, проявит себя уже в творчестве экзистенциальных мыслителей и в первую очередь, Кьеркегора.

Но между Августином и Кьеркегором умещается еще одна антропологическая модель, важная для нашего рассмотрения. Мы обратимся к философии Декарта. Не случайно отмечает Хайдеггер: «Декарт наверняка находился под влиянием размышлений Августина и его возвращения к самому себе, но намерение осознавать себя является у них различным» [9: 168].

## ЧЕЛОВЕК ДЕКАРТА

Две важнейшие темы: опыт возвращения к самому себе и намерение осознавать себя – становится узлом сближения Августина и Декарта, однако топология пути у них сущностно различна: от полного безоговорочного принятия и веры – до тотального сомнения. Сомневаться во всем – таков итог, к которому приходит Декарт при исследовании области представлений человека. Сомнение является исходной точкой его учения: «Когда я склонялся к мысли об иллюзорности всего на свете, было необходимо, чтобы я сам, таким образом рассуждающий, действительно существовал» [3: 108]. Сомнение, которому подвержен Декарт, заставляет его искать истину. Выдвигая на первый план мышление, делая cogito ergo sum основным принципом философии и науки, Декарт осуществляет реформу, имеющую глубинный смысл и непреходящее значение для человека и культуры. Cogito учит человека активно формировать свое «я», выявляет приоритет мыслящей субстанции над субстанцией телесной. «Картезианское сомнение, – пишет современный автор, – указывает на то, как далеко сдвигается редукционистский раздел в наших поисках так называемого “чистого мыслящего Я”. Картезианское Эго, это “чистое Я”, оказывается совершенно удивительной формой присутствия-в-мире (совпадающей с формой его познания), в сущности, не имеющей какой-либо референции к непосредственному или воображаемому телесному опыту. Наше Я (это картезианское Я) является единственно возможным условием нашего сознательного присутствия в мире» [7: 34-35].

Антропологическая модель Декарта представляет собой сплав таких черт, как субъективность,

индивидуализм, когитальность, под которой здесь можно понимать и рационализм, и склонность к гносеологизации. Но важнейшим, думается, является именно индивидуализм. «Мы ставим субстанциальность Человека Картезия непосредственно рядом с его первичной чертой, индивидуированностью», пишет Хоружий [10: 98-99]. Внутри этого феномена содержится то новое, что отличает Человека Декарта от антропологических образов всей предыдущей традиции, и что нам очень важно удерживать: смена целей и приоритетов в связи с усиливающейся секуляризацией и становлением новой научной парадигмы мышления. Началом этой тенденции, впрочем, является Ренессанс. Между тем, улавливается в этой тенденции определенная проблематичность для самого Декарта, двойственность, что, собственно, закреплено в его учении о двух субстанциях. Философский дуализм – явление парадоксальное. Скажем, развитие данной темы в античной философии, в учении о душе и теле, способствовало формированию достаточно отрефлексированного образа человека этического. Античная модель человека является моделью целостного человека, в которой душа – это идея всех поступков человека. Поэтому души людей, по представлению античных философов, столь разнокачественны. Не было в античной культуре столь значимого для нас противопоставления «внешнего» и «внутреннего» в человеке; внутренние качества человека имели значение, только если они были реализованы через поступки, материально явлены в мире. Душа оказывается особой идеей, резко отличающейся от других идей тем, что она реализует не только принцип единства мира, но и принцип обособленности человека как частного феномена в этом мире.

Антропологическая модель Декарта не столь оптимистична. Человек актуально выступает у Декарта как «рассеченное, или же точней, как усеченное, как “познающий субъект”» [10: 102], что деформирует полноту и целостность человека в плане его всесторонних проявлений. Обращая внимание на то, что именно секуляризованность выступает логическим основанием всех характерных черт Человека Картезия, мы можем воскликнуть, что да, именно секуляризация, став важнейшим рубежом в европейской истории и культуре, предопределила весь дальнейший ход вещей относительно самого человека, его бытие в мире. Но Бог «необходим» Декарту. Он выступает для него гарантом истинности результатов познания, как позднее у Канта – гарантом безусловности нравственного закона. Своеобразный тип религиозности, обеспечивающий законность философских, познавательных и нравственных составляющих мышления субъекта. Как отмечает Хайдеггер, «Позиция Декарта берет свое начало в потребности человека, который отказался от того, чтобы получать определение своего Dasein из веры, от авторитета Библии и церковных учителей, который, напротив, всецело основывается на самом себе» [9: 169].

Здесь мы вправе вернуться к нашему замечанию об «антиантропологической» направленности антропологии Декарта, понимая, что все вышесказанное может служить достаточным основанием для подобного суждения. Антиантропологичность, видимо, как раз и кроется в некой половинчатости человека в представлениях Декарта, в изъятии фактора телесности со всем набором естественных телесных состояний. Они не берутся в расчет, на них не делается ставка, а следовательно, разоблачаются вместе со всеми так называемыми страстями души. И человек в таком «половинчатом» варианте не выглядит целостным и цельным. «Индивид» или «субъект» становится обозначением этого странного образования, состоящего из амбициозного разума и плохо отрефлексированной телесности.

Пренебрежение телом, имеющим уже свою определенную сакральную средневековую традицию, в сопряжении с установкой на секулярность порождает тот неминуемый ницшеанский протест и вызов, который служит основанием слома как самой классической антропологической модели, так и классического типа рациональности. Сознание, схваченное сознанием, прорывается к самому себе не как данность, но как феномен, требующий грандиозного усилия от человека в деле понимания себя самого как феномена.

Критика картезианства, выполненная впоследствии Гуссерлем и Хайдеггером, а еще ранее Дильтеем, окажется не критикой его отточенной и ясной философской позиции, но критикой тех научных методов и власти естественной установки, закладываемой ими, внутри которых теряются бытийные основания человеческого существа. Идеи Декарта имели важное значение для психологии, а именно для объяснительной психологии. Как отмечает Дильтей, «Возникновение этого конструктивного направления в психологии исторически связано с конструктивным духом великого естествознания XVII века: Декарт и его школа, так же как и Спиноза и Лейбниц, конструировали соотношения между телесными и душевными процессами, исходя из гипотез и принимая за предпосылку полную прозрачность этого отношения» [4]. Из того же конструктивного направления ума исходил и материализм. Декарт искренне полагает, что в науке все определяется тем, чтобы нам стать господами и владетелями природы. Основной чертой науки Нового времени, ее метода, является установление

предметности в качестве собственной темы. Природа устанавливается как предмет, следовательно, истина здесь – не открытость непосредственно присутствующего; истина обозначена как то, что для представляющего «Я» ясно, очевидно, достоверно и несомненно. И метод сомнения Декарта – это не что иное, как оправдание этой несомненности. Поиск бытийных оснований человеческого существа с опорой на естественнонаучный метод или, к слову сказать, с опорой на выросшую на его основе любую биологистскую, детерминистскую и (или) психологическую установку, невозможен. Доказательством тому служит сама философия Декарта, которая, начиная очень скромно с сомнения, претендует на понимание истины, но не берется калькулировать человека как нераздельное целое, состоящее из телесного и духовного начала. Что делать с этим человеком телесным она не знает, оставляя его наедине со своими усеченными рациональными амбициями и страстями. Человек выглядит тем же исчисляющим и исчисляемым субъектом, погруженным в каузальную последовательность и причинность. Психология классического периода не видит человека, она его просчитывает, равнодушно внимая правилу научного метода.

## ЧЕЛОВЕК КЬЕРКЕГОРА

Видимая нехватка экзистенциальности в модели Декарта компенсируется лишь в XX столетии с появлением экзистенциализма. Непосредственным предшественником экзистенциализма является С. Кьеркегор, продолжающий внутренний диалог с самим собой, который начат был его великими предшественниками.

Что такое Я сам? В чем проявляется моя самость? Как быть самим собой, не потерять себя? Эти кьеркегоровские вопросы звучат более чем современно. Текст Кьеркегора «Болезнь к смерти» – пример комплиментарности между психологической аналитикой сознания и традиционными теологическими сюжетами. Повторяя слова Послания к коринфянам: «пусть каждый исследует себя», Кьеркегор напоминает, что это слова самого Христа, и необходимо, в особенности для нас, христиан, «без передышки», говорит Кьеркегор, напоминать себе о них, повторять их, твердить их себе вновь и вновь каждому в отдельности, ибо повсюду, где о них умалчивают, «повсюду, где христианское изложение не проникнуто их сознанием, христианство есть просто богохульство» [5]. Исследование самого себя есть акт личностный, индивидуальный. Только через веру, полагает Кьеркегор, возможной оказывается индивидуальность, признание себя личностью. Этого же хочет от человека и Бог. Индивид – единственно существующая реальность, и сам Бог, как пишет Кьеркегор, есть Судья, поскольку он не обращает внимания на толпу и знает только индивидов. Именно отсюда исходит христианство – из догмата греха, а стало быть, и индивида.

В особом «предстоянии» перед Богом, а, следовательно, и в ином отношении к самому себе, заключено для Кьеркегора различие между античной мыслью о человеке и христианской. «Неведение» Сократа было в своем роде боязнью и культом Бога, пишет Кьеркегор, именно из уважения к божеству Сократ оставался незнающим, стремясь тем самым подчеркнуть различие между Богом и человеком. «В благодарность» божество признало в нем самого мудрого человека. Мудрость Сократа заключается в признании своей участи, в принятии ее. Дурные поступки способен совершить тот, кто не понял, не поднялся интеллектуально до истины, которая заключена в идее добра и блага. Высшее благо и добродетель сводятся здесь к познанию блага: «Благо, опознанное человеком, понятое им, является не только достаточным основанием благого поведения, но его необходимою причиной» [8: 26]. Между тем, греческая интеллектуальность, как заметит Кьеркегор, «была слишком счастливой, слишком наивной, слишком эстетической, слишком ироничной, слишком насмешливой, слишком греховной, чтобы суметь понять, что некто со всем своим знанием, сознавая правое, может совершать неправое» [5]. Иначе говоря, для того, чтобы заявить, что некто, осознав правое, творит неправое, эллинизму не хватало мужества, он избегал этого, говоря: когда некто творит неправое, он не понял правого. Недостатком сократизма, полагает он, является отсутствие диалектической категории, позволяющей переход от понимания к действию.

В опыте формирования новой антропологической модели особенно значимым является личный опыт Кьеркегора. Перед нами тот случай, когда биография вплетается в философский текст, формируя его настроение. В принципе, можно говорить о важности биографического топоса в любом экзистенциальном тексте. Тот же самый феномен, просвечивание личного сквозь пафос религиозного теоретизирования, психологизация высказывания, доминирует и в творчестве Августина. Данное обстоятельство, без сомнения, сближает эти две фигуры, обнаруживает себя также некая общность в поднимаемых вопросах, фоном непременно выступает некое трансцендентное переживание, религиозноепо преимуществу. В подобном творчестве собственная жизнь становится главным материалом мысли: в частности, для Кьеркегора – это не отпускающий его сознание образ невесты

Регины Ольсен и отца Михаэля Кьеркегора. Интровертивность Кьеркегора с постоянной потребностью в духовном эксгибиционизме стала причиной отмены помолвки Кьеркегора и Регины накануне свадьбы. Величайший современный философ, основатель экзистенциализма воссоздал модель жизнетворчества, впоследствии он посвятит Регине все, что было им написано, она никогда не покидала его внутренний мир.

Хоружий немного иронично использует в применении к философии Кьеркегора сленговое слово «драйв» [10: 223]. Возможно, именно внутренний драйв, некоторая внутренняя необъятность, объясняет страстное желание быть самим собой, обнаружить себя. Но парадоксальность данного усилия приводит к обнаружению в себе *отчаяния*, и непросто отчаяния, а множественные его модификации. Самая низшая форма отчаяния – отчаяние, когда не желают быть собою; отчаяние в самом себе; отчаяние от невозможности быть самим собой; отчаяние от невозможности избавиться от самого себя; отчаяние-слабость (женское отчаяние); отчаяние, когда желают быть собой (отчаяние-вызов, мужское отчаяние); ложное отчаяние; наносное отчаяние; отчаяние во временном или во временных вещах; отчаяние относительно вечного в себе самом (истинная формуле всякого отчаяния). Никто не свободен от отчаяния, нет никого, в ком глубоко внутри не пребывало бы беспокойство, тревога, дисгармония, страх перед чем-то неизвестным или перед чем-то, о чем он даже не осмеливается узнать, – страх перед чем-то внешним или же страх перед самим собой, говорит Кьеркегор. Все эти чувства свидетельствуют о наличии отчаяния, а по мере «вызревания», становления или «взросления» сознания более интенсивным становится и отчаяние: «Сознание вырастает, и его развитие отмечает собою все более растущую напряженность отчаяния; чем более вырастает сознание, тем более напряженно отчаяние. Отчаяние само по себе – уже негативность, а неосознавание этого отчаяния – еще одна негативность. Но дорога истины пролегает через все это» [5].

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Августин, Декарт и Кьеркегор. Что общего между этими мыслителями? Да, пожалуй, что ничего, учитывая их ментальные воззрения и особенно эпохальные разрывы жизни и творчества. Между тем, все трое имеют определяющее сходство в опыте обнаружения своего внутреннего мира. Не вдаваясь в различие подходов, религиозного, рационального и экзистенциального, описаний и методов, там, где они имеются, и прочих особенностей, обусловленных мировоззренческими, философскими, да и просто личными различиями, можно увидеть особенности антропологической модели, создаваемой ими, в которой, на наш взгляд, есть определяющая тенденция к феноменологическому описанию своих внутренних (сознательных) актов, то есть такое усилие, сознательно продуцируемое, внутри которого распаковываются многочисленные психологические переживания, но уже не на языке психики, а на языке сознания.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Августин, Аврелий (2013) Исповедь // Санкт-Петербург : Наука. 372 с. http://www.philosophy.ru/library/catalog.html

2. Аверинцев, С. С. (2006) Собрание сочинений / С. Аверинцев. София – Логос. Словарь. – Киев : ДУХ І ЛІТЕРА. 912 с.

3. Декарт, Р. (2011) Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Москва : Академический Проект. С. 89-132.

4. Дильтей, В. (1996) Описательная психология // URL: http://psylib.org.ua/books/dilte01/ (дата обращения: 15.01.2017)

5. Кьеркегор, С. Болезнь к смерти // URL: http://www.studmed.ru/docs/document22669/content (дата обращения: 10.01.2017)

6. Неретина, С. С. (1995) Верующий разум. К истории средневековой философии / С. С. Неретина – Архангельск, С. 100-135.

7. Подорога, В. (1995) Феноменология тела: Введение в философскую антропологию: Материалы лекционных курсов 1992-1994 годов / В. Подорога – Москва : Ad Marginem. 339с.

8. Трубецкой, С. Н. (2009) Учение о Логосе в его истории / С. Н. Трубецкой – Санкт-Петербург : Университетская книга. С. 19–46.

9. Хайдеггер, М. (2012) Цолликоновские семинары // Вильнюс : ЕГУ. 406 с.

10. Хоружий, С. С. (2010) Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии / С. С. Хоружий – Москва : Институт философии, теологии и истории св. Фомы. 688 с.

REFERENCES

Augustine, Aurelius (2013) Confessions // St. Petersburg : Nauka. 372 c. http://www.philosophy.ru/library/catalog.html

Averintsev, S. S. (2006) Collected Works / S. Averintsev. Sofia - Logos. Dictionary. - Kyiv : Spirit I LITEPA. 912 c.

Descartes, R. (2011) Discourse on the method to correctly guide our minds and find truth in the sciences / / Moscow : Academic Project. C. 89-132.

Dilthey, W. (1996) Descriptive psychology // URL: http://psylib.org.ua/books/dilte01/ (accessed 15.01.2017)

Kierkegaard, S. Disease to Death // URL: http://www.studmed.ru/docs/document22669/content (accessed 10.01.2017)

Neretina, S. S. (1995) The believing mind. To the history of medieval philosophy / C. S. Neretina - Arkhangelsk, S. 100-135.

Podoroga, V. (1995) Phenomenology of the Body: Introduction to Philosophical Anthropology: Proceedings of Lecture Courses 1992-1994 / V. Podoroga - Moscow : Ad Marginem. 339c.

Trubetskoy, S. N. (2009) Doctrine of the Logos in its History / S. N. Trubetskoy - Saint Petersburg : University Book. C. 19-46.

Heidegger, M. (2012) Zollikon Seminars // Vilnius : EHU. 406 c.

Horuji, S. S. (2010) Diogenes' Lantern. A Critical Retrospective of European Anthropology / S. S. Horužij - Moscow : Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas. 688 c.

# THEMATIZATION OF ‘INTERNAL REALITY’: FROM AUGUSTINE TO KIERKEGAARD

**KABANOVA LILIA**

*PhD in Philosophy,*
*Professor of the Department of philosophy and cultural studies,*
*Petrozavodsk State University, Institute of History, Political and Social Sciences,*
*Petrozavodsk, Russian Federation, Lila31@yandex.ru*

**Keywords:**
existence
“internal reality”
consciousness
self-knowledge
despair
existentialism

**Summary:**
The article addresses existential issues in the philosophy of Augustine, Descartes and Kierkegaard, which can be interpreted in a broader manner as a problem of “inner reality” of an individual. One of the main goals of this work is to identify not the specifics of successive philosophical ideas, but the defining trend in philosophy for many centuries. So, turning to the nearest thing – the inner world in Augustine’s philosophy with all its contradictions – becomes a challenging task, which is not always possible to solve. Two major topics are covered: the experience of return to oneself and the intention to realize oneself as a kind of joint “convergence” between Augustine and Descartes, although the topology of their paths is completely different – from the unconditional acceptance and faith of Augustine to the total doubt of Descartes. Bringing human mind to the fore and representing it as a basic principle of philosophy and science, Descartes is, without a doubt, implementing a reform that has a deep meaning and enduring value for individuals and cultures. His “Cogito” teaches people to actively shape their “selves”, identifies the priority of thinking above the substance of the body. This phenomenon contains something new, that distinguishes the man of Descartes from the anthropological images of the entire previous tradition, namely the change in goals and priorities in view of the growing secularization and the emergence of a new scientific paradigm of thinking. The apparent lack of “existentiality” in Descartes’ model would only be balanced in the twentieth century with the emergence of existentialism, immediately preceded by Kierkegaard with his passionate song of despair. The works of this Danish thinker continued the painful “internal dialogue” with oneself developed by his great predecessors.