



Г. Г. МАЙОРОВ

Аврелий Августин

До сих пор речь шла о мыслителях, каждый из которых внес больший или меньший вклад в ту мировоззренческую революцию, которая сопровождала процесс упадка античного общества и зарождения социальных институтов общества средневекового¹. Сущность этой «революции» заключалась в переориентации античного мышления с природного «космоса» и рационального «логоса» на сверхприродного Бога и иррациональную веру. К концу IV в., т. е. ко времени окончательной победы христианства над язычеством в греко-римском мире, указанная переориентация в основном уже совершилась. Определился новый универсум рассуждения, с новыми темами и проблемами, стилем мышления, идеями и языком, и это был уже не античный, а средневековый универсум — пространство, в котором в течение столетий вращалась мысль средневекового человека. Первым на Западе, кто вступил в этот универсум с полным сознанием его исторической перспективы, кто упорядочил его на свой, латинский, манер и привел к виду, наиболее удобному для трансляции в последующие века, был Августин. Он же представил латинскому миру всеобъемлющее мировоззрение, которое, хотя и в редуцированном виде, стало собственным мировоззрением западного средневековья по меньшей мере до XIII в., т. е. до момента, когда стали появляться мыслители, способные соперничать с авторитетом Августина. Его мысль была тем образцом, первообразом, по которому мерили свои суждения средневековые философствующие теологи, пользовавшиеся, как мы уже говорили, своего рода иконографическим методом. Эти теологи соперничали между собой в том, кто из них в своих писаниях более точно следует аутентичному мнению Августина, кто лучше понимает дух его сочинений, кто

выводит из его утверждений более соответствующие этому духу следствия. Большинство латинских христианских писателей «почитали за честь именоваться учениками Августина и слова его почитали для себя законом»*.

Родоначальник западноевропейской средневековой образованности Алкуин (737—804) переписывал целые разделы из сочинений Августина для подтверждения своего учения о душе и свободе воли. Спор о предопределении, разразившийся в IX в. в каролингской школе, в котором приняли участие Готшалк (819—868) и Рабан Мавр (776—856), Хинкмар (806—882)² и знаменитый «еретик» Эриугена, был в первую очередь спором о «правильном» (где правильность оценивалась, конечно, с точки зрения потребностей времени) истолковании соответствующего учения Августина**. Отец средневековой схоластики Ансельм Кентерберийский писал в своем трактате «De Trinitate»: «Если кто-нибудь найдет в этом сочинении какое-либо мнение новым и (что означает: и поэтому! — Г. М.) противоречащим истине и на этом основании осудит меня как новатора и проповедника лжи, то пусть он внимательно прочитает трактат Августина “О троичности” и судит тогда о моем сочинении по сочинению этого отца»***. На Августина опирались Абельяр и Петр Ломбардский, Бернар Клервоский и викторианцы, Жан де Рошель и школа Шартра. Но и в XIII в., в период возникновения великих средневековых систем Фомы Аквинского и Дунса Скота, Августин не потерял полностью своего значения классического образца. Дунс Скот в своих опровержениях Фомы более 800 раз ссылается на авторитет Августина. А сам Фома в одной только «Сумме теологии» цитирует Августина более 2000 раз. Авторитет Августина, который на какое-то время, казалось, затмился авторитетом вознесенного аверроистами и Фомой Аристотеля, в XIV в. вновь обретает силу в школе Оккама.

* Скворцов К. Августин Иппонийский как психолог. Киев, 1870. С. 223.

** См.: The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge, 1970. P. 579—586 (далее: СН. — *Примеч. сост.*). О прямом заимствовании у Августина Петром Дамиани и другими см.: Marrou H. JSt. Augustin et la fin de la culture antique. Paris, 1938. P. 148—157.

*** «De Trinitate» (Prologus). Ансельм не слишком любил цитировать других (см.: СН. P. 614), но использование идей Августина для целей своих доказательств он считал чем-то само собой разумеющимся. См. Koyré A L'idée de Dieu dans la philosophie d'Anselme. Paris, 1923. Ch. 7.

Сказанное выше не только подтверждает выдвинутый нами тезис об иконографичности средневековой философии как ее характернейшей черте, но и позволяет установить тот мировоззренческий архетип, на который ориентируются «философы-иконописцы» средневековья, во всяком случае средневековья раннего и, конечно, латинского, т. е. западноевропейского. Как мы теперь видим, этим архетипом было как раз мирозерцание Аврелия Августина. Анализ этого мирозерцания есть одновременно анализ основных измерений раннесредневековой мысли. Вместе с тем это анализ явления, в котором противоречия и глубинные проблемы этой мысли запечатлелись наиболее выразительно, как обычно бывает в мировоззрении классика. Но Августин не только классик средневековой мысли, он также еще и представитель античной культуры. «Августин принадлежал к обоим мирам во многих отношениях и не меньше, чем в других, в отношении интеллектуальном» *. Другими словами, и в отношении хронологии своей жизни, и в отношении своего учения Августин — фигура пограничная, и это обстоятельство должно постоянно учитываться в историко-философском исследовании.

Сделанные нами выше предварительные замечания, возможно, помогут читателю лучше понять значение философского творчества Августина, к рассмотрению которого мы теперь переходим. Читатель, может быть, одобрит и избранный нами план изложения. Первая глава настоящего раздела будет посвящена творческому пути и общефилософской позиции Августина, остальные — основным частям его учения. По нашему убеждению, из подобных же частей складывалось и мировоззрение средневекового человека.

Глава первая СОМНЕНИЕ И ВЕРА

Идейное развитие *Августина* ** от философствующего ритора Цицероновской школы до признанного уже при жизни крупнейшего теолога Церкви может быть охарактеризовано как

* *Marcus R. A. Marius Victorinus and Augustin* // СН. Р. 341.

** Августин Аврелий род. в 354 г. в африканском городе Тагаст в семье обедневшего римского патриция, бывшего язычником, и христианки Моники, впоследствии канонизированной католической Церковью. Начальное образование получил в Тагасте, после чего

путь преодоления сомнения. И его жизнь и само учение разделяются одной важной вехой на два больших этапа. Первый этап, продолжающийся до обращения в христианство, — это время философских поисков, сомнений и колебаний, частых

учился в риторических школах Мадавры и Карфагена. Затем основал в Карфагене собственную школу, в которой преподавал около десяти лет. Здесь же, в Карфагене, вступил в секту манихеев в качестве аудитора. В возрасте около 30 лет покинул Африку и переехал в Рим, где некоторое время преподавал риторику в манихейской среде. Здесь, разочаровавшись в манихействе, переходит на позиции скептицизма и углубляется в философию. По ходатайству Симмаха в 384 г. Августин был приглашен в Медиолан (Милан), чтобы возглавить придворную школу риторики. В Милане он окончательно порывает с манихейством и в 386 г. обращается в христианство. В ожидании крещения удаляется на виллу одного из своих друзей в местечко Кассициак (возле Милана), где пишет свои первые (из известных нам) философские сочинения — диалоги «*Contra academicos*», «*De vita beata*», «*De ordine*», «*Soliloquia*». В 387 г. принимает крещение и, намереваясь навсегда покинуть Италию, отправляется вместе со своими друзьями и матерью в Остию — морскую гавань Рима. Здесь умирает его мать, Моника. Он задерживается в Риме еще на год, в течение которого пишет ряд сочинений против манихеев. В 388 г. прибывает в Африку, в родной Тагаст, где живет со своими друзьями монастырской жизнью, продолжая заниматься литературной деятельностью. Наиболее важными сочинениями этого периода являются его диалоги о душе и «*De libero arbitrio*». В 396 г. избирается епископом Гиппона. На этом посту продолжает оставаться до самой смерти, концентрируя все свое внимание на укреплении организационного и идеологического единства Церкви. Здесь он пишет ряд фундаментальных трудов по христианской догматике (например, «*De Trinitate*») и теологии истории («*De Civitate Dei*). К началу этого периода относится и его автобиографическая «Исповедь» (*Confessiones* — ок. 400 г.). Из Гиппона Августин осуществляет идейное руководство церковной борьбой с расколом донатистов и ересью пелагиан — борьбой, которая составила основное содержание его духовной жизни последних трех десятилетий. Умер Августин в 430 г. в момент осады Гиппона вандалами Гейзериха. В начале VI в. его прах был перевезен из Гиппона на остров Сардинию, а оттуда в начале VIII в. по приказу лангобардского короля Лиутпранда был перенесен в его столицу Павию, где и сейчас находится в базилике св. Петра. Сочинения Августина содержатся в PL, т. 32—47. Частичный перевод этих сочинений на русский язык см.: Творения Блаженного Августина. 2-е изд. Ч. 1—7. Киев, 1901—1912 (перевод не всегда удовлетворительный). Полный свод библиографии об Августине до 1962 г.: *Andresen C. Bibliographia Augustiniana*. Darmstadt, 1962; одна из последних биографий: *Brown P. Augustine of Hippo: a Biography*. London, 1967. Наиболее

жизненных перемен, неустойчивости воли, душевного беспокойства и неудовлетворенности. Итоги этого периода Августин подводит в своей автобиографической «Исповеди» («Confessiones») — самом искреннем и психологически насыщенном сочинении, принадлежащем его перу. Второй этап, начинающийся с конца 80-х годов IV в., отмечен непрерывно возрастающим философским догматизмом, стабилизацией жизненных и теоретических позиций, консерватизмом воли, душевным равновесием и уверенностью в своей правоте. Этот период также завершается своего рода исповедью — сочинением «Пересмотры» («Retractiones»), в котором Августин уже незадолго до смерти, как бы предвидя будущее громадное влияние своих сочинений, критически пересматривает каждое из них, внося коррективы в те места, которые могли быть истолкованы в несоответствии с установленным вероучением Церкви. На первом этапе Августин озабочен преимущественно собственным «я» и своей личной судьбой; на втором — исторической и эсхатологической судьбой человечества. Избрав путь христианского пастыря и проповедника, он безраздельно отчуждает интимные симпатии и интересы своей личности в пользу интересов Церкви, делает церковный авторитет высшим арбитром своего мышления, и по мере возрастания такого рода интеграции его личности с безличной Церковью, по мере, так сказать, тотализации личности исследовательский, научный интерес, чрезвычайно характерный для его раннего творчества, все более уступает интересу идеологическому, и, как следствие этого, склонность к беспристрастному анализу (и самоанализу) сменяется склонностью к

важные исследования о нем: *Трубецкой Е.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. М., 1892; *Попов И. В.* Личность и учение Блаженного Августина. Т. 1. Ч. 1—2. Сергиев Посад, 1916; *Nourrisson J.* La Philosophie de Saint Augustin. Т. 1—2. Paris (без даты); *Alfaric P.* L'évolution intellectuelle de Saint Augustin. Paris, 1919; *Boyer C.* Christianisme et néo-Platonisme dans la formation de Saint Augustin. Paris, 1920; *Holl K.* Augustins innere Entwicklung. Tübingen, 1928; *Marrou H. J.* Saint Augustin et la fin de la culture antique. Paris, 1938; *Gilson É.* Introduction à l'étude de Saint Augustin. Paris, 1943; *Cayré F.* Initiation à la philosophie de Saint Augustin. Paris, 1947; *Courcelle P.* Recherches sur les Confessions de Saint Augustin, Paris, 1950; *O'Meara J.* The Young Augustine. L., 1954; *Gilson E.* The Christian Philosophy of Saint Augustine. L., 1961; *Markus R.* Marius Victorinus and Augustine // CH. Pt. V. P. 331—419; *Markus R.* Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine. Cambridge, 1970. Другие работы см. в последующих примечаниях.

широкомасштабному, догматически нормированному синтезу и истолкованию.

И все-таки было бы неправильно чрезмерно противопоставлять Августина раннего и позднего, как неверно было бы преувеличивать значение его «обращения» для формирования его личности. Во всяком случае, превращение (обращение) Августина из ратора в теолога было не мгновенным актом таинственного озарения, а довольно длительным процессом, детерминированным обстоятельствами его жизни, особенностями его личности и образования. Сочинения Августина, дошедшие до нас, все были написаны после его «обращения», т. е. во второй период жизни. И все же многие из них (особенно ранние) могут считаться произведениями вполне светскими, исследовательскими и аналитическими. Таковы, например, написанные им в ближайшее после обращения пятилетие: «Против академиков» («Contra academicos»), «Об учителе» («De magistro»), «О музыке» («De musica»), «О количестве души» («De quantitate animae»). К философским, а не к теологическим, следует отнести и такие важные для понимания мировоззрения Августина сочинения, как «О порядке» («De ordine») и «О свободной воле» («De libero arbitrio»). Во всех названных работах мы встречаемся, скорее, с Августином первого этапа, каким он себя изобразил в «Исповеди», чем с Августином-теологом. По античным стандартам философскими могут считаться и такие сочинения, как «О блаженной жизни» («De beata vita») и «Монологи» («Soliloquia»). Философской и, конечно, аналитической является и значительная часть «Исповеди», написанной около 400 г. Правда, в 90-х годах Августин наряду с указанными пишет и ряд специально теологических сочинений, в частности против манихеев и донатистов, и теологические темы все больше вытесняют к концу столетия (особенно после 395 г., когда Августин становится епископом) темы светские. И все же период, заканчивающийся написанием «Исповеди», можно в каком-то смысле квалифицировать как переходный и считать *аналитическим* и *исследовательским* периодом творчества Августина. По-видимому, к этому времени должна была бы относиться и приписываемая иногда Августину работа «Принципы диалектики» («Principia dialecticae»).

После 400 г. специально философские работы у Августина встречаются редко. Философские темы вводятся им почти исключительно по поводу теологических, хотя нередко трактуются довольно глубоко, как в «De Civitate Dei» или в «De Trinitate». Вместе с тем именно в это время наступает период мировоззрен-

ческого синтеза, осуществляемого Августином на теологической основе; именно теперь Августин приступает к систематическому подведению исторического и природного бытия под догматы веры и превращается из ученого-исследователя в теолога-экзегета и системосозидателя. Свидетельствами этому помимо только что названных сочинений могут служить Августиновы комментарии на Книгу Бытия («De Genesi ad litteram», «De Genesi contra manichaeos»). Таким образом, мы имеем право назвать этот поздний период творчества Августина *синтетическим* и *догматическим*. Поскольку же именно в это время обостряется интерес Августина к мировой истории, этот период можно также назвать историческим.

Легко понять, что аналитический период должен дать нам основной материал для изучения психологии творчества Августина, а также для исследования его теории познания и методологии, в то время как синтетический, или догматический, период будет основой для реконструкции его онтологии, космологии, философии истории и социологии. Вопросы этики были в центре внимания Августина на обоих этапах, хотя в позднем творчестве они ставятся, как правило, в теологическом контексте. В трактатах против пелагиан (например, в «Contra Julianum pelagianum») мы имеем этику Августина-теолога, весьма отличную от этики Августина-философа в «De libero arbitrio». Итак, творческий путь Августина — путь от сомнения к вере, от критики к догматике. Фактически это был путь многих образованных римлян той поры, переходивших из язычества в христианство. Обычно такому переходу предшествовала драматическая переоценка значения всей античной культуры и образованности. В своих сочинениях Августин оставил нам следы этой критической рефлексии.

Первые книги августиновской «Исповеди» изображают нам ее автора глубоко разочарованным прежде всего в системе классического римского образования, в котором главное место занимали изящная словесность и риторика. Августин сурово осуждает себя за юношескую увлеченность римскими поэтами, особенно Вергилием (Conf. I, 13). Он обвиняет здесь классическую поэзию в преступной связи с языческой мифологией, в духовной неполноценности, в аморализме. Ненамного выше ставит Августин в «Исповеди» риторику, овладению которой он отдал лучшие годы своей молодости. Вообще, свои молодые годы и все с ними связанное он изображает почти в одних черных тонах. Исключение составляет тот счастливый момент, когда в порядке изучения красноречия он прочитал диалог Ци-

церона «Гортензий», после чего «с невероятным душевным пылом возжаждал бессмертной мудрости» (Conf. III, 4). Именно этот, ныне утраченный, диалог Цицерона заронил в душу девятнадцатилетнего Августина первые зерна того сомнения относительно значимости мирских, чувственных удовольствий и благ, которое, периодически возобновляясь, постепенно привело его к морально-религиозному ригоризму «Исповеди». Чтение «Гортензия» обратило Августина к философии, с которой он связал всю свою дальнейшую жизнь. Однако нельзя сказать, что августиновское сомнение не коснулось и самой философии. По крайней мере, что касается античной философии, то и в «Исповеди», и в более поздних своих сочинениях он видит в ней больше сомнительного и предположительного, чем истинного и достоверного. Можно даже сказать, что крупнейший духовный перелом в жизни Августина, завершившийся его обращением в христианство, был подготовлен как раз состоянием продолжительного скепсиса в оценке возможностей философии, в котором он находился под влиянием идей Аркесилая и Карнеада³, почерпнутых из цицероновской работы «Academia» (Conf. V, 10). Утраченное доверие к философии вернулось потом к Августину уже через посредство обретенной им религиозной веры.

И все же, несмотря на суровые оценки, содержащиеся, например, в «Исповеди» или в «Граде Божиим», Августин никогда не был ни врагом, ни хулителем, ни гонителем античной культуры вроде Татиана или Арнобия. Скорее, он был ее полноправным представителем и тонким ценителем. Достаточно сказать, что и в главном своем труде — «Граде Божиим», в первых его книгах, он цитирует римских поэтов чаще, чем Библию; что в своих сочинениях он ссылается почти на все диалоги Цицерона, о котором говорит, что им «философия на латинском языке была начата и закончена» (Contra acad. I, 3); что он прекрасно знает труды римского энциклопедиста Марка Варрона, которого называет «величайшим эрудитом среди людей» (De Civ. Dei, VI, 6). К этому можно добавить основательное знакомство Августина с сочинениями философов Сенеки и Апулея, историков Тита Ливия, Юстина и Иосифа Флавия, а возможно, и Геродота, натуралиста Плиния Старшего и мифолога Корнелия Лабейона⁴. Знает Августин и греческих философов. Он многократно цитирует платоновский диалог «Тимей», перелагает содержание отдельных пассажей «Пира», «Федра», «Менона», «Горгия». Об Аристотеле он судит, правда, только по «Категориям». Платины «Эннеады» и сочинения Порфирия он знает

по переводам Мария Викторина. Но в основном о греческой философии Августин судит по пересказам Цицерона и популярным латинским компиляциям вроде «Аттических ночей» Авла Геллия⁵, на которого он также ссылается.

Таким образом, Августин демонстрирует достаточное почтение к античной культуре уже самой своей эрудицией и самим способом ее употребления. Но возникает вопрос: сколь глубока эта эрудиция? Можно ли сравнивать Августина с его просвещенными предшественниками, такими как Платон, Аристотель или даже Цицерон? Отвечать на эти вопросы надо, конечно, с учетом особенностей той эпохи, в которую жил Августин. Это была эпоха нарастающего культурного оскудения Средиземноморского региона; эпоха, когда место образованного юриста, ритора, грамматика или поэта, символизировавших когда-то римскую культуру, заняли церковный проповедник и религиозный демагог, монах и аскет, когда римские театры и ростры стали приобретать тот покинутый и антикварный вид, который они имеют теперь, а рядом с ними стали заботливо возводиться соборы и монастыри, на какое-то время оградившие себя от «света» светской культуры. Образованность, которая еще существовала в это время, была, конечно, сугубо эклектической и компилятивной. Может быть, поэтому утверждать вместе с Нуриссоном, что философия Августина «питалась ото всех источников античной мудрости»*, — это значит утверждать нечто истинное. Образованность Августина компилятивна, фрагментарна и несистематична. Его информация получена чаще всего из вторых рук; его сведения неточны, его референции обычно случайны. И тем не менее прав был Дэвид Ноулс, говоря: «Трудно представить себе другого философа или теолога того же масштаба, что и Августин, который стоял бы настолько выше используемых им авторитетов и вместе с тем был столь бедно обеспечен научными ресурсами своего века»**. Приходится только удивляться тому, что, не обладая достаточными научными ресурсами, Августин все же сумел не только войти в круг весьма непростых проблем античной философии и дать им свое решение, но и построить своеобразную историю философии, которая, сколь бы искаженно она ни представляла факты, содержала в себе одну важную, неизвестную античной доксографии идею — идею развития.

* *Nourrisson J. Op. cit. T. 2. P. 135.*

** *Knowles D. Introduction // Augustin. City of God. London, 1972. P. XXV.*

1. Августин и греческая философия

Августин разделял все три известных поздней античности понимания философии: *теологическое*, или «мистическое», *систематическое*, или «конструктивное», и *аксиологическое*, или «этическое». Чаще всего он ставил их в определенное между собой отношение. Высшая и наиболее истинная философия — та, которая учит любви к Богу, т. е. философия-теология. Этически понимаемая философия, ищущая ответа на вопрос, что должно быть для человека высшим благом, служит истинной философии и есть ступень к ней, так как высшим благом является в конце концов Бог. В свою очередь, систематическая трехчастная философия венчается этикой, а две другие ее части (физика и логика) служат только средствами этики (*De Civ. Dei*, VIII, 8). В соответствии с указанной субординацией Августин оценивает значение различных философских школ древности. В своем историко-философском экскурсе в VIII кн. «*De Civitate Dei*» он с самого начала оговаривает, что его интересуют не «всякие вообще пустые мнения всех философов, но только те мнения, которые касаются теологии, понимаемой, согласно значению этого греческого слова, как учение или наука о божестве» (*Ibid.* VIII, 1). Однако он начинает не с философов-теологов, а с философов-«физиологов», которых распределяет по двум группам: *италийские* философы, родоначальником которых был Пифагор, и *ионийские*, в числе которых Августин называет Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена и учеников последнего — Анаксагора, Диогена из Аполлонии и Архелая. В сравнении с Аристотелем или Диогеном Лаэртием Августин не сообщает нам о жизни указанных философов почти ничего нового*. Ранняя фаза развития греческой философии представляется Августином как господство материализма и натурфилософии (*Ibid.* VIII, 3), хотя уже и на этой стадии он находит признаки providенциального движения философии к теологии или, во всяком случае, к идеализму. Но для Августина эта стадия является не более как предфилософской, ибо подлинная философия начинается, по его мнению, с Сократа, который «первым направил всю философию на улучшение и исправление нравов» (*Ibid.*), т. е. понял ее как аксиологию и этику. Ошибкой философов ранней стадии Августин считал, приписывая свой взгляд и Сократу, то, что они обратились к исследованию физической природы прежде,

* Ср. *Аристотель*. Метафизика, I, 6; *Diogenis Laertii De Clarorum Philosophorum Vitis... Libri Decem*. Parisiis, 1878.

чем прошли нравственное очищение и возвысились до созерцания «природы бестелесного и неизменяемого света, в котором неизменно пребывают причины всех сотворенных вещей» (De Civ. Dei), т. е. до созерцания Бога. Сократ же, согласно Августи-ну, отвратился от натурфилософии, видя, что причины при-родных явлений «находятся только в воле единого и высочай-шего Бога» (Ibid.).

Заметим сразу, что в этом рассуждении о Сократе мы стал-киваемся с одной из фундаментальных августиновских устано-вок, касающихся изучения природы, — с установкой, ставшей впоследствии характерной для всей средневековой мудрости. Это такое отношение к природе и натурфилософским иссле-дованиям, когда они рассматриваются всецело зависимыми соответственно от Бога и теологии. В эпоху классической ан-тичности природа выступала прежде всего как предмет эстети-ческого переживания и наслаждения. Наука и мудрость были преимущественно созерцательными, «теоретическими» (от греч. θεωρία), а сама практика (πράξις), или искусство жизни, виделась как завершающаяся в теории, в созерцании природы. Лучше всего эту античную точку зрения выразил Аристотель, поста-вив созерцательные добродетели выше практических и завер-шив пирамиду бытия мышлением, мыслящим само себя («Ме-тафизика», XII, 6—9). В определенном смысле можно сказать, что созерцание природы понималось тогда как самоцель, пред-мет последнего стремления человека. Отзвуки такого понима-ния слышатся и в эллинистическую эпоху: в эпикурейской «атараксии», означающей свободное от страха, интимное, со-зерцательное единение с природой; в стоической «апатии», воз-вращающей человека к его природной основе, к естественному разумному порядку, нарушаемому иррациональными импуль-сами страстей; в стойко-эпикурейском полагании созерцатель-ной «физики» как пропедевтики к науке о счастье, т. е. к этике.

В Новое время постепенно возобладало иное отношение к природе — отношение практическое, утилитарное или даже «инструментальное». Существо этой позиции было с большой силой выражено Фр. Бэконом. Созерцание природы не есть са-моцель, но есть лишь средство улучшения человеческой жизни либо средство господства; теория — служанка практики. Ан-тичный принцип красоты в отношении к природе был замещен принципом пользы, принцип гармонии — принципом господ-ства, принцип созерцания — принципом преобразования. Здесь не место говорить о тех последствиях, к которым привело такое замещение.

Позиция патристики и средневековья в этом вопросе является как бы промежуточной между двумя вышеупомянутыми. Созерцание природы не является здесь самоценным или самодостаточным, однако отношение к ней не может быть названо и практическим в современном смысле слова. И все же в каком-то смысле его можно назвать утилитарным, в каком-то — созерцательным, а именно: *созерцание* природы, понятое как *эстетическое* созерцание, а не научная «теория», рассматривается здесь как *полезное* средство умозрительного восхождения к Богу, решающее вполне «практическую» задачу — задачу спасения души. Вместе с тем научное анатомирование природы, служащее земному комфорту, в силу концепции призрачности земных благ видится чем-то суетным и несущественным, а то же анатомирование ради познавательного прогресса — чем-то сомнительным или даже нечестивым из-за трансцендентного, божественного, сверхразумного происхождения всех природных явлений. И уже совсем кощунственным представляется активное преобразование человеком природы, которое означало бы злонамеренное вмешательство в установленный Богом порядок, означало бы богоборство. Может быть, поэтому трансмутационные изыскания средневековых алхимиков во всеобщем мнении были делом подозрительным и нечестивым, граничащим с колдовством и происходящим не без участия демонических сил. В двух словах это отношение к природе может быть выражено так: природа есть божественное творение; ее созерцание полезно, если его целью является не наслаждение ею самой, а наслаждение ее Творцом; ее познание либо вообще недоступно для человека, либо достигается через Божественное Откровение; ее преобразование — дело противозаконное, а поэтому наказуемое. У истоков этого мировоззрения стоял Августин.

Вернемся, однако, к Августиновой истории философии. Сказав далее о выдающейся жизни и трагической смерти Сократа и упомянув о сократических школах, Августин обращается к тем, ради кого и был, по его словам, предпринят этот историко-философский экскурс, — к Платону и платоникам, которые «заслуженно пользуются великой славой» (*De Civ. Dei*, VIII, 12, 13) и, «как никто другой, близко подошли к нам (христианам)» (*Ibid.* VIII, 5). Правда, Августин оговаривает, что он не собирается рассматривать все воззрения Платона, но только те из них, которые имеют отношение «к истинной религии» и которые побудили платоновских последователей увидеть в Боге «начало бытия, разумения и жизни» (*Ibid.*, 4). На самом же деле почти все, что говорит дальше Августин в VIII книге «Гра-

да Божиего», относится не к Платону, а к платоникам, а точнее — к воззрениям Плотина и Порфирия, в вопросе же ложного или истинного богопочитания — к воззрениям Порфирия и Апулея. Похоже, что Августин чаще всего не видел большого различия между воззрениями Платона и воззрениями его отдаленных последователей — неоплатоников, которые на деле расходились весьма существенно. В других, более редких, случаях он противопоставляет Платона и платоников, однако противопоставляет иногда ошибочно (*De Civ. Dei*, XXII, 27; XII, 13 и др.).

Нельзя забывать, конечно, что Августин не присваивал себе роли историка философии, или доксографа. Свой знаменитый экскурс в историю философии он предпринимает из иных соображений — соображений, скорее, идеологических или даже риторических, а не научных; он хочет сразиться с противником, наиболее опытным и тонким, олицетворяющим язычество в его изысканно духовной и нарочито интеллектуалистической форме, каковую являл собой платонизм. Поэтому вначале он демонстрирует превосходство учения платоников в сравнении со всеми другими античными философскими и мифологическими теориями: в сравнении с двумя видами теологии — мифической и гражданской; в сравнении с теологической герменевтикой Варрона и разоблачающими признаниями самих языческих жрецов (Нумы Помпилия и Льва Египетского); в сравнении с теми, шедшими в объяснении мира дальше других, которые искали субстанциальную основу всех явлений, но находили ее в чем-то телесном (как Фалес — в воде, Анаксимен — в воздухе, стоики — в огне, эпикурейцы — в атомах), иногда обожествляя стихии, как стоики обожествляли и наделяли разумом огонь (*Ibid.* VIII, 5). Платон и платоники, по убеждению Августина, превосходят все эти мнения прежде всего своим учением о бестелесной, божественной первооснове всего сущего — учением о едином Боге, уподобляясь которому, познавая и любя которого человек становится поистине мудрым (*Ibid.*); учением, признающим «истинного Бога и творцом вещей, и источником света истины, и подателем блага» (*Ibid.*). К этому Августин добавлял еще один кардинальный пункт платонизма — учение о бестелесности души, утверждающее в то же время ее изменчивость (*Ibid.*). По поводу этой изменчивости Августин говорит специально, желая представить платонизм чуждым отождествлению божественного и душевного и противоположным той философии (кого здесь имеет в виду Августин — понять трудно), которая считает душу «саму по себе неизменной» и «меняющейся только от тела» (*Ibid.*).

Все дальнейшие рассуждения Августина о преимуществах платоников в физике, логике и этике относятся почти исключительно к неоплатонизму. В августиновской рецепции неоплатонизм выглядит как учение, разделяющее в своей физической части христианский креационизм, в логической — устанавливающее в качестве критерия истины божественное озарение, а в этической — утверждающее высшей добродетелью любовь к Богу. Во всех этих пунктах взгляды платоников кажутся Августину настолько близкими воззрениям христиан, что он вновь поднимает старинный вопрос о заимствовании греками своей философии у иудеев и даже приводит ряд доводов в пользу идеи заимствования (*De Civ. Dei*, VIII, 11). Правда, все эти доводы и ему самому, по-видимому, не кажутся убедительными, ибо в начале следующей главы «*De Civitate Dei*» он прямо заявляет о платоновском учении о божестве: «Мы не знаем, каков был первоначальный источник этого учения Платона» (*Ibid.* VIII, 12). Впоследствии он и вовсе отказывается от гипотезы заимствования (*Retract.* II, 4). Однако теологическую интуицию Платона Августин все же объясняет в христианском духе, ссылаясь на слова апостола: то, что он узнал о Боге, он узнал через созерцание творения, в котором «невидимое Божие стало видимым» (ср.: Рим. 1, 19—20). Раскрытие божественного Творца в творении было делом всей «естественной теологии», в которой больше других преуспели платоники, отчего они и заслужили, как признается Августин, его особые симпатии.

Высказавшись о теологических достижениях платоников, Августин приступает к исполнению последней, и основной, части своего плана: он стремится доказать, что при всех достоинствах платоники так и не сумели возвыситься до понимания истинной теологии и, оставшись вместе с другими язычниками почитателями многобожия, не достигли уровня христианской монотеистической мудрости (*De Civ. Dei*, X, 1). В этой критической части своего исследования, имеющей отношение больше к истории теологии, чем к истории философии, Августин избирает в качестве главных своих оппонентов Апулея и Порфирия. Длинные и скучные для современного читателя разделы «*De Civitate Dei*», посвященные критике демонологии Апулея и теургии Порфирия, правда, содержат подчас интересные философские вкрапления.

В IX книге, рассуждая о страстях души, Августин касается различия в этом вопросе мнения платоников (к которым он, как обычно, присоединяет и аристотеликов) и стоиков. Из двух мнений: «мудрец не должен испытывать страстей» (стоики) и

«мудрец должен уметь владеть своими страстями» (платоники) — Августин одобряет второе. При этом он с нескрываемым раздражением объявляет стоиков любителями словопрений (cf.: *De Civ. Dei*, XIV, 8), ибо их действительная позиция несколько, как он считает, не отличается от позиции платоников и спор здесь только о словах. В довершение он рассказывает читателю комический эпизод из Авла Геллия (*Noctes atticae*, XIX, 1), где высмеивает житейскую мораль стоика (*Ibid.* IX, 4). В энергичных выражениях разделяется он и со стоическим оптимизмом (*Ibid.* XIX, 4). В других местах Августин смотрит на моральную доктрину стоиков более серьезно и уважительно, хотя всегда критически. Например, в упомянутой IX книге он внимательно разбирает стоическое учение о том, что мудрый может быть счастлив, даже будучи смертным (*Ibid.* IX, 14, 15). В XIV книге он снова возвращается к стоической теории страстей и душевных состояний (*constantiae*), однако исследует ее здесь очень основательно (*Ibid.* XIV, 8), давая блестящую критику этического идеала «апатии» (*Ibid.* XIV, 9). Поистине замечателен анализ стоической концепции судьбы и предопределения, данный в V книге. Эту концепцию Августин сначала излагает в интерпретации Сенеки, стихи которого из 107-го письма к Луцилию он цитирует на память (*Ibid.* V, 8)*, а потом в передаче Цицерона. Любопытно, что он решительно отвергает Цицеронову критику стоической концепции предопределения и предзнания, данную в «*De divinatione*», и одобрительно говорит о том, что в другом своем сочинении, «*De natura deorum*», Цицерон склоняется все же к позиции стоика Бальба⁶, признававшего существование верховного божества. Но подлинное мнение Цицерона, как пишет Августин, состояло все-таки в отрицании возможности всякого божественного предзнания и предвидения во имя «сохранения свободы воли» (*Ibid.* V, 9), и в этом он уступал стоикам, которые учили о божественном промысле, хотя и заблуждались относительно его тождества с исключаяющей свободой воли необходимостью (*Ibid.* V, 9, 10). Итак, симпатии Августина здесь на стороне стоиков, а не Цицерона. Вряд ли можно сомневаться, что христианская концепция предопределения, столь существенно углубленная Августином, имела в качестве одного из своих главных источников учение стоиков. Об этом

* Это письмо Сенеки Августин знал очень хорошо. Об этом свидетельствуют цитаты из него в предыдущей книге: «Юпитер... движет всей громадой» (Ер. 107, 10) и т. п. Ср.: *De Civ. Dei*, IV, 11. Сенека сам заимствует у Вергилия (см.: Буколики, III, 60).

говорит и сам тон, в котором Августин рассуждает о соответствующем стоическом учении, и его осведомленность о нем, и серьезность предпринятого в указанных главах исследования.

Другой пункт солидарности Августина со стоиками — это стоическая критика эпикурейского гедонизма и возвышение ими духовных добродетелей (Ibid. V, 20). Однако чаще всего Августин сближает стоиков и эпикурейцев, противопоставляя их вместе иногда платоникам, иногда христианам. Так, по его мнению, общим пороком стоиков и эпикурейцев в теории познания был их сенсуализм (Ibid. VIII, 7). В учении о бытии и те и другие не пошли дальше произвольных фантазий, порожденных «привязанным к телесным чувствам воображением» (Ibid. VIII, 5); в моральном учении, хотя стоики полагали высшее благо в разуме, а эпикурейцы — в чувственном удовольствии, и те и другие оставались «живущими по закону плоти», а не «по закону духа» (Ibid. XIV, 2). Из всего этого видно, что в главных пунктах стоики рассматривались Августином как идейные противники, несмотря на то что они оказали на его воззрения определенное влияние.

К эпикурейцам, которых он знает в основном в передаче того же Цицерона и, может быть, еще по поэме Лукреция, Августин относится еще более враждебно и предвзято. Эпикуреизм трактуется им в той упрощенной форме, в которой он имел хождение в широких кругах языческой интеллигенции поздней империи. Вслед за Цицероном (De fin. I, 2) он приписывает Эпикуру и его последователям определение высшего блага как физического наслаждения, якобы сделавшегося у них «критерием добродетели» (De Civ. Dei, V, 20), и дает свою, совпадающую со стоической, оценку этого учения: «Ничего не может быть позорнее этого представления... ничего более унижительно-го, ничего более нетерпимого в глазах достойных людей» (Ibid.). Более спокойно и объективно излагается космологическое учение эпикурейцев — их атомистика и учение о множестве миров, но и здесь отношение подчеркнуто отрицательное (Ibid. VIII, 5; XI, 5). Полное недоумение вызывает у Августина терпимое отношение афинян к «атеизму» Эпикура (Ibid. VIII, 41). В другом сочинении он с горькой иронией говорит, что «стада эпикурейцев устроили козлиные стойла в душах сладострастных народов» (Contra acad. III, 18).

Совсем уже в карикатурном, смехотворном виде предстают в его изображении киники, которых он называет «собачьими философами» (от греч. kynicos — собачий) и сведения о которых черпает скорее из народных легенд о бродячих мудрецах в гре-

ческих плащах, чем из кинической литературы, такой как, например, знаменитые обличительные речи Диона Хризостома. Вся киническая «мудрость» сливается для него с идеей «бесстыдства» (*anaideia*), с якобы исходившим от Диогена призывом к половой разнузданности (*Contra acad.* XIV, 20).

Если к сказанному добавить почти полное игнорирование Августином материалистических элементов философии Аристотеля и совершенное забвение им Демокрита*, то отношение «отца» средневековья ко всему античному материализму прояснится до конца. Прояснится и глубочайшая партийность, идеологичность его позиции. Упрощая и нередко просто третируя материалистические учения древности, чтобы легче было их опровергнуть и отбросить, Августин с еще большим рвением превозносит античный идеализм, правда, упрощая и его, однако не для того, чтобы его осудить и отвергнуть, а для того, чтобы посредством подходящей экзегезы поставить его на службу христианской догме. Как мы уже видели, Платона он чаще всего зовет в свидетели своей правоты. При каждом удобном случае он цитирует «Тимея», где находит не только учение о творении мира Богом, но и важнейшую для христианского иррационализма идею божественного всемогущества, способного совершать «невозможное» (*De Civ. Dei*, XXII, 26), и идею телесного бессмертия, оправдывающую христианское понятие о «воскресении» (*Ibid.* III, 16). Как и для каппадокийцев, «Тимей» служит для Августина важнейшим после Библии пособием по космогонии и космологии. «Тимей» подсказывает ему ряд идей для его учения о провидении, о времени, о красоте универсума, о семенных основаниях (*rationes seminales*) вещей. В некоторых сочинениях Августина ощущается влияние и других диалогов Платона, хотя в отличие от «Тимея» он их специально не называет. В сочинении «Против академиков» заметно влияние платоновского «Пира», особенно в разделе «Философия и филокалия» (*Contra acad.* II, 3). Отзвуки идей этого диалога слышатся и на страницах главного труда Августина (*De Civ. Dei*, XIV, 7).

Правда, августиновское отношение к Платону и его школе с годами менялось. В самых ранних работах оно восторженное и апологетическое. Тогда Августин писал о нем как об изобретателе «совершеннейшей системы философии», как о «мудрейшем и ученейшем муже своего времени, который говорил так,

* Мы имеем в виду сочинение «О Граде Божиим». В других местах Демокрит иногда упоминается (ср.: *Contra acad.* III, 10).

что все, что бы он ни сказал, было великим...» (Contra acad. III, 17). В то время он не видел или старался не видеть расхождений платоновского учения с христианским, возможно в силу недостаточного знакомства с последним. В диалоге «Против академиков» — одном из прекраснейших своих произведений — он даже предпринимает попытку возвеличить не только Платона, но и всю школу основанной им Академии, убеждая в том, что схолярхи платоновской школы никогда не изменяли принципам своего учителя, что Средняя и Новая Академия (Аркесилай, Карнеад) ввела скептицизм исключительно для обороны от стоического материализма, а не для ревизии платонизма (Ibid. III, 17, 18). Щит скептицизма позволил академикам, считает Августин, сохранить свою сокровенную философию, тождественную с Платоновой, в неприкосновенности и тогда, когда ей была противопоставлена философия Зенона, утверждавшего, что все существующее телесно, а душа смертна; и тогда, когда выдававший себя за платоника эклектик Антиох⁷ стал неразборчиво смешивать платоновские идеи с другими, «внося одновременно какую-то скверну от праха стоиков и оскорбляя ею святыню Платона» (Ibid. III, 18). Последняя фраза дает нам понять, насколько Августин ставил Платона выше стоиков уже в первой своей философской работе. В этой же работе он говорит и о причине своего преклонения перед Платоном: «Философия его не есть философия этого мира, от которой совершенно заслуженно отвергается наша религия, но философия другого мира, постигаемого умом» (Ibid. III, 19). Отсюда понятна и суровая оценка стоиков.

Преклонение перед Платоном и платониками в ранних работах помогает отчасти понять августиновское отношение к ним в работах зрелого периода, когда Августин более глубоко ознакомился с христианским учением и не мог не увидеть большого различия между этим учением и платонизмом. Признаться себе в этом и тем более отречься от философии, которая была когда-то для него «совершеннейшей» (см. выше), Августин не мог и не хотел. Поэтому и в «De Civitate Dei», и в «De Trinitate» мы легко можем обнаружить беспокойную озабоченность Августина тем, как бы подтянуть Платона под христианство (пусть даже применяя самую виртуозную экзегетическую технику), а там, где примирение платонизма с христианством выглядело бы слишком искусственным или кощунственным, использовать его для критики других, уже враждебных христианству, философских учений. Так, платоновское учение о мировой душе и метемпсихозе, целиком и полностью отвергаемое Августи-

ном, в то же время используется им, как это ни парадоксально, как аргумент против тех, кто отрицает возможность бессмертного тела и телесного воскресения (*De Civ. Dei*, XIII, 16; XXII, 27).

Наконец, в «*Retractationes*», одной из последних своих работ, Августин еще раз пересматривает свое отношение к платоникам. Здесь он осуждает свое юношеское увлечение платонизмом, говоря, что оценивал Платона, платоников и академиков «незаслуженно высоко», в то время как гораздо важнее было «защищать христианское учение от тех опасных заблуждений, которые они распространяли» (*Retract.* I, 1). Это отречение от платонизма было одновременно отречением вообще от светской философии как руководительницы жизни.

То, что мы сказали о Платоне, в еще большей степени относится к Плотину и Порфирию — двум самым обильным источникам августиновского платонизма. В частности, о Плотине в «*Contra academicos*» Августин говорит, что в нем вновь «воссияло светлейшее в философии лицо Платона» и что они были настолько одинаковы, что «можно было верить, что один живет в другом» (*Contra acad.* III, 18). В «*De Civitate Dei*» о Плотине говорится уже более трезво, что он «из современных мыслителей лучше всех понял Платона» (IX, 10). Однако в этом сочинении помимо одобрительных имеются и критические оценки философии Плотина, хотя преобладает, как и в случае с Платоном, утилитарное к ней отношение. На страницах этого и почти всех других философских сочинений Августина идеи Плотина присутствуют не только в цитатах, аллюзиях, полемических пассажах и толкованиях, они присутствуют и во множестве авторских рассуждений Августина, подчас совершенно сливаясь с его собственным учением. В «*Исповеди*» он красноречиво говорит о том, какое громадное значение имело чтение неоплатонических трактатов (скорее всего трактатов из «*Эннеад*») для его обращения в христианство (*Conf.* VII, 9—13). В идеализме и спиритуализме Плотина он нашел тогда ключ к пониманию спиритуализма христианского. С той поры платиновские представления о Боге, о душе, об умственном свете, о провидении, о вечности и времени, о природе зла и свободе, о красоте мира и умопостигаемой красоте, об идеях божественного разума, об активности чувств и памяти и т. п. стали им восприниматься как свои собственные или, лучше сказать, как собственно христианские и стали использоваться им, как правило, без указания первоисточника. По этой причине упомянутые представления были настолько слиты в общем мнении с воззрениями Августина,

что уже ближайшие его последователи, такие как Клавдиан Мамерт⁸ и Кассиодор, напрочь забыли их неоплатоническое происхождение. В действительности же роль Плотина в формировании августиновского образца христианского философствования такова, что, может быть, справедливее было бы говорить не о преобразовании неоплатонизма христианством, давшем в результате христианизированный платонизм, а, наоборот, о преобразовании христианства неоплатонизмом, имевшем своим результатом дополнение христианской веры потребным для нее всеобъемлющим спиритуалистическим мировоззрением. В заключение этого раздела скажем об отношении Августина к Порфирию, которого он знал лучше других платоников. Пожалуй, нет никого, кого бы он так страстно желал видеть в числе своих единоверцев, как этого сирийского неоплатоника. Словно забыв, что Порфирий давно уже ушел из этого мира и не может слышать его пылких увещаний, Августин, употребляя все свое красноречие, убеждает его отказаться от языческих суеверий, разделять которые недостойно не только «ученейшего из философов», каковым, по его мнению, является Порфирий (*De Civ. Dei*, XIX, 22), но и просто образованного или даже маломальски мыслящего человека. Это на первый взгляд странное равнодушие к Порфирию объясняется двумя обстоятельствами. Во-первых, тем, что Порфирий в не меньшей, а может быть и в большей, степени, чем Плотин, был его наставником в философском идеализме и спиритуализме. Из благодарности, а еще больше из чувства стыда за свои непреодоленные симпатии и близость к учению этого язычника и «величайшего врага христиан» (*Ibid.*), Августин хотел бы отозвать его из стана своих врагов. Во-вторых, это равнодушие объясняется тем, что в эпоху Августина существовало множество «Порфириевых последователей», особенно в сенаторском сословии, которые, обладая еще влиянием, могли представлять если не угрозу, то, во всяком случае, оппозицию и укор христианству. Что именно к ним, а не к Порфирию в действительности адресованы патетические тирады Августина, явствует из его собственных слов (*Ibid.* X, 29). Их-то, т. е. современных ему платоников, узурпировавших исключительное право на суд в вопросах науки и умственной жизни, и призывает Августин отречься от скомпрометировавшего себя язычества и принять христианскую веру (ср.: *Ibid.* X, 28, 29), к которой, по его мнению, должно располагать и само их учение. Ведь «вы придерживаетесь таких воззрений, — говорит им Августин, — которые сами собой должны были бы приводить вас к такой вере» (*Ibid.* X, 29). Что же кон-

кретно находил Августин у Порфирия, ведущее «само собой» к христианской вере? *

Помимо уже названных точек соприкосновения неоплатонизма с христианством, относимых Августином ко всем неоплатоникам, а следовательно, и к учению Порфирия, Августин отмечает у последнего: (1) особую, приближающуюся к христианской, трактовку трех главных неоплатонических ипостасей (*De Civ. Dei*, X, 23); (2) отказ от платоновской теории вечного и фатального круговорота душ (*Ibid.* X, 30) и от платоновской теории перевоплощения душ в тела животных и растений (*Ibid.*); (3) признание возможности для очистившихся душ преодоления закона перевоплощений и достижения вечного блаженства в единении с богом (*Ibid.* X, 30; XIII, 19; XII, 21; XXII, 26—28); (4) признание того, что истинный катарсис достигается только через приобщение к божественному уму посредством философии (*Ibid.* X, 28); (5) презрение к мантике и прорицательским искусствам (*Ibid.* X, 32); (6) скептическое отношение к платоновской теории анамнезиса (*Ibid.* X, 30); (7) идею благодати, посылаемой богом избранным (*Ibid.* X, 29); (8) близкое к христианскому понимание благочестия и поклонения богу (*Ibid.* XIX, 23); (9) глубокое уважение к Богу евреев (*Ibid.*); (10) признание Христа «благочестивейшим и бессмертным» (*Ibid.* XIX, 23; X, 27). Во всех этих пунктах Порфирий, согласно Августину, стоял ближе к христианам, чем Платон и Плотин. «В лице Порфирия, — пишет он, — мы имеем платоника, отклонившегося от Платона в лучшую сторону», — и далее: «Хотя он и был учеником столь выдающегося и авторитетного учителя, он не побоялся поправить его, ибо ставил истину выше человека» (*Ibid.*, X, 30) **.

Здесь не место подробно разбирать корректность августиновской интерпретации Порфирия. Совершенно очевидно одно: Августин выдает в данном случае желаемое за действительное, и враг христианства Порфирий побагровел бы от гнева, услышав, что его учение может быть истолковано подобным образом. Однако Августин в то же время справедливо подмечает тот факт, что по своему духу философия Порфирия ближе к христианству, чем философия Платона или даже Плотина, ибо если главным делом Платона была всесокрушающая диалектика,

* О Порфирии как идейном посреднике между Платином и Августином см.: *Dörrie H. Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin // Miscellanea Medievalia. Berlin, (1949). S. 26—47.*

** Ср.: *Cicero. Tusculan. I, 17 (39).*

философская же спекуляция (то, что впоследствии будет названо метафизикой) играла у него подчиненную роль, а «теология» или, лучше сказать, мифология, служила философии, поставляя ей материал, и если у Плотина диалектика и метафизика поменялись местами, а теология отождествилась в ряде отношений с метафизикой, добавив к платоновскому интеллектуалистическому идеализму нечто от таинственного и жутковатого эллинистического спиритуализма, — то у Порфирия этот спиритуализм, родственный в чем-то христианскому, занял уже весьма почетное место, и теология, оставаясь одной своей стороной все еще связанной с утонченной метафизикой, другой стороной соединялась с чисто религиозной практикой, магией и теургией.

И все же неверно было бы думать, что Августин только хвалит Порфирия. Одним из пунктов расхождений этих мыслителей было как раз отношение к теургии. Автор трактата «О возвращении души», то ли отдавая дань моде, то ли по причине требований своей философии, уделил теургии, т. е. магическому искусству вызывания и заклинания богов, очень много внимания. Он учил о действенности теургических освящений («телетов») для очищения души. Вместе с тем он отрицал значимость теургии для очищения высшей, разумной части души и полагал, что теосиса можно достигнуть только интеллектуальным путем, а не посредством телетов. Кроме того, в приписываемом ему «Письме к Анебону» Порфирий говорил о теургии с большим сомнением и даже отзывался об этом «искусстве» как о ложном и вредном. В своей критике Порфирия Августин доказывает, во-первых, несостоятельность самой теургии, во-вторых, вопиющую непоследовательность Порфирия, то одобряющего, то порицающего теургов (*De Civ. Dei*, X, 9, 11, 26, 27). Но Августин хочет доказать еще и другое, а именно то, что «не от Платона, а от халдеев» заимствовал Порфирий свою демонологию и теургию (*Ibid.* X, 27), т. е. что сам платонизм, не разбавленный восточными суевериями, не ответствен за ошибки Порфирия, или что неоплатонизм Порфирия в своей созерцательной (теоретической) части в основном истинен, в практической же идет по ложному пути. «Вы, — говорит Августин последователям Порфирия, — видите то отечество, в котором мы должны обрести свой дом, но вы не придерживаетесь того пути, по которому мы должны войти туда» (*De Civ. Dei*, X, 29). Такого же рода упрек бросает он Порфирию за его неприятие догматов о воплощении Христа и его воскресении (*Ibid.* X, 24; XIX, 23). По вопросу о воскресении тел он пытается убедить

порфириевцев, что, совместив свое учение о вечном блаженстве очистившихся душ с учением Платона о возможности бессмертных тел (каковыми платоники считали обожествленные тела небесных светил), они легко могли бы принять и идею телесного воскресения (*De Civ. Dei*, XXII, 27). И при этом Августин добавляет: «Подобную уступку, как мне кажется, они оба (Платон и Порфирий) легко могли бы нам сделать» (*Ibid.*). В общем при всем своем критицизме Августин очень хочет видеть платоников в лагере христиан и идет на самые тонкие ухищрения, чтобы максимально сократить имеющийся между теми и другими разрыв.

Подведем некоторые итоги. Как мы уже говорили, подход Августина к античной философии сугубо партиен и тенденциозен. Материалисты или почти полностью игнорируются, или же рассматриваются им как выразители наивной точки зрения на мир. Почти все внимание сосредоточено на идеалистических школах, особенно ведущих родословную от Платона. Платонизм объявляется высшим достижением языческой философии. Августин чувствителен к малейшему отклонению античных школ от материалистической линии. Стоики ему ближе, чем, скажем, эпикурейцы или киники, своим учением о божественном Логосе, пусть даже понимаемом пантеистически. Зато стоическому сенсуализму он предпочитает платонический рационализм.

Однако и платонизм преподносится Августином далеко не беспристрастно: в нем выпячивается теология, упрощается метафизика и замалчивается диалектика. Наиболее характерным для Платона диалогом признается «Тимей», который толкуется под углом зрения христианского креационизма и монотеизма. Бог-демиург, художник превращается в Бога-Творца. Наиболее темные и двусмысленные пассажи «Тимея» освещаются в духе библейской космогонии. Платоновское учение об идеях воспринимается (вслед за Апулеем) как учение о прообразах вещей, содержащихся в уме Бога; учение об эросе — как учение о любви к Богу. Менее односторонне и предвзято толкуется Плотин, хотя его мнения часто воспроизводятся анонимно и представляются собственно христианскими. О нем самом говорится немного. Много внимания уделено Порфирию, но отношение к нему двойственно: он «великий ученый», но он же и «величайший враг христиан». Разумеется, старательно сближая учение Порфирия с христианским учением, Августин опустил, как мало интересующие его, все умозрительные тонкости Порфириевой философии. В его изложении Порфирий выглядит не столько

как философ, сколько как неудачливый, хотя и «знакомый с истиной», теолог. Впрочем, и вся воспроизведенная выше августиновская история философии есть на самом деле история теологии, история богоискательства, провиденциально восходящая от первых «наивных» и «натуралистических» представлений о Боге и способах служения ему до развитой теологии неоплатоников, вплотную подошедших к христианской теологии*.

Однако стоило ли уделять столько места историко-философским воззрениям Августина, если на деле они оказываются, скорее, историко-теологическими? Конечно, мы не задержались бы на них столь долго, если бы не одно важное обстоятельство: историко-философская концепция Августина — это историко-философская концепция всего раннего латинского средневековья вплоть до XIII в. В продолжение всего почти тысячелетнего периода западноевропейские мыслители смотрели на античность глазами Августина. Ссылаясь на авторитет учителя, они мало интересовались античным материализмом, избирательно подходили к стоикам, подтягивая Сенеку под апостола Павла; презирали киников и эпикурейцев, до крайности упрощая и извращая их моральное учение; видели в Аристотеле только ученика Платона и родоначальника «диалектики» как искусства формального доказательства. Как и Августин, они знали Платона почти исключительно по «Тимею», а в последнем находили учение о едином Боге-Творце и Провидении. Им переданся и августиновский интерес к демонологии «среднего платонизма» (Апулей), и его подход к вопросу о реальности демонов (см. ниже). Воззрения Плотина слились для них со взглядами Августина, и языческий неоплатонизм первого растворился в христианском неоплатонизме второго. Не в последнюю очередь благодаря Августину (хотя еще больше благодаря Боэцию) они не только не уничтожили полностью сочинения «врага христиан» Порфирия, но даже сделали его логические труды основным для себя пособием по «диалектике». В целом же раннесредневековая философия воспринимала платоников, если не считать несущественных вариаций, именно так, как воспринимал их Августин, т. е. как «видевших» теологическую истину, но «не

* Все же заметим, что, несмотря на тенденциозность, Августин вполне точно оценивал место каждой из античных философских школ в духовной культуре его времени. К IV в. эпикуреизм, скептицизм и даже стоицизм и аристотелизм практически исчерпали себя и их влияние стремительно сокращалось. «Единственной живой школой в IV в. был неоплатонизм» (*Courcelle P. Op. cit. P. 95*).

знавших пути к ней». В этом смысле миссия Августина в истории раннесредневековой философии подобна миссии Фомы Аквинского в философии позднего средневековья: он дал такую интерпретацию платонизма, в которой этот платонизм оказался не только безопасным, но и полезным для церковной идеологии, господствовавшей в последующие столетия; аналогичную операцию с аристотелизмом произвел Фома в XIII в.

Но раннее средневековье переняло от Августина и его общий взгляд на античную философию, которая, при всех высоких оценках ее отдельных «достижений», представлялась этому отцу пестрым собранием противоречивых мнений, где «одни утверждали, что мир один, другие — что миров существует бесчисленное множество; одни — что этот единственный мир имеет начало, другие — что он его не имеет; одни — что он будет иметь конец, другие — что будет существовать вечно; одни — что им управляет божественный ум, другие — что случай; одни говорили, что души бессмертны, другие — что смертны; а из тех, кто признавал души бессмертными, одни доказывали, что они переселяются в животных, другие — что это совершенно невозможно; среди тех же, кто называл души смертными, одни учили, что они погибают после смерти тела, другие — что они продолжают жить еще более или менее долго, но не вечно; одни полагали высшее благо в теле, другие — в духе, третьи — в том и другом, а некоторые добавляли к духу и телу еще и внешние блага; одни считали, что телесным чувствам нужно верить всегда, другие — что не всегда, третьи — что никогда (De Civ. Dei, XVIII, 41).

Августин и его средневековые последователи не разделяли с мыслителями античности их принципа свободы суждения и индивидуального поиска и не видели за всей этой разногласицей ничего другого, кроме пустых словопрений, подстрекаемых дьяволом и имеющих целью смешать ложь с истиной (Ibid.). Насколько сомнительным и ненадежным признавали они античный путь знания, теряющийся в дебрях казуистических доказательств и партийных препирательств, настолько же твердым и надежным видели они христианский путь веры, ведущий, как они считали, прямо к истине без всякого исследования, а поэтому и без вероятности ошибки.

2. Августин и путь веры

В данном разделе мы коснемся главным образом двух вопросов: вопроса об отношении Августина к современным ему ре-

лигиям и вопроса о месте веры в его мировоззрении. Прояснение того и другого имеет первостепенное значение не только для понимания исторической роли Августина в формировании средневековой идеологии, но и для более полного представления о внефилософских источниках его учения.

Проблема оправдания веры, и не только религиозной (*fides religiosa*), но также веры (*credere*) как доверия, уверенности, достоверности, приверженности и — как теперь говорят — «идейной убежденности», всегда волновала Августина. Ей посвящена бóльшая часть его работ: все сочинения против манихеев и донатистов, значительная часть полемики с пелагианами, два главных трактата — «*De Trinitate*» и «*De Civitate Dei*». Философские аспекты проблемы затрагиваются и в таких «светских» сочинениях, как «*De ordine*», «*De magistro*». Эволюция креденциальных воззрений Августина изложена в «Исповеди». В этой работе Августин, анализируя историю своих блужданий, сетует на то, что он напрасно в одиночку, на свой страх и риск и без гарантии успеха, столь долго и мучительно пробивался к истине путем познания, преодолевая бесчисленные преграды, в то время как он мог сразу и без труда достичь ее кратчайшим путем: путем «истинной веры» (*Conf. IV, 16; V, 5; VI, 1 etc.*). На самом деле для Августина, как и для любого римского интеллектуала той эпохи, путь веры не был и не мог быть «кратчайшим»: он проходил через сомнение и разочарование во всей системе ценностей античного мира, через отказ от застарелых верований и суеверий отцов. Пройдя этот путь, сам Августин отдал потом много энергии тому, чтобы своей критикой и разоблачениями языческих и «еретических» религий облегчить шествие по нему все еще упорствующих в своем неприятии христианства соотечественников.

Ни один добросовестный историк не сможет не оценить по достоинству той, поистине виртуозной и нередко очень основательной, критики языческой религии, которая сошла с пера Августина. Нельзя сказать, что все аргументы, выдвинутые Августином против язычества, были придуманы им самим. Скорее, наоборот, почти все они были заимствованы им у других: у Тертуллиана, Оригена, Лактанция и т. п. И все же позволим себе смелость сказать, что хрестоматия по истории атеизма не будет полна, если туда не включить наиболее красноречивые критические пассажи из Августинова сочинения «О Граде Божием». Это кажется парадоксом, если вспомнить, что Августин — правоверный отец Церкви. Но это тем не менее так, ибо

в указанном сочинении аргументы против язычества представлены с максимальной полнотой и системностью.

В первых книгах «De Civitate Dei» Августин убедительнейшим образом доказывает несостоятельность языческой веры в то, что преуспеяние и величие римской державы зависели от покровительства богов и почитания идолов. Могущество Рима было приобретено, по Августину, не жертвоприношениями и молитвами богам, но доблестью римского оружия и мужеством народа, а кроме того, умело организованной экспансионистской политикой римских правителей, действовавших в соответствии с объективной исторической необходимостью, а потому и добивавшихся успеха (De Civ. Dei, IV, 8, 28; V, 1, 12, 17). В этих же книгах он, призывая в свидетели саму историю, показывает, что никакие молитвы языческим богам не смогли предотвратить все те несчастья и катастрофы, которые выпали на долю римского народа (Ibid. III, 17—20). Те, кого римляне и греки считали богами, не воспрепятствовали разрушению благочестивой Трои (Ibid. III, 2), не противились беззаконию и нечестию, совершавшемуся в истории Рима (Ibid. III, 13—15), не уберегли Рим от моральной порчи (Ibid. II, 22) и даже не защитили свои собственные алтари от осквернения в момент варварских нашествий (Ibid. I, 1—3). Бессилие языческих богов совершенно противоречит понятию о божественном всемогуществе.

Другой аргумент, который Августин выдвигает против религии язычников, — это указание на аморализм, проявившийся как в ритуале, так и в бытописании тех, в кого они верят (cf.: Ibid. X, 11). Что это за боги, которые наслаждаются возлиянием крови на алтарях, которые, согласно языческим са크ральным мифам, прелюбодействуют друг с другом и с людьми, занимаются кровосмешением, плетут интриги, завидуют и злобствуют (Ibid. II; III; X)! Все это, конечно, несовместимо с представлением о божественной благодати и чистоте. При этом Августин справедливо замечает, что аморализм в религии имел губительные последствия для нравов римского общества (Ibid. II, 27). Куда как более правильно поступили бы римляне, замечает Августин, если бы вместо алтарей и храмов, возведенных подобным богам, они возвели бы храм Платону или Катону и шли бы туда учиться мудрости или гражданской доблести (Ibid. II, 7). Это, во всяком случае, больше соответствовало бы идее истинной религии, как ее следует понимать, исходя из значения этого слова (cf.: Ibid. X, 1, 3). Разве можно считать религией язычество, которое не дало своим почитателям даже мораль-

ного учения и обряды которого полны скверны и кощунства (Ibid. II, 4)?

Следующий аргумент — ссылка на изъяны в архитектонике языческого пантеона, которые Августин выставляет напоказ с особым старанием. Теологи и мифологи греков и римлян не могут наладить между своими богами «разделение труда» и субординацию: они постоянно путают и смешивают богов друг с другом (Ibid. IV, 14—23). Наконец, что нужно думать о богах язычников, если лучшие и ученейшие их мужи сами стыдятся своей религии и изощраются в безуспешных попытках ее рационализации и модернизации! Так, образец римской доблести, просвещенный понтифик Муций Сцевола, называл богов мифологии «пошлой бессмыслицей» и предпочитал им богов философов и политиков (Ibid. IV, 27); Цицерон в одном из своих сочинений (*De divinatione*, II, 36—38), будучи сам авгуром, смеется над авгурами; а в другом (*De naturae deorum*, II, 28, 70) высмеивает языческий антропоморфизм (*De Civ. Dei*, IV, 30); Сенека считает богов, какими они выступают в людском воображении, монстрами (Ibid. VI, 10), а Варрон, самый образованный из римлян, желая во что бы то ни стало спасти эту религию и в то же время видя несостоятельность мифологического антропоморфизма, представляет богов на манер Ксенофана Колофонского, обожествляя самую природу и ее части и считая богов мифологии, театра и храмов только несовершенными изображениями и символами природных сил: мировой души и ее проявлений (Ibid. VII, 5). В действительности же этот Варрон, подменяя мифологию и идолопоклонство, или «мифическую и гражданскую теологию», теологией натуральной, сводящей все к природным процессам, хочет только прикрыть «всю пустоту их (язычников. — Г. М.) суеверий показной солидностью доктрины» (Ibid.). Все усилия Варрона, давшего столь скрупулезную символическую экзегезу языческих верований, свелись фактически к отождествлению творца и творения (Ibid. VII, 30). Но если даже в сублимированной форме, приданной ей такими философами, как Варрон и Порфирий (cf.: Ibid. VII, 25), языческая религия оказалась несостоятельной, что же тогда говорить о почитании Клоакины — богини — покровительницы помоек и клозетов (Ibid. VI, 10)!

Но помимо подобного рода критики Августин предпринимает и другую: он старается раскрыть причины языческих суеверий и найти объяснение их устойчивости. И здесь его доводы нередко почти смыкаются с доводами современной исторической науки. Правда, эти доводы он, как правило, заимствует у

других, особенно у того же Варрона. Судя по всему, Августин отчасти разделяет мнение Варрона, что одной из причин языческого политеизма было превратное отражение в сознании людей физической картины мира (cf.: *De Civ. Dei*, IV, 2; VI, 8). Одобрительно отзывается Августин и о другом мнении Варрона — что религия (языческая!) есть изобретение людей (*Ibid.* VI, 4). Но с особой торжественностью он передает мысль Варрона о заинтересованности в идолопоклонстве политиков и государственной власти (*Ibid.* III, 4). Эту мысль Августин выражает еще более ярко от своего имени: правители поддерживали миф о богах, чтобы держать людей в повиновении (*Ibid.* IV, 32). Такую мысль мог высказать и единомышленник Вольтера! Однако не будем спешить с аналогиями.

Излюбленный довод Августина в пользу земного происхождения языческих богов — это довод «евгемеризма»*. Согласно теории евгемеризма, боги — это умершие в далеком прошлом люди: цари и герои, преклонение перед которыми при жизни привело к обожествлению их после смерти. К этому доводу Августин возвращается неоднократно. О том, что Геркулес, Эскулап, Кастор и Поллукс не суть боги, а только бывшие люди, знал и понтифик Муций Сцевола, сообщает Августин, но он не пожелал обнародовать это, так как считал, что народ не должен знать, что политики его обманывают (*Ibid.* IV, 27). В подтверждение этой теории Августин ссылается и на еще более древние, чем Сцевола и сам Евгемер, источники. Он говорит о письме Александра Македонского к своей матери — Олимпии, где тот передавал ей откровения верховного жреца Египта Льва о том, что все почитаемые людьми боги, включая Юпитера, Сатурна и др., были когда-то простыми смертными (*Ibid.* VIII, 5). Об этом письме мы знаем также и от Плутарха (Александр, 27). Но самым надежным свидетельством истинности теории Евгемера Августин считал «Откровения Гермеса Трисмегиста»**, мифического автора так называемого Герметического корпуса (*Corpus Hermeticum*), из которого Августин цитирует сочинение

* «Евгемеризм» назван так по имени Евгемера Сицилийского, по преданию, впервые выдвинувшего эту теорию (ок. 300 до н. э.). Его труд «*Hiera Anagraphe*» был переведен на латинский Эннием (ср.: *De Civ. Dei*, VI, 7; VII, 27).

** О Гермесе Трисмегисте, о происхождении и содержании «Герметического корпуса», а также о значении герметических сочинений для средних веков см. *Festugiure A. J. La revelation d'Hermes Trismégiste*. Vol. 1—3. Paris, 1944—1953.

«Асклепий». Этот считающийся у греков и египтян внуком бога Гермеса автор со всей откровенностью рассказывает о человеческом происхождении и себя самого, и своего «деда», и других богов греко-египетского пантеона, а также о земных источниках своеобразия культов каждого из них (*De Civ. Dei*, VIII, 23—26).

Итак, несостоятельность языческой религии можно считать доказанной. Но было бы преждевременно полагать, что Августин не видит в этой религии ничего, кроме чистой выдумки и политического обмана. Напротив, как и все его христианские современники, он считает язычество не столько плодом воображения, сколько порождением вполне «реальных» сверхчеловеческих злых сил — демонов. Вот почему в своей полемике с язычеством он столько места уделил демонологии. Он то отождествляет этих демонов с языческими богами, то ставит им в вину провоцирование веры в несуществующих богов. Однако несомненно одно: он глубоко верит в реальность злых духов, которых считает падшими ангелами. Верит он и в их князя Вельзевула, как верит в добрых ангелов и в их божественного Царя (*Ibid.* IV, 32; VII, 18; VIII, 13; IX *passim*; X, 11 etc.). Одним словом, Августин не свободен в этом вопросе от свойственного его эпохе, как и всей эпохе средних веков, теологического дуализма, который в случае Августина питался не только имманентным дуализмом самого христианства, но и никогда до конца не искорененным в Августине манихейством.

Учение Мани * и его последователей имело в основном мифологический характер. Однако в основании его невероятно замысловатой и в то же время очень наивной мифологии лежал вполне философский принцип: добро и зло являются двумя изначальными субстанциями мира бытия, двумя самостоятельными космическими реальностями, смещение и борьба которых определяют наличное состояние вещей, а разделение представляет последнюю цель мирового развития. Перенесенная в

* Мани — легендарный родоначальник манихейства — жил в Персии в III в. н. э. Его учение, созданное на основе маздаизма, вобрало в себя почти все философские экстравагантности и религиозные суеверия эпохи (в частности, гностические). Был казнен персидскими властями, а затем признан святым его сторонниками. О Мани и манихействе см. краткую справку: *Попов И. В.* Личность и учение блаженного Августина: Ч. I. С. 96—106. Подробнее см.: *Puech H. C.* Le manichéisme, son fondateur. Paris, 1949; *Alfaric F.* Op. cit. Vol. 1; *Cumont F.* Recherches sur le manichéisme. Bruxelles, 1908.

манихейство из персидского маздаизма, эта идея влекла за собой и другие сопутствующие ей зороастрийские представления: отождествление добра со светом, зла с тьмой, аскетическое отношение к телу, запреты на пищу и т. п. Поскольку же многие из этих представлений были родственны гностицизму, к этому времени уже заметно ослабленному и доживавшему свои последние дни, гностические секты нашли в учении Мани новые стимулы и быстро ассимилировались с манихейством, дополнив его своими квазихристианскими и квазифилософскими элементами и обеспечив ему проторенную дорогу на Запад (география наибольшего распространения манихейства в Римской империи не случайно совпадает с географией центров гностицизма: Месопотамия, Сирия, Египет, Италия и др. — манихеи шли по следам гностиков). Гностики передали манихейству свое негативно-критическое отношение к Ветхому Завету, свою любовь к персонализации абстракций и оккультизму, а также свою путаную трактовку личности Иисуса и основных христианских теологем. В результате получился чудовищный симбиоз древневосточного, христианского и языческого начал, столь же непрочный, сколь искусственный. Однако кое-что в этом симбиозе отражало реальный ход вещей и пророчествовало будущее: в нем отразилась одинаковая беспомощность перса и римлянина, зороастрийца, христианина и язычника, хитроумного философа и легковверного простолюдина перед лицом социального зла, непреодолимого ни для той, ни для последующей эпохи и настолько очевидного и осязаемого, что нужно было немало романтического оптимизма или холодной рассудительности, чтобы не посчитать его проявлением особой субстанции, такой же вечной, как и само благо. Поэтому-то манихейство, так же как и гностицизм, несмотря на всю надуманность его положительного учения, несмотря на все усилия Августина и других отцов Церкви его ниспровергнуть, не исчезло бесследно с исторической сцены и отозвалось в средние века грохочущим эхом великих еретических движений: богомилов, павликиан, катаров. Оставило оно свой след и в философии. С манихейскими идеями перекликаются рассуждения Иоанна Филопона о субстанциальности тьмы (*De opificio mundi*, II, 15). О тьме и ничто как особых субстанциях писал в специальном сочинении Фридригий Турский (*De nihilo et tenebris*).

Реалистичность и экспрессивность манихейства в указанном выше пункте делали его привлекательным и в глазах образованных людей IV—V вв., таких как римский сенатор Симмах или сирийский ритор Либаний. Кроме того, в самом манихей-

стве существовала ветвь более философской ориентации, к которой в свое время примкнул и Августин.

Судя по «Исповеди» (Conf. III, 5, 6), Августин сошелся с манихеями сразу же после первого знакомства с текстом Библии (точнее, ветхозаветной книгой Бытия), кончившегося полным разочарованием. Впечатление о наивности и грубости этого текста, понятого им буквально (*ad litteram*), дополнилось впечатлением о его вопиющей противоречивости, когда он заглянул в разоблачающие сочинения манихеев, которые вслед за гностиками считали Ветхий Завет порождением злого бога, а Новый — бога любви. По-видимому, именно это и расположило Августина впервые к этой, как он тогда считал, христианской секте, побудив его отнестись с доверием и к основному ее учению. Отречение от манихейства ознаменовалось для Августина тремя последовательно сменявшимися друг друга «откровениями»: (1) установлением несостоятельности манихейской теологии и космогонии; (2) открытием у неоплатоников новой, противоположной манихейской, теории происхождения зла, согласно которой зло не есть реальность; (3) обнаружением аллегорического и исторического способов толкования Библии, исключаящего несообразности буквального ее прочтения. Последним откровением Августин был обязан Амвросию Медиоланскому. Все, что впоследствии было написано Августином в опровержение манихейства, касалось этих трех пунктов. Детали этого опровержения, как и детали самого манихейского учения, для историка философии представляют мало интереса. Зато несомненный интерес должен вызвать вопрос о том, что от манихейства осталось (и осталось ли что?) в мирозерцании зрелого Августина*.

С самого начала скажем о том, что ключевая проблема всего философского творчества Августина — проблема происхождения зла — это в то же время кардинальная проблема манихейства. Таким образом, в предметном отношении влияние очевидно. Августинова вера в злых демонов, о которой мы уже говорили, имеет столько же общего с демонологией Апулея, сколько и с манихейской верой в архонтов зла. Далее Августин, конечно, преодолевает наивный натурализм и соматизм манихеев, проявившийся в отождествлении бога-добра со светом, но

* Глубокие следы манихейства во всей философии Августина обнаруживает Е. Трубецкой (Указ. соч. С. 82). Ср.: *Jaspers K. Die Gründer des Philosophierens. Plato. Augustin. Kant. München, 1967. S. 161.*

все же вряд ли можно считать всю многообразную световую символику в его рассуждениях о боге данью исключительно неоплатоникам и четвертому Евангелию. В этом пристрастии Августина к световой символике, по-видимому, дает себя знать и его манихейское прошлое. Наконец, хотя Августин и отверг крайности манихейского аскетизма, он, видимо, так и не освободился полностью от морального ригоризма манихеев, отголоски которого слышатся и в самобичеваниях «Исповеди», и в учении о порочности человеческой природы, побеждаемой только благодатью, и в жестоком воспевании вечных мук. Само учение о благодати одним из своих источников могло иметь гностико-манихейскую идею избранности «совершенных». Но в наибольшей мере в мировоззрении Августина оставил свой след манихейский дуализм, с такой силой проявившийся в его знаменитой теории двух градов: Града Бога и Града дьявола, находящихся в нескончаемой борьбе и противостоянии. Может быть, чувствуя себя в чем-то должником манихеев, хотя и не признаваясь в этом, Августин писал уже спустя много лет после выхода из секты: «Те против вас свирепствуют, кто не знает, как трудно превозмочь плотские фантазмы ясностью благочестивой мысли и как редко это бывает. Свирепствуют те, кто не понимает, с каким трудом приспособляется взор внутреннего человека к тому, чтобы видеть свое солнце — не то небесное тело, сияющее и блистающее перед телесными очами людей и животных, которое вы почитаете, но то, о котором в Евангелии сказано: “Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир” (Ин. 1, 9). Те свирепствуют против вас, кто не ведает, какими вздохами и стонами покушается возможность хотя бы в какой-то степени познать Бога» (Contr. epist. Fund. 2).

Итак, мы выяснили отношение Августина к вере язычников и манихеев. У нас нет возможности рассмотреть его отношение к другим религиозным партиям его времени — к так называемым христианским ересям: арианам, савеллианам, присциллианистам и др., хотя такое рассмотрение могло бы прояснить кое-что в эволюции и существе его мировоззрения. Скажем только, что в полемике с язычеством, манихейством и христианскими ересями выработывалась и уточнялась позиция Августина в отношении самого правоверия, — позиция, ставшая для средних веков классической, как классическим стало и его отношение к другим религиям и сектам.

К моменту прибытия в Милан, где впоследствии состоялось его «обращение», Августин знал о христианской доктрине в ос-

новном понаслышке или же через гиперкритические толкования манихеев. Разочаровавшись в манихействе и пройдя через холодный душ скептицизма, он решил в ту пору ничего не принимать на веру до тех пор, пока не убедится в этом ясными доводами разума. Для Августина, жившего в атмосфере, насыщенной религиозностью, это означало не полное отречение от религиозной веры — чего с ним, по его словам, вообще никогда не происходило (Conf. VI, 5), — но только отказ от сомнительной веры, не выдерживающей критики разума. Таким образом, его дух оставался открытым для веры, построенной на более рациональных основаниях, где «рациональность», конечно, должна быть понята исторически, в соответствии с представлениями его времени. На фоне умирающих античных религий христианство выглядело и более жизнеспособным, и более перспективным, и, хотя бы уже в этом смысле, более рациональным. Чтобы увидеть это, Августину недоставало только опытного учителя, способного указать верную перспективу. И вот в Милане такой учитель нашелся. Это был Амвросий — знаменитый христианский проповедник и экзегет, слава о котором гремела по всей империи (Ibid. V, 13).

Проповеди Амвросия * стали в религиозной биографии Августина поворотным пунктом: они научили его духовной интерпретации Писания и направили на путь христианской веры. В дальнейшем он уже никогда не сходил с этого пути, хотя на первых порах шел по нему неосознанно и без проводника, делая зигзаги то в одну, то в другую сторону, а потом — целеустремленно и под руководством Церкви. В начале пути его еще тревожили сомнения и недоумения относительно различных христианских догматов и теологом, затем под влиянием неоплатонического учения о существовании бестелесного и учения о несубстанциальности зла, давших Августину новые возможности в духовной интерпретации Писания и ускоривших отпадение его от манихейства, а также по мере расширения и углубления его теологической эрудиции все эти сомнения были

* Вряд ли правильно считать вместе с П. Курселем, что Августин через Амвросия приобщился также и к неоплатонизму, так как, хотя Амвросий и взял кое-что у неоплатоников через посредство каппадокийцев, он все же был весьма далек от сознательной ассимиляции идей неоплатонизма, свойственной потом Августину. Амвросий был больше последователем Цицерона, чем Плотина или Порфирия (ср.: *Courcelle P.* Op. cit. P. 133). Против преувеличения неоплатонизма Амвросия см.: *Henry P. Plotin et Occident.* Louvain, 1934.

устранены, и Августин из ищущего скептика постепенно превратился в верящего догматика, Что же представляла собой приобретенная Августином в последующие годы теологическая эрудиция? Он сам сообщает нам, что после чтения книг неоплатоников сразу же обратился к Священному Писанию и среди прочего особое внимание уделил Посланиям апостола Павла (Conf. VII, 21), из которых он извлек, по его словам, некоторые важные для себя уроки: что Ветхий и Новый Заветы не противоречат друг другу, что к спасению ведет «благодать» и что мудрость этого мира не ведет к спасению (Ibid.). Последняя сентенция Павла настолько обесценила в глазах Августина светскую мудрость, что он уже никогда после не воспринимал ее как самостоятельную ценность.

В Кассидиаке перед крещением Августин пробует читать книгу Исайи (Ibid. IX, 5) и увлекается Псалмами Давида (Ibid. IX, 4). Судя по воспоминаниям Августина, Псалмы сыграли важнейшую роль в интериоризации его религиозности. Наконец, после крещения и возвращения в Африку Августин приступает к систематическому изучению всей Библии и всей доступной ему христианской литературы. В своих поздних произведениях он обнаруживает доскональное знание практически всех библейских текстов, а также осведомленность в некоторых апокрифах. Из церковных писателей он цитирует Тертуллиана, Лактанция, Киприана; пересказывает Евсевия Кесарийского, Амвросия и Иеронима; знает Юстина, Климента, Минуция Феликса, Арнобия и Викторина; полемизирует с Оригеном. В то же время из греков только Оригена и, может быть, Евсевия Августин изучал более или менее основательно (по частичным латинским переводам). Кстати сказать, критика Августином Оригеновых «Начал» («De principiis»), данная им в «Граде Божиим» (XI, 23; XXI, 17) и в другой специальной работе («Contra priscillianistas et origenistas»)⁹, по-видимому, сыграла роковую роль в церковном осуждении оригенизма на Западе.

Однако громадное влияние теологии Августина в средние века объясняется не столько его эрудицией (хотя и ею тоже), сколько «теологической интуицией» и масштабностью осуществленного им в этой области синтеза. В каком-то смысле Августин не развил, а создал католическую теологию, во всяком случае в той форме, в какой она существовала в продолжение всего раннего средневековья.

Среди других проблем, которые вошли в духовный арсенал средневековой западной теологии в Августиновом решении, была и центральная теологическая проблема — проблема веры.

Как ее решал Августин, мы уже не раз говорили выше. Теперь рассмотрим ее специально в аспекте взаимоотношения между верой и пониманием, верой и рациональным знанием; рассмотрим, разумеется, в контексте интересующего нас философского учения Августина.

Было бы преувеличением характеризовать отношение Августина к науке и разуму как чистый обскурантизм, хотя в августиновской системе ценностей научная деятельность и научная истина помещаются, конечно, ниже деятельности и истины религиозной, занимая, правда, едва ли не следующую за ними ступень. Ведь и все средневековые ставило религию выше науки, идеологию выше объективного анализа, спасение души, зависящее от веры, выше земного преуспевания, зависящего от объективного знания, и в этом Августин только предвосхищал будущую эпоху и «шел вперед» (*progressus erat* — отсюда «прогресс») и поэтому вряд ли может быть назван реакционером, если реакционером мы считаем того, кто сопротивляется ходу истории и цепляется за милые его сердцу установления прошлого. Августин совершенно сознательно и бескомпромиссно, хотя и не без внутренней борьбы, рвал с античным прошлым и без сожаления вступал в мир средневековый, который — что он хорошо понимал — должен был для самого своего сохранения (особенно во времена варварского хаоса) больше верить, чем знать. В самом деле, возможно ли было остановить начавшееся с «великим переселением» взаимное уничтожение народов и племен Европы, остановить полное разрушение уже созданной средиземноморскими народами культуры, если бы предварительно между варварами и римлянами не было достигнуто определенное идеологическое единство — единство веры и убеждений, общность в понимании последней цели человеческого существования, общность в понимании основных ценностей этой жизни? Не это ли идеологическое единство, которое мы здесь отождествляем с единством убеждений и высших ценностей, способствовало победе (если не определило ее) европейцев над гуннами в битве на Каталаунских полях, не оно ли спасло Италию и сохранило Вечный Рим при вторжении туда орд Алариха, не оно ли остановило потом экспансию арабов в битве при Пуатье и не его ли частичная утрата еще позднее позволила европейцам равнодушно смотреть на уничтожение Византии турками и на покорение Восточной Европы татарами? История той же Византии показывает нам, что могло случиться с европейской культурой без указанного идеологического единства. После захвата Византии крестоносцами в XIII в. она еще

смогла оправиться и даже засвидетельствовать свой византийский Ренессанс, но после вторжения в нее «инакомыслящих» турок она уже никогда не восстала из пепла; в то же время турки были значительно снисходительнее к арабской цивилизации, хотя пострадала, конечно, и она.

Мы не хотим сказать, что только от идеологического согласия или несогласия зависела судьба народов и культур в средние века — ее определяло множество других факторов. Однако в религиозную эпоху, какой было средневековье, идеологический фактор играл едва ли не первостепенную роль. В любом случае в условиях замирающей экономической жизни варваризированной Европы относительная консолидация европейских народов могла быть достигнута, конечно, не путем утопического античного просветительства, не путем «знания», а только путем энергичного и подчас насильственного подключения их к одной и той же системе ценностей, нуждающихся для своего усвоения не в утонченном, труднодоступном варвару знании, а только в вере.

Но даже за вычетом всего, что мы здесь сказали об идеологической перспективе, и даже если судить по критериям более поздних эпох, Августинову трактовку проблемы веры и знания нельзя считать простым обскурантизмом, ибо, во-первых, эта трактовка далеко не так прямолинейна, как может показаться с первого взгляда, и, во-вторых, в ней имеется некоторый «эзотерический» план, представляющий несомненный интерес для философии и психологии.

Августин противопоставляет веру-доверие (*credere*) не мышлению вообще, а *постигающему* мышлению, т. е. пониманию. С этой точки зрения вера есть особого рода мышление, а именно мышление с согласием, с одобрением (*cum assensione*). Как он пишет, «не всякое мышление есть верование, ибо люди часто мыслят, чтобы воздерживаться от веры; но всякое верование есть мышление» (*De pr. sanct.* II, 5)¹⁰. Доказательством этого служит хотя бы то, что верить могут только существа мыслящие. Другими словами, способность верить не есть какая-то особая духовная способность, отличная от способности мыслить (*cogitare*), и относится к последней, как вид к роду. В свою очередь, мышление «верящее» (креденциальное) относится к мышлению постигающему, разумному, как слепое приятие, согласие — к видению (*Epist.* CXLVII, 2—3): оно и более первоначально, чем непосредственное видение, и в то же время менее адекватно своему объекту и менее отчетливо. В этом смысле вера *прежде* понимания, но *ниже* его. В качестве иллюстрации

этого Августин обычно приводит пример с изучением наук. Обучение в школах всегда начинается с принятия на веру слов учителя, и лишь потом, развив постепенно разумную способность, ученик доходит до постижения истинного значения всего того, чему его научили (*De utilit. cred.* 26, 28). «Так как любой человек делается образованным из необразованного и любой необразованный не может знать того, как он должен вести себя и что делать, чтобы приобрести способность к учению, то для всех желающих учиться чему-либо великому и сокровенному вратами к этому служит только авторитет» (*De ordin.* II, 9). Высоко оценивая педагогическое значение доверия к авторитету, Августин вместе с тем постоянно подчеркивает, что это доверие должно быть хотя и необходимым, но только начальным условием познания. Будучи по своей природе чем-то неполным, вера требует понимания. «По отношению ко времени первичен авторитет, а по отношению к существу дела — разум» (*Ibid.*). Однако достижение понимания, разумного постижения — удел немногих, на долю остальных остается только вера: «Для невежественной толпы, по-видимому, полезнее авторитет достойных людей; для ученых — приличнее разум» (*Ibid.*).

Цитируемое нами сочинение «О порядке», целиком посвященное превознесению разума и науки, относится к числу наиболее ранних произведений Августина. Проблема веры и разума трактуется в том же духе и в других сочинениях раннего цикла. Ниже мы приводим очень выразительный отрывок из работы «О количестве души», воспроизводящий самую суть эзотерической позиции Августина: «Ведь одно дело, когда мы верим авторитету, другое дело — разуму. Вера в авторитет весьма сокращает дело и не требует никакого труда. Если тебе хочется, ты можешь прочитать об этом многое, написанное как бы из снисхождения великими и божественными людьми, которые находили ее (веру) необходимой для пользы простейших и которые требовали веры к себе со стороны тех, для чьих душ, более тупоумных или занятых житейскими заботами, другого средства к спасению и не могло быть. Такие люди — а их всегда громадное большинство, — когда осмеливаются постигать истину разумом, очень легко одурачиваются подобием разумных выводов... Таким полезнее всего верить надежному авторитету и соответственно ему вести свою жизнь» (*De quant. an.* 7).

В более поздних сочинениях Августина мы не встретим таких панегириков науке, какие содержатся в сочинении «О порядке» (*De ordin.* II, 5, 8, 11, 16). Не встретим мы и таких уничижительных оценок веры, как вышеприведенная или же следующая

щая: «Если они слишком ленивы, или привязаны к иным занятиям, или уже не способны к науке, пусть они верят...» (De ordin. II, 5). Но, судя по тому, что в своей «второй» исповеди («Retractationes») Августин этих оценок ревизии не подвергает, и по тому, что разумное постижение даже в вопросах религии он всегда продолжал считать последней целью верующего, пусть даже недостижимой в этой жизни (cf.: Serm. XLIII, 3—9), следует признать, что его позиция в вопросах веры и разума не претерпела коренных изменений. В «De Civitate Dei» последними радостями блаженных он называет радости познания (XXII, 29, 30). Здесь же он говорит, что вера имеет не столько самоценный, сколько служебный характер (Ibid. XI, 2). Сохраняется, хотя и несколько смягчается, и его элитарно-аристократический подход к знанию-пониманию.

Правда, не только педагогическая оправданность и общедоступность были аргументами Августина в пользу веры. Еще более сильный акцент он делал на естественной и исторической ограниченности человеческого разума, поневоле делающей веру необходимой. В силу этой ограниченности вера оказывается по объему шире понимания. «Что я понимаю, тому и верю; но не все, чему я верю, я понимаю. Все, что я понимаю, то и знаю, но не все то знаю, чему верю... Поэтому, хотя многие предметы я и не могу знать, я все же знаю, как полезно им верить» (De magist. 11). В одной из работ 90-х годов Августин дает следующую классификацию объектов веры (credibilia): (1) предметы, которые доступны только вере и никогда не доступны умственному видению, или «пониманию»; (2) предметы, в отношении которых вера тождественна пониманию; (3) предметы, к пониманию которых можно прийти только через веру. К первому классу Августин относил факты и истины исторические, которые из-за необратимости времени не допускают непосредственного постижения. Ко второму классу — истины логики и математики, доверие к которым обеспечивается их непосредственным видением в самом разуме. К третьему классу он относил истины религии, открывающиеся впоследствии тем, кто предварительно им поверил и сделал для себя руководящими (De div. quaest. 48).

Таким образом, феномен веры, как он рассматривается Августином, выходит далеко за пределы чисто религиозной проблематики и касается практически всех сторон человеческой жизни. Поэтому выбор того, чему верить, имеет для человека первостепенное значение. Этот выбор всегда есть акт воли, обычно контролируемой разумом и выбирающей на достаточ-

ных основаниях (*De Spir. et litt.* 31). Основанием для веры тому, что мы слышим от других (*ex auditu* — по слуху), если это не представляется с очевидностью разуму, обычно служит авторитет. Чем выше и известнее авторитет, тем больше к нему доверия. Выбирая себе учителя, человек хочет непременно учителя наиболее известного и проверенного (*De utilit. cred.* 15). Поскольку же вера религиозная есть лишь частный случай веры вообще наряду с верой в исторические факты, в советы врача и т. п. и ее отличие от веры в другие предметы не в ней самой, а в ее объекте, то и доверяться, по Августину, следует той религии, которая пользуется наибольшим авторитетом (*De ordin.* II, 9).

Достаточным основанием для предпочтения авторитета христианской религии Августин считал, как мы уже отмечали, ее распространенность, ее испытанную историей жизнеспособность и эффективность в проповеди, казалось бы, самых отвлеченных идей. «Как бы удивился Платон, — писал Августин, — если бы увидел такое число необразованных людей среди самых разных народов, признающих и проповедующих истину божественной духовности. Ведь Платон не допускал, чтобы толпа могла когда-нибудь отрешиться от чувственных представлений о Боге» (*De utilit. cred.* 35). То, на что и рассчитывать не могло философское знание, легко сделала простая вера, или, как мы сказали бы теперь, то, с чем не смогло справиться свободное философское мышление, оказалось по силам авторитарной идеологии. Хотя Августин и не мог знать этого термина, фактически он видел в христианстве также и идеологию — средство целенаправленной перестройки массового сознания, осуществляемой на базе определенной доктрины. В этом ключе он рассуждал и об истинности христианской религии, часто имея в виду не гносеологическую истинность, а идеологическую или прагматическую — историческую оправданность, миссионерский успех. Видел Августин и то, что даже в религиозной идеологии, как и во всякой другой, вера, идейная убежденность, не может быть совершенно изолирована от понимания, иначе она была бы слишком непрочной. Отсюда он приходил к заключению о необходимой взаимозависимости веры и понимания в христианстве. «Вере в Бога должно предшествовать понимание некоторых вещей. В то же время вера, которой в Него верят, помогает больше понимать... Но, поскольку вера происходит от слышания, а слышание — через проповедование Христа, можно ли было бы верить проповеднику веры, если бы прежде не был понят, по крайней мере, его язык, чтобы не сказать больше?»

Но и обратно: имеются вещи, которым сначала нужно верить, чтобы потом их понять. Это явствует из слов пророка: «Если не поверите, не поймете» (Ис. 7, 9). Так что ум продвигается вперед в понимании того, во что он верит...» (Enarr. in Ps. 118).

«Верю, чтобы понимать» (*credo ut intelligam*), — эта знаменитая формула Августина, служащая лейтмотивом всего его творчества, стала впоследствии эмблемой средневекового теологического «рационализма», У отца схоластики Ансельма Кентерберийского она приобретет смысл широкого оправдания веры разумом*. В рамках христианской ортодоксии эта формула отчасти легализировала рациональное исследование, отчасти указывала ему, так сказать, нижнюю границу: если всякое, даже научное, исследование должно начинаться с каких-либо предпосылок, то для средневекового исследователя такими предпосылками должны быть положения религиозной веры. Зато верхняя граница оставалась открытой: разум, контролируемый верой, мог сколь угодно долго предаваться медитациям над креденциальными положениями, без конца и без успеха в силу несоизмеримости рационального и иррационального и неадекватности предмета методу. «Верное направление исследования должно начинаться с веры... Давайте искать подобно тем, которые находят; и давайте находить подобно тем, которые все еще должны продолжать поиск» (*De Trin. IX, 1, 1*). В этих словах Августина широкими мазками начертана вся исследовательская программа будущей схоластики; в них отчетливо слышится неутихающий гомон голосов со средневекового «пира философов», где диалектическое мастерство и риторический пыл чаще всего направлялись на проблемы, заведомо выходящие из компетенции разума.

Подведем итоги. Совершенно очевидно, что Августин в силу особенностей его эпохи и его судьбы никогда не был сторонником тертуллиановской концепции чистой веры. Скорее он склоняется к теории гармонии веры и разума, которую потом в развитом виде представит Фома Аквинский. Он всегда высоко ставил разум и не раз предостерегал церковников против пренебрежения им (*Epist. CXX*). Задолго до Фомы он сделал акцент не на противоразумности, а на сверхразумности положений религиозной веры. Вера ни в чем не противоречит совершенному разуму. Если же ее положения кажутся человеку не-

* Об истолковании этой формулы Ансельмом см.: СН. Р. 614—619; см. также: *Barth K. Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes. München, 1931.*

лепыми, то в этом повинны неразвитость и ограниченность его разума в земной жизни. Рациональная непротиворечивость положений веры станет очевидной человеку в ином мире. Таким образом, по Августину, в этой жизни сфера веры шире сферы разума и во многом (хотя и не во всем, как и у Фомы) совпадает с ней в жизни будущей. Наконец, сфера веры совершенно совпадает со сферой разума божественного. Из этих соображений следует, что Августин считал веру *в принципе* рациональной, а ее положения согласными с разумом как таковым. Августин ставил разум выше веры еще и в другом отношении, считая веру средством, а разумное познание — целью. Религиозное чувство удовлетворяется лишь тогда, когда с помощью веры достигает разумного познания Бога. В трактовке этого познания Августин почти полностью свободен от того мистицизма, который был свойствен каппадокийцам: познание Бога для него отличается от других видов разумного познания не качеством, а предметом. Наконец, еще в одном отношении Августин считал веру и разум нерасторжимо связанными: нет разумного познания без веры; нет веры без познания. Но это, как мы видели, он относил не столько к религиозной вере, сколько к вере вообще — вере как убежденности. В последнем случае Августин, несомненно, был прав. Поскольку никакая, даже самая строгая, наука не может быть построена беспредпосылочно и в начале любой дискурсивной процедуры всегда полагается нечто аксиоматическое или гипотетическое, убеждение в истинности которого базируется чаще всего на экстралогических основаниях — основаниях доверия к своему или коллективному опыту, постольку было бы непростительным легкомыслием полностью игнорировать значение веры-доверия, убежденности, в научном изыскании. Научная «вера», конечно, радикально отличается от религиозной. Ученый верит тому, что, если еще и не может быть удостоверено разумом, во всяком случае, ему не противоречит и считается им, разумом, предпочтительным. В науке не разум контролируется верой, а научная вера — разумом. Гипотеза или постулат рушатся всякий раз, как только разум или опыт доказывают их несостоятельность. Поэтому научная вера в отличие от религиозной по существу антидогматична: это вера-презумпция, вера, состоящая в постоянном отношении с методическим сомнением. И все же без этой веры немислим никакой прогресс знания. Без веры в истинность своей гипотезы ученый вряд ли стремился бы к ее доказательству. Без доверия к мнениям других ученых ему пришлось бы все доказывать самому, что, конечно, совершенно невозможно. Наконец, он

должен верить и своим собственным прежним результатам, иначе ему пришлось бы каждый раз все доказывать сначала. Интересно, что и сами стадии углубления знания являются в то же время стадиями укрепления веры: путь от знания предположительного через *вероятное* к *достоверному* есть путь, начинающийся с простого *доверия* (в каком-то смысле слепого, ибо еще не видна судьба предположения), продолжающийся в закреплении веры путем все большего ее подтверждения научным анализом (где вера из «слепой» все больше преобразуется в «видящую», знающую) и заканчивающийся достижением полной *уверенности*, когда вера оказывается уже оправданной знанием.

Но вернемся к Августину. Его концепция веры и разума определила и его отношение к науке в целом и к античной науке в частности. Если говорить об экзотерической позиции Августина, то в поздних произведениях, имевших подчеркнuto идеологический характер, она выражалась в стремлении поставить разум на службу вере, науку — религии, так, чтобы наука, сохраняя в определенных границах свою значимость, исправно служила господствующей идеологии, имея в ее лице своего работодателя, наставника и цензора. Особенно отчетливо это стремление обнаруживается в сочинении Августина «О христианской науке» («*De doctrina christiana*»), где, по примеру Василия Великого и предвосхищая Кассиодоровы «Институции», Августин определяет образовательный минимум христианского ученого, приноровленный не к задаче открытия, а к задаче герменевтики и проповеди, т. е. к задаче, становящейся, и по мнению Августина, и на деле, основной для ученой любознательности грядущего средневековья. В этом сочинении Августин оценивает науку в терминах своей теории средства и цели: наука не должна быть самоцелью, ее первейшая задача — служить инструментом распространения и укрепления христианской веры (*De doct. christ.* I; II, 50). Отсюда — Августинов призыв изучать прежде всего те науки, которые могли бы содействовать изъяснению и проповедованию Писания. Однако круг этих наук достаточно широк и их выбор тщательно продуман. Так, вторую книгу указанного сочинения Августин открывает общей теорией знаков, как бы пропедевтикой наук (нынешней семиотикой). Далее, определив человеческий язык как одну из частных знаковых систем (*Ibid.* III, 45), Августин указывает на важность для христианской учености языкознания (*Ibid.* II, 16) и этимологических изысканий (*Ibid.* II, 23). Затем от проблемы значения и истолкования он переходит к вопросу о

полезности для понимания Библии «предметных» наук, таких как минералогия, зоология, география и т. п. (Ibid. II, 24). Особо подчеркивается важность науки о числах, знание которой, по мнению Августина, способно раскрыть тайну священных чисел Библии (Ibid. II, 25).

Для понимания Писания нужны и мусические науки, в частности наука о звуках (Ibid. II, 28), хотя эти науки прежде должны быть освобождены от сросшихся с ними языческих суеверий. Вообще, все науки языческого мира, по Августину, делятся на два класса: те, предмет которых изобретен самими людьми, и те, предмет которых не есть их изобретение (Ibid. II, 29). Первые нередко соединены с суевериями, и поэтому многие из них должны быть отброшены. Сюда относятся магия, мантика, тайная медицина, называющая себя «физикой» (Ibid. II, 30), астрология, называющая себя «математикой» (Ibid. II, 32), и другие оккультные науки (Ibid. II, 34—37). К бесполезным изобретениям людей относит Августин и все то, что служит исключительно для удовольствия, развлечения и роскоши: театр, изобразительные искусства (если они не имеют другого назначения, кроме развлекательного!), и особенно поэтические вымыслы (Ibid. II, 38—39), — словом, все то, что может становится соблазном для правоверного христианина. Все вышеупомянутые виды деятельности Августин относит к миру искусственных символов и знаков, имеющих значение «по одной только воле человеческой», т. е. конвенционально. К полезным и необходимым видам знакотворческой деятельности людей Августин относит монетное дело, изобретение мер, весов, клейм и т. п. (Ibid.). Еще выше ставит он изобретение языков, письменности, стенографии, «некоторые черты которых сняты с самой природы» (Ibid. II, 40).

К наукам, предмет которых не придуман людьми и не зависит от конвенции, Августин относит в первую очередь историю, знание которой является для христианского экзегета обязательным (Ibid. II, 43; 59). Возвышение исторической науки очень показательно для Августина. Но что особенно замечательно — это возвышение отцом средневековья наук опытных: медицины, земледения, биологии, астрономии и др. (Ibid. II, 42—47), не смешиваемых им с соответствующими оккультными паранауками. Наконец, Августин говорит и о полезности наук умозрительных — логики и математики (Ibid. II, 48—50). Что касается диалектики и риторики, то их польза для христианина зависит от истинного или ложного их применения (Ibid. II, 53—54). В случае ложного применения диалектика превра-

щается в софистику или формалистику, а риторика — в социально опасное явление. Как бы предупреждая против будущих формалистических увлечений схоластики, Августин решительно осудил погоню за синтаксической правильностью в ущерб семантической истинности (различие между тем и другим он представлял с полной ясностью — *De doctr. christ.* II, 52) и указал на бесперспективность исследований, оторванных от предметной практики. «Люди, — писал он, — часто лучше понимают самые предметы, для постижения которых преподаются правила, чем эти запутанные уроки о правилах» (*Ibid.* II, 55). Эта фраза показывает нам, какое большое расстояние отделяло еще Августина от схоластики. Но в другом отношении это расстояние было совсем коротким: в той же «*De doctrina christiana*», в III и IV книгах, Августин ясно показывает, что «христианская наука», которая должна использовать упомянутые науки язычников, сама сводится почти исключительно к герменевтике и гомилетике, которые базируются на словесной, во многом как раз «артефактной» мудрости.

Программа, изложенная в этой работе Августина, была в большей части реализована в средние века, хотя ее реализация не обошлась без деформации первоначального плана. Средневековые ученые отдали много энергии экзегетике и гомилической дидактике, привлекая для этого как раз те науки, о которых говорил Августин; но, забыв о предостережении Августина, они сделали сильный крен в сторону формальных, вербалистских исследований, явно предпочтя синтаксическую истину семантической. Указания Августина об этимологических исследованиях вдохновили Исидора Севильского на составление своих энциклопедических «Этимологий», где происхождение слов объясняется ненамного более фантастически, чем у самого Августина. Не без влияния Августина оккультные науки были осуждены средневековьем, и, хотя они процветали в продолжение почти всего периода, соответствующая деятельность всегда считалась антицерковной и запретной. С его легкой руки навсегда умолк античный театр, а изобразительные искусства и поэзия на долгие столетия (вплоть до появления рыцарской и городской культуры) были поставлены на службу Церкви. Но что наиболее существенно, так это то, что средневековье (особенно раннее) вслед за Августином рассматривало конкретные науки почти исключительно как прикладные к библейской экзегетике и как иллюстративно-дидактические для христианской проповеди: назначение математики полагалось прежде всего в объяснении библейских чисел; физики и астрономии —

в подтверждении библейской космогонии; биология нужна была для учета всей божией твари, допотопной и послепотопной; минералогия — для оценки божественной «экономии» в неживой природе и т. п. И конечно, все эти науки были поводом для морализирования. Впрочем, в руках скромных и безвестных строителей средневековой материальной культуры — ремесленников и архитекторов, шлифовщиков линз и фортификаторов — эти науки продолжали выполнять и свою прежнюю, известную античности функцию, но эта функция с точки зрения тогдашней идеологии была далеко не главной.

Таким образом, «христианская наука» Августина была сознательно осуществленной трансформацией античной науки в средневековую. Была ли эта трансформация обеднением культуры? Была ли она отказом от принципов гуманизма? Категорически ответить на эти вопросы в утвердительном смысле — это значит трактовать культуру и гуманизм неисторически. Культура средневековья произрастала на почве иной, чем та, на которой выросли античный гуманизм и античная культура. Можно сказать, что та почва была более тучной и более плодородной в сравнении с этой, высушенной ураганами войн и нашествий и ставшей почти бесплодной. Сохранить в новых условиях хотя бы то, что предлагал Августин, и даже таким путем, каким он предлагал, было уже делом великого гуманистического подвига. Когда история уже произнесла свой приговор над античностью, более гуманно было своевременно подготовить культуру к новым, бедственным и странническим, условиям существования, чем отчаянно цепляться за поверженные кумиры и невозвратимые идеалы, рискуя в этом противоборстве с историей потерять все. Поэтому совершенно прав был А. Марру, писавший в своей превосходной работе об Августине и античности: «Его (Августина. — Г. М.) позиция представляет собой результативное и грандиозное осознание декаданса античного мира. Хотя внешне это выглядело иначе, все же именно он, с его мрачным аскетизмом, а не Симмах или Авзоний, с их светской утонченностью, был тем, кто представлял прочные ценности гуманизма своего времени» *. К этим прочным и непреходящим гуманистическим ценностям относится многое и в самой философии Августина, к систематическому рассмотрению которой мы теперь переходим.

* *Marrou H. Op. cit. P. 353.*

Глава вторая ИСТИНА И ЗНАНИЕ

1. Достоверность

Все учение Августина об истине и познании имеет ярко выраженную аксиологическую и этическую окраску. Уже в первом дошедшем до нас его произведении — «Против академиков» — неоднократно подчеркивается, что последней целью гносеологических изысканий является определение условий прочного человеческого счастья, или блаженства, и что первейшим таким условием служит знание истины, так что истина «должна быть предметом наших исследований прежде всех других вещей, если мы желаем быть блаженными» (*Contra acad.* I, 9, cf.: III, 1). Та же идея содержится и в других сочинениях этого цикла: «О блаженной жизни» (*De beat. vita*, 2), «О порядке» (*De ordin.* I, 8) и др. Отождествление истины и блага, дела познания и дела нравственности, воспринятое Августином от античности, придало его гносеологическим исследованиям особую значимость и сделало его чрезвычайно чувствительным к вопросу о достижимости достоверного знания. В этом отношении очень показательным, что свою первую философскую работу Августин посвящает как раз критике скептицизма и защите принципа познаваемости истины. Здесь, в «*Contra academicos*»*, Августин старается показать не только теоретическую несостоятельность основоположений метафизического скептицизма, но и весь их нравственный вред и практическую бесполезность (*Contra acad.* III, 16). Хотя в жестоком противоборстве философских партий позиция скептиков, сомневающихся во всем и ни на чем не настаивающих, кажется на первый взгляд наиболее благоразумной и наименее претенциозной (*Ibid.* III, 7), на самом же деле скептицизм, принятый всерьез, оказывается еще более коварным, чем любой догматизм, ибо парализует само желание искать истину, закрывая двери в философию, подтачивает основы морали и общественной жизни. Поэтому, пишет Августин, «для меня было бы достаточно любым способом перешагнуть эту громаду, которая встает на пути входящих в философию и, запутывая во мраке своих тупиков, гро-

* В «*Retractationes*» Августин изменил название этой работы на «*De academicis*», желая подчеркнуть, что его оппозиция скептикам безусловна и что она не распространяется на критику скептиками стоического материализма (*Retract.* I, 1).

зит, что и вся философия такова, и не оставляет никакой надежды найти в ней сколько-нибудь света» (Ibid. III, 7), В первых двух книгах указанной работы Августин оспаривает мнение академиков, что удел мудрого не обладание, но только исследование истины и что мудрый руководствуется в своей жизни не истинным (которого он знать не может), а только вероятным, или истиноподобным (*verisimile*). По поводу скептической «вероятности-истиноподобия» Августин делает ряд очень метких и очень язвительных замечаний. Следовать истиноподобному, не зная истинного, по его мнению, все равно что говорить о сыне, что он похож на отца, не зная отца (Ibid. II, 8). Истиноподобное, вероятное, — это подобное истине, достоверному и существует только в отношении к нему. Утверждать же, что существует истиноподобное, а истины знать нельзя, — все равно, что утверждать: «Хотя истины мы и не знаем, но то, что мы видим, не похоже на то, чего мы не знаем» (Ibid.). Аналогичны возражения против достаточности одного только исследования истины: искать истину, будучи заранее убежденным, что ее нельзя найти, — занятие совершенно нелепое (Ibid. II, 9). Несмотря на известную упрощенность в представлении позиции академиков, сознаваемую и самим Августином (Ibid.), эти аргументы не были лишены основания. Но они относились скорее к абстрактному скептицизму, чем к конкретному учению скептиков-академиков (скептицизм Пиррона Августину был неизвестен), где «вероятное» (*probabile*) ставилось в отношении не столько к «истинному» (*verum*), сколько к практически оправданному. Поэтому в дальнейшем Августин уточняет позицию академиков, подчеркивая ее феноменализм: истиноподобное есть то, что может побуждать нас к действию «без согласия» (*sine assensione*), то, что не само по себе подобно истине, а только кажется нам таковым (Ibid. II, 11).

Аргументы против феноменализма Августин помещает в третьей книге. Одни из них имеют формальный, логический характер, другие — содержательный, гносеологический. Их задача — опровергнуть выдвинутую в академии Аркесилая и Карнеада идею акаталепсии — непостижимости, неуловимости объективной истины в силу принципиальной невозможности получить достаточные признаки отличия истинного от ложного (*Acad. prior.* 3)¹¹. Как известно, соответствующую теорию академики противопоставляли, с одной стороны, стоической идее каталепсии или, точнее, «каталептической фантазии» (*φαντασία καταληπτική*) — идее постигающего, «схватывающего» представления, которое содержит в себе самоочевидные

признаки своей истинности, позволяющие непосредственно отличить его от представления ложного; с другой стороны, они противопоставили ее эпикурейскому сенсуализму. Критикуя скептиков, Августин блокируется и со стоиками, и с эпикурейцами, мнения которых воспроизводит по диалогам Цицерона.

«Формальные» аргументы, предложенные Августином, сводятся в большинстве своем к следующему: нельзя утверждать, что знание истины невозможно, не впадая в противоречие с самим собой. Ибо если такое утверждение было бы истинным, то оно тем самым оказалось бы ложным; если бы было ложным, то истинным стало бы противоположное утверждение, т. е. опять-таки, что знание истины возможно (cf.: *Contra acad.* III, 9). Много столетий спустя Б. Рассел создаст для разрешения подобных парадоксов «теорию типов». Августин не ведал о теории типов, но, как мы увидим и в дальнейшем, был очень чувствителен к парадоксам, которые, по его мнению, служат признаками неблагополучия исходных посылок.

Другой аргумент (содержащийся также и у Цицерона (*Acad. prior.* 18—19)) состоит в том, что приводимые скептиками доказательства в пользу непостижимости истины действительны только в случае установленной истинности законов доказательства, т. е. логических законов, так как в противном случае утверждения скептиков были бы бездоказательны и лишены теоретического значения. Этот аргумент Августин использует неявно, постоянно подчеркивая незыблемую самодостоверность законов логики, которую он в духе времени называет диалектикой (*Contra acad.* III, 13). Наибольшей разящей силой обладает в руках Августина закон исключенного третьего. Сколько бы ни сомневались академики в истинности стоического учения о том, что мы нечто знаем достоверно, «мы знаем, по крайней мере, что оно или истинно, или ложно, а поэтому не совсем ничего не знаем» (*Ibid.* III, 9). То же самое относится и к иным философским теориям: совершенно очевидно, что либо они истинны, либо истинны им противоречащие. «Так, я знаю, — пишет Августин, — наверняка, что мир или один, или не один и что если он не один, то число миров или конечное, или бесконечное. Пусть Карнеад покажет, что это суждение похоже на ложное. Точно так же я знаю, что этот наш мир получил свое устройство или в силу природы самих тел, или по воле какого-то провидения; и что он или существовал и будет существовать всегда, или, начав свое существование, не прекратит его никогда, или, не имея начала во времени, будет иметь в нем конец; или же имел и начало своего существования и не всегда будет

существовать. И таких физических познаний я имею бесчисленное множество» (Ibid. III, 10). В данном случае Августин, конечно, не различает фактическую достоверность и достоверность логических принципов. В число принципов, подразумеваемых здесь и в других местах цитируемого сочинения, достоверность которых стоит, по Августину, выше любого скептического сомнения, входят помимо закона исключенного третьего также закон противоречия, принцип дихотомии, правила импликации, закон полной индукции и др. (Ibid. III, 13). Все эти законы составляют основу самой достоверной науки — диалектики (Ibid.). Но и математика, имеющая, по Августину, логическую природу, базируется на такой же незыблемой основе: «Ибо, что трижды три есть девять и представляет собой точный квадрат этих отвлеченных чисел, будет истинно даже и тогда, когда род человеческий погрузится в глубокий сон» (Ibid. III, 11). Августин пока не задается вопросом о причине самоочевидности логико-математических истин. Для него, как и для всех древних, эти истины обладают почти божественной природой, так как имеют общее с божеством свойство вечности и неизменности. Как и древние, он истолковывает их онтологически, помещает их в особую область бытия вечного. Однако идея о локализации этой области в разуме Бога будет развита им уже в других работах, где он даст свой ответ и на вопрос о причинах психологической самоочевидности. Пока же отметим, что сама высокая оценка Августином достоверности логико-математических истин уже в его первой работе, оценка, от которой он никогда впоследствии не отказывался, вряд ли совместима с вульгарно-невежественными представлениями о нем как о князе иррационалистов и волюнтаристов в философии.

Другая группа аргументов Августина против академиков касается реабилитации чувственного познания. «Ваши доказательства, — говорит он им, — никогда не смогли бы до такой степени подорвать значение чувств, чтобы вы убедили нас, что мы ничего не видим» (Ibid.). Поэтому-то скептики и не рискуют убеждать других в подобной абсурдной вещи, но только силятся доказать, что мир может быть иным, чем представляется нашим чувствам. Другими словами, они утверждают, что чувственная картина, называемая нами миром, и сам объективный мир — не одно и то же и что это несоответствие объясняется относительностью, субъективностью и слабостью чувств, не поддерживающих критики разума и отчужденных от истины.

Отвечая скептикам, Августин, во-первых, настаивает на том, что объективным миром мы как раз и называем мир, данный

нам в ощущениях, а не какой-то иной, за ним стоящий трансцендентный мир; во-вторых, показывает, что при всей своей слабости и субъективности ощущения не могут быть ложны и несут правдивую информацию о мире; ошибаются же не они, а судящий о них разум. «Итак, — пишет Августин, — все это, вместе взятое, чем бы оно ни было, все то, что нас содержит и питает, все то, что является моим глазам, что мною ощущается, что включает землю и небо или как бы землю и как бы небо, я называю миром». И далее: «Я называю миром все, что таковым мне является» (*Contra acad.* III, 11). Если скептики не хотят назвать все это миром, то они спорят из-за названия (*Ibid.*). Говорить же о мире, который мне не является, — это значит говорить неизвестно о чем. Вопрос о галлюцинациях умалишенных и сновидениях спящих Августин решает в том же ключе: «Но если тебе угодно называть миром лишь тот, который *видят* (курсив наш. — Г. М.) только бодрствующие или же здоровые, то докажи, если можешь, что спящие или помешанные спят и безумствуют не в мире» (*Ibid.*). Таким образом, по Августину, выходит, что, как бы кто ни представлял себе объективный мир (не входя в философские суждения о нем), он всегда представляет тот же самый мир, который лишь является каждому субъекту по-разному в зависимости от его психологического состояния. Субъективный образ мира на уровне чувственности Августин считает строго детерминированным, с одной стороны, объективной реальностью, существующей вне субъекта, с другой — действительным состоянием самого субъекта. То, что нам видится, видится нам именно таким по причинам, не зависящим от нашего произвола, по причинам в том или ином смысле объективным; любая чувственная кажимость имеет свое основание в реальности: либо основание своего происхождения, либо реальный прототип своего образа, либо и то и другое.

Из всего этого Августин делал вывод о беспочвенности скептических обвинений, направленных против чувственной достоверности. И здесь он сознательно принимал точку зрения эпикурейского сенсуализма. Выражая свои мысли устами некоего эпикурейца, он писал: «Я не знаю ничего, за что бы мог упрекнуть чувства. Ведь несправедливо требовать от них больше того, на что они способны; но, насколько могут видеть глаза, они видят истину. — Так неужели истинно то, что они видят относительно весла в воде? — Совершенно истинно. Ибо если имеется причина того, почему это так кажется, то я с большим правом стал бы упрекать свои глаза за ложное свидетельство в том случае, если бы погруженное в воду весло представлялось

прямым. Ведь тогда они не видели бы того, что при наличии данных причин им следовало видеть» (Ibid. III, 11). Итак, чувства призваны только фиксировать результаты воздействия на них объективного мира; их истинность состоит лишь в добросовестности этой фиксации, исключающей всякое рассуждательство. Если от чувств не требуют большего, то они не могут вводить в заблуждение. В этом случае гарантирована и достоверность дескриптивных суждений о чувственных данных. «Я не вижу, — замечает Августин, — каким образом академик опровергнет того, кто говорит: я знаю, что это мне кажется белым; знаю, что это услаждает мой слух; знаю, что это для меня приятно пахнет; знаю, что это сладко на мой вкус; знаю, что это для меня холодно...» (Ibid.). Но вопрос о том, горьки ли сами по себе листья маслины, которые кажутся горькими людям и приятными козлу; о том, является ли сладким само по себе то, что разным людям и даже одному человеку в разное время кажется то сладким, то горьким, — вопрос об этом уже выходит за компетенцию чувств и требует для своего разрешения не образа, а понятия, т. е. нуждается в умственном анализе (Ibid.).

Из приведенных выше цитат видно, что Августина в его анализе чувственного познания интересовали как раз те самые проблемы, которые волнуют современную эпистемологию. Здесь и проблема чувственных данных *, и проблема дескрипций, и даже, если хотите, проблема «протокольных предложений» и их верификации. Следует ли отсюда, что в этих вопросах Августина можно считать предшественником современного позитивизма, ставящего их в центр внимания? Решительно нет. Скорее предками позитивистов были критикуемые Августином академики с их претензиями на научность, с их феноменализмом и агностицизмом. Принципиальное отличие Августина от академиков и всех последующих феноменалистов состоит в том, что он расценивал непосредственные чувственные данные не как последний предел, до которого может простираться человеческое познание, не как рубеж, отделяющий человека от объективного мира, но, наоборот, как нечто связывающее с внешним миром и вводящее в него. Для феноменалиста ощущения — конец познания, для Августина — только его начало. Правда, согласно Августину, чувства, начиная собой процесс познания, сами по себе не дают еще знания в собственном смыс-

* О близости трактовки этой проблемы у Августина и Декарта см.: Copleston F. Op. cit. P. 32.

ле, но только подобие знания. Иначе пришлось бы приписать подлинное знание животным, обладающим подчас большей остротой чувств (cf.: *De Civ. Dei*, XI, 27). Знание же или заблуждение исходит от ума, когда он судит о чувственных данных или о чем-то другом. Поэтому вопрос о возможности достоверного знания может быть разрешен только в рамках ноологии. Когда Августин возобновляет спор со скептицизмом в более поздних работах, он ведет его именно в этом ключе.

Формой и методом августиновской ноологии являются самопознание и интроспекция. В этом он может считаться отдаленным предшественником Декарта. Однако не в упрек Декарту будет сказано, Августин дал более всестороннее и более тщательное обоснование принципов интроспекции, хотя и не возвел их, как впоследствии Декарт, в ранг основоположений стройной дедуктивной системы. Системотворческой задачи Августин перед собой никогда не ставил. Вместе с тем было бы неправильно видеть в августиновской установке на самопознание только реакцию на «абсолютный скептицизм», как это делает Маркус*, ссылаясь на то, что Августин в отличие от Декарта не требовал от любого знания, допустимого в философии, признака несомненности (cf.: *De Trin.* XV, 12). Установка на самопознание — стержень всей философии Августина; без нее нельзя понять ни его ноологии, ни его этики, ни даже его теологии. Эта установка проистекала из психологических особенностей самой личности Августина. В то же время она имела в его философии достаточные теоретические предпосылки. Рассмотрим некоторые из них.

Августин полностью воспринял античное представление о познании как уподоблении. Согласно этому представлению, подобное познается подобным, и, следовательно, для познания предмета необходимо, чтобы познающее и познаваемое были или одной и той же, или родственной природы. Иначе уподобление познающего познаваемому или познаваемого познающему было бы невозможно. Предельный случай такого рода уподобления, соответствующий знанию абсолютно достоверному, — это тождество субъекта и объекта, совпадение познающего с познаваемым, реализуемое как раз в самопознании. Скептики-пирронисты доводили это рассуждение до логического конца и утверждали даже, что в силу своей ассимилятивной природы человеческое познание не может простираться дальше субъективных феноменов самого сознания, которые имманентны

* *Markus R.* // СН. Р. 364.

субъекту и имеют общую с ним природу, а потому и «воспринимаемы». Природа же, стоящая в эллинистической иерархии бытия ниже природы сознания, духа (природа материальная) или же выше ее (природа божественная), восприятию не подлежит именно в силу ее *неподобия* духовной природе субъекта. Неоплатоники, а вслед за ними и Августин внесли в теорию познания-уподобления уточнение, позволявшее избегать указанных скептических выводов. Их принципом стало положение, согласно которому *познаваемое присутствует в познающем соответственно природе познающего*. Другими словами, познаваемый материальный предмет, например, содержится в сознании познающего субъекта не так, как он существует сам по себе, «в себе», не своей субстанцией, но лишь в форме образа, созданного самим же сознанием из самой же субстанции души, — образа, выражающего предмет, но не совпадающего с ним (из-за различия субстанций). Отличие от скептиков здесь в том, что образ, порожденный в субъекте и из субъекта, все же более или менее *выражает* нечто внешнее субъекту — независимый от него объект. Как это происходит, по Августину, конкретно, мы увидим ниже. Пока же отметим, что, согласно августиновской версии теории уподобления, *совершенное* познание душой объектов, расположенных в иерархии бытия ниже или выше ее, *недостижимо*. Душа «идеализирует» и возвышает низшие объекты (чувственные вещи). Она есть жизнь, ее образы — живые образы, даже если это образы неживых предметов. Таким путем неживое посредством души как бы преобразуется в живое и уподобляется ему. Что же касается высших объектов, то, стремясь к их познанию, а значит, и к уподоблению им, душа сама возвышается и «идеализируется», однако из-за непреодолимого различия в субстанциях не достигает полного уподобления и представляет высшее всегда в менее совершенном виде, чем оно есть в действительности. Таково, по Августину, познание Бога, которое в адекватной форме оказывается недостижимым ни для какого человеческого ума (De Trin. IX, 4, 16).

Таким образом, для адекватного и вполне достоверного познания нужно, чтобы познаваемое существовало в сознании познающего именно в том виде, в каком оно существует в себе. Но это происходит только в случае самопознания, когда сознание обращено на то, что оно есть само в своей сущности и своей деятельности. Осознание субъектом самого себя не есть результат «схватывания», «восприятия» — если восприятие понимать в античном смысле, как «приятие в себя», вовлечение предмета в сферу собственной субъективности, — но есть результат прямо-

го видения, созерцания того, что всей своей субстанцией целиком входит в сферу субъективности и — более того — ее составляет. Вот почему данные самосознания обладают, с точки зрения Августина, высшей степенью очевидности и несомненности (De Trin. IX, 4, 16). Само сомнение, испытываемое субъектом относительно возможности достоверного познания себя, служит подтверждением этой возможности. «Никто не может сомневаться, что он живет, помнит, желает, размышляет, знает, судит, ибо если он сомневается, то живет; если сомневается, что сомневается с данного момента, то помнит; если сомневается, то понимает, что сомневается; если сомневается, то хочет уверенности; если сомневается, то знает, что не знает; если сомневается, то судит, что не следует соглашаться неосмотрительно» (Ibid. X, 13). Другими словами, «всякий, кто сознает себя сомневающимся, сознает нечто истинное и уверен в том, что в данном случае сознает, а значит, уверен в истинном» (De vera rel. 39).

В «De Civitate Dei» аналогично доказывается невозможность обманываться в отношении подобных же предметов. Здесь Августин формулирует свой знаменитый принцип *si fallor, sum*: «Если я обманываюсь, то поэтому уже существую. Ибо тот, кто не существует, не может, конечно, и обманываться» (XI, 26). Чтобы заблуждаться, ошибаться, обманываться, надо существовать, поэтому можно ошибаться в чем угодно, только не в собственном существовании. По той же причине нельзя обманываться и относительно *знания* о своем существовании, и относительно *любви* к нему и к знанию (Ibid.). Самоочевидность подобного рода констатации подкрепляется противоречивостью противоположных утверждений. Августин, по-видимому, даже стремится разрешить обнаруженный им здесь парадокс чисто логическими средствами. Один за другим он строит внешне безупречные силлогизмы, не подозревая, что содержанием соответствующих посылок оказываются утверждения о существовании и об истинности, корректное оперирование с которыми потребовало бы от него введения понятия метаязыка. Фактически Августин смешивает два умозаключения, имеющих различную семантическую и логическую природу.

Первое

Нельзя ошибаться, не существуя

Я ошибаюсь

Следовательно, я существую

Второе

Кто ошибается в чем-либо, тот существует

Я ошибаюсь в том, что существую

Следовательно, я существую

Второе умозаключение, выглядящее парадоксально, на деле не является строгим выводом, ибо, если следовать Августину, меньшая его посылка заведомо ложна, а из ее отрицания («Я не ошибаюсь в том, что существую») с необходимостью следует искомый вывод («Я существую»). Августин не замечает, что в суждениях, произносимых от лица судящего, всегда имплицитно содержится констатация его существования: эти суждения являются дескрипциями его наличного, экзистенциального переживания. Поэтому утверждение: «Я ошибаюсь в том, что существую» — внутренне противоречиво, так как это «я» означает уже нечто существующее, произносящее и т. п., и утверждение может быть переписано в эквивалентное: «Существуя, я ошибаюсь в том, что существую», т. е. в суждение, заведомо ложное. Таким образом, парадокс возникает во втором умозаключении из-за ложности второй посылки. Что касается первого умозаключения, то его вывод просто повторяет меньшую посылку, так как: «Я ошибаюсь», конечно, означает: «Я, существующий, ошибаюсь». Ни в том, ни в другом случае существование не выводится из заблуждения логически. Заблуждение, которое констатируется в больших посылках как свойство только существующего, фиксируется как его свойство непосредственно, путем прямого наблюдения, на уровне интуиции. Августин еще не различал достаточно четко интуиции и дедукции и, находясь под обаянием аристотелевской логики, все стремился выводить дедуктивно. Это и сталкивало его с многочисленными парадоксами, большинство из которых мы теперь отнесли бы к так называемым парадоксам существования.

Отстаивая против скептиков право истины на абсолютную объективность, Августин демонстрирует в другом своем сочинении еще более фундаментальный парадокс — тот, который заставил его увидеть в истине некую, почти зримую, онтологическую сущность наподобие платоновских идей и отождествить эту субстанциальную истину с Богом.

Во II книге «Монологов» он строит примерно такое рассуждение: (1) все *истинное* является таковым из-за причастности к *истине*; (2) если нет *истины*, то не может быть и *истинного*; (3) но если бы истины не стало, то было бы, во всяком случае, *истинно*, что истины нет; (4) однако истинного не может быть, если истины нет (в силу (2)); (5) следовательно, истина не может не быть даже при предположении, что ее нет (Solil. II, 2).

Этот необычайно остроумный парадокс основан на неопределенности входящих в него понятий «истина» и «истинность». По-видимому, истинность понимается здесь Августином как

функция суждений, как их соответствие действительности. Но что понимает он под «истиной»? Саму ли действительность или же то, что делает суждения соответствующими действительности? Скорее, последнее. А тогда третье утверждение указанного парадокса синтаксически некорректно, ибо если в первой его части допускается отсутствие основания истинности, то лишается основания и вторая его часть: «Истинно, что истины нет». Не придавая большого значения логическому синтаксису, Августин пленяется выступающей на поверхность в данном софизме несокрушимой твердостью истины, бытие которой представляется ему теперь не только не зависящим от существования человеческой субъективности или даже от существования предметного мира (Solil. II, 2), но в каком-то смысле превышающим самые законы логики. Не истина зависит от логики, а логика — от истины; не истина поверяется логикой, а логика — истиной. Истина понимается как субстанция логических законов, в которой они имеют свое независимое от предметного мира бытие и из которой они посредством человеческого разума проецируются на предметный мир. Эта гипостазированная истина, согласно Августину, есть Бог или, точнее, божественный Разум, светом которого наполняется разум человеческий, делаясь от этого способным судить истинно. Существование абсолютной истины — Бога и является в конечном счете последним основанием достижимости достоверного знания. Вот почему Августин с такой ревностью и с таким искусством сражался со скептиками на протяжении всей своей жизни. Античный скептицизм был для него не только преградой, «стоящей на пути входящих в философию», не только бесплодной теоретической позицией, но и, больше того, идеологической угрозой, вызовом религиозно-теологическому догматизму и авторитаризму. Никакая авторитарная идеология не терпит скептицизма, возведенного в принцип. Сомнение — позиция не созидающая, а разрушающая, подрывная. Историческая миссия скептицизма (как и нигилизма) всегда состоит в том, чтобы дискредитировать упрочившуюся систему верований и убеждений, подорвать изнутри господствующую идеологию, а затем своевременно сойти со сцены, уступив место новой вере и новой идеологии. Ко времени Августина античный скептицизм, понимаемый в самом широком, а не только в философском смысле, уже выполнил свою миссию. Античная система идеологических ценностей была в основном сокрушена. Теперь он должен был сойти со сцены и дать дорогу христианскому авторитаризму. Начиналась эпоха созидания нового порядка, нового космоса — космоса средневекового.

В этих условиях скептицизм лишался своего *raison d'être*¹² и становился реакционным, а его преодоление — жизненно важным делом. Спустя много столетий, когда этот новый во времена Августина идеологический космос станет уже ветхим, а развитие действия на исторической сцене потребует смены декораций, снова явится разрушительное сомнение и уже с полным правом примется за свою черновую работу — расчистку сцены для воздвижения на ней реквизита новой идеологии. В разных функциях и в разной мере к этой работе будут приобщены Эразм и Монтень, Бэкон и Декарт, Бейль и Юм. Таким образом, скептицизм предшествует авторитарной эпохе и провожает ее. Он своего рода герольд, возглашающий начало и конец царства жесткой идеологической дисциплины. Августин стоял хотя и у начала, но уже по эту сторону царства духовной деспотии. Более того, он был одним из его зодчих и, как опытный зодчий, неустанно заботился о прочности фундамента. Созданное им в борьбе со скептицизмом учение об объективности истины и возможности достоверного знания и было как раз тем фундаментом, на котором могло держаться восходящее к небесам здание средневековой идеологии. Что могло быть для этой идеологии опаснее сомнения, расшатывающего самый фундамент такой громады! Недаром для всего средневековья сомнение и скептицизм были синонимами духовной неполноценности и дьявольского искушения, идейного предательства и опасного ревизионизма. Одним словом, скептицизм вообще в средние века был противозаконен. И впервые он был поставлен вне закона именно Августином. Этот учитель Церкви в значительной степени определил также и отношение средних веков к античному скептицизму, который был осужден и на долгое время предан забвению. Во всяком случае, ни одна из легальных теолого-философских школ средневековья не только не может считаться продолжательницей пирроновской или академической традиции, но даже не проявляет к античному скептицизму почти никакого интереса.

И все же скептицизм — эта неискоренимая склонность человеческого ума — не исчез бесследно даже в обстановке средневековой резиньяции. Он только до неузнаваемости преобразился и в новой, превращенной, форме — в форме теологического агностицизма — продолжал существовать на протяжении всей эпохи. Что истина существует объективно и что она не зависит от человеческого произвола, в этом никто не сомневался, не имел права сомневаться. Но истина, как учил еще Августин, либо Сам Бог, либо нечто божественное, и поэтому она, по

убеждению средневекового теолога, в чистом и полном виде недоступна человеческому уму. В терминах «Ареопагитик» божественный свет (свет самой Истины) есть мрак для человеческой души; чем ближе к этому свету, тем больше он ослепляет. Онтологизированная истина отчуждается от человека, что делает его почти беспомощным и в отношении познания Бога, и в отношении познания всецело зависящего от Бога мира. Всякое чисто рациональное познание приобретает оттенок сомнительности. Однако эта сомнительность, переживаемая большинством средневековых теологов весьма глубоко, отнюдь не провоцирует на идеологическую критику (оппозиционность скорее имеет место в школах, пытавшихся преодолеть разрыв между Богом и человеком), но ведет к самокритике и самоотречению и гонит их в убежище веры. Так в средние века происходит преобразование скептицизма в догматизм. Можно ли считать непосредственным участником этой мистерии самого Августина — вопрос спорный. Во всяком случае, он сохранял еще значительную долю античного доверия к разуму и чувству (вырожденной, превращенной формой которого явился рационалистический скептицизм) и был далек от того, чтобы из непознаваемости (в полной мере) божественной сущности делать вывод о неэффективности чувств и разума в познании мира и человека. Скорее Августин был убежден не только в существовании объективной истины, но и в возможности ее чувственно-рационального познания*.

2. Чувственность

Гносеологический оптимизм Августина подтверждается тем глубоким вниманием и той основательностью, с которыми он подходил к проблемам чувственного познания. Наиболее досконально эти проблемы рассмотрены им в сочинениях: «О количестве души», «О музыке», «О свободной воле» и «О Троице». Во всех указанных сочинениях, и особенно в последнем, Августин выступает и как продолжатель античных, прежде всего неоплатонических, традиций, и как мыслитель вполне оригинальный.

Неоплатоники, в согласии со своей общегносеологической схемой, рассматривали чувственное познание (познание с помощью внешних чувств) как актуализацию потенций души — из-

* Ср.: *Boyer C. L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin. Paris, 1941.*

начально присущих ей образов-логосов всех вещей, — происходящую *по причине* обращения души к телесному миру и *по поводу* появления в поле ее зрения тех или иных предметов (Enn. IV, 6). Они отвергали известную античности рефлексивистскую теорию познания, делавшую познающий субъект пассивным восприимчиком информации, исходящей от тел. При этом неоплатоники опирались на два фундаментальных для их философии принципа: принцип формообразующей активности души и принцип неаффицируемости высшей природы низшей, что в случае чувственного познания означало невозможность воздействия на чувства со стороны тел материальной природы. Отсюда они приходили к нативизму и к своего рода априоризму. Душа может видеть в этом мире только те формы, которые она сама извлекает из своей собственной субстанции и которые она относит к внешнему миру вследствие центробежной ориентации ее внимания. Неясность и неустойчивость чувственных образов объясняются в конечном счете порочностью самой этой периферической ориентации. Смена центробежной установки на центростремительную ведет к замещению образов их логосами, а последних — эйдосами, что проясняет чисто эйдетическое происхождение чувственных образов. На долю материальных вещей в процессе познания в лучшем случае остается только свойство привлекать и более или менее долго удерживать внимание души. Порфирий довел эту теорию до крайности, посчитав мир вещей эпифеноменом познавательной деятельности души, а чувственное зрение — простой проекцией духовной энергии на мир небытия — материи*. Концепция Порфирия — это теория отражения наизнанку: не материальные предметы отражаются в сознании, оставляя в нем свои образы-отпечатки, а, наоборот, эйдосы сознания отражаются (или, лучше сказать, проецируются) в материи, порождая свои образы-отблески, воспринимаемые душой как образы *внеположенных* (в силу устремленности сознания вовне) чувственных вещей. Эту концепцию, диаметрально противоположную «механической» (демокритовско-аристотелевской) теории отражения, можно назвать теорией проекции, или проекционизмом.

Августин, несмотря на очевидную зависимость его гносеологии от доктрины неоплатоников, избежал крайностей проекционизма и остался в основном на позициях теории отражения. Главное отличие его от неоплатоников (особенно от Порфирия)

* См.: *Nemesius. De natura hominis*, VII. Об этом см.: СН. Р. 292—293.

в учении о чувственном познании состоит в том, что он не допускал ни малейшего сомнения относительно независимой реальности и субстанциальности подлежащих чувственному восприятию материальных вещей. Поэтому проблема психофизического взаимодействия, которая по понятным причинам была для неоплатоников псевдопроблемой, стала в Августиновой гносеологии одной из важнейших и труднейших. Трудность ее усугублялась тем, что Августин не хотел отказаться от неоплатонического принципа неаффицируемости чувств материей. Непререкаемым казался ему и принцип активности души в познании. Чтобы свести концы с концами, он развил учение, где попытался сам процесс отражения представить как активный процесс, в котором громадная роль принадлежит воле и инициативе духа.

Самое общее определение чувства, применяемое Августином уже в ранних работах, гласит: «Чувство есть то, благодаря чему душа осведомлена о том, что испытывает тело» (*De quant. an.* 23; cf.: *De music.* IV, 10). Чувство не есть функция телесных органов, таких как глаза, уши и т. п. (*De ordin.* II, 2), хотя внешнее чувство не может осуществляться без них; «чувствование не есть действие тела, но действие души посредством тела» (*sentire non est corporis sed animae per corpus*) (*De Gen. ad litt.* III, 5, 7). Душа не испытывает воздействия со стороны тела, однако она связана с телом особым «симпатическим» отношением, отношением неразрывного единства. Чувствование душой телесных состояний объясняется не пространственным ее присутствием в теле, а тем, что она служит для тела животворным, деятельным и управляющим принципом. Она контролирует тело своим «живым вниманием» (*vitali intentio*) (*Epist.* CLXVI, 2). Контроль над своим телом душа осуществляет или сознательно, когда состояние тела вызывает ее особую озабоченность, или бессознательно, автоматически, когда тело находится в нормальном состоянии и не нарушает ее контролирующего ритма (*De music.* VI, 13—14). В обоих случаях душа непрерывно информируется о поведении тела, иначе контроль и регуляция были бы невозможны. Но каким образом душа может информироваться о теле, не вступая с ним в реальное взаимодействие, — это для Августина остается тайной; он только видит в этом «нечто поразительное» (*De Gen. ad litt.* XII, 16). Чувство боли, испытываемое душой, и соответствующая этой боли ножевая рана, нанесенная телу, — две вещи, весьма различные: боль не содержится в ножевой ране; рана, как чисто механическое повреждение тела, не включает в себе боли, и все же боль сопровождает

ранение, информируя сознание о неблагополучии тела. Августин отчетливо видит имеющуюся здесь реальную проблему. Но разрешить ее известными ему средствами он не в состоянии, а поэтому просто констатирует: связь между душой и телом такова, что «от души не укрывается испытываемое телом состояние» (De quant. an. 25).

Душа использует свое тело для познания окружающего материального мира. Для этого ей служат пять телесных чувств: зрение, слух, обоняние, вкус и осязание, а также шестое, «внутреннее», чувство, которое осведомляет душу о наличии или отсутствии или же об интенсивности и сходстве различных ощущений (De lib. arb. II, 8—12). Все пять чувств в конечном счете сводятся к осязанию, а последнее предполагает физический контакт органа чувств со своим объектом. Наибольшее значение в познании имеет, согласно Августину, зрение, которое он, вслед за Плотинином, исследует особенно подробно. Характерно, что даже при анализе чисто физической (физиологической) основы зрения Августин всячески настаивает на активной роли субъекта.

Зрение (видение) как физиологический процесс он называет *телесным* зрением, чтобы отличить его от зрения *духовного* и видения *умственного* (умозрения). Органом телесного зрения является глаз, сообщающийся с ним нерв и зрительный центр в передней части головного мозга (такое представление стало обычным со времен Галена). Передняя часть мозга, будучи пространственно наивысшей частью организма, представляется средоточием наилегчайшего элемента — огненной субстанции, света, который передается отсюда глазам. В соответствии с принципом «подобное познается подобным» причастность органа зрения световой природе и обеспечивает ему возможность зрительного восприятия, которое как раз и есть прежде всего восприятие света, тени и цвета. Из глаз лучи зрительного света (*radii oculorum*) «простираются» к внешним объектам и как бы ощупывают их, регистрируя их оптические и геометрические свойства и передавая контактно воспринятую информацию по световой материи лучей к зрительному центру (De Gen. ad litt. IV, 54). Эта «эмиссия» зрительной энергии («*emisso visu per oculos video*» (De quant. an. 23)), согласно Августину, и называется обычно взором, или взглядом (*acies*). Иногда Августин уподобляет зрительную эмиссию трости, посредством которой человек, не касаясь отстоящих от него предметов своими органами осязания непосредственно, тем не менее может их ощупывать и ощущать их поверхность, твердость и т. п. В этом случае

трость служит органам осязания тем же, чем зрительный луч (acies) служит глазу, который благодаря этому лучу видит там, где самого его нет (De quant. an. 23). Скажем по этому поводу, что при всей наивности вышеизложенной физиологии зрения Августин все же весьма проникательно подмечает момент активности в зрительном восприятии, красноречиво зафиксированный также и в современном общеупотребительном языке. Так, слова «взгляд», «взор» имеют своим основным значением именно обращенность вовне, активное самовыражение субъекта. Мы не говорим: «подставить взгляд» или «испытать взор» (если речь идет о нашем собственном взоре), но говорим: «бросить взгляд», «устремить взор», как будто речь идет о какой-то исходящей от нас энергии или силе. Это, между прочим, свидетельствует в пользу того, что упомянутая теория Августина, а точнее, теория Плотина—Августина не была простым вымыслом и, во всяком случае, отражала бытовавшие в ту эпоху и даже надолго пережившие ее представления о зрении*, а кроме того, отражала и некоторые реальные явления сложного процесса зрительного восприятия. В конце концов нет ничего несообразного в том, чтобы представить зрение — да будет нам позволено эта аналогия из современного технологического лексикона — работающим не по принципу радиорефлектора (radius — луч), пассивно воспринимающего приходящее извне излучение, а по принципу радиолокатора, посылающего в пространство свое собственное излучение, чтобы по его отражению получить информацию о форме, поверхности и других свойствах лоцируемых объектов. В этом последнем случае речь тоже будет идти об отражении свойств объекта, однако об отражении активном. Но не будем выходить за рамки нашей темы и вернемся к Августину.

Вряд ли правильно противопоставлять теорию зрения, изложенную Августином в более ранних работах, теории, данной им в «De Trinitate», как это делал крупнейший русский исследователь гносеологии Августина И. В. Попов**. Как мы сейчас увидим, Августин только развил в «De Trinitate» то, что наметил раньше. Основную теоретико-познавательную идею этого трактата И. В. Попов определяет так: «Способность познания, опре-

* Н. К. Малинаускене показывает, что подобное «экспрессивное» понимание зрения было свойственно грекам со времен Гомера (см. ее статью «Семантика “зрения” — “свечения” в античности» в сб.: Из истории античной культуры. М., 1976. С. 18—30).

** Попов И. В. Указ. соч. Ч. II. С. 26.

делившаяся вследствие отображения в ней формы познаваемого, становится актом познания» *, а далее он справедливо указывает на близость этой идеи Августина к теории Аристотеля в интерпретации Плотина и на своеобразии концепции Августина, выясняющей участие воли во всех актах познания.

В «De Trinitate» Августин, исходя из теологемы божественного триединства и из богословского положения о человеческой душе как образе Божиим (ставшего к этому времени, как мы знаем, отправным пунктом догматической спекуляции на Востоке и на Западе), подчиняет триадическому ритму все проявления психической деятельности человека, и в особенности процесс познания. Любой познавательный акт, по мнению Августина, представляет собой единство трех неотчуждаемых компонентов: познавательной способности, объекта познания и воли, направляющей эту способность на объект и объективирующей знание. Познавательная способность — это *материальная* причина познания (материя как аристотелевская чистая возможность (ср.: «О душе» V, 2)); познаваемый предмет — *формальная* причина (форма как то, что делает знание определенным знанием о чем-то конкретном), воля — *действующая* причина, соединяющая материю с формой и тем самым переводящая возможность познания в действительность. Лучшей иллюстрацией этой схемы, моделью всякого, в том числе рационального, познания Августин считает зрительное восприятие (De Trin. XI, 1). Первичным в акте зрения является объект, который существует независимо от восприятия. Зрительная способность, взятая сама по себе, при отвлечении от ее объекта есть только чистая возможность видеть (в темноте мы обладаем зрением, но не видим). Действительное зрение, видение, начинается с того момента, когда «интенция духа» (intentio animi), т. е. воля, направляет эту способность на объект и последний ее *информирует*, т. е. так или иначе запечатлевает на ней свою *форму* (Ibid. XI, 2). В данном случае под зрительной способностью Августин скорее всего понимает «телесное чувство» (ср.: Ibid. XI, 16) с его уже знакомым нам физиологическим аппаратом. Зрительный телесный луч-взор (acies), направленный волей на тот или иной объект (а воздействие воли на телесные предметы, в том числе на телесные органы чувств, для Августина неоспоримый факт (Ibid. XI, 5)), как раз и воспринимает форму этого объекта, «информируется» им непосредственно. Но световой луч обладает своего рода эластичностью и не при-

* Попов И. В. Указ. соч. Ч. II. С. 38.

мешивает к себе субстанции того, чего он касается. Поэтому реальное зрительное восприятие объекта длится лишь до тех пор, пока этот луч «обозревает» его. Запечатление формы объекта лучом напоминает не отпечаток перстня на воске, а отпечаток перстня на воде, исчезающий сразу же после удаления перстня из воды (De Trin. XI, 4). Взор переводится с данного объекта на другой и передает в зрительный центр уже впечатление о форме иного предмета. Однако форма самого объекта и его форма, запечатленная в световой субстанции луча, — вещи настолько же различные, насколько различаются предмет и его отображение в зеркале: *первая* — *реальная* форма, *вторая* — ее *физиологический образ*. Этот образ удерживается в зрительном центре, пока телесный взор обозревает предмет, а потом расплывается, подобно тому как расплывается световое пятно, когда мы закрыем глаза после длительного созерцания пламени (Ibid. XI, 3). На основе телесного образа предмета возникает образ психический, ибо душа осознает то, что испытывает тело. Рождение психического образа на основе телесного и есть ощущение: я не видел бы предмета, если бы не чувствовал, что вижу его (cf.: De Gen. ad litt. XII, 6—7). Это чувствование, или «духовное зрение», принадлежит уже исключительно душе и есть не испытывание (*passio*), а свободное, целеустремленное созерцание, результатом которого является *третья* форма видимого предмета, форма *бестелесная* — образ предмета *в душе видящего*. В отличие от физиологического образа он может благодаря памяти существовать и после удаления его объекта, может усилием воли вновь и вновь вызываться из памяти и представлять перед духовным взором воображающего. Образ предмета, *вызванный воображением*, Августин иногда называет *четвертой* формой предмета. Итак, первая и вторая формы телесны, третья и четвертая — бестелесны. Акт чувственного познания состоит в том, что «интенция души», воля, поочередно соединяет и отождествляет вторую, третью и четвертую форму с первой, т. е. с реальной формой предмета, и тем самым объективирует чувственный образ. Вот как об этом пишет сам Августин: «Ряд, который мы начинаем формой (*species*) тела и завершаем формой, возникающей в представлении воображающего, обнаруживает четыре как бы последовательно рождаемые одна от другой формы: вторая — от первой, третья — от второй, четвертая — от третьей, ибо от формы видимого тела рождается форма в чувстве видящего, от нее — форма, запечатлевающаяся в памяти, а от нее — форма, возникающая в душе воображающего. Таким образом, воля как бы трижды соединяет порождающее с

порождаемым: в первый раз — форму вещи с формой, которую она порождает в телесном чувстве; во второй — эту другую форму с той, которая возникает от нее в памяти; в третий — эту последнюю с той, которая рождается от нее в созерцании воображающего» (De Trin. XI, 16). Августин говорит здесь, конечно, не о реальном, причинном, порождении высших форм низшими. Он подчеркивает, что речь идет о квазипорождении, ибо Августин — слишком неоплатоник, чтобы признать в теории познания материалистический детерминизм. Однако он делает решительный шаг в сторону от неоплатонизма в своем понимании происхождения чувственных образов. Здесь он отбрасывает неоплатонический нативизм и априоризм. Все чувственные образы — и те, которые возникают при созерцании внешних предметов, и те, которые хранятся в резервуарах памяти, и те, которые создает воображение, — имеют в конце концов эмпирическое происхождение (Epist. VII, 3). Человек не может получить точного представления ни о каком чувственном предмете, если раньше не имел его в опыте (De magist. 10, 11). Если кто-то захочет вообразить себе вид Александрии, которую он прежде никогда не видел, то воображение создаст ему образ, без остатка сводимый к элементам прошлого чувственного опыта, хранимого памятью (Epist. VII, 4; De Trin. VIII, 7—9). Сам процесс обучения с помощью учителя Августин трактует не как процесс передачи знания, а как процесс перегруппировки индивидуального прошлого опыта ученика (De magist. 10, 11).

Конечно, весь этот «эмпиризм» Августина весьма далек от эмпиризма, известного Новому времени. Ведь у Августина опытное происхождение имеют только образы, но не понятия. А, кроме того, его «опыт» оказывается (как впоследствии у Декарта) разделенным пропастью на две части, между которыми он даже и не пытается перебросить мосты; физиологическая его часть, таинственным образом подчиненная психологической, сама не может оказывать никакого реального влияния на последнюю. «Интенциональность» чувственных образов, их слитность с предметной действительностью, относимая Августином на счет действия воли, при такой трактовке может рассматриваться разве только как чудо. Поэтому если сравнивать Августина в данном пункте с неоплатониками, то можно сказать, что их концепция более фантастична, но зато менее противоречива; его же — более реалистична, зато менее последовательна.

Модель, использованная Августином для анализа зрительного восприятия, служит ему также для исследования памяти и репродуктивного воображения. Акт запоминания представляет

собой производимое волей соединение «материи» (силы памяти, или способности памяти) с «формой» — возникающим на основе физиологического образа образом психическим. Если воля не обращает память к наличному ощущению, наподобие того как она обращает зрительную способность на наблюдаемый объект, то ощущение не оставляет в душе следа. Так происходит в случае рассеянности, когда мы, например, читаем книгу, но не усваиваем ее содержания. И наоборот, тем прочнее запоминание, чем сильнее и чаще воля связывает силу памяти с определенным ощущением (De Trin. XI, 15). То, к чему особенно влечет нас воля, лучше запоминается; именно поэтому нам глубоко памятливы предметы любви.

Мы говорим сейчас об образной, или чувственной, памяти, которая запечатлевает явления временные и преходящие и сохраняет прошлое в настоящем (Conf. XI, 20). Сам процесс ощущения как процесс, протекающий во времени, невозможен без этой памяти (*memoria*). Так, зрительное восприятие не есть процесс мгновенный и слагается из последовательных моментов отображения различных точек объекта. Если бы память не удерживала этих следующих друг за другом моментальных точечных отображений, а воля не присоединяла их друг к другу по порядку, диктуемому целостной формой объекта, то не только единого образа вещи, но даже реального ощущения не возникло бы. То же самое относится к слуховому восприятию. Восприятие речи, например, было бы невысказуемо без памяти, ибо слова и даже слоги звучат как временная последовательность звуков, каждый из которых слышится лишь тогда, когда другие уже отзвучали, — только благодаря памяти эти точечные умирающие звуки сливаются в непрерывную живую речь (De music. VI, 21). Таким образом, для ощущений память есть, выражаясь языком Августина, «настоящее их прошедшего» (Conf. XI, 20), а запоминание есть условие их существования.

Деятельность репродуктивного воображения, или припоминания, в еще большей степени, чем акт запоминания, подобна зрительному восприятию. Материей здесь служит способность вспоминания, формой — психический образ, полученный от ощущений и хранящийся в памяти. Указанная способность (потенция) есть нечто вроде бестелесного луча: она есть «взор вспоминающего духа» (*acies recordantis animi*). Этим лучом-взором управляет воля, которая обращает его на тот или иной хранимый памятью образ, а этот образ «информирует» взор духа, т. е. отображает в нем свою форму. Образ воспоминания, возникший на основе образа памяти, существует ровно столько,

сколько длится процесс воспоминания, пока воля не переводит духовный взор на другой объект. Этим он отличается от образа памяти, существующего в ней независимо от того, вспоминаем мы его или нет в данный момент (*De Trin.* XI, 6, 11). Процесс припоминания происходит по законам ассоциаций, среди которых наибольшее значение имеют ассоциации по сходству и смежности (*Ibid.* XI, 12). Поскольку воспоминание того или иного образа, его яркость и сила зависят от концентрации на нем воли, психические внутренние образы тем осязательнее, чем меньше энергия воли расходуется на внешние чувства и контроль за телом. Поэтому в снах и грезах мы переживаем воображаемое как действительное (*Ibid.* XI, 7).

Наряду с репродуктивным воображением Августин исследует также роль воображения творческого, продуктивного, т. е. фантазии. Как мы уже видели, по Августину, воображение не в силах создать ничего такого, что не сводилось бы к элементам прошлого чувственного опыта (*Epist.* VII). Оно может только модифицировать и комбинировать вызываемые из памяти действительные образы. Творчество фантазии регулируется волей. Вот почему голодные грезят о пище, а жаждущим снится вода (*De Gen. ad litt.* XII, 58). Как и вся чувственность, воображение прилагается к предметам временным и изменчивым, и его образы, хотя и полезны в практических и прикладных областях, не могут служить основой науки и теоретического знания.

Таков круг тех вопросов, которые поднимает Августин в своем учении о чувственном познании. Чтобы дать оценку этому учению, нужно сравнить его с тем, что было сделано в этой области до и после Августина. До него, в великих школах античности, почти все внимание было сосредоточено на проблеме достоверности чувств, не чуждой, как мы уже знаем, и Августину. От того, решалась ли эта проблема в пользу чувств или не в их пользу, зависела степень участия школы в разработке науки о чувственности. Платоники и скептики академического направления сосредоточились на критике чувственного восприятия, последним результатом которого они считали не знание (*ἐπιστήμη*), а мнение (*δόξα*). Вследствие этого их интерес к вопросам структуры и динамики чувственности был сравнительно невелик (исключение, по-видимому, составляет только Плотин). Эпикурейцы, и особенно стоики, видевшие в чувственном восприятии источник и критерий познания, отдали немало сил изучению теории чувственного отражения. Однако их больше интересовал не внутренний, содержательный, а внешний, формальный, аспект теории: субъективная динамика отражения,

как правило, ими не затрагивалась. Первый, кто уделил внимание и этой стороне дела, был Аристотель. Он попытался выяснить участие различных субъективных способностей в порождении чувственного образа (см.: «Вторая аналитика», II, 19; «О душе», II, 5, 6). При этом он распространил на схематику чувственного отражения свой принцип гилеморфизма, представив познавательные способности как чистые возможности (материя), обретающие определенность от воспринимаемых внешних предметов (форма). Плотин впоследствии преобразовал эту схему, поместив и материю и форму чувственности внутрь субъекта (Enn. III, 6). Что касается Аристотеля, то из его учения о чувственности наиболее влиятельным в последующие пятнадцать веков оказался не сенсуализм, а именно гилеморфизм, и в частности представление об акте познания как о реализации познавательной способности. Упрощенно истолкованное, это представление сводило все дело, например, к тому, что зрение есть реализация зрительной способности, восприятие звука — слуховой способности, процесс запоминания — способности памяти и т. п. Как это ни печально, средние века чаще всего не ограничивались таким именно истолкованием, подменяя ссылками на многоразличные способности, силы и потенции, скрытые и явные, уже известные и вновь открываемые, исследование действительного процесса чувственного познания.

Нам приходится признать и то, что Августин неволью сыграл решающую после Аристотеля роль в утверждении в средневековом сознании такого рода представлений. Ведь Августин, как мы видели, не только воспринял аристотелевский гилеморфизм (и не только применительно к теории познания), не только заострил внимание на познавательных способностях, но и проявил очевидную склонность к их умножению. Если Аристотель в одном месте даже колеблется допустить какие бы то ни было прирожденные способности души, прежде чем все-таки признает способность (имеющуюся a priori только как возможность) чувственного восприятия (см.: «Вторая аналитика», II, 19), то Августин уже без колебаний добавляет к способности чувствовать способности запоминания, припоминания, воображения и толкует их как особые силы, хотя одновременно, следуя здесь за аристотеликами, говорит о них как о чистых возможностях. Правда, Августин еще далек от упрощенной средневековой трактовки способностей и, конечно, не ограничивается простой их констатацией. Более того, как никто до него, он углубляется в психологическую динамику чувственного познания, значительно дальше Аристотеля идет в понима-

нии познавательной активности субъекта. Особой его заслугой можно считать выяснение роли воли и внимания в процессе познания. Его тонкое учение о механизме «опредмечивания» образов сознания с помощью «интенции духа» — оригинальный вклад в гносеологию, стимулировавший интерес к проблеме интенциональности в эпоху зрелого средневековья.

В целом Августинова концепция чувственного познания была для своего времени явлением выдающимся. Разумеется, в последующую эпоху пониженного культурного стандарта тонкости этой концепции мало кому были понятны и мало кого интересовали. Дело усугублялось тем, что в период раннего, «аскетического», средневековья чувственность вообще была не в почете. Не в последнюю очередь по этой самой причине в то время больше интересуются логическими изысканиями. В таких условиях из содержательного учения Августина о чувственности эпоха отфильтровала для себя только самое вздутое и — как обычно бывает — самое легковесное, а именно теорию способностей и потенций души.

3. Разум

Учение о разуме и умопостигаемом занимает в гносеологии, да и во всей философии Августина, одно из центральных мест. Именно здесь находится ключ к его онтологии, этике, эстетике. Здесь с наибольшей полнотой раскрывается существо его общепhilosophической позиции, определяется степень его участия в борьбе двух философских партий и направлений: «линии Демокрита» и «линии Платона». Вместе с тем это учение, традиционно именуемое поэтикой или ноологией (от νοῦς — разум), является у Августина в одно и то же время и наиболее абстрактным, и наименее формализованным, что делает его аутентичную реконструкцию трудновыполнимой, если не проблематичной. Благодаря этому обстоятельству разные средневековые школы могли с чистой совестью толковать данное учение в самых различных смыслах, делая акцент то на его интеллектуалистической (Ансельм, Фома), то на мистической (Бонавентура, Экхарт) составляющей*. Предлагаемая ниже интерпрета-

* См.: Понов И. В. Указ. соч. Ч. II. С. 209; *Gilson E.* Op. cit. P. 365—366; 438—441 etc; *Copleston F.* Op. cit. P. 32, 166—168, 207—208 etc. Подробнее см.: *Marrou H.* Saint Augustin and his Influence through the Ages. London, 1957.

ция подразумевает, что ноэтика Августина действительно содержит обе эти составляющие, причем интеллектуалистический элемент играет в ней значительно более важную роль, чем мистический. В этом смысле Августин существенно отличен от такого столпа греческой патристики, как Григорий Нисский, хотя в других отношениях, например своей близостью к неоплатонизму, эти мыслители сходны.

В учении о разуме Августин сделал самую решительную попытку христианизировать платонизм, отождествив «умственный свет» (*lux intelligibilis*) неоплатоников, имеющий природу необходимого теоретического знания*, с мистическим евангельским «Светом», «который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1, 9). На деле же он добился скорее «платонизации» христианской доктрины, представив «божественный Свет» (*lumen Dei*) в одних случаях как просвещающую человека истину теоретических наук, в других — как условие, делающее эту рациональную истину «зримой» для человека (озарение). Для выражения своей основной идеи он воспользовался термином «иллюминация» (*illuminatio*) — просвещение, озарение, просветление, отчего соответствующую теорию часто называют иллюминационизмом. Августиновский иллюминационизм есть христианская разновидность платонизма, и его гносеологическим истоком служит гипостазирование, субстанциализация, положений теоретических наук и, вообще, идеализированных объектов.

Психологической основой и внутренней пружиной ноологии Августина, как и вообще ноологии платонизма, послужило драматическое, доходящее до экзальтации переживание того факта, что эмпирическое и теоретическое, чувственное и умопостигаемое, будучи связаны друг с другом неразрывной, легко фиксируемой связью, в то же время несводимы одно к другому и невыводимы одно из другого непосредственно, простой логической дедукцией или индукцией. Платоника Августина гипнотизировали прежде всего законы чисел, принципы геометрии и логики, неизменная достоверность которых казалась ему не имеющей никакого аналога в мире чувственном, а поэтому коренящейся только в особой сверхчувственной природе самих объектов логико-математического познания. Он был убежден, что истинность принципов мышления и законов математики не

* О понятии «умственного света» в античной философии см.: «*Lux intelligibilis*»: *Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*. München, 1957.

только не зависит от превратностей опыта и от воли познающих субъектов, но что она не зависит и от самого существования этого мира: «Мы не знаем, долго ли просуществует земля и небо, но знаем, что всегда 3 и 7 будет 10» (De lib. arb. II, 21). Столь же незыблемыми и не зависящими от опыта (априорными, сказали бы мы) представлялись ему умопостигаемые законы справедливости и красоты (Ibid. I, 15; II, 22) и вообще основоположения умозрительного знания (De immort. anim. 1). Из того, что все эти положения невыводимы из чувственного восприятия и тем не менее созерцаются и познаются умом как его наидостовернейшее и неизменное содержание, Августин делал вывод, во-первых, о том, что сущее не исчерпывается предметами чувственно воспринимаемыми (*sensibilia*) и что кроме них существует еще особый класс предметов, постигаемых только умом (*intelligibilia*) (De magist. 12); во-вторых, что интеллигибельные предметы существуют даже в большей мере, чем чувственные, ибо они суть то, что они суть, и существуют всегда, тогда как чувственные предметы никогда не тождественны самим себе и существуют временно (De quant. an. 15). Таким образом, платонизирующий Августин раскалывал всю реальность на два мира, помещая человеческий ум как бы посередине между ними.

Посредником между двумя мирами ум делает, по Августину, его познавательная функция. Познание, понимание, разумение — исключительная прерогатива ума (*ratio, intellectus*), так как чувства сами по себе еще не дают знания (De quant. an. 29) и служат только вестниками и переводчиками, несущими донесения о внешних вещах (De magist. 12; De Gen. ad litt. XII, 11). Так что ум познает оба мира, хотя познает их по-разному, ибо по отношению к этим двум мирам различна степень подобия познающего и познаваемого, а познание есть уподобление (см. выше). Интеллигибельные, *умственные*, предметы, поскольку они той же природы, что и сам *ум*, постигаются непосредственно, путем прямого видения, созерцания или даже слияния, отождествления с ними ума. Этот род познания Августин называет интеллектуальным познанием предметов вечных (*aeternarum rerum cognitio intellectualis*) (De Trin. XII, 25). В нем принимает участие высшая способность ума — «интеллигенция» (*intelligentsia*) (Conf. VII, 23). Напротив, предметы чувственного мира из-за неподобия своей телесной природы природе ума не постигаются умом непосредственно, интуитивно, но познаются только дискурсивно и через посредство чувств. Правда, ум может непосредственно созерцать полученные с помощью чувств

духовные копии, образы вещей, но это созерцание в отличие от созерцания предметов умственных само по себе еще не есть постижение, познание. Рациональное познание предметов временных (*temporalium rerum cognitio rationalis*) состоит в суждении о них ума (*ratio*) на основании чувственных данных в свете умопостигаемых истин (*De Trin.* XII, 25). Ум действует в таком познании как рассудок. Он сопоставляет два созерцания: созерцание чувственного факта и интеллигибельной нормы — и через это сопоставление дает свою оценку факту (*Ibid.* IX, 11). Он — судья, чувства — подсудимый, вечные истины и нормы — свод законов. В этом-то и состоит срединное положение ума: он выше подсудимого, но ниже закона, по которому судит; он не может судить сам этот закон.

Совокупность высших аксиом наук, принципов мышления, последних оснований нравственности и красоты Августин нередко обозначает общим словом «истина» (*veritas, verum*), понимая ее как некую объективную норму, принудительную для ума и регулирующую всю деятельность познания и мышления: ум судит по истине, сам же судится истиной (*De lib. arb.* II, 13, 34). По существу, эта объективная истина отождествляется им с интеллигибельным миром, а этот мир как нечто совершенным образом упорядоченное и целостное, как нечто неизменяемое и вечное, чисто идеальное и одновременно абсолютно реальное почти ничем не отличается от платоновского «Нуса». Недаром Августин часто называет этот мир просто разумом (*ratio*) (*De immort. anim.* 1; *De ordin.* II, 11) или мудростью (*sapientia*) (*Solil.* 1, 13, 14), имея в виду именно надличный разум и объективную мудрость. Иногда же этот объективный разум характеризуется им почти как платоновское Единое — как некая тотальность, в которой благо, истина и красота совершенно тождественны (*De Trin.* IX, 11).

Сходство с неоплатонизмом очевидно; Августин, даже не сознавая того, пользуется неоплатоническими схемами*. Однако принять целиком платоновскую концепцию ума, согласно которой ум выступает как надличная сила, тождественная во всех индивидах (*Enn.* VI, 5), Августин не мог из-за ее пантеистической направленности, несовместимой с христианским теизмом и персонализмом. Ведь именно христианство обогатило античную мысль идеей человеческой личности, неповторимой во всех

* Теория интеллигибельного мира Платона прекрасно изложена в работе: *Armstrong A. H.* The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. Cambridge, 1940.

своих способностях и свойствах *. Античное понятие о мировой душе, мировом разуме, модусах и частицах которых якобы являются души и умы отдельных людей, было им отброшено. Душа конкретного человека стала рассматриваться как самоценная субстанция, неделимая и не сводимая ни к чему другому. Соответственно и способности и силы души стали пониматься как неотделимые от нее, как ее собственные. В число этих способностей была включена и разумная, т. е. сила ума индивидуальной души. Так истолковывал ум, например, Тертуллиан. Августин последовал в этом за своим африканским соотечественником.

Итак, по Августину, ум (*mens, ratio, intellectus*) в одном из своих значений — это сила индивидуальной души или даже сама душа в ее познавательном модусе (*De ordin. II, 11*). Но, пожалуй, ничто в эпоху Августина и, вообще, в античную эпоху не признавалось с таким единодушием, как то, что душа изменчива или — как у неоплатоников — что она есть принцип всякого изменения. У Августина же изменчивость души имела еще и априорное основание, состоящее в ее тварности, сотворенности «из ничего», из небытия. Если же изменчива душа, то, по его понятиям, изменчивы и индивидуальный ум, и его мышление (*De vera relig. 54—56*). В то же время для Августина высшая аксиома, что умопостигаемое неизменно. Значит, оно не тождественно с человеческим умом и интеллигибельные предметы не то же самое, что мысли этого ума (как полагал Плотин), хотя в смысле своей нематериальности они той же природы, что и мыслящий ум. Более того, умопостигаемое не только не тождественно человеческому мышлению, оно ни в какой мере не зависит от него: изменяемое не может воздействовать на неизменное. Подобно тому как объекты чувств ничего не претерпевают оттого, что они чувствами воспринимаются, интеллигибельные предметы ничего не испытывают оттого, что они созерцаются умом (*De lib. arb. II, 20*). Если признаком независимого, объективного существования чувственных предметов служит то, что их могут видеть и слышать одинаково сразу много людей, то и для вещей умопостигаемых интерсубъективность их восприятия служит признаком их объективности (*Ibid. II, 10*). Воспринимая интеллигибельную истину, различные умы только отражают ее каждый на свой манер, подобно множеству зеркал, в которых отражается одно и то же лицо

* Ср.: *Jaspers K. Op. cit. S. 144—145.*

(Enarr. in Ps. X, 11)*. «Когда ты постигаешь истину чисел, — пишет Августин, — ты ничего не пьешь из нее, чего бы не мог пить и я; обладая ею, ты ничего из нее не обращаешь в свою собственность. Что берешь от нее ты, то и для меня остается целым» (De lib. arb. II, 37). Все остальное в гносеологии Августина покоится на этом утверждении. Напротив, ум человеческий всецело зависит от интеллигибельной истины. Душа становится разумной от приобщения к ней. Жизнь и пища разумной души — это познание, а последнее покоится на созерцании умопостигаемого (De beat. vita, 2). В ранних сочинениях Августин строит на этом свое доказательство бессмертия разумной души: раз человеческая разумная душа живет приобщением к умопостигаемому, к «науке», а умопостигаемая наука бессмертна и неуничтожима, то и душа бессмертна (De immort. anim. 1—6). Впрочем, в этих сочинениях Августин еще сильно колеблется в своем понимании соотношения души и разума, склоняясь то к мнению Платона, то к мнению Плотина.

Камнем преткновения служит для него вопрос о местопребывании, «седалище», науки, «топосе» умопостигаемого — вопрос, который и в наши дни приводит в замешательство тех, кто еще не освободился от топологического и не принял функционального представления об умственной деятельности. В одном случае, сближаясь с позицией Плотина, он утверждает, что умопостигаемая наука «не только существует в душе знающего ее, но и нигде не существует, кроме как в душе, и притом неотделимо от нее» (Ibid. 4). Но следом за этим, приняв в расчет соображения, рассмотренные нами выше, он выдвигает уже три равновероятные гипотезы о характере связи души с умопостигаемым: «Итак, связь между созерцающей душой и созерцаемым истинным или такова, что субъектом служит душа, а это истинное существует в субъекте; или, наоборот, истинное выступает субъектом, а душа существует в этом субъекте; или же и то и другое являются субстанцией» (Ibid. 6). Дальнейшие рассуждения Августина в цитируемой работе показывают, что в конце концов он отдает предпочтение третьей гипотезе: он говорит о душе как о постигающей субстанции (intellectualis), а о разуме — как о независимой от души субстанции умопостигаемой (intelligibilis), хотя и связывает эти две субстанции нерасторжимым единством. С поправкой на нестрогость Августиновой

* Эта идея будет использована Г. В. Лейбницем в его «Монадологии». См. об этом нашу книгу «Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница» (М., 1973. С. 130—143).

терминологии можно сказать, что эта позиция ближе к Платону, чем к Плотину. В «Монологах» Августин еще сильнее настаивает на отдельном от души существовании разума и науки и на их тождестве с самой объективной истиной. Не только душа человеческая разумна от причастности к субстанциальной истине, но вообще все истинное истинно от этой истины (Solil. I, 15; II, 2, 15). Здесь умопостигаемая истина ставится и над человеческим мышлением, и над чувственно воспринимаемым миром. Казалось бы, Августин сознательно и безоговорочно принимает платоновскую концепцию идеального мира. Однако это не так. Дело в том, что платоновский мир идей-эйдосов был миром слишком абстрактного, внеэмпирического, чисто логического бытия, вознесенным Платоном над всякой жизнью и всяким мышлением, а в определенном смысле — и над богом-демиургом, которому идеи диктуют правила построения мира чувственного. Помещая его в τόπος νοήτων («умное место»), Платон не имел в виду его конкретную локализацию, но только указывал, что этот мир относится к сфере умопостигаемого*. Психологически окрашенному сознанию Августина был чужд столь абстрактный подход: ему, как и Плотину, хотелось даже чисто логическое видеть конкретным, живым, «имеющим место».

У Платона идеи — это прежде всего логические роды и виды, служащие богу и человеку образцами для формирования, оценки и классификации вещей. У Плотина это конкретные живые мысли, энергии, излучаемые умом, процессы, хотя и вневременные. Августин частично перенимает у Плотина его «энергетический» подход к умопостигаемому: разум и истину он соединяет с жизнью (De immort. anim. 5). Объективный разум хотя и не зависит ни от какой индивидуальной души и ее мышления, все же существует только как живой конкретный разум, как живое, экзистенциальное мышление, но мышление не человека, а Бога. Истина же есть или нечто божественное, или сам Бог, передающий своему мышлению, а значит, и всему умопостигаемому абсолютную истинность (Solil. I, 1, 15). Важнейшим атрибутом Бога служит неизменяемость. Вот откуда происходит неизменяемость истины и объективного разума (De div. quaest. 54).

Как непохож, однако, этот интеллектуальный Бог Августина на Бога средневековых схимников и аскетов, на Бога мистиков и священников, на Бога экстазов и видений! Скорее, он напоми-

* См.: Martin G. Platons Ideenlehre. Berlin, 1973.

нает того, кого Блез Паскаль назвал «богом философов». Тем не менее мы допустили бы ошибку, если бы приписали теологии Августина в целом рационализм или деизм. Едва ли не более значимой, чем разум, характеристикой его Божества является мистическая «любовь» и непостижимая «воля». Правда, в его теории познания идея божественной воли и связанный с нею принцип благодати играют сравнительно скромную роль, отодвинутые на второй план идеей самодовлеющей разумной истины. Отсюда понятно, что, опираясь на разные стороны его философии, последователями Августина могли объявлять себя и «рационалист» Ансельм Кентерберийский, и мистик Бернар Клервоский, и картезианец Мальбранш, и критик рационализма в теологии Паскаль.

Итак, Августин, солидаризируясь в этом со средним платонизмом, «помещает» интеллигибельный мир в божественный Разум, в божественное мышление. Но теперь перед ним встает новый вопрос: если умопостигаемое — это неизменное божественное, то каким образом изменчивый человеческий ум (или душа) может познавать его? Или, выражаясь фигурально, как может конечная человеческая душа дотянуться до бесконечного Бога? Этот вопрос занимает Августина почти во всех философски значимых сочинениях, начиная с самых ранних и кончая последними. Однозначного или даже достаточно определенного ответа на него он не дает. Наиболее характерны для него два взгляда на данный предмет, которые можно назвать соответственно основным и дополнительным. Оба воззрения покоятся на теологическом фундаменте, второе же является сугубо теологическим.

Основное воззрение. Бог всем своим существом присутствует повсюду в силу своей абсолютной нематериальности и «вседержительства» (Conf. I, 3). Значит, он присутствует целиком и в душе каждого человека (Conf. I, 2; De Trin. XIV, 15). Вместе с Богом в каждой душе присутствует и божественное умопостигаемое, т. е. интеллигибельный мир. Душа всегда имеет этот мир в себе, хотя и не всегда его видит. В этом смысле Августин говорит, что истина обитает «во внутреннем человеке» (De vera relig. 72)*. Место ее обиталища — *память*. Не все, что мы помним и что содержится в нас, мы осознаем и мыслим. Посколь-

* Из того, что истина обитает внутри человека, Августин делал далеко идущие педагогические выводы (см.: *Gregory T. Il maestro interiore nel pensiero di S. Agostino // Classici della pedagogia italiana.* Firenze, 1956. Vol. 1).

ку же знание есть духовное обладание, то все, что хранит наша память, есть знание, хотя оно необязательно должно актуально мыслиться. Человек знает многое, о чем не размышляет в данный момент. Например, когда ученый размышляет о геометрии, нельзя сказать, что он не знает музыки или грамматики, ибо он помнит и их (*De Trin.* XIV, 9; *De immort. anim.* 4). Душа человеческая всегда знает себя и помнит о себе, хотя и не всегда думает о себе (*De immort. anim.* 8). Знать (*nosse*) и мыслить (*cogitare*), по Августину, — вещи разные. Чем-то средним между ними служит термин «познавать» (*cognoscere*), означающий актуализацию потенциального знания с помощью мышления. Познание (*cognitio*) — процесс; осознанное, актуализированное знание (*cognitum*) — результат. Говоря о древней максиме «Познай самого себя!», Августин замечает, что, прежде чем этот призыв будет воспринят, человек уже должен знать, что такое «познай» и что такое «себя». Такого рода знание изначально включено в структуру самой души, в ее память (*De Trin.* X, 12). В понимании памяти Августин близок к Плотину (*cf.*: *Enn.* III, 8), хотя в отличие от него Августин не считает мышление и мыслимое всегда тождественными. Вопрос о том, что такое память (*memoria*), он обстоятельно рассматривает в письме к Невбридию. Здесь он указывает, что под словом «память» следует понимать не только чувственно-образную память прошлого, но и память рассудка: всю совокупность возможных для него истин и понятий (*Epist.* VII, 1—2). При этом если память прошлого хранит в себе информацию о прошедших вещах только в форме образов этих вещей, то рассудочная, или умственная, память удерживает в себе сами объекты, которые она помнит, а не их образы (*Ibid.*). В других сочинениях он толкует память еще более расширительно*, включая в нее все вообще, чем душа потенциально обладает и что ей присуще: она обладает самой собой, своей памятью, умом, мышлением, волей, Истиной-Богом, понятиями, образами и т. д. — все это она помнит (*Conf.* X, 8—17). «Если в отношении вещей прошедших память есть то, что позволяет их вызывать и вспоминать, то и в отношении вещей пребывающих мы можем, не впадая в абсурд, называть памятью то, чем ум является самому себе, — его присущность самому себе, благодаря которой он может постигать

* В противоречии со своей основной позицией Августин трактует «память» (*memoria*) в сочинении «О порядке», где он употребляет этот термин в обычном смысле, т. е. как память только прошлого (*De ordin.* II, 2).

себя через свое мышление» (De Trin. XIV, 11). Отличие умственной памяти от образной состоит в том, что первая не нуждается в запоминании: она априорна, ее объекты прирождены познающему субъекту (Conf. X, 11; De Trin. XV, 25). Зато актуализация содержаний памяти, познание как процесс (*cognitio*) в обоих случаях есть припоминание — сосредоточение внимания души на том или ином компоненте памяти (De Trin. XV, 8). Отсутствие внимания к чему-то из достояния памяти есть, наоборот, забвение (De immort. anim. 4). В состоянии забвения или неведения душа *знает*, имеет данное содержание в себе, но не *осознает*, не чувствует своего знания. Что касается актуального познания научных истин, то оно есть всегда *открытие* уже имеющегося в душе, а не *создание* нового, «иначе душа временными открытиями рождала бы вечное, ибо она часто открывает и вечное» (Ibid.).

Идея познания как припоминания особенно характерна для ранних сочинений Августина, где он говорит об этом почти в терминах платоновского «Менона». В упомянутом письме к Невбридию имеется даже ссылка на этот диалог, а теория припоминания называется замечательным открытием Сократа (Epist. VII, 2). В «De quantitate animae» он пишет, что не только неверно, что душа новорожденного не несет в себе никакого знания, но что, напротив, она, «по-видимому, принесла все и что так называемое учение есть не что иное, как припоминание и представление прошедшего в настоящем» (De quant. an. 20). Последние слова цитируемой фразы наводят на мысль о том, что Августин какое-то время не только разделял платоновскую теорию анамнезиса, но был, по-видимому, сторонником и теории предсуществования душ. Именно к такому выводу приходят многие исследователи гносеологии Августина*. И все же здесь требуется сделать некоторые уточнения. Во-первых, вслед за цитированной фразой Августин намекает на то, что вопрос этот неясен и требует исследования (Ibid.). Во-вторых, идея предсуществования как предпосылки анамнезиса нигде, кроме этого места, не высказывается им от своего имени (ссылка на «Монологи» (II, 20) неоправданна, так как там говорится только о душе как внутреннем источнике научных истин, «погребенных забвением», и ничего не говорится о прошлом души). В-третьих, если Августин и связывал свое учение о припоминании с идеей предсуществования душ, он при этом никогда не

* См., например: Попов И. В. Указ. соч. Ч. II. С. 182—183; а также: СН. Р. 366.

понимал предсуществование как метемпсихоз. Итак, даже в ранних сочинениях Августин далек от полного отождествления того, что он понимал под «припоминанием», с платоновским анамнезисом. В зрелых работах он недвусмысленно высказывается против метемпсихоза и анамнезиса, как его понимал Платон, а в «Retractationes» отрывается и от тех более ранних своих высказываний, которые могли быть истолкованы в духе соответствующего учения Платона (De Trin. IV, 21; Retract. I, 4).

Относительно доказываемой в «Меноне» способности необразованной души правильно отвечать на вопросы, касающиеся наук, Августин говорит, что «душа, возможно, имеет эту способность как природа разумная, связанная с предметами умопостигаемыми и неизменными, созданная такой, что когда она обращается к этим соединенным с ней предметам или к себе самой, то, поскольку их узревает, постольку дает верные ответы» (Retract. I, 8). Постоянная связь разумной части души с умопостигаемым осуществляется, как мы уже видели, в памяти, обнаружение умопостигаемого — в припоминании. Это припоминание не есть, как у Платона, возобновление ранее приобретенного, а потом забытого знания; оно есть созерцание того, что всегда имеется в душе, или того, чем разумная душа всегда является и что просто не всегда служит предметом ее внимания. В этом пункте Августин существенно отступал от классического платонизма и делал шаг в сторону более позднего априоризма и нативизма, пролагая дорогу Декарту и Лейбницу. В самом деле, нативизм XVII столетия ближе к Августину, чем к Платону. Для Декарта и Лейбница истины рациональных наук столь же неизменяемы и так же извлекаются только из разума, который выступает или как сами эти истины, или как их вместилище, но в любом случае как связанный с ними по самой своей природе и сущности, а не по «привходящей» причине метемпсихоза*. Рационалисты XVII в. говорили при этом о «естественном свете разума» (*lumen rationis naturale*), светящем изнутри и позволяющем человеку путем простой интроспекции ясно видеть необходимую истинность принципов наук, эстетики и морали. Они говорили также о свете научной истины, обладающей самобытной убеждающей и просветляющей силой. О просвещении истиной и разумом говорилось и в XVIII в., и еще позднее.

Конечно, нужно иметь в виду контекст, в котором все это говорилось: рационалистический и просветительский «иллю-

* См.: Майоров Г. Г. Указ. соч. С. 200—205.

минизм» имел в Новое время чаще всего антирелигиозную и антитеологическую направленность; ясный и радостный свет природы (природного ума) противопоставлялся таинственному и пугающему мраку религиозных догматов и символов. Однако, что касается терминологии и самой символики иллюминизма, философы Нового времени, как это ни удивительно, оставались учениками Августина в такой же мере, в какой некоторые из них наследовали его нативизм. Говоря точнее, они были наследниками неоплатонического иллюминизма вообще, переданного им в христианизированной форме прежде всего сочинениями Августина и Псевдо-Дионисия и получившего новую жизнь в эпоху Возрождения. В то же время очевидно, что этот христианско-неоплатонический иллюминизм не только был совершенно лишен антирелигиозной направленности, но, наоборот, имел назначение каким-то образом соединить науку и принципы мышления с теологией.

Световая символика вводится Августином чаще всего там, где он пытается проникнуть в механизм взаимодействия познающего субъекта с обожествленным умопостигаемым. Этот механизм изображается им по аналогии с механизмом зрительного восприятия. Человеческий ум (способность умственного постижения) уподобляется взору; содержание памяти (включая образы) или сама память — объекту наблюдения; истина, тождественная объективному разуму, т. е. принципам наук и мышления, — свету, изнутри самой же памяти озаряющему предметы, ею хранимые. Без этого света сущность предметов оставалась бы «невывысеченной», скрытой для ума. В свете этой истины ум судит о вещах, судит даже тогда, когда не обращает никакого внимания на сам источник света и не видит, откуда свет, но видит только озаренные им предметы (образы вещей), открывая в них порядок, красоту, благо и т. п. (*De lib. arb.* II, 33). Свет истины озаряет, «иллюминирует» и сам человеческий ум, делая его самому себе понятным (*De Trin.* IX, 7, 12). «Такой свет нельзя видеть чувственными глазами; нельзя мыслить распространенным в пространстве, хотя он повсюду ожидает тех, кто его ищет, и нет ничего достовернее и яснее его. И все то, что сказано здесь об этом умственном свете, очевидно для нас опять же не иначе как благодаря тому же свету. Ибо через него я понимаю, что сказанное истинно, и то, что я понимаю это, я понимаю опять же при его посредстве...» (*De vera relig.* 49). Однако видеть в этом свете может только то, что само имеет подобную же световую природу (подобное воспринимается подобным), каковым и является человеческий ум.

Разумная человеческая душа в понимании Августина должна быть светом уже потому, что сотворена по образу и подобию Бога, а Бог есть истина, «Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1, 9). Поэтому Августин одобрительно отзывается о платоновском сравнении души с Луной, которая светит отраженным светом Солнца (De Civ. Dei, X, 2; cf.: Serm. 4, 6). У Платона роль Солнца в данном случае играет пантеистически истолкованный объективный разум — «Нус». У Августина этот объективный разум понимается теистически и встраивается в креационистскую доктрину. Он есть тот «вечный и неизменный разум, посредством которого Бог сотворил мир» (Retract. I, 3). Это Логос четвертого Евангелия, Филона и первых христианских теологов, однако теоретически переосмысленный и отождествленный с истиной мышления и науки. Августин предпочитает для него термин «Премудрость», намекая на наиболее философскую книгу Ветхого Завета: «Бестелесная душа просвещается бестелесным светом простой Премудрости Божией, подобно тому как телесный воздух озаряется телесным светом; и как воздух, оставшись без света, погружается во мрак... так и душа, лишенная света Премудрости, оказывается во тьме» (De Civ. Dei, XI, 10).

Таково основное воззрение Августина на взаимоотношение человеческого ума и умопостигаемого мира. Его суть в том, что объективная истина (прежде всего принципы теоретических наук и мышления) отождествляется с божественным разумом и мудростью, а значит, в силу теологемы единосущности и с самим Богом. Это отождествление имеет двуединый результат: обожествление, теологизацию теоретического рационального знания и одновременно рационализацию понятия христианского Бога. Процесс сообщения ума с умопостигаемым объектом объясняется с помощью теории озарения, «иллюминации», в которой априорно-рационалистический элемент соседствует с трансцендентно-мистическим, а подчас даже почти вытесняет его. Когда Августин говорит о том, что свет объективной, научной истины озаряет, просвещает ум человека и делает его способным правильно судить о вещах, то можно забыть, что это говорит теолог, и посчитать эту фразу метафорой просветителя-гуманиста Нового времени. Но стоит лишь вспомнить, что Августин признает истинным «просветителем» и учителем только Бога (De magist. II, 14), как мы снова окажемся в преддверии средневековья. И все же объективности ради скажем, что этот Бог, слитый с теоретической истиной, значительно менее трансцендентен и мистичен, чем недосягаемый «апофатиче-

ский» Бог Псевдо-Дионисия или даже чем непознаваемое Единое неоплатоников. Правда, у Августина Бог не только учитель рациональной истины, но и податель «иррациональной» благодати; не только разум, но и воля. Но на этом вопросе мы еще остановимся в другом месте.

Дополнительное воззрение. Понимание Августином природы божественной «иллюминации» не было однозначным. В «Монологам» мы найдем высказывания, в которых озарение описывается несколько иначе, чем в приведенных выше случаях. Здесь, как и там, речь идет о постижении теоретических истин, но в тех высказываниях, о которых мы говорим, эти истины не отождествляются уже с Богом и лишаются собственного света: они представляются видимыми только в таинственном свете Божества. Августин, в частности, говорит: «И Бога и известные научные положения мы постигаем умом, и все-таки они весьма отличны друг от друга. И земля и свет видимы, но землю нельзя видеть, если она не освещена светом. Так же и относительно научных положений, которые любой понимающий их признает без всякого колебания самыми истинными, следует думать, что их нельзя было бы постичь, если бы они не были освещены как бы своим солнцем. Поэтому как в отношении видимого солнца нужно различать три вещи, а именно что оно есть, что оно светится и что оно освещает, так и в отношении этого таинственнейшего Бога... различаются подобные же три вещи: что Он существует, что Он познается и, наконец, что Он делает возможным познавать остальное» (Solil. I, 8). В последующем тексте Августин не разъясняет ни того, где находятся интеллигибельные принципы, если они объективны для человеческого ума и в то же время отличны от Бога, ни того, чем качественно отличается видение научных положений от видения света, их освещающего. Он только старается прояснить условия, при которых этот таинственный свет может созерцаться человеческим умом. Одним из условий является очищение ума от всего телесного — неоплатонически понимаемый катарсис (Ibid. I, 6). Катарсис должен сопровождаться методическим приобщением ума к интеллигибельным предметам, адаптацией его к «отраженному свету». Постепенное восхождение ума от низших проявлений «световой энергии» к более высоким и должно в конце концов привести к видению самого умопостигаемого Солнца — источника всякого света (Ibid. I, 13). Таким образом, и восхождение к свету Августин понимает здесь в духе неоплатонизма. Но к этому он добавляет и нечто христианское. Процесс катарсиса и восхождения, по его мнению, всецело

обусловлен верой (Ibid. I, 6). Без веры в то, что он через это достигнет блаженства, ум человека не отвлотился бы от телесного, не устремил бы свой взор к свету и остался бы во мраке. Наоборот, вера, соединенная с надеждой и любовью, влечет разум к его высшему предмету, в результате чего достигается уже «само видение Бога, которое есть конец зрения, однако не потому, что зрение после этого не нуждается в применении, а потому, что дальше этого ему стремиться некуда» (Ibid.). Что же конкретно видит достигший этого последнего предела ум, Августин в данном случае не говорит. Ясно одно: он не имеет в виду истину наук, так как во II книге «Монологов» многократно подчеркивается, что субъектом науки является человеческая душа, а не Бог (Ibid. II, 1, 11, 13, 19). Получается, что Бог выше научной истины, хотя и постигается той же рациональной стороной души. Августин не усматривает здесь противоречия. Никакого иррационального или сверхразумного способа познания типа «эпигносиса» Григория Нисского он не допускает. Созерцание божественного света достигается, по его мнению, не путем экстаза — выхода ума за свои собственные пределы, но через максимальное, предельное напряжение умственных сил. Понятие рационального, «теоретического», оказывается в этом случае шире понятия научного. Даже вводя в свою гносеологию чисто теологический элемент, ставя познание научных истин в зависимость от «сверхнаучного», божественного озарения, Августин не хочет покидать почву интеллектуализма*. Для Плотина и всей восточной патристики Бог — за пределами рационального познания; для Августина он — предел рационального познания. Эта разница в позициях классиков сказалась на дальнейшем развитии философско-теологической спекуляции в средние века: на греческом Востоке наибольшее влияние

* Нельзя согласиться с Э. Жильсоном в том, что созерцание вечных истин в философии Августина имеет сугубо мистический, «сверхъестественный» характер и этим отличается от «естественного», рассудочного познания (см.: *Gilson É. Introduction à l'étude de Saint Augustin. P. 126*). Граница между «созерцательным» и «дискурсивным» познанием у Августина не вполне определена. Во всяком случае, его «мистицизм» имеет мало общего с мистицизмом восточной патристики. Если Августин и говорит иногда об экстазе, то он понимает под этим скорее высшую приподнятость человеческого духа, чем выход в сферу сверхразумного. «Вознесение и восхождение духа не является еще собственно экстазом» (*O'Meara I. The Young Augustine. P. 140*; см. также: *Holl K. Augustins innere Entwicklung. Berlin, 1923*).

имело мистическое направление*, «таинственное богословие»; на латинском Западе возобладала логистическая схоластика и «естественная теология». Впрочем, об этом можно говорить только как о тенденции. Ведь и у Августина можно найти немало рассуждений в духе мистической теологии. Так, в близком по времени к «Монологам» сочинении «О порядке» он прямо говорит о том, что лучше всего Бог познается через незнание (De ordin. II, 16). В других сочинениях он говорит о невыразимости сущности Бога в языке (De Trin. VII, 7), о символическом богословии, дивинации и мантике (De Gen. ad litt. XII) и т. п. Но при всем том в отличие от каппадокийцев он нигде не употребляет термин «сверхразумное познание».

Итак, мы рассмотрели оба варианта Августиновой теории иллюминации. Ни один из них не посягает на познаваемость научных истин. Но в первом из них сами истины просвещают ум своим светом, тогда как во втором они постигаются умом благодаря тому, что озаряются, «высвечиваются» божественным светом. Средние века знали оба этих варианта, хотя более популярным был второй. отождествление Бога с геометрическими теоремами и теорией чисел не очень импонировало благочестивым теологам. Как правило, им был чужд научный энтузиазм Августина. Второй же вариант сохранял таинственность божественного существа и минимизировал самостоятельность научной истины. В этом варианте теория Августина оказала сильнейшее влияние почти на всех крупных мыслителей раннего средневековья, вплоть до Фомы. Ансельм в своем учении о познании «per lucem et veritatem Dei» просто привел теорию Августина к систематической форме**. Иллюминационизм стал основой гносеологии Александра Гальского и его ученика Бонавентуры***. Среди последователей Бонавентуры его разделяли Джон Пеккам, Роджер Марстон, Матфей из Акваспарты****. Что касается Аквината, то, по меткому замечанию

* О различных формах мистицизма в языческой и христианской философии см.: *Zaener R. Mysticism Sacred and Profane. Oxford, 1957.*

** *Cicchetti A. L'agostinismo nel pensiero di Anselmo d'Aosta. Roma, 1951.*

*** *McInerny R. Philosophy from St. Augustine to Ockham. P. 233—237, 276—279. См. также: Gilson E. The Philosophy of St. Bonaventure. London, 1938.*

**** См., например: *Copleston F. C. Op. cit. P. 210—211; подробнее: Steenberghen F. van. La philosophie au XIII-ème siècle. Louvain, 1966.*

Коплстона, августиновская «теория божественной иллюминации получила у Фомы интерпретацию, сводящую ее к нулю»*. Интеллигибельный свет был истолкован им как свет человеческого разума, истинного в силу того, что он создан по образу и подобию Бога. Полностью отверг иллюминационизм по причине его логической несостоятельности и надуманности «тонкий доктор» Дунс Скот. Для него, как и для Фомы, божественное участие в познании выражается в том, что Бог сотворил и поддерживает человеческий разум**. Новую жизнь теория иллюминации обретает в немецкой мистике, у Экхарта, Таулера и др.*** Но здесь она сливается с мистическими идеями, имеющими греческое, византийское происхождение. В мистической форме иллюминационизм продолжал свое существование и в эпоху Возрождения, и в Новое время. В частности, он вдохновлял автора «Утренней Зари» Якоба Бёме.

Еще более богатую историю имело августиновское учение об интеллигибельном мире, отождествленном с божественным разумом. С разными оттенками оно принималось подавляющим большинством средневековых теологов. Оппозицию ему составлял только крайний номинализм. Что касается терминистов школы Оккама, то они ее просто игнорировали. В сознании западных теологов начиная с XII в. идея Платона—Августина об автономии умопостигаемого сливалась с учением Аристотеля—Авиценны об активном «отделимом» разуме. В такой синкретической форме она продолжала оказывать воздействие на средневековую мысль XIII—XIV столетий. Уместно напомнить, что и в XVII в. проблема автономии интеллигибельного все еще решалась почти тем же способом (посредством нативизма и априоризма), каким решал ее Августин, хотя и в ином мировоззренческом контексте, и с иными целями. Этим мы закончим наше изложение гносеологии Августина. Разумеется, мы не охватили всего предмета. Августин имел вкус к гносеологическим тонкостям, и в его сочинениях можно встретить немало интересных догадок и ценных находок, собрать которые воедино не позволил бы объем данной книги.

* *Copleston F. C. Op. cit. P. 37.*

** *Ibid. P. 37, 215—217; McInerny R. Op. cit. P. 363.* Об отношении Дунса Скота к августинизму см.: *Gilson É. Jean Duns Scot. Paris, 1952.*

*** О немецких мистиках XIII—XIV вв. см.: *Copleston F. C. Op. cit. P. 278—290; Clark J. The Great German Mystics. Oxford, 1949.*

Глава третья МИР И ЧЕЛОВЕК

Был ли Августин философом? Предыдущая глава должна была убедить читателя, что он может считаться таковым не только по античным и средневековым стандартам, в соответствии с которыми философами называли Пифагора и Платона, Цицерона и Лукреция, Соломона и апостола Павла, Архимеда и Галена, т. е. всех тех, кто прославился своей мудростью, ученостью или искусством жизни; он может считаться философом и по современным критериям, по которым мы без колебания оцениваем как философов тех же Платона и Плотина, Лейбница и Беркли, Шеллинга и Гегеля. Короче говоря, Августин по оригинальности и силе мысли, тонкости и глубине анализа, универсальности подхода немногим уступает крупнейшим философам-идеалистам, известным истории. Но был ли Августин системосозидающим философом? Ответ на этот вопрос зависит от того, что мы понимаем под философской системой. Платон и Лейбниц не создали систематически построенной философии, и все же мы говорим о философских системах того и другого с такой же уверенностью, с какой говорим это об учениях Аристотеля и Вольфа, специально занимавшихся систематикой. Мы даже вправе утверждать о Вольфе, что он не создал собственной философской системы, а только интерпретировал на формальный манер систему Лейбница. Отсюда ясно, что учение становится философской системой не столько от формальной упорядоченности, сколько от своей универсальности, сочетающейся с единством оригинальной позиции мыслителя в основных мировоззренческих вопросах.

Система взглядов не всегда сочетается с систематическим изложением этих взглядов. Мировоззрение Августина ни в одном из его сочинений не изложено систематически. В то же время его учение охватывает практически весь круг известных античности философских проблем, которые решаются с единых, характерных именно для Августина позиций. В этом смысле мы и можем говорить о его философской системе. В последующих разделах нашей книги излагается содержание наиболее важных частей этой системы: учения о мире и учения о человеке.

1. Бытие

В фокусе всей философской системы Августина стоит проблема бытия. Быть, быть как можно дольше, быть вечно и ни-

когда не исчезать — вот какое изначальное желание движет помыслами любого религиозного мыслителя, служит психологической подоплекой любого учения о бессмертии и надстраивающегося над ним учения о Боге*. В век Августина, в эпоху «умирания» древней цивилизации, когда, казалось, все сущее было ввергнуто в процесс неостановимого изменения, превращения и деградации, проблема бытия и небытия ощущалась особенно остро. Бегство от всюду подстерегающего небытия и смерти, обретение надежной гавани в бытии абсолютном — таков лейтмотив августиновской «Исповеди». Что же это за абсолютное бытие, укрывающее от смерти? Согласно Августину, бытие в истинном и абсолютном смысле есть то, которое не имеет никакой примеси небытия (Conf. VII, 11). То, что обладает таким бытием, всегда существует во всем своем целом и не может не существовать. А поэтому оно не может и изменяться или же существовать во времени. «Величайшим бытием должно называться такое, которое всегда пребывает одинаковым образом, совершенно подобно самому себе, ни в одной своей части не может подвергаться тлению или изменению, не подвержено времени, не может сейчас быть иным, чем раньше, — именно это называется бытием в самом истинном смысле» (De morib. ecclesiae cath. II, 1).

Изменяющееся есть нечто среднее между бытием и небытием, так как оно постоянно есть не то, что было и будет, а то, чем оно уже (или еще) не является, относится к небытию. Любое изменение оказывается частичной смертью, признаком бедности и неполноты бытия (In Ioan. Ev. Tr. XXXVIII, 10). Изменяющееся пребывает только в неуловимо краткие мгновения настоящего, в нем почти все принадлежит прошлому и будущему, т. е. «отсутствует». Неизменное же все имеет в настоящем и ничего в прошлом и будущем: оно все целиком «присутствует» (De div. quaest. 17). Неизменное и целостное присутствие в настоящем без прошлого и будущего означает вечность. Абсолютное бытие вечно (In Ioan. Ev. Tr. XXIII, 9).

* Характеризуя психологические предпосылки религиозного сознания, религиозный прагматист Уильям Джемс писал: «Тот факт, что мы можем умереть или даже что мы можем заболеть, постоянно тревожит нас; то, что мы сейчас, в какой-то момент, живы и здоровы, не устраняет этой тревоги. Мы хотели бы жизни, не связанной со смертью, здоровья, не подверженного болезни, блага, которое непреходяще, т. е. фактически такого блага, которое выходит за рамки изменчивых благ природы» (*James W. The Varieties of Religious Experience*. N. Y., 1902. P. 137).

Истинное и совершенное бытие, кроме того, субстанциально*. Быть субстанцией, по Августину, значит: «во-первых, быть; во-вторых, быть тем или этим; в-третьих, оставаться тем, что есть, столько, сколько возможно» (Epist. 11, 3). Как видно из этого определения, субстанция есть бытие, бытие определенное и стремящееся удержать свою определенность. Отсюда понятно, что бытие величайшее, неизменяемое и вечное является в то же время и величайшей субстанцией (субстанцией в самой высокой степени). В понятие субстанции входит также то, что она есть носитель, основа свойств, качеств и акциденций. Но это относится в большей мере к субстанциям изменяющимся, ибо неизменное не может вообще иметь привходящих, переменных свойств (акциденций), а свойства и качества атрибутивного характера тождественны в нем с ним самим и друг с другом: для неизменяемой субстанции «то же самое быть истинной и просто быть; просто быть и быть великой, а поэтому быть истинной то же самое, что быть великой» (De Trin. VIII, 2). Из этого следует, что неизменяемая субстанция есть бытие абсолютно простое и неделимое; в нем содержащее и содержимое совершенно совпадают: оно есть то, что оно имеет (Ibid. V, 12). Поскольку же неизменяемое существует вечно и целокупно в настоящем, актуально, то для него нет различия между потенцией и актом, точнее, в нем нет ничего только возможного, но все действительно. Возможность в метафизическом смысле есть материя вообще. Следовательно, истинно сущее нематериально. Тем более оно бестелесно и непространственно, так как телесная материя и пространство, помимо всего прочего, делимы (Ibid. XII, 17). Непространственность и нематериальность истинно сущего, с одной стороны, обеспечивают ему вездеприсутствие, с другой — делают его недоступным чувственному восприятию и постижимым только умственно: оно может всегда и всюду созерцаться одновременно всеми умами (Contr. epist. Fund. 20). Это умопостигаемое субстанциальное бытие как нечто противоположное материи не есть «оформленное», получившее свою определенность от чего-то еще (non formata, non fabricata), оно есть чистая форма (De Trin. XV, 26). В равной

* Понятие «субстанция» (substantia) Августин часто отождествляет с понятием «природа» (natura) и понятием «сущность» (essentia). См.: De lib. arb. III, 36; De Trin. V, 3. Он сообщает нам интересную подробность: хотя эти термины выражают одно и то же, термин «natura» самый древний, «substantia» — недавнего происхождения, «essentia» — неологизм (см.: De morib. ecclesiae cath. II, 2).

мере оно обладает своими качествами не от причастности к чему-то иному, как дом велик по причастности к величине, а потому, что его качества есть оно само: это бытие велико, потому что оно есть основа всякой величины, оно есть само «величие» (*De Trin.* V, 11). Наконец, высочайшее бытие есть и высочайшее благо (*De div. quaest.* 24). Бытие, субстанция, природа, форма — это благо, так же как небытие, уничтожение, смерть, порча, деструкция — это зло (*De morib. ecclesiae cath.* II, 1—3). Поэтому то, что существует в наивысшей мере, является и наивысшим благом.

Таковы, по Августину, свойства существующего в абсолютном смысле. В соответствии с его учением таким существованием обладает один только Бог. Он и есть высшее бытие, высшая субстанция, высшая форма, высшее благо: *summum bonum omnino et quo esse aut cogitari melius nihil potest* — «благо абсолютно наивысшее, выше которого ничто не может ни быть, ни быть помыслено» (*De morib. ecclesiae cath.* II, 24). На существование этого блага указывает восходящая лестница благ, имеющих место в мире, которые являются благами не сами по себе, а по причастности к этому благу-в-себе (*De div. quaest.* 24)*. Что сущность, выше которой нельзя ничего помыслить, должна с необходимостью существовать, — для Августина истина самоочевидная. Однако он не развивает из этого «онтологического доказательства», как это впоследствии под его влиянием сделает Ансельм. Августин имеет другую задачу — доказать, что абсолютное и неизменяемое бытие Бога есть источник и причина всякого иного бытия, бытия ограниченного и изменяемого. Онтология Августина сливается, как и у неоплатоников, с теологией, чтобы в этой теологизированной форме стать основой космологии.

Зависимость его онтологии от неоплатонизма самая непосредственная. Учение об истинном бытии как бытии неизменном, самотождественном и вечном, постигаемом только умом, — это учение Плотина (*cf.*: *Enn.* VI, 2). Расхождения Августина и Плотина касаются проблемы первоначала, которое у первого и есть истинное бытие, тождественное Богу, а у второго — стоящее над бытием Единое. Как заметил Э. Жильсон, «по причине этого фундаментального расхождения никакие два ме-

* Эту идею Августина использовал впоследствии Ансельм Кентерберийский для одного из своих доказательств бытия Бога: *ex gradibus qui in rebus inveniuntur* (*Monologium*, 1—4 // *PL.* 158. Col. 144—150).

тафизических утверждения не могут иметь одинакового значения в учениях Августина и Плотина» *. У Плотина интеллигибельное бытие производно от Единого, оно есть его эманация; у Августина «высочайшее бытие» — то же самое, что Единое, в том смысле, что оно есть единый Бог, сообщающий всему существование и единство. Это Бог, о котором в Ветхом Завете сказано, что он есть «Сущий» (Исх. 3, 14). Это библейское изречение, возведенное отцами Церкви в ранг метафизического принципа, и сыграло, по-видимому, главную роль в отклонении Августина от онтологии Плотина, выразившемся в кажущемся снижении Бога до уровня умопостигаемого бытия, бывшего в системе Плотина только второй ипостасью, а не первоначалом. Разумеется, Августин не имел намерения представлять христианского Бога менее возвышенным, чем Плотиново Единое. Трудно предположить и то, что он не различал у Плотина двух высших ипостасей: Нуса-бытия и Единого. Следовательно, его позиция была определена исключительно внутренними требованиями христианской догматики, и в частности указанной библейской теологемой **. Другой теологической предпосылкой его позиции было утвердившееся к концу IV в. христианское учение о единосущности Бога Отца и Бога Сына, о тождестве первопричины бытия и Логоса-Слова — христианского эквивалента платиновского Нуса. Руководствуясь этим учением и желая в то же время максимально использовать неоплатонизм для христианской теологии, Августин намеренно замалчивал тот факт, что платиновские Нус и Единое не одно и то же, и без колебаний переносил на христианского Бога атрибуты того и другого: Бог Августина разделяет с платиновским Нусом атрибуты бытийности, интеллигибельности и интеллектуальности, неизменяемости и вечности, истинности и красоты, с платиновским Единым — атрибуты уникальности, первоначальности, простоты и благодати (cf.: *Enn.* VI, 6, 5; 8, 8 etc.). Акцент у Августина делается на признаках вечности и неизменяемости. Понятно, что подобного рода сдвиг онтологического первоначала не мог не отразиться на всей философии Августина. «В учении, где Бог есть прежде всего вечность и неизмен-

* *Gilson E. History of Christian Philosophy.* P. 70.

** К этому можно добавить, что разработанная античностью концепция умопостигаемого сверхчувственного бытия уже содержала в себе возможность христианской «богооткровенной» интерпретации этого бытия (см.: *Аверинцев С. С. Откровение // Философская энциклопедия.* М., 1967. Т. 4. С. 175).

ность, главной метафизической проблемой является отношение становления к бытию, изменения к неизменяемости или, другими словами, времени к вечности; у Плотина же основной метафизической проблемой было отношение множества к Единому...» *

Итак, бытием в собственном смысле, согласно Августину, обладает только Бог. В сравнении с этим абсолютным бытием, говорит он, изменяемые предметы как бы вовсе не существуют (Conf. VII, 11; Enarr. in Ps. I, 34, 4), а если они и существуют в какой-то мере, то только в той, в какой они зависят от бытия неизменяемого и причастны ему (Conf. XI, 5; Solil. II).

Располагаясь между бытием и небытием, изменяемое страдает непреодолимой метафизической нестабильностью, возрастающей пропорционально степени неподобия предмета божественной природе. Так, духовные предметы изменяются только во времени, но не в пространстве, телесные же — и во времени, и в пространстве (De Gen. ad litt. VIII, 39). А среди изменяемых духовных предметов разумные души обладают, кроме того, еще и бессмертием, неуничтожимостью во времени. Однако их бессмертие не есть вечность, ибо вечное — это целокупно неизменяемое, а бессмертие души не исключает постоянной смены ее состояний, т. е. возникновения новых состояний (переживаний, мыслей) ценой перехода в небытие, «смерти», старых (De Trin. IV, 24).

Кардинальное отличие изменчивых вещей от неизменяемого бытия состоит в их сложности: в несовпадении в них содержащего (субъекта) и содержимого (предикатов). Именно сложность, составность, служит априорным основанием их изменчивости — возможности перемены и утраты определенных свойств и качеств. Абсолютно простое не может ничего ни утрачивать, ни приобретать. Однако изменяемость вещей не мешает Августину называть их субстанциями, имея в виду как раз их способность быть субъектами меняющихся свойств и качеств — акциденций (De Civ. Dei, X, 26).

Если бытие неизменяемое есть чистая форма, то все без исключения изменяемые субстанции, телесные и бестелесные, составлены из формы и материи. Следуя аристотелевской традиции, Августин трактует материю, во-первых, как возможность того, что форма делает действительным; во-вторых, как бескачественный субстрат, которому форма придает определенность. Как таковая, материя неизменяема, ибо чисто возможное и бес-

* *Gilson E. Op. cit. P. 71.*

качественное не может менять того, чего у него нет, т. е. качеств (Conf. XII, 28). Изменение предмета означает поэтому изменение не материи, а формы; материя же как нечто безразличное или, лучше сказать, одинаково расположенное к любой форме, обеспечивает лишь возможность изменения. Тем не менее материя не есть что-то чисто отрицательное, небытие или «принцип небытия», как у Плотина и Порфирия (у Плотина она *με ον* — небытие (Enn. II, 5, 1)); она существует и есть только «почти» ничто (Conf. XIII, 2), ибо обладает способностью к восприятию формы. Она — мать всех форм и поэтому является чем-то позитивным, каким-то благом. Всякая форма — большее или меньшее благо; материя — благо как нечто, хотя и бесформенное, но расположенное к форме: *informis formabilisque* (De fid. et symb. 2). Как мы увидим ниже, подчеркивание Августином позитивности материи, существенно отличающее его от неоплатоников, было больше связано с его креационизмом, чем с аристотелизмом. Любопытно, что Августин не знает аристотелевского различения первой и второй материи: та и другая чаще всего сливаются у него в одном представлении. Для Августина характерно иное деление материи: на материю телесную и материю духовную, чувственную и умопостигаемую (De Civ. Dei, XII, 15). Все изменяемое в силу своей сложности материально, следовательно, не только тело, но и душа, поскольку она принципиально изменчива, имеет свою материю. Душа есть оформленная духовная материя, которая в отвлечении от своей формы есть только потенция духовности, способность к духовной жизни. Как в теле материя есть нечто неопределенное и в то же время определяемое его формой, так и материя души есть субстрат духовных явлений, «формуемый» ими (De Gen. ad litt. VII, 9—10).

Создается впечатление, что, говоря о двух типах материи, Августин имеет в виду не две разновидности одного и того же рода, но, скорее, два различных рода, две особые материи, имеющие отдельное существование (Conf. XII, 9). В этом он отличен от Плотина, также учившего о наличии материи в сфере умопостигаемого. У Плотина наличие умопостигаемой материи равнозначно присутствию в Нусе или Душе следов («образа») небытия (Enn. III, 8, 10). Та же самая материя, соединяясь с логосом (формой) телесности, дает тело; присоединяясь к умопостигаемому, дает множество умов и душ (cf.: Enn. II, 7, 3; III, 8). Взятая сама по себе, Платинова материя абсолютно бескачественна: ни телесна, ни духовна. Когда в средние века еврейский теолог Ибн-Габироль возродит идею духовной материи, он

будет опираться на традицию, идущую от Плотина. Через Ибн-Габироля* идея проникнет в западную схоластику, к Бонавентуре и Дунсу Скоту**, в представлении которых она будет совпадать с соответствующей концепцией Августина. В действительности никакого совпадения здесь не было.

Субстанция становится тем, что она есть, благодаря своей форме. Понятием «форма» объединяются такие качества субстанции, утрата которых превращает ее в другую субстанцию (Epist. XI, 3). Августин отличает форму внешнюю, вид предмета (species), от формы внутренней (forma), которая в его понимании подобна аристотелевской «энтелехии» (De Civ. Dei, XII, 26). Внутренняя форма есть принцип организации и естественного функционирования предмета. Она осуществляет единство вещи. Единство сложного — это гармония, пропорциональность и подобие частей (De Gen. imp. 59). Поскольку предмет един, целостен, постольку он существует как определенный предмет; нарушение единства ведет к уничтожению, дезинтеграции предмета. Для любой вещи мера ее бытия есть мера единства. Происходит это потому, что изменяемые вещи имеют свое бытие через участие в бытии едином и неизменяемом. От него они и получают свою форму (De music. VI, 13).

Августин вводит также и другое подразделение форм: подобно двум типам материи, он различает форму телесного и форму умопостигаемого. По этому поводу он говорит: «Все существующее или телесно, или бестелесно. Телесное охватывается телесной, а бестелесное — умопостигаемой формой. Следовательно, все, что существует, имеет какую-то форму» (De div. quaest. 6). Однако Августин еще не употребляет понятия «форма телесности» — понятия, которое средневековые схоластики используют для отличения материального субстрата тел от «духовной материи»***. Скорее, он понимает различие формы телесной и формы умопостигаемой как различие в степени, а не в роде, что делает его «гилеморфизм» весьма непоследовательным. Здесь, как и во всей онтологии Августина, мы не встретимся со строгостью и основательностью мысли, которые будут свойственны крупнейшим онтологам более поздней эпохи, таким как Фома Аквинский или Дунс Скот. Тем не менее и те немногие онтологические идеи Августина, которые мы успели перечислить

* См.: *Ibn Gabirol. Fons Vitae*, V; ср.: *Copleston F. C. Op. cit.* P. 128—129.

** См.: *Copleston F. C. Op. cit.* P. 164, 224.

*** См. оба примечания, указанные выше.

выше, позволяют утверждать, что даже в том, что обычно считается характерно томистским или скотистским, Фома и Дунс Скот не так уж далеки от Августина: своим учением о форме и материи он отчасти предвосхитил гилеморфизм Фомы, а его учение о бытии как метафизическом первоначале и о видах бытия ставит под сомнение безусловную самобытность теории трансценденталий Дунса Скота.

2. *Время*

Из всего, что написано Августином, пожалуй, наибольший интерес современных философов вызывают его рассуждения о времени. Бертран Рассел назвал эти рассуждения превышающими все, что по этому вопросу может быть найдено в греческой философии*. Августин действительно уделил проблеме времени столько внимания, сколько никто до него. Это и понятно: ведь время и «временность» в его глазах были едва ли не основными характеристиками изменяемого бытия, а следовательно, и бытия человеческого. Кроме того, автор фундаментальных комментариев на первую книгу Ветхого Завета постоянно оказывался перед необходимостью ответить на вопрос: если Бог сотворил мир в определенное время, то что он делал до момента творения и почему не сотворил мир раньше? Вопрос этот постоянно поднимался критиками Ветхого Завета и оппонентами Августина — манихеями. Пытаясь дать на него вразумительный ответ, Августин и углубился в проблему «до» и «после», т. е. в проблему времени.

Наиболее полно проблема разработана им в XI книге «Исповеди», где ей специально посвящены два десятка (!) глав (Conf. XI, 10—30). В этом сочинении Августин поднимает три основных вопроса: 1) об отношении времени к бытию и о начале времени; 2) о познании времени; 3) об измерении времени. По первому вопросу он говорит, что время не имеет субстанциального, независимого от вещей существования и является чем-то существующим только вместе с миром, в мире и благодаря миру. Оно есть характеристика изменений, происходящих в вещах.

* *Russel B. History of Western Philosophy. London, 1946. P. 374.* Августинскую теорию времени анализирует с точки зрения ее лингвистической корректности Людвиг Витгенштейн (см.: *Wittgenstein L. Philosophical investigations. Ch. 1*). О критике Витгенштейном августиновской теории времени см.: *Suter R. Augustine on time with some criticism from Wittgenstein // Revue internationale de philosophie. 1962. P. 378—394.*

Поэтому «если бы вещи были неподвижны, то не было бы и времени» (Conf. XI, 14). Неизменяемость, вечность Бога исключают его из времени, и говорить в отношении него о «до» и «после» лишено смысла (Ibid. 11, 12). Столь же бессмысленно спрашивать, что было тогда, когда не было мира, ибо «тогда» — значит во времени, а время существует только с миром (Ibid. 13). Августин часто говорит, что Бог сотворил время вместе с миром в том именно смысле, что вместе с «феноменом» — миром получил существование и «эпифеномен» — время (Ibid. 14; 30). Таким образом, время в каком-то смысле имеет начало, однако не во временном, ибо время не производится во времени, а в причинном, генетическом смысле. Оно, как и весь изменяющийся мир, имеет свое начало в бытии неизменяемом, в вечности*.

Будучи производным от вечности, время имеет с ней некоторое сходство: как и вечность, оно обладает длительностью. Однако его длительность, всегда конечная, несравнима с бесконечной длительностью вечности: «Все определенные пространства веков, если сравнить их с беспредельной вечностью, должны считаться не малыми, а равными нулю» (De Civ. Dei, XII, 12). И время, и вечность — характеристики определенного бытия, отражающие меру его постоянства и определенности. Эта мера и есть длительность, «продолжительность». «Продолжительность времени складывается не иначе как из последовательного прохождения множества моментов, которые не могут существовать совместно. Наоборот, в вечности ничто не проходит и все пребывает в наличном настоящем, тогда как никакое время не находится целиком в настоящем. Все наше прошлое выходит из будущего, а все будущее следует за прошлым; вместе с тем все прошлое и будущее творится и изливается из того всегда сущего, для которого нет ни прошлого, ни будущего, — из того, что называется вечностью» (Conf. XI, 11).

Существовать, по Августину, — значит быть в настоящем, быть в наличии. Такая «узкая» трактовка существования вводит его в сомнения относительно существования времени. Как,

* Здесь и далее рассуждения Августина о времени и вечности, о начале времени и психологическом переживании времени поразительно сходны с воззрениями Василия Великого и Григория Нисского. Почти буквальное совпадение ряда пассажей «Исповеди» с соответствующими местами сочинений каппадокийцев установлено Дж. Калаганом (*Callahan J. New source of Augustine's theory of time // Harvard studies in classical philology. Vol. 63 (1958). P. 437—454. См. также: Callahan J. Four Views of Time in Ancient Philosophy. Cambridge (Mass.), 1948.*

спрашивает он, надо понимать существование прошлого и будущего, если того, что прошло, уже нет, а того, что только будет, еще нет? «Что же касается настоящего, то, если бы оно всегда оставалось настоящим и никогда не переходило в прошлое, оно было бы не временем, а вечностью. Поэтому если настоящее лишь постольку является временем, поскольку через него будущее переходит в прошлое, то как можно говорить, что оно есть, если основание его бытия как раз в том, чего нет? Уж не приписывать ли ему бытие в том именно смысле, что оно постоянно стремится к небытию, в каждый момент переставая существовать?» (Conf. XI, 14).

Мы говорим о краткости или продолжительности прошедшего, о больших или малых отрезках будущего времени. Но как мы можем измерять то, чего нет? Мы говорим о настоящем как о чем-то более или менее устойчиво существующем. Но как мы можем так о нем судить, если оно сжимается с обеих сторон в точку прошлым и будущим, т. е. тем, чего нет? (Ibid. 15). Получается, что при отсутствии прошлого и будущего и настоящее сводится к нулю. Следовательно, рассуждает Августин, нужно признать, что прошлое и будущее *присутствуют* некоторым образом, в какой-то мере существуют, пребывают в настоящем (Ibid. 17). В пользу этого говорит опыт. Нельзя было бы предвидеть будущие события, т. е. видеть их в настоящем, если бы они не представляли перед умом предвидящего в момент предвидения. Нельзя же видеть то, что в данный момент никак не присутствует перед умом. То же самое можно сказать о прошлых событиях, ибо те, кто рассказывает о них, «конечно, не рассказывали бы истинного, если бы не созерцали их умом; но если бы они вовсе не существовали, то те не могли бы их и созерцать» (Ibid.). Рассуждая о будущем и прошлом, мы видим их в настоящем. Однако при этом мы видим не сами события и предметы, которых еще или уже нет, а их образы или рациональные основания, всегда присутствующие в душе. Вспоминая и рассказывая о своем детстве, мы обзираем не само детство, которого уже нет, а образы его, хранимые памятью. Наблюдая зарю, мы предсказываем восход солнца. Но это не значит, что мы наблюдаем и само солнце, которое еще не взошло: вывод о близящемся восходе мы делаем на основании сопоставления двух наличных феноменов: наблюдаемой зари и образа солнца, присутствующего в воображении (Ibid. 18).

Из всего этого Августин делает следующий вывод: «...неточно выражаются те, которые говорят, что есть три времени: прошлое, настоящее и будущее. Точнее, по-видимому, было бы

сказать так: имеются три таких времени: настоящее, относящееся к вещам прошлым; настоящее, относящееся к вещам настоящим, и настоящее, относящееся к вещам будущим. Поистине эти три объекта существуют только в душе нашей, и я не вижу их нигде, кроме как в ней: настоящее вещей прошедших состоит в *воспоминании* (*memoria*); настоящее предметов настоящих — в *созерцании* (*intuitus*)*; а настоящее будущих предметов — в *ожидании* (*expectatio*)» (Ibid. 20; курсив наш. — Г. М.).

Рассмотрев таким образом вопрос о существовании времени, Августин обращается к проблеме его измерения. Если будущее и прошлое в собственном смысле не существуют, то, считает он, их нельзя и измерять; измерению может подлежать только проходящее, текущее время (Ibid. 16, 21). Но, с другой стороны, измерение предполагает меру, определенной величины длительность, а вещи, проходя через настоящее, не задерживаются в нем более одного мгновения, уходя в прошлое, в небытие. Настоящее не имеет долготы, и любой эталонный отрезок времени складывается из прошлого и будущего, которых нет. Следовательно, не существует никакого эталона, удерживаемого в настоящем, чтобы сравнить с ним проходящее время. Если же предположить, что мера времени не находится в настоящем, ибо мы ее *уже* выбрали в качестве меры, то непонятно, как может существующее измеряться тем, чего *уже* нет. Слушая музыку стиха, мы сопоставляем длительность слогов с уже услышанным вначале кратным слогом. Без этого мы не уловили бы гармонии длительностей. Но каким образом мы можем улавливать эту гармонию, если то, с чем мы соизмеряем длительность слогов, само уже отсутствует: предыдущий слог уже прозвучал и смолк, когда начал звучать последующий, а пока звучал первый, второго еще не было? (Ibid. 21, 27). Отвечая на этот вопрос, Августин вновь апеллирует к субъективному аспекту времени: слушая стихотворение, мы соизмеряем не сами отзвучавшие или звучащие слоги, а остающиеся от них в душе впечатления, переживаемые в их наличности; из этих впечатлений и выбирается эталон для оценки других, также запечатленных или запечатлеваемых, — все они присутствуют в душе в тот же самый момент. Подобным же образом измеряется всякое время.

* Тех, кто хотел бы непременно видеть в августиновской теории созерцания учение о «сверхразумной» мистической интуиции (Э. Жильсон и др.), отошлем хотя бы к этому фрагменту (Conf. XI, 20), где ясно выражено, что Августин понимает под интуицией вполне рациональный акт.

Оно измеряется только в душе наблюдающего его. Впечатления, которые вещи и события, проходя, оставляют в душе, остаются в ней и тогда, когда вещей уже нет; их, а не сами вещи мы измеряем, когда измеряем время. «Итак, — заключает Августин, — или это самое и есть время, или же не есть время то, что я измеряю» (Conf. 27). Не долго будущее, которое еще не существует, но долго *ожидание* будущего; не долго прошлое, которое больше не существует, но долга *память* прошлого (Ibid. 28). Измерение времени, по Августину, полностью зависит от духовного восприятия времени; мерой времени для человека служит только содержание духа.

Однако, трактуя третий вопрос — о познании сущности времени, Августин колеблется и не решается определенно о ней высказаться. Чаще всего он относит время к чему-то загадочному и непостижимому. «Пока меня никто не спрашивает, что такое время, я понимаю и нисколько не затрудняюсь, но, если кто-то попросит объяснить, что оно такое, я не знаю, что ответить» (Ibid. XI, 14). Выяснение природы времени он считает великой задачей, вряд ли разрешимой (Ibid. 22, 25). Предсказание будущего основано на предначертаниях будущего в настоящем, присутствующих в душе в виде образов и идей. Но каким способом в этих наличных содержаниях души отмечено то, чего еще нет, Августину кажется непостижимым (Ibid. 19). Непостижимо для него и то, каким образом прошлое и будущее порождаются вечностью, которая вся в настоящем (Ibid. 11). Учитывая трудность прямого уяснения природы времени, он применяет индукцию через отбрасывание. Во-первых, доказывает он, время не есть движение небесных светил; во-вторых, оно не есть вообще движение каких-либо тел: все движущиеся тела, небесные и земные, существуют во времени и их движение может одинаково служить мерой других движений, но не мерой самого времени (Ibid. 23; 24).

Исключив неподходящие для него античные концепции времени, Августин приходит к выводу, что время есть особого рода «протяжение» (*extensio*). Он пишет: «Мне кажется, что время есть не что иное, как некое протяжение, но протяжение чего именно — я не знаю с достоверностью, хотя маловероятно, чтобы оно было чем-то иным, нежели протяжением самого духа» (Ibid. 26). Этот вывод о субъективной природе времени Августин выставляет не как истину, но только как одну из возможных гипотез. Значение гипотез придает он и всем остальным своим рассуждениям о времени. «Говоря все это о времени, я ничего не утверждаю, а только доискиваю истины и пытаюсь

познать ее» (Ibid. 17). Наряду с субъективистской, психологической гипотезой, выдвижение которой делает Августина родоначальником традиции, продолженной впоследствии Кантом, его сознанию представлялась и другая — гипотеза объективного времени, близкая по смыслу к будущей концепции Лейбница. Объективное время Августин понимал как отношение между вещами, как порядок их следования друг за другом через момент настоящего и порядок их взаимных изменений (De Gen. ad litt. V, 5). Аналогично трактовал он и пространство, которое, с его точки зрения, выражает отношение рядоположенности всех вещей (De Civ. Dei, XI, 5). Ни время, ни пространство не могут, согласно этому представлению, существовать сами по себе, без вещей, функциями которых они являются (De Gen. ad litt. V, 12).

Указанные два понятия времени соседствовали в мышлении Августина, служа ему для разных целей: первое, субъективное, он применял преимущественно для целей гносеологии; второе, объективное, использовалось им для перехода от онтологии к космологии, от теории бытия к теории мира.

В средние века никто к августиновской феноменологии времени ничего нового не добавил. Большинство теологов ограничивалось воспроизведением платоновского понимания времени как «подвижного образа вечности» или аристотелевского — как «числа движения». От Августина они восприняли главным образом противопоставление временного, мирского, и вечного, божественного, а также вытекающую отсюда идею слитности, нерасторжимости мира и времени. Переживание временности и зыбкости мира природного и человеческого, столь ярко выраженное в августиновской «Исповеди», передалось практически всем созидателям культуры раннего средневековья.

3. Космос

В одном из своих трактатов Плотин метафорически называет космос «разукрашенным трупом» (Enn. II, 4, 8), намекая на этимологию слова «космос» (наряд, украшение) и на то, что без формы и красоты, сообщаемых ему душой, материальный мир есть нечто безжизненное и не-сущее. При всей зависимости от Плотина Августин не позволил бы себе такой метафоры. Для него космос не последняя ступень эманации Единого, ослабленный и рассеянный свет которого почти полностью поглощен тьмой небытия — материи (концепция, восходящая к гностикам), а творение Бога, где единство, порядок и красота являют-

ся свойствами неотъемлемыми и имманентными. Даже название «Universitas» (Вселенная) дано космосу из-за его упорядоченности и единства (*ab uno*) (*De ordin. I*). В сочинении «О порядке», и особенно в антимахихейских трактатах, Августин с таким пафосом расписывает красоту и благоустройство телесного мира, что невольно хочется отнести его слова не к эпохе начинающегося средневековья, а к эпохе Возрождения, когда чувственный мир, освобожденный от опеки мира умопостигаемого и трансцендентного, заиграл вдруг всеми своими красками перед глазами секуляризованного человека. Источник же августиновского пафоса иной: как ни парадоксально, таким источником является глубоко прочувствованный креационизм, точнее, один из аспектов креационизма. Как мы вскоре увидим, другой своей стороной тот же креационизм настраивал Августина и на пессимистический лад, характерный для его антипелагианских сочинений.

Что телесный мир, космос, природа, существует объективно — это для Августина самоочевидный факт. Однако этот мир существует во времени, а ничто временное не является вечным и самодостаточным (см. выше). Поэтому, рассуждает Августин, мир должен иметь свою производящую причину не в себе самом, а в чем-то другом, уже самодостаточном и вечном, т. е. в Боге. Платоники тоже производили природу от высшего бытия — Единого. Но, рассматривая процесс эманации как вневременной, они не знали подлинного времени и переносили на время, а следовательно, и на природный мир некоторые свойства вечности. Так, они полагали, что мир был и будет *всегда*, ибо природа Единого такова, что из него с необходимостью вечно эманурует, «изливается» бытие низших разрядов. Время в их понимании — подвижный образ вечности, поэтому оно изначально и бесконечно. Для большего сходства с вечностью они наделяли время и временное определенной мерой тождества, выражающегося в его повторяемости, цикличности. Идею циклического времени разделяла вся языческая древность (cf.: *De Civ. Dei*, XII, 13)*. С точки зрения античных мыслителей, «всегда то же» — это вечность; вечное возвращение к тому же — это время. В силу циклического понимания времени античность, хотя и далекая от иррелигиозности, не переживала так остро перспективу человеческой смерти и загробного воздаяния: если

* См.: *Callahan J. Four Views of Time... Ch. 1. О циклизме неоплатоников и стоиков см.: Sambursky S. The Physical World of Late Antiquity. London, 1962.*

все возвращается на свои круги, то, что бы ни произошло, человек снова через какое-то время вернется к жизни и повторит все то, что уже совершил. Отсюда проистекал и античный фатализм.

Августин отвергает указанную концепцию. Циклическое время ничего не дает для объяснения истории, оно есть дурная бесконечность и постоянный регресс (*De Civ. Dei*, XII, 13, 17). Наоборот, в сознании Августина история — это непрерывный прогресс, движение только вперед из прошлого через настоящее в будущее. Подлинное, историческое время необратимо; оно не циклично, а линейно. Циклическое время характеризует бытие ограниченное и замкнутое, линейное время — бытие, не ограниченное в сторону будущего и открытое: количество разнообразия в нем практически неисчерпаемо. Каждое событие линейного времени уникально. Следовательно, уникален и весь существующий мир, не могущий иметь прецедента или повторения. Если бы все повторялось, то не была бы уникальна жертва Христа, искупившая, в понимании христиан, раз и навсегда все грехи прошлого человечества: возвращение к прошлым грехам после Христа означало бы, что божественное искупление не имело силы. Этот аргумент, пожалуй, и является наиболее значимым для отвержения Августином концепции циклического времени. Циклизм противоречил и другим христианским догматам. Противоречил он и собственным принципам неоплатонизма. Например, достижение его высшей метафизической цели — блага циклизм делал совершенно иллюзорным (*Ibid.* 20). Трудно было с ним согласовать и саму идею эманации. Если Единое — неисчерпаемая полнота, то с гораздо большим основанием можно считать его следствие — мир разворачиванием во времени все новых, неповторяющихся содержаний Единого, чем круговращением тех же самых содержаний. С другой стороны, признать космическое время линейным, «прогрессивным», означало бы для неоплатонизма поставить под сомнение безначальность эманации: то, что прогрессирует, должно иметь начало. Августин считал, что все эти трудности могут быть легко устранены, если теорию эманации заменить теорией творения, пантеизм — креационизмом, а циклическое время — линейным. В пользу такой замены говорит и Откровение, призванное стать основой христианской космогонии*.

* Фактически августиновская космогония есть не более чем комментарий на библейский текст, подобный комментариям Василия Великого и Григория Нисского.

Важнейшим положением августиновского креационизма служит утверждение, что мир творится Богом не в силу необходимости, а по его свободной воле. Творение есть акт не природы Бога, а его благодати. Этим Бог отделялся от природы и выключался из ее фатального круга. Этим преграждался путь к пантеизму. Согласно Августину, воля Бога не имеет внешней, над собой стоящей причины. Бессмысленно спрашивать, почему Бог сотворил мир. Но его воля, будучи свободной, не является произвольной: она согласуется с его разумом, премудростью и благостью (De Gen. ad litt. IX, 17). В согласии с ними Бог и создает мир (Ibid. IV, 33).

Все, что происходит от Бога, происходит или из него (ex ipso), или от него (de ipso). То, что «из него», рождается им; то, что «от него», сотворено им. Рожденное одной природы с рождающим: таковы Бог Отец и рожденный им Бог Сын, Логос. Сотворенное же — той природы, из чего оно сотворено. Но до творения мира не могло быть ничего, кроме Бога (De Civ. Dei, XII, 2). Следовательно, Бог сотворил мир «из ничего» (De natura boni c. man. 27), и это «ничто», из которого все сотворено, должно входить в природу сотворенного, т. е. в «сотворенную природу» (De Gen. imp. 51). Но «ничто» не есть нечто позитивное, реальное; оно есть чистое небытие. Поэтому происхождение мира «из ничего» имело своим последствием своего рода актуализацию небытия, привнесение его в мир. Все, что «есть» в сотворенных вещах, происходит от Бога; все, чего «нет», чего не хватает, что отсутствует, — от ничто. Вещи несовершенны — значит, у них недостаток совершенства; имеющееся у них совершенство (хотя и недостаточное) — от Бога; сам же недостаток — от ничто (Ibid.). Форма, красота, единство в мире имеют своей причиной творца мира — Бога; нестабильность и нечистота формы, неполнота единства и красоты происходят из ничего. Ничто проявляет себя в непостоянстве, изменяемости, порче, тлении и разрушении всех вещей, «естественной» тенденции их к уклонению от блага, бытия и порядка, к уничтожению и смерти. Печать «ничтожества» лежит на всех сотворенных вещах, телесных и духовных (cf.: De an. et ej. or. II 5, 6). Все тварное неотвратимо влечется к самоубийству, самоуничтожению, которое стало бы неизбежным, если бы не удерживающая и жизнеутверждающая сила Бога (Contr. Jul. pel. V, 38).

Столь пессимистическая оценка собственной природы вещей (т. е. природы, не происходящей от Бога) дала повод его противникам — пелагианам для обвинения Августина в манихейском дуализме (Ibid. V, 31—33). Волей или неволей Августин и

в самом деле представлял «ничто» как особое, почти субстанциальное начало наряду с Богом. Манихейский дуализм положительного и отрицательного, лежащих в основании мира, не был преодолен им до конца*. Да и не мог быть преодолен, так как для его внимательного ума слишком очевидными были черные-белые контрасты окружающей его действительности, слишком навязчивы были исторические проявления разрушительной силы смерти. Однако сам Августин всячески отмежевывался от этого дуализма, ссылаясь на то, что чисто отрицательное не имеет реального существования, а потому не может выступать как самостоятельная сила; о нем можно говорить как о чем-то относительном.

Бог творит из *ничего* и материю и форму. Ибо, как мы видели, материя, по Августину, есть нечто положительное; она — не антиформа, а возможность формы. В то же время она не совечна Богу, как у неоплатоников, потому что только «ничто» совечно Богу, т. е. ни что ему не совечно. Материя первична по отношению к форме не по времени, а логически, как условие оформленности вещей (Conf. XII, 40). Поэтому творение материи происходит в тот же момент, что и творение формы. Толкуя библейский текст, Августин находит в нем указание на творение материи обоих видов: телесной и духовной; о них говорится как о «земле» и «небе», сотворенных в самом начале (Быт. 1, 1). «Небо» означает материю, которая обрела свою стабильную форму уже в момент творения: это духовная материя, из которой сложены ангелы. «Земля» символизирует материю тел, не имеющую постоянной формы, однако всегда имеющую какую-либо форму (De Gen. contr. man. 17). Духовная материя первого человека, по-видимому, та же, что и у ангелов (cf.: De Civ. Dei, XIII, 23; De Gen. ad litt. VII, 9, 10). Впрочем, Августин путается в этих понятиях, и трудно сказать, различал ли он духовную материю и духовное тело, которым наделял своих ангелов (De Civ. Dei, XIII, 24). В любом случае он никогда не отступал от принципа сотворенности любой материи, даже когда это плохо вязалось с иными библейскими высказываниями (Прем. 11, 18), и в этом он решительно порывал со всей античной традицией.

Бог творит мир по модели своей Премудрости — той самой Премудрости, о которой в Библии сказано, что «Она достигает всюду благодаря своей чистоте» (Прем. 7, 24) и что она «вечно пребывает с Богом» (Сир. 1, 1). Как мы уже знаем, эту ветхоза-

* Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd III. S. 112.

ветную Премудрость Августин отождествлял с Логосом-Словом четвертого Евангелия, а его — с разумом Бога, носителем божественных идей (*De div. quaest.* 46). Создавая мир, Бог заранее знает и предопределяет не только общие принципы его устройства, но и судьбу каждой отдельной вещи, каждого индивида, изначально созерцаемую им в идеях своего разума. Божественная идея вещи, предназначенной к творению, есть ее полное индивидуальное понятие, где все ее прошлое и будущее даны в настоящем (*De Trin.* IV, 1; *In Ioan. Ev. Tr.* I, 17). В божественном замысле все идеи совершенным образом согласованы; Премудрость созерцает идею каждой вещи в ее соотнесенности со всеми остальными вещами и с целым. Для творимых вещей идеи выступают как образцы, по которым они творятся, как прообразы, основания и причины их бытия.

Эта концепция получила название «экземпляризм» (от *exemplar* — образец, прообраз). Ее значение для средних веков хорошо передают следующие слова Э. Жильсона: «После Августина концепция божественного Слова, понятого как полнота идей, по образцу которых Бог сотворил мир, будет свойственна практически всем христианским теологам. Правда, историки иногда рассматривают экземпляризм как типическую характеристику августинианской школы XIII в. Так, Бонавентура будет говорить против Аристотеля, что никто из тех, кто игнорирует идеи, не может считаться метафизиком. Но и томизм не более понятен, чем бонавентуризм, без учения о божественных идеях»*. В средние века экземпляризм существовал в самых разнообразных вариантах, сливаясь то с аристотелевско-авиценновской доктриной активного интеллекта, то с платоновско-плотининовским учением об идеях. Но во всех случаях схоластики имели для себя непосредственным источником экземпляризм Августина**. Сам же Августин опирался, конечно, на Платона, в частности на его теорию «идей индивидов». Зависимость от платоников чувствуется и в том, что Августин часто отождествляет божественные идеи с числами, понимаемыми как некие активные творческие принципы, вносящие в мир структурность и определенность. Рассуждения Августина о числах напоминают то, что скажет потом о числах Прокл в «Первоосновах теологии»***.

* *Gilson E.* Op. cit. P. 71—72.

** См.: *Grabmann M.* Die Geschichte der scholastischen Methode. Bd 2. S. 25—34.

*** О роли чисел в онтологии Августина см.: *Попов И. В.* Указ. соч. Ч. II. С. 508—516.

Идеальные числа и божественная Премудрость, по Августину, одно и то же (*De lib. arb.* II, 30—32). Числа, заключенные в вещах или, точнее, организующие вещи, являются подобием чисел Премудрости. В процессе творения Бог проецирует идеальные, непространственные и вневременные числа на материю, и они обретают через это пространственно-временное существование. Нечто подобное происходит в творчестве художника, который, создавая свое произведение, начинает с замысла, с числовых отношений (пропорций, тонов, ритмов и т. п.), созерцаемых в идее, — с «идеальных чисел»; затем уподобляет этим идеальным числам ритмы своих движений — «движущиеся во времени числа» — и наконец переводит «движущиеся числа» в «числа пространственные» — в пропорции картины или статуи (*De music.* VI, 57). «Художники, творцы любых телесных форм, владеют в своем искусстве числами, в соответствии с которыми строят свои произведения. Создавая их, они до тех пор движут руками и инструментами, пока то, чему они придают форму, в согласии с внутренним светом чисел не получит завершенности и не понравится, будучи воспринятым чувством, внутреннему судье, созерцающему числа высшие» (*De lib. arb.* II, 42). Как мы видим, креационизм Августина согласовывался с его теорией художественного творчества. В духе эстетики неоплатонизма он трактовал художественное произведение не как подражание природе, а как подражание идеалу, осуществляемое через посредство личности художника.

Но не только неоплатонизм был источником августиновского отождествления божественных идей с числами. Августин любил также ссылаться на то место Библии, где сказано, что, создавая мир сообразно своей Премудрости, Бог «расположил все согласно с мерой, числом и весом» (Прем. 11, 21). В этой фразе он видел указание на то, что в своих идеях Бог изначально соизмерил, рассчитал и взвесил все вещи, предназначенные к творению (*De natura boni c. man.* 21). В идее каждая вещь определена со стороны формы своим числом, отношение между вещами определено мерой, или соотношением чисел; место каждой вещи в целом определено ее весом. Порядок сотворенного космоса отражает порядок создавшей его Премудрости: порядок вещей отражает порядок идей. Число, мера и вес оказываются при ближайшем рассмотрении основными характеристиками эмпирического мира. Ритму подчинены дыхание, пульс, питание и возрастание человека, движение светил, времена года, поведение животных (*De music.* VI, 20); все прекрасное в строении и движении тел происходит от чисел пространствен-

ных и временных (De lib. arb. II, 42). Такой же всеобщностью в эмпирическом мире обладает мера, которая присуща всему тому, что имеет форму (De div. quaest. 6). Но Августин наделяет универсальностью также и вес, имея в виду при этом не только физический вес, но и нечто большее. Он передает средним векам аристотелевское представление о весе как стремлении каждого предмета занять свойственное ему по природе место в космосе (Enarr. in Ps. XXIV, 2, 10). Вес свойствен также и духовным существам и выражается в их влечении к предметам любви (De Civ. Dei, XI, 16). Ниже мы увидим, какое большое значение придавал Августин этому «весу-любви» в этике и истории.

Благодаря числу, мере и весу мир оказывается упорядоченной иерархией существ, распределенных по своим «естественным местам» и имеющих различную относительную ценность. «Ибо в ряду того, что каким-то образом существует, но не есть Бог, его сотворивший, живое помещается выше nežивого, способное рождать и испытывать желания — выше того, что не способно к этому. А среди живых существ чувствующие стоят выше нечувствующих, как, например, животные стоят выше растений. Среди же чувствующих разумные стоят выше неразумных, как люди — выше животных. А среди разумных бессмертные стоят выше смертных, как ангелы — выше людей. Все это помещается одно выше другого в силу порядка природы» (Ibid.). Взгляд на космос как на иерархическую структуру, где каждому предмету указано свое место по его чину, характерен не только для Августина. Он в еще большей мере был свойствен всей восточной патристике; в классической форме этот взгляд выражен в трактатах Псевдо-Дионисия. Теория иерархии сущего разрабатывалась и в языческих школах поздней античности, особенно в неоплатонизме Ямвлиха и Прокла. Общераспространенность подобного рода воззрений в этот период объясняется в последнем счете социальными причинами: космическая иерархия была проекцией начавшей складываться уже во II—III вв. иерархии сословной. Хотя, конечно, дело не сводится только к этому. Иерархизм был типичной чертой всей социальной и духовной жизни древнего Востока. Культурное сближение античного мира с Востоком, начавшееся еще в эпоху эллинизма, а затем непрерывно прогрессирующее по мере все большей ассимиляции восточных религий и обычаев, должно было в конце концов привести к усвоению греко-римским миром ряда элементов восточных мировоззрений; к ним относилось и халдейское учение об иерархии сущего. Поскольку же

восточные идеи по вполне понятным причинам более глубоко проникли в сознание греков, чем латинян, постольку и идея иерархии всего сущего, войдя в плоть и кровь мировоззрения византийцев, не получила такого же резонанса на латинском Западе, хотя сходные социальные обстоятельства (иерархизация социальной жизни на Востоке и Западе Римской империи) все же привлекли к ней определенное внимание западных идеологов. Августин проникся этой идеей больше всех других латинских «отцов», но и у него она не стоит в фокусе всего мировоззрения и является чаще всего побочным продуктом его неоплатонизма или библейской экзегетики. Однако то, что у Августина было второстепенным, у его средневековых истолкователей стало первостепенным. Идеологи феодально-сословной иерархии находили у Августина метафизическое обоснование этого социального феномена, ссылались на авторитет учителя в своих доказательствах неизменности порядка универсума, являющего собой Богом установленную, восходящую лестницу существ.

Креационизм, как мы уже говорили, побуждал Августина видеть в мире порядок, гармонию и красоту. Если Творец совершенен, то и творение должно быть *насколько возможно* совершенным. Если мир творится посредством высшей мудрости, он должен быть устроен максимально разумно, упорядоченно, закономерно. Но человеку многое в мире представляется как неразумное, противное порядку, случайное. Чем объяснить это? Как оправдать Бога за существование в мире беспорядка и зла? Этим вопросам — вопросам «богооправдания», теодицеи, — Августин постоянно уделял много внимания. Он предложил два варианта теодицеи. Первый вариант — теодицея *метафизическая*. Хотя мир создан совершеннейшим творцом, он все-таки создан из *ничего*; отсюда его несовершенства, т. е. неполнота совершенства (см. выше). Зло и беспорядок не от Бога, а от небытия: они не реальности, а недостаток реальности. Мир есть совершеннейший из всего, что может быть сотворено из ничего, — наилучший из всех возможных, по он не может претендовать на то, чтобы совершенством сравняться с Творцом. В этом варианте теодицея строится на противопоставлении Творца и творения, Бога и мира.

Второй вариант — теодицея *эстетическая* — основан на противопоставлении мира и человека, совершенства мира и несовершенства человеческого восприятия. Этот вариант теодицеи был известен уже стоикам; от них он перешел к христианским апологетам и неоплатоникам; у них-то и позаимствовал

его Августин. Эстетической теодицее специально посвящено Августиново сочинение «О порядке» и множество глав в других работах.

По мнению Августина, человек видит в мире беспорядок, случайность и зло из-за собственной ограниченности, из-за невозможности для его конечного духа охватить целое мира. Подобно тому как нельзя судить о красоте, гармонии и смысле мозаической картины, остановив взор только на одном ее фрагменте, получающем свое истинное значение только в единстве со всеми другими, так нельзя судить и о случайности и «злокачестве» частных явлений мира, не оценив их с точки зрения целого (*De ordin.* I, 1). Мы считаем случайным то, причину чего мы не знаем. На самом же деле ничего беспричинного не бывает; все охвачено порядком причинной связи (*Ibid.* 14, 5). Этот универсальный порядок устанавливается в божественном замысле и осуществляется Провидением (*Ibid.* I, 6). Даже то, что кажется нам злом, служит этому порядку, т. е. максимальному благу целого (*Ibid.* I, 7). «Порядок есть то, посредством чего совершается все установленное Богом» (*Ibid.* I, 10). Зло было допущено Богом как часть всеобщего порядка и служит украшению целого, ибо красота рождается из единства противоположностей; без контрастов добра и зла добро не имело бы своей цены (*Ibid.* II, 4; 7). Не было бы заговора Катилины — не было бы знаменитых речей Цицерона (*Ibid.* 7). «Как взаимное сопоставление противоположностей придает красоту речи, так из соединения противоположностей возникает своего рода красноречие, но не слов, а вещей, составляющее красоту мира» (*De Civ. Dei*, XI, 18). Мир соткан из антитез (*Ibid.*), которые не только не разрушают его целостности, но, наоборот, создают эту целостность. Поэтому всякий, кто «станет обозревать все в целом, не найдет ничего беспорядочного, но, напротив, увидит все как бы распределенным и расположенным по своим местам» (*De ordin.* II, 4).

Эстетическая теодицея приводила Августина к такой идее «естественного порядка», которая должна была бы максимально исключить из природы «чудеса», т. е. нечто идущее вразрез с общими ее закономерностями. И действительно, в космологии Августина чудесам в собственном смысле отведено немного места. То, что люди имеют обыкновение называть чудесами, на его взгляд, противоречит не природе самой по себе, а природе, познанной человеком (*De Civ. Dei*, XXI, 8). Между явлениями естественными и теми, которые кажутся сверхъестественными, нет принципиальной разницы. Единственное различие — в час-

тоте их появления. Самые уникальные и необычайные события с точки зрения целого природы оказываются событиями естественными. Ничто из производимого Богом не против природы, ибо «для него природа есть то, что он создал» (*De Gen. ad litt.* VI, 13). Подлинным чудом следует признать разве только само сотворение мира и человека, существование которых признается всеми столь обычным и естественным. «Ведь все, что совершается чудесного в этом мире, не идет ни в какое сравнение с тем чудом, которое являет собой этот мир, это небо и земля и все, что в них существует, — а все это создано, конечно, Богом. А тот, кто их создал, и способ, которым он создал их, остаются тайными и непостижимыми для человека... Да и сам человек есть большее чудо, чем все чудеса, творимые людьми» (*De Civ. Dei*, X, 12)*.

Внутренняя последовательность, естественность всего происходящего в природе объясняется в философии Августина изначальной согласованностью божественных идей, служащих образцами всех сотворенных вещей: природа «логична» от причастности к божественному Логосу. Сотворенная природа получает свои законы от Бога, но она получает их в собственность: они становятся ее законами. В то же время нарушение законов природы означало бы нарушение божественного промысла, которым они сообщены природе. Поэтому Августин говорит, что Бог «управляет всеми вещами, им сотворенными, так, что им позволено действовать и поступать свойственными им самим способами, ибо, хотя их существование полностью зависит от него, они имеют все же и определенную самостоятельность» (*Ibid.* VII, 30).

Неверно было бы думать, что провозглашение самостоятельности природных вещей и имманентности естественных законов делает Августина предтечей деизма XVII в. Этот деизм имел целью максимальное исключение божественного присутствия из природы. отождествление конечных, «финальных», божественных причин с причинами действующими, «естественными» было для деистов типа Декарта почти что номинальным. Августин имел другую цель: он хотел возвысить природу только для того, чтобы указать на ее высокое, божественное происхождение: порядок в природе должен указывать на ее творца. Фактически природа выступает у него как меньшая по-

* Об эволюции понятия чуда от античности до средневековья см.: *Grant R. M. Miracle and Natural law in Greco-Roman and Early Christian Thought.* Amsterdam, 1952.

сылка в космологическом доказательстве бытия Бога (*De ordin.* I, 9; *Conf.* X, 6 etc.). Самостоятельность действующих причин оказывается чисто декларативной. С полной очевидностью эта декларативность выступает в специальном августиновском учении о развитии в природе, сводящемся к своеобразному преформизму. Мы имеем в виду учение о «семенных началах» вещей (*rationes seminales*) — учение, основная идея которого была выдвинута стоиками, а затем подхвачена неоплатониками. Приспособление этой идеи к христианской космологии, как мы знаем, впервые осуществил Григорий Нисский. Августин фактически повторил Григория.

Как и у Григория Нисского, учение о «семенных началах» возникло у Августина в ответ на требования библейской экзегетики. Малопонятный и наивный рассказ Библии о шести последовательных днях творения (*Быт.* 1, 1—3) нужно было согласовать с другим ветхозаветным утверждением, что «Бог создал все вещи сразу» (*Сир.* 18, 1). Чтобы выйти из затруднения, Августин толкует шесть дней творения аллегорически, видя в них не временную, а логическую последовательность — последовательность открываемых Богом в форме притчи тайн мироздания. На самом деле, по его мнению, творение было актом единовременным: вся совокупность вещей возникла в одно мгновение (*De Gen. ad litt.* IV, 33). Созданная вначале материя сразу же приняла в себя потенции всех форм, которые когда-либо могут проявиться в действительном мире, потенции всех будущих вещей. Как в семенах содержатся потенциально все будущие растения, так и материя мира с самого начала содержит в себе все, что она может когда-либо произвести на свет (*De Civ. Dei*, XXII, 14). В идеях своего разума Бог изначально созерцает все прошлое и будущее каждой вещи в вечном настоящем. Поскольку же он творит вещи по образцам своих идей, он должен сразу же вложить в них и все их содержание (иначе созданная вещь не соответствовала бы ее полной идее). Но для вещей, существующих во времени, т. е. развивающихся, это можно было сделать только путем «преформации», предобразования. Поэтому все вещи и были созданы сначала в форме семян, зародышей, предобразований, «сперматических логосов», «семенных начал» (*rationes seminales*) (*De Gen. ad litt.* V, 7, 23; VI, 6). В ходе времени из этих семенных начал в заданном божественным промыслом и естественным законом порядке развивается все многообразие являющихся в мире вещей. Поэтому Творец семенных начал оказывается и Творцом всего того наблюдаемого, что из них возникло: в одном акте он творит и все настоящее, и все

будущее (De Trin. III, 8). «Ведь все вещи были сотворены сразу, будучи изначально включены в материю мира. Но они ждут своего подходящего момента, чтобы появиться. Подобно беременным матерям, носящим свои зародыши, мир беременен причинами тех вещей, которые еще только будут существовать; и они все без исключения производятся в мире тем высшим существом, в котором нет никакого рождения и никакой смерти, никакого начала, никакого конца» (Ibid. III, 9). Хотя Августин и не отрицает функции действующих, «вторичных» причин в развитии природных явлений, а подчас даже настаивает на достаточности естественных законов (De Gen. ad litt. IX 17), его теория «семенных начал» сводит их значение практически на нет или, в лучшем случае, делает их роль вспомогательной*. Это учение о подчиненности действующих причин конечным станет общим местом почти у каждого средневекового философа. Бонавентура для оправдания этого учения использует также и августиновскую идею семенных начал**. Когда в XVII в. Бэкон и Декарт, Спиноза и Гоббс приступят к построению новой философии, основанной на опыте и данных естественных наук, им придется долго бороться за реабилитацию действующих причин и высвобождение их из-под многовекового надзора со стороны причин конечных, целевых, который был санкционирован авторитетом Августина. Вообще, космологические идеи Августина имели весьма долгую жизнь. В том же XVII в. Лейбниц будет в полемике с Декартом и Локком отстаивать и близкую к августиновской теорию космической иерархии, и теорию мировой гармонии, предустановленной Богом, и теорию предобразования, и учение о гармонии причин действующих и конечных. Почти такую же долгую жизнь имело и Августиново учение о человеке. Его мы по необходимости изложим только в самых общих чертах.

4. Человек

Антропология Августина, если из нее вычесть некоторые неоплатонические элементы, является метафизической надстройкой над четырьмя кардинальными христианскими догматами: догматами творения, грехопадения, искупления и воскресения. Догмат о творении человека по образу и подобию

* *Gilson E. Christian Philosophy of Saint Augustine. P. 207—208; Copleston F. C. Op. cit. P. 39.*

** См.: *Gilson E. History of Christian Philosophy. P. 339.*

Бога заставлял Августина говорить о высоком достоинстве человеческой природы и искать в ней черты божественного образа. Таким человек предстает в его антиманихейских сочинениях и в трактате «De Trinitate». Наоборот, догмат о грехопадении, подробно обсуждаемый в антипелагианских сочинениях и в «De Civitate Dei», ориентировал Августина на пессимизм в оценке реальных импликаций человеческого существования, соединенного с грехом и неотвратимой духовной и физической смертью (De Civ. Dei, XIV, 1). После грехопадения человек в своей сущности по-прежнему сохраняет и образ и подобие Бога, ибо они заключаются в неотчуждаемом от человека разуме (De Trin. XIV, 10), но они настолько затемняются порочными страстями, что человек становится подобным также и дьяволу (De Civ. Dei, XIV, 3, 4). Тень первородного греха падает и на саму человеческую природу, которая становится неполноценной, испорченной. От этого смертная жизнь делается, скорее, «жизненной смертью» (Conf. I, 6; De Civ. Dei, XIII, 10)*. Правда, и в самом происхождении человека таится угроза смерти и порчи, так как человек создан «из ничего» (De Civ. Dei, XIV, 1) или «из праха земного» (Ibid. XII, 23), в свою очередь созданного из ничего, а это значит, что он, как и все тварное, предоставленный самому себе, влечется к ничтожеству, к небытию. Поэтому-то в само определение сущности человека справедливо включается атрибут смертности: «Человек — животное разумное, смертное» (De ordin. II, 11). Но сотворенность из ничего несет в себе только возможность смерти, которая так и не стала бы действительностью, если бы не первородный грех, отвративший человека от источника его бытия, т. е. от Бога, и тем самым обнаживший его «естественное» ничтожество (Contr. Jul. pel. V, 35—45). Таким образом, в догмате первородного греха кроется главная теологическая причина августиновского пессимизма.

* Трагический взгляд на земную «юдоль» человека был унаследован от Августина ранним протестантизмом. Вот как этот взгляд выразил Кальвин: «Ведь если небеса — это наша родина, что же тогда земля, как не место изгнания? Если уход из мира — это вхождение в жизнь, что тогда такое мир, как не гробница? Что есть пребывание в нем, как не погруженность в смерть? Если освобождение от тела есть вхождение в полную свободу, что тогда есть тело, как не тюрьма? Если радоваться присутствию Бога есть предел счастья, разве не несчастье быть лишенным этого... Так что, если бы земная жизнь могла быть сопоставлена с небесной, она, несомненно, должна была бы быть презираемой и не имеющей никакой ценности» (John Calvin. Works. Philadelphia, 1936. Vol. 1. P. 771f).

Другие два догмата — искупления и воскресения — снова склоняли Августина к антропологическому оптимизму. Они сыграли, в частности, важную роль в его возвышении телесной природы человека. Если Христос воплотился в человеческое тело, чтобы искупить грехи человеческие, то этим самым тело было освящено и получило божественное оправдание. Бог создал человека из тела и души; точнее, он создал и его душу, и его тело. Поскольку же Бог творит только благо, то изначально как душа, так и тело являются благами. Но тело — благо низшего разряда, благо подчиненное: ведь душа «получила тело в услужение» (*De peccat. merit. et remiss.* II, 22). Тело остается для человека благом до тех пор, пока находится под полным контролем разумной души. Будучи смертным по природе, оно тем не менее может быть удержано силой привязанного к вечному бытию духа от тления и разрушения сколь угодно долго. Такими были тела первых людей до грехопадения. Однако в результате первородного греха тело превратилось из смертного (*mortale*) в умирающее (*moriturum*). Оно вышло из подчинения душе, а душа, нарушая естественный порядок, превратилась из госпожи в служанку тела (*Ibid.* II, 5—6). Через искупление дана возможность восстановления порядка и возвращения человеческому телу реального бессмертия и совершенства. Догмат воскресения указывает на то, что для избранных эта возможность должна стать действительностью. Таковы те религиозно-догматические положения, которые легли в основу августиновской антропологии. Помимо них, Августин опирался на ряд созвучных христианству положений неоплатонической антропологии: о непространственности и бессмертии души, о естественной «симпатии» души к своему телу и необходимости заботы души о теле; о тождестве души и жизни; о взаимоотношении души и тела как «единстве без смешения» (*ἁμίξις ἐνώσις*) и т. п. (*cf.*: *Sent.* 31, 33; *Enn.* IV, 1—9; V, 1).

От платоников Августин заимствует и свое понимание сущности человека как «души, использующей тело», где душа является первенствующим и определяющим началом (*cf.*: *Enn.* IV, 4, 18). Что же касается наиболее характерного для всего платонизма положения о том, что «для души тело человеческое есть оковы и гробница» (*Enn.* IV, 8, 3), то Августин отвергает его в принципе в силу указанных выше теологических соображений. Лишь в греховном состоянии человеческая душа скована телом и тело оказывается бременем души; и первозданное тело, и тело, обещанное праведникам после воскресения, таково, что оно «с величайшей и необычайной легкостью отдает

себя в подчинение духу... будучи освобождено от всякой тленности и косности» (De Civ. Dei, XIII, 20). Против платоников, по мнению Августина, свидетельствует не только Божественное Откровение, но и сами факты, «Ты считаешь тело оковами, но разве кто-нибудь любит свои оковы? Ты считаешь его темницей — но кто же любит свою темницу?..» (De utilitate jejunii, I, 4)¹³. Ведь любовь человека к своему телу — это всеобщий естественный закон, а то, что естественно, не может не быть благом (De doct. christ. I, 26).

В реабилитации осужденной платониками, гностиками и манихеями человеческой плоти Августин идет значительно дальше своих христианских предшественников, таких как Тертуллиан, Лактанций или Амвросий. Последний раздваивался между признанием тела «гробницей» души и ее «невестой». Августин же при всей неустойчивости его позиций, при всем его пессимизме в трактовке греховного человека всегда исходил из принципа единства души и тела, что отразилось на всей его антропологии.

Итак, Августин определяет человека как единство души и тела: «...человек не есть только тело или только душа, но состоит из души и тела. Верно, что душа составляет не всего человека, а лучшую его часть, и что тело не составляет всего человека, а только низшую часть его, и что, когда то и другое соединены вместе, то это называется человеком» (De Civ. Dei, XIII, 24). В другом месте он более лаконичен: «Человек есть разумная душа, владеющая телом» (Anima rationalis habens corpus) (In Ioan. Ev. Tr. XIX, 15). Но в этом, втором, случае акцент смещен по сравнению с первым: человек здесь прежде всего душа, хотя и владеющая телом или даже без него не существующая. Подчас этот акцент на духовности человеческой природы делается еще выразительнее: «Тело же не есть то, чем мы являемся сами, поэтому не тело в человеке достойно любви и влечения» (De vera rel. 46). И все же отсюда не следует, что Августин иногда отступал от своего основного принципа; он только подчеркивал, что не телесная, а духовная природа выступает в человеке как определяющая, главенствующая: не от тела, а от души зависит подлинное благополучие или неблагополучие человеческой личности; носителем добра и зла служит в человеческом существе не тело, а душа.

Единство души и тела придает человеку особый статус в мировой иерархии. Человек — посредник между царством духа и царством материи: «Все творение реализовано в человеке, ибо он и мыслит разумом, и чувствует, и движется телом в про-

странстве» (De div. quaest. 67)*. Особое положение человека в мире символизируется его прямой осанкой (De Gen. ad litt. VI, 12). Но, будучи посредником, человек, конечно же, принадлежит обоим мирам сразу. А раз оба мира — телесный и духовный — субстанциальны, ясно, что Августин не мог понимать связь между душой и телом в духе аристотеликов, т. е. как связь между формой и материей, и видеть в душе энтелехию тела. По той же причине Августин отвергал представление о душе как гармонии тела (De quant. an. 2, 10) или как особого рода теле (De immort. anim. 13). Но каков же тогда характер связи между душой и телом? Как видно, этот вопрос сильно озадачивал Августина (De morib. ecclesiae cath. I, 4). Ответом на него была заимствованная им у неоплатоников теория «единства без смешения, приспособленная к христианскому психосоматическому дуализму. Человек не есть одна субстанция, состоящая из тела и души; он есть две субстанции: тело и душа, находящиеся в единстве, но не смешанные друг с другом (De Trin. I, 10). Основное различие этих двух субстанций состоит в том, что тело изменяется и в пространстве, и во времени, а душа только во времени (Epist. 18). То, что непространственно, не может смешиваться с пространственным телом (De quant. an. 14, 30). Кроме того, субстанция души более высокого достоинства, чем субстанция тела, а низшее не может смешиваться с высшим. Поэтому душа присутствует в теле хотя и «нераздельно», однако «неслиянно»: их взаимодействие представляет собой нечто невыразимое (ineffabile) (De Gen. ad litt. III, 16). Очевидно только то, что тело оживляется и управляется душой, что душа удерживает его каким-то образом в единстве (De div. quaest. 67). Сама же душа, во-первых, есть жизнь, ибо она животворит тело, а во-вторых, она есть разум, ибо она способна к познанию. При этом жизнедеятельная функция действует в душе всегда, а познавательная — не всегда (De music. VI, 5). Тогда наиболее общим определением души будет следующее: «субстанция, причастная разуму и приспособленная к управлению телом» (De quant. an. 13). Душа подобна наезднику, правящему своей лошадью, а человек вместе с его телом — наезднику вместе с лошадью (De morib. ecclesiae cath. 14).

Таково в общих чертах учение Августина о человеке. В своей основе оно дуалистично. У современного читателя оно должно невольно вызвать ассоциации с психофизическим дуализмом

* Ср. с подобной же концепцией Григория Нисского (см.: с. 160—161 по изданию 1979 г. — *Примеч. сост.*).

Декарта. Ведь и у Декарта человек есть единство двух субстанций — души и тела, связанных нерасторжимой связью. И у него душа непостижимым образом управляет телом. Для еще большей аналогии напомним, что и Августин, как потом и Декарт, основным свойством субстанции телесной считал протяжение, а субстанции духовной — мышление. Чем объяснить такое сходство? Так ли уж невероятно, что Декарт вывел свой дуализм не путем чистой «дедукции», а путем «традукции» тех идей, которые он мог вычитать в популярнейших в средние века сочинениях Августина о душе? Разрешение этого вопроса отнюдь не входит в задачу нашего исследования. Мы можем с уверенностью сказать только одно. Если бы дуалистическое учение Августина о человеке не было столь популярно в средние века; если бы оно не проникло так глубоко в сознание почти каждого средневекового теолога Запада, что стало восприниматься им как его собственное учение; если бы, наконец, оно не было столь созвучно дуалистическому духу христианского миропонимания вообще, продолжавшего сохранять определенное значение и в эпоху Декарта, — то происхождение дуализма Декарта было бы значительно менее понятным.

5. Благо

В учении о космосе и человеческой природе Августин так и не смог полностью отрешиться от глубоко проникшего в его сознание манихейства. Манихейский дуализм дает о себе знать и в его этике, хотя здесь этот дуализм настолько искусно замаскирован, что подчас может быть принят за монизм. В своих стараниях преобразовать расположенную к дуализму этику христианства в этику монистическую Августин опирался на методологию неоплатонизма. Однако мы не можем согласиться с Р. Маркусом, что этика была той областью, где в сознании Августина не существовало никаких противоречий между неоплатонизмом и христианством*. Трудно себе представить, что Августин не видел всей глубины пропасти между неоплатоническим пониманием человеческого счастья как результата последовательного самораскрытия человеческой природы и христианским его пониманием как дара иррациональной благодати. Кроме того, необходимо иметь в виду, что этика Августина формировалась не только под философским влиянием неоплатониз-

* Сн. Р. 380.

ма, но и под влиянием стоицизма, воспринятого через труды Варрона и Цицерона. Что же касается этики неоплатоников, то Августин безоговорочно соглашался с ними, пожалуй, только в двух пунктах: в учении о метафизической основе добра и зла и в учении о высшем блаженстве как единении с Богом (*De Civ. Dei*, VIII, 8).

Как мы уже знаем, Августин считал, что в онтологическом смысле всякое бытие, насколько оно бытие, есть благо — большее или меньшее благо в зависимости от степени своего участия в бытии абсолютном — в Боге. На долю зла остается только небытие, нечто чисто отрицательное. Метафизической основой зла является неполнота, несовершенство всех вещей, стоящих в иерархии сущего ниже Бога. Зло есть *privatio* — лишенность, отсутствие полноты бытия у вещей. Поэтому оно не субстанциально и есть только эпифеномен нисходящей иерархии субстанциальных благ, возникающий на основе внутренней соотношенности их неравноценных содержаний: если бы все существующее обладало бытием в одинаковой мере, не было бы и зла; если бы ничего не существовало, то зла также не было бы. Вот почему и познается зло не само по себе, а как лишенность блага (*per privationem*) (*De lib. arb.* II, 54). Гниение — зло, поскольку оно есть разрушение тела, ущемление полноты его бытия, но когда тело полностью уничтожено гниением, то нет больше и самого гниения, т. е. зла, причиняемого телу (*De natura boni c. man.* 20). О порче вещей можно говорить лишь до тех пор, пока есть то, что портится; о зле — пока есть благо (*Contr. Jul. pel.* I, 37). О том, что эту онтологическую концепцию добра и зла Августин заимствует у неоплатоников, он сам говорит в «Исповеди» (*Conf.* VII, 3—5, 12—16). Но он добавляет к ней нечто новое, переходя к космологии. Здесь он проясняет причину неполноты бытия вещей, а следовательно, и неполноценности их блага. Мы знаем, что эту причину он видит в сотворенности всех вещей из *ничего*. Ничто и есть фундаментальное зло — *malum generale*, от которого производно всякое другое зло: физическое (порок) и нравственное (грех). Порядок, красота, форма, единство, идущие от Бога, есть благо; их отсутствие или недостаток есть зло, идущее от ничто. Различение зла нравственного и физического приобретает смысл уже в антропологии Августина. Человек, как и все сотворенное Богом, представляет собой благо, но, как сотворенный из ничего, он — неабсолютное, несовершенное благо. Бог выделил человека среди других существ, наделив его разумом и свободной волей, но и разум и воля человека, будучи сотворенными благами, несо-

вершенны. Как недостаток совершенства во всех вещах вообще есть причина *метафизического* или *физического* зла (изъянов формы, относительного беспорядка, разрушения, нестабильности, смерти), так несовершенство человеческого ума и воли служит началом зла *нравственного*, состоящего в извращенности воли и в неспособности разума подчинить себе неправильные волевые импульсы. Нравственное зло есть поэтому также нарушение мирового порядка бытия: оно выражается в отклонении воли от бытия более полного к бытию менее полному (Contr. Jul. pel. V, 35). Это отклонение от естественного порядка становится возможным, с одной стороны, потому, что человеческая воля сотворена свободной; с другой стороны, потому, что она сотворена из ничего (Ibid. V, 44). Однако именно в силу указанных обстоятельств это отклонение воли не является неизбежным: сотворенность из ничего делает его только возможным, а свобода позволяет воле избежать действительного отклонения и следовать порядку. Таким образом, в свободе воли заключен корень и добра, и зла: она изначально таит в себе и возможность нравственного падения, и возможность нравственного возрождения. Поэтому Августин считал, что грехопадение первых людей было не необходимым, а только возможным; действительным оно стало в результате свободного волеизъявления (Retract. I, 9). Хотя оно не было бы даже и возможным, если бы человек и его воля не были созданы из ничего (Contr. Jul. pel. V, 34). После грехопадения человеческая воля настолько извратилась, что возвращение ее к нормальному, изначальному порядку хотя и осталось возможностью, однако стало не осуществимым собственными силами воли (De Civ. Dei, XIV, 11). Отсюда, по Августину, и возникла нужда в особой божественной помощи — благодати. Божественная благодать по совершенно иррациональным мотивам посылается только некоторым избранным, имея целью обратить их разум к истинному порядку мировых ценностей и внушить им любовь к этому порядку. С помощью благодати избранные уже с совершенной неизбежностью возводятся по лестнице бытия на ее высшую ступень — Благо и тем самым достигают блаженства. Другие, не попавшие в число избранных, с той же неотвратимостью остаются до конца привязанными к ложному порядку ценностей и тем самым движутся к гибели. Утешаться им приходится только тем, что спасение через нравственное возрождение для них всегда было в принципе возможным. Но и этого иллюзорного утешения Августин фактически их лишает, присоединяя к учению о благодати свою теорию предопределения.

Августиновский Бог, как мы видели, уже заранее знает все, что случится в действительности с каждым творимым им индивидом, имея о нем полное априорное понятие в своем разуме. Вся жизнь человека до мельчайших подробностей предопределена в этом понятии; все детали его жизни будут вытекать из этого понятия с логической необходимостью. В том же разуме Бога заведомо определено, кто удостоится благодати и будет спасен, а кто получит существование только для того, чтобы сыграть роль антигероя в мировой драме и в соответствии с замыслом автора творения в конце драмы подвергнуться наказанию вечной смерти, дабы и своим существованием, и своей гибелью подчеркнуть величие избранничества и справедливость Творца. Что бы ни предпринимал человек, сколько бы он ни совершенствовался в нравственности, он не может повлиять на предначертанную ему судьбу — быть спасенным или обреченным на гибель. Да и сама извращенность человеческой воли оказывается с этой точки зрения изначально предопределенной в божественном разуме, а поэтому дополнительная благодать избранным ничего не меняет ни в их судьбе, ни в судьбе обреченных (*De Civ. Dei*, V, 9; XII, 27—28 etc.).

Такого рода пессимистический фатализм, выведенный Августином из учения ап. Павла о предопределении избранных (Рим. 8, 28—30; 9, 11—21), вызывал оппозицию уже в среде правоверных христианских теологов. Но особенно резко его осудили пелагиане, считавшие основой нравственности ничем не ущемленную человеческую свободу, в которой они, как и в разуме, видели образ Бога. В полемике с ними Августин не только не отступил от своих ранее установившихся позиций, но даже ужесточил свой ригоризм, сделав еще более сильный акцент на испорченности и ничтожестве человеческой природы. Не имея возможности проследить эволюцию этических воззрений Августина, воспроизведем здесь некоторые теоретические положения, которые оставались инвариантными на всех этапах его творчества.

Августин никогда не считал предопределение и благодать несовместимыми с человеческой свободой, ибо понимал под свободой не столько объективную независимость действия, сколько либо субъективное переживание независимости, либо способность действовать вообще. Он различал понятия «свобода» (*libertas*) и «свободная воля» (*liberum arbitrium*)*. Свобода воли

* Об этом различии см. подробно: *Gilson É. Introduction a l'étude de St. Augustin. Ch. III.*

относится к сущности человека и означает его способность ориентировать волю на те или другие влекущие его объекты, выбирая между ними. Это есть свобода выбора, которая неотчуждаема от воли и дана человеку Богом в момент творения. В выборе волей своих объектов нет никакой необходимости, хотя этот выбор обязательно детерминирован какими-нибудь мотивами. Хотя Бог заранее предвидит все, что произойдет с человеком, это не значит, что все им предвиденное произойдет без всякого выбора человеческой воли. Ибо Бог так же способен предвидеть действия свободной воли, как и действия, происходящие по принуждению необходимости (*De lib. arb.* III, 2—3). Из того, рассуждает Августин, что Бог знает, что именно воля выберет, не следует, что воля не выбирает. Если кто-то знает, что я выберу, то этим не исключается сам акт моего выбора и тем более субъективное переживание этого акта как свободного. Аргумент вполне убедительный. Но дело в том, что у Августина божественное участие отнюдь не сводится к предвидению. Для него божественное предвидение есть в то же время предопределение: Бог предопределяет всякое движение человеческой воли, так как любое ее движение входит в качестве необходимого элемента в изначально существующий божественный план мира: оно однозначно увязано с мировым целым. Если воля что-то выбирает, то к этому «выбиранию» ее предопределяет не она сама, а божественный промысл; если она уже выбрала, то можно сказать, что она и не могла выбрать ничего иного, ибо то, что случилось, произошло опять же по велению того же промысла. Таким образом, свобода выбора в этике Августина оказывается чисто иллюзорной, в лучшем случае — субъективным переживанием свободы, основанным на незнании человеком истинных причин своих действий и желаний (*De Civ. Dei*, V, 9).

Свободой (*libertas*) Августин называет возможность для свободной воли выбирать наилучшее (*Ibid.* XVI, 8). Такая свобода, по его мнению, не противоречит благодати. Благодать служит исправлению извращенной человеческой воли, которая в силу неправильно сделанного первоначального выбора отвращена от истинных благ и удерживает человека в состоянии несвободы, в состоянии привязанности к низменным чувственным вещам. Способность следовать лучшему всегда сохраняется у человека. Благодать же только содействует этой способности, превращает ее из возможности в действительность. Она делает высшие блага более притягательными для воли, чем низшие, и устремляет волю к ним. Поэтому Августин утверждает, что благодать, ве-

дущая избранных к спасению даже против их воли, не только не ущемляет их свободы, но и увеличивает ее.

На самом деле Августину не удастся увязать его понятия свободы и благодати даже в узких теологических рамках своей этики. Увлекая волю к наилучшему, благодать лишает ее и той иллюзорной свободы выбора, которая была еще оставлена ей предопределением: субъект, руководимый благодатью, как показывает Августин в «Исповеди», в конце концов узнает, что его действиями управляет не он сам, а какая-то внешняя сила. Иллюзия свободы у Августина рассеивается в лучах религиозной веры. Несмотря на все это, Августин, несомненно, был убежден в существовании свободы воли как свободы выбора и даже построил на этом значительную часть своей этики. Понятие свободной воли он сливал с понятием любви (*amor, caritas*), а из понятия любви выводил свою теорию добродетели (*virtus*).

Любовь в представлении Августина — это человеческое проявление космической силы, влекущей все вещи к их «естественным местам» (воззрение, восходящее к Аристотелю). В неживых предметах эта сила проявляет себя в весе, в тяжести. «Тела стремятся под действием своего веса к свойственному им месту, и вес тянет их не только вниз, но к тому месту, где они должны быть «по природе». Так, огонь стремится вверх, камень — вниз, движимые своим весом вещи ищут свои законные места. Масло, вылитое в воду, собирается над водой, а вода, налитая поверх масла, погружается под масло; и они тоже движутся своими весами и влекутся к своим местам. Вещи, которые не находятся на своем месте, не знают покоя; возвратившись на свои места, они успокаиваются. Так вот, мой вес — это моя любовь (*amor*), и если что-то ведет меня, так это она» (*Conf. XIII, 9*). Но в отличие от других вещей человек — существо двойственной природы: он состоит из души и тела. Телесная природа влечет его ко всему телесному, чувственному; природа души влечет его к духовному и в конце концов к Богу. Отсюда две формы любви: любовь чувственная (*cupiditas*) и любовь духовная (*caritas*). Когда в человеке первая перевешивает вторую, он удаляется от Бога; когда вторая перевешивает первую, он устремляется к Богу (*De Trin. IX, 8*). «Естественным местом» для человеческого существа в целом является Бог, и человек находится в состоянии непрерывного беспокойства, пока не обретет покоя в Боге (*Conf. I, 1*).

В отличие от физического веса человеческая любовь свободна и рефлексивна. Ее ориентация «вниз» или «вверх» не является необходимой (не зависящей от человека) и может контро-

лироваться субъектом. Хотя поведение человека всегда мотивируется его любовью к тому или другому предмету, он все же ответствен за свое поведение, так как от него зависит, что он любит. Человек может любить или ненавидеть саму испытываемую им любовь; он может, например, любить и всячески поощрять возникшее в нем влечение к возвышенному (*caritas*) и ненавидеть и пресекать свою любовь к низменному (*cupiditas*) (Epist. CLVII, 2). Эта любовь «второго порядка», управляющая нашими влечениями, и есть воля. Чувства, страсти, влечения и желания (любовь «первого порядка») сами по себе ни хороши, ни плохи; они морально нейтральны. Моральной оценке подлежит только воля, т. е. судящая любовь. Наличие этой рефлексивной, судящей любви отличает человека не только от неживых предметов, но и от животных. «Существует любовь, которой мы любим то, что недостойно любви, и тот, кто любит одновременно то, что любви достойно, ненавидит в себе эту недостойную любовь. Обе любви могут сосуществовать в человеке для его же блага так, чтобы любовь, которая делает нас блаженными, возрастала за счет убывания той, которая делает нас несчастными» (De Trin. XI, 28).

Добродетель (*virtus*) есть порядок любви или, точнее, порядок в любви (*ordo amoris*) (De Civ. Dei, XV, 22). Добродетельный человек — это тот, кто так «упорядочил» свою любовь (свои влечения), что «воздерживается от любви к тому, что недостойно любви, и от нелюбви к тому, что следует любить; от предпочтения того, что заслуживает меньшей любви, от одинаковой любви к тому, что должно быть любимо в разной мере, и от большей или меньшей любви к тому, что должно любить одинаково» (De doct. christ. I, 28)*. Порядок любви должен отражать порядок космоса. Добродетель состоит в расположении духа «в соответствии с распорядком природы и разума» (De div. quaest. 31).

Создается впечатление, что в учении о добродетели Августин подражает стоикам, которые называли добродетелью жизнь по

* Ср. рассуждения о порядке у Григория Назианзина: «Порядок (*taxis*) в жизни отличает людей от бессловесных животных; порядок воздвигает города, дает законы, наказывает порок, поощряет добродетель, изобретает искусства, соединяет супругов, облагораживает жизнь любовью к детям и возбуждает в человеке нечто более высокое, чем плотская любовь, а именно любовь к Богу» (Or. 3). Учение Августина о двух родах любви оказало, между прочим, влияние на Лейбница (см.: Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разуме. М., 1936. С. 145).

природе и разуму*. Внешнее сходство со стоицизмом имеет и его ссылка на «естественный закон», составляющий непреходящую основу нравственности. Всеобщность естественного закона он вслед за стоиками противопоставляет многообразию форм его проявления у различных народов. Сколь бы разнообразны ни были установленные в различных странах законодательства, они лишь тогда справедливы, когда, учитывая конкретные обстоятельства места и времени, находятся в соответствии с естественным законом справедливости (*De lib. arb.* I, 14, 15). Принципы нравственности едины для всех народов, но они разнообразятся применительно к конкретным условиям их жизни (*De doctr. christ.* III, 15, 22). Однако эту стоическую по происхождению доктрину Августин переосмысливает в свете христианского учения. Источником вечного и неизменного морального закона служит божественный разум, приобщаясь к которому человеческий ум научается различать добро и зло, справедливое и несправедливое (*De lib. arb.* III, 5). Моральный закон есть вечные истины божественного разума в их нормативном значении. В человеческом уме имеется «запечатленное понятие» (*notio impressa*) этого закона, руководящее нравственной оценкой (*Ibid.* I, 6). Благодаря этому понятию все люди способны правильно судить о справедливости и добродетели, но, чтобы самим стать добродетельными и справедливыми, они должны согласовать с неизменной нравственной нормой свою волю, т. е. должны не только знать, но и любить справедливость (*Ibid.* II, 51). В добродетельном человеке нравственный закон интериоризируется: достигает не только разума, но и сердца.

Иногда Августин отождествляет интериоризированные принципы естественной морали с совестью (*conscientia*), изнутри контролирующей человеческое поведение (ср.: Рим. 2, 15). Совесть — это внутренний моральный закон, записанный Богом в человеческом сердце (*Enarr. in Ps.* 57, 1). По-видимому, совесть Августин считал посредницей между разумом и волей. Она служит чем-то вроде цензора, сверяющего действия воли с принципами морального разума. Совесть действует и тогда, когда воля и любовь не находятся в согласии с разумом (*Ibid.* 61, 21). Законы разума и законы сердца одни и те же, но последние более непосредственно влияют на человеческие поступки, и особенно на их субъективное переживание.

Понятие совести практически не было известно античности. Античная этика сугубо рационалистична и натуралистична. Ее

* См., например: *Seneca. Epist.* 66; 76.

мало интересовало субъективное отношение человека к своему поведению; важнее было установить, насколько это поведение подходит под объективный, разумный, надындивидуальный стандарт. Конфликт между волей и разумом, как правило, расширялся до конфликта между единичным и всеобщим, человеческим и космическим, низшим и высшим. Основной проблемой античной этики была проблема подчинения абстрактно понятой воли абстрактно понятому разуму — низшего высшему. Христианство не исключало такого подхода. Однако самой теологией христианства на первый план были выдвинуты другие проблемы. Принципом этой теологии было равенство воли и разума в Боге. В человеке воля и разум также понятия одного порядка, так как и воля и разум человека несовершенны и в то же время они являют собой образ Бога. Поэтому проблема соотношения воли и разума переводится христианством из плоскости субординации в плоскость координации, согласования. Больше того, подчас разум отдается во власть доброй или злой воли. С другой стороны, христианская теологема индивидуального спасения через веру диктовала необходимость психологизации этики. Определение глубины и искренности веры требовало самоуглубленности. Таинство покаяния предполагало самоанализ. Высшей нравственной ценностью в этой связи становится искренность и коррелятивная с ней совесть. Интересно, что в августиновской этике в противоположность античной решающей моральной оценке подлежат не сами страсти, влечения, желания и даже пороки, а отношение к ним человека, не «первичная», а «вторичная» любовь. Не случайно и то, что в этике Августина (как, впрочем, и в этике других теологов патристики, например Григория Нисского) понятия интимного лексикона, такие как «любовь», «сердце» и т. п., начинают играть важнейшую роль. Древнее понятие добродетели (*virtus*) означало прежде всего «доблесть», способность *делать* добро, совершать социально значимые *благодетания*. Добродетель больше касалась самого дела, чем отношения к делу; она должна была обязательно проявляться вовне, становиться зримой для окружающих, сиять, излучаться, эманировать. Не проявленная в делах доблесть для древних — *contradictio in adjecto*¹⁴. В понимании же христиан добродетель не рядится в пурпурные тоги, а носит плащ нищенки, не сияет и не блистает, но остается неприметной и даже вовсе невидимой для людей. Она локализуется в самой сокровенной, самой интимной, а потому и в самой подлинной части человеческой личности: там, где втайне от посторонних глаз, а иногда и от самого человеческого разума

зарождаются и зреют внутренние побуждения и импульсы, симпатии и антипатии, служащие последним основанием человеческих поступков, — в движениях человеческого сердца, полностью прозрачных для одного только Бога. Только перед лицом Бога и его представителя в человеческой душе — совести обнаруживает себя добродетель (cf.: *De Civ. Dei*, XIV, 28), и относится она не столько к поступкам, сколько к их психологическим мотивациям. У Августина эти мотивации обозначаются общим понятием любви. Добродетелью, как мы видели, он называет порядок любви (порядочность), сливая в одном представлении античную идею порядка и закона с христианской идеей неповторимой субъективности.

Что касается формальной классификации добродетелей, то здесь Августин не выходит за рамки античной традиции. Вслед за Аристотелем и стоиками он учит о четырех главных добродетелях, из которых высшей считается справедливость (*justitia*), а той, что эффективнее всего ведет к справедливости, — умеренность (*temperantia*). Но все эти добродетели относятся им опять же не столько к характеру поведения, сколько к характеру любви (*De morib. ecclesiae cath.* I, 15).

На понятии любви строится и знаменитая августиновская диалектика средства и цели, пользования и наслаждения (*uti — frui*). Согласно Августину, человеческое счастье, блаженство, означает полную реализацию человеческой природы, обретение человеком того «естественного» для него места, куда влечет его упорядоченная, разумная любовь. «Никто не может быть счастлив, если не имеет того, чего желает, — говорит Августин, но тут же добавляет: — и если желает того, что есть зло» (*De Trin.* XIII, 5). «Желать того, что несправедливо, — это высшее несчастье» (*De beat. vita*, 2). Блаженства может достигать лишь тот, кто делает объектом своего последнего стремления, целью, достойное человека (*honestum*) — то, что отвечает его высокому предназначению, а все остальное рассматривает не более как средство для достижения этой цели (*utile*) (*De div. quaest.* 30). Блаженство есть наслаждение, плод (*fructus*) любви, но оно есть плод любви к достойному, к высшему, к благу. Наслаждаться (*frui*) следует только этим безусловным благом, всеми же иными, меньшими и относительными, благами следует только пользоваться (*uti*) (*Ibid.*). Стремление же наслаждаться благами, не адекватными человеческому предназначению, увенчивается не блаженством, а страданием. То же самое происходит и тогда, когда тем, чем следует наслаждаться, стремятся только пользоваться. В обоих случаях порядок любви всту-

пает в противоречие с естественным порядком благ; за этим следует кара — страдание. «Вся человеческая испорченность, которую мы называем также грехом, состоит в желании пользоваться (*uti*) предметами, которые предназначены для наслаждения, и наслаждаться (*frui*) предметами, предназначенными для пользования. А вся порядочность (*ordinatio*), которую мы называем также добродетелью, заключается в стремлении наслаждаться тем, чем должно наслаждаться, и пользоваться тем, чем должно пользоваться. То, что достойно (*honestum*), должно быть объектом наслаждения, то, что полезно (*utile*), — объектом пользования» (*De div. quaest.* 30). Наслаждаться — значит любить нечто ради него самого; пользоваться — значит любить его ради чего-то другого (*De doctr. christ.* I, 4).

В соответствии с этим учением все блага заслуживают любви, но не все — ради них самих. Так, например, человек должен любить свое тело и телесное здоровье, должен о нем заботиться, но не должен превращать эту любовь в самоцель, ибо тело, хотя и благо (ибо оно создано Богом), но благо подчиненное, низшее. То же самое можно сказать и о всех чувственных вещах, в которых нужно любить не их самих, а ту красоту и порядок, которые указывают в них на Бога (*Retract.* II, 15). В конце концов Августин приходит к выводу, что наслаждаться достойно одним лишь Богом, а все остальное, включая любовь к ближнему, относится к разряду средств, способных стать вспоможениями на пути к достижению этой цели (*De doctr. christ.* III, 15). Отсюда следует и вся августиновская иерархия «предпочтений»; и в природе, и в самом себе человек должен любить больше то, что ближе стоит к Богу, меньше — что от него удаляется: живое он должен любить больше, чем неживое; душу — больше тела, в душе должен предпочитать разум чувству; в разуме — созерцательную часть деятельной (*Contr. Faust.* XXII, 27—28). В иерархический ряд выстраивалось все сущее: вещи, блага, ценности, мысли, стремления, мотивы и действия. Философия Августина принимала знакомый средневековью вид философии мировой иерархии.

Мы взяли бы на себя непосильный труд, если бы попытались всесторонне оценить значение августиновской этики для средних веков. Ведь почти все, что мы воспроизвели здесь из его этики, вошло в состав этики схоластической. Антиномия природы и благодати, столь драматически пережитая Августином, разрывала саму субстанцию средневекового мышления в продолжение целого тысячелетия. Никто из средневековых теологов не прошел мимо нее. Не меньше забот вызвала и связанная

с ней антиномия свободы и предопределения, в попытках разрешить которую упражняли свое искусство средневековые «диалектики». По примеру и образцу Августина были написаны десятки трактатов о свободе воли, начиная с Проспера Аквитанского и Алкуина и кончая теологами XIV столетия * или даже рационалистами XVII в. типа Лейбница. Проблематика дебатов Каролингской эпохи между Рабаном Мавром и Хинкмаром, Готшалком и Эриугеной — это проблематика августиновской «*De libero arbitrio*» **. Различение свободы и свободы воли стало основой этики Ансельма Кентерберийского и Альберта Великого ***. Разумеется, еще более глубоким было усвоение соответствующих идей Августина в школе францисканцев, видевших в его «волютаризме» спасение от томистской и аверроистской рационализации теологии.

«Психологическое» учение Августина о добродетели было в средние века чем-то само собой разумеющимся. Теологи и просто граждане теократического средневекового общества признавали над собой только одного верховного царя и судью — Бога. Перед ним, всевидящим, они должны были держать последний ответ и за свои поступки, и за свои намерения. Быть добродетельным означало быть благочестивым — иметь честные намерения и чистую совесть. А это в средневековом понимании, в свою очередь, означало быть боголюбивым и богобоязненным, т. е. религиозным. Древние латинские понятия «*virtus*», «*pietas*» и «*religio*» не без влияния Августина (cf.: *De Civ. Dei*, X, 1) сливались в сознании человека той эпохи в одно, выражающее почитание Бога. Неотъемлемым элементом средневекового мирозерцания оставалась и теоретически осмысленная Августином иерархия средств и целей, пользования и наслаждения. В этическом плане весь земной мир представлялся (во всяком случае, в ранний период средневековья) только средством, с помощью которого человек может достигать своей истинной цели — мира небесного. Вместе с тем земное существование человека рассматривалось и как испытание. Средством и испытанием с этих позиций представлялась также и человеческая история, странничество человека и человечества во времени.

* См.: *Скворцов К.* Указ. соч. С. 223—229.

** См.: *СН.* Р. 579—586.

*** См.: *Gilson E.* *History of Christian Philosophy.* P. 138, 303.

6. История

Обычно Августина считают первым философом истории, имея в виду, что он впервые рассмотрел всю историю человечества как единый, закономерный и объективный процесс, встроенный в процесс эволюции мира в целом. В каком-то смысле своя философия истории была и у древних, ведь и они видели историю подчиненной некоторым объективным законам — законам цикличности. Они не только описывали исторические факты и лица, но и пытались оценивать их с позиций определенной философии*. Примером могут служить «Сравнительные жизнеописания» Плутарха. Однако никто из известных нам античных мыслителей не привел в систему тогдашние воззрения на историю, никто не построил исторической теории. Возможно, именно циклизм, непреодолимая дурная бесконечность повторения — вот что делало для античности малопривлекательным углубленное исследование исторического процесса. Да и самого понятия исторического процесса античность не знала. «Процесс» — термин, обозначающий движение вперед, родственный термину «прогресс». Но даже неоплатонизм, который, по-видимому, под влиянием уже конкурировавшего с ним иудеохристианского историзма, включил в свой лексикон подобные термины, допускал процесс и прогресс (*proodos*) не временной, а только логической. В общем, если у нас и нет достаточных оснований считать Августина основателем философии истории, ибо своеобразная философия истории существовала и до него, то у нас есть все причины считать его первым основательным философом истории, создавшим глобальную теорию исторического процесса.

Моделью для этой теории послужила библейская историография, и в частности новозаветные указания о сбывшихся ветхозаветных пророчествах. Вера в то, что предреченное «вдохновенными» пророками за много столетий сбывается в установленные сроки, вела к убеждению, что история, даже при уникальности всех ее событий, принципиально предсказуема, а следовательно, осмысленна, наполнена смыслом. Библия давала ответ и относительно основания осмысленности истории: это основание — божественная опека человечества, божественный промысел, провидение. Но божественная опека и про-

* О «классическом» историческом мышлении см.: *Mazzarino S. Il pensiero storico classico. Vol. 1—2. Bari, 1967; Лосев А. Ф. Античная философия истории. М., 1977.*

видение означают в то же время предопределение (ср.: Рим. 9, 11—24), а предопределение есть всегда предопределение к чему-то. Отсюда вытекало, что история человечества имеет какую-то цель, а каждая историческая эпоха имеет свое назначение в рамках осуществления этой цели. Ясного и однозначного понятия о конечной цели истории в Библии не дано. Но в ней при желании можно было найти оценки миссии истории как спасительной, искупительной, исправительной и назидательной, а также испытательной. Августин, не отказываясь ни от одной из этих оценок, попытался привести их к единству. Провиденциализм и телеологизм (финализм) Библии он сделал более систематическими и менее загадочными.

История земного человечества заключена, согласно Августину, между двумя катастрофическими событиями: грехопадением Адама и Евы и Страшным судом. Все, что должно произойти за это время, служит реализации изначального божественного плана: наказанию людей за первородный грех; испытанию их способности сопротивления размножающемуся вместе с греховным человечеством злу и испытанию их воли к добру; искуплению первородного греха; призыванию лучшей части человечества к построению священного сообщества праведников; отделению праведников от грешников («пшеницы от плевел») и окончательному воздаянию каждому по его заслугам. В соответствии с задачами этого плана история делится на шесть периодов (зонов), символизируемых шестью днями творения: первый — от Адама до потопа; второй — от потопа до Авраама; третий — от Авраама до Давида; четвертый — от Давида до Вавилонского пленения; пятый — от Вавилонского пленения до рождения Христа; шестой — от Христа до Страшного суда (*De Civ. Dei*, XXII, 30). Устанавливая данную периодизацию, Августин ссылаясь на Евангелие от Матфея, где исчисляется число поколений, предшествовавших рождению Христа (*Ibid.*). Однако Августин, как правило, воздерживается говорить о временной продолжительности каждого из периодов и считает все библейские эсхатологические сроки чисто символическими. В связи с этим он отверг и концепцию хилиазма (*Ibid.* XX, 7, 9). Если относительно дохристианской истории, по его мнению, еще можно говорить о ее хронологической разнородности, находя в Библии указания на начало и конец каждого из периодов, то в отношении последующей истории Библия указывает только на ее начало, а поэтому время ее окончания он считал непредсказуемым (*Ibid.*). Вообще, в противоположность его христианским предшественникам и средневековым последователям Ав-

густин больше интересовался не хронологией, а логикой истории.

Раскрытию логики или, лучше сказать, мистической диалектики, истории был посвящен его главный труд — «*De Civitate Dei*»*, название которого традиционно переводится на русский язык «О Граде Божиим». Мы остаемся верными этой традиции, хотя лучше было бы осовременить и уточнить этот перевод; правильнее было бы переводить «О государстве Бога» или «О божественном обществе», так как в книге речь идет не о граде-полисе древнегреческого или древнерусского типа, а именно о всемирном, «экуменическом» сообществе людей, и к тому же о сообществе не политическом, а идеологическом, духовном. Даже космополитическая Римская империя служила Августину лишь весьма неадекватной моделью для его «всемирного сообщества». Более близкой моделью была реально существовавшая в его эпоху наднациональная христианская Церковь, *ecclesia* (община, сообщество).

Мистическая диалектика всемирной истории представляется в «*De Civitate Dei*» противоборством двух диаметрально противоположных по своим интересам и судьбам человеческих сообществ: «сообщества земного» (*civitas terrestris*) и «сообщества небесного» (*civitas coelestis*). «Мы делим человечество, — пишет Августин, — на два рода людей (*genera hominum*): первый род состоит из тех, кто живет по человеческим стандартам; другой — из тех, кто живет согласно божественной воле. Символически (*mystice*) мы также называем эти два рода двумя государствами, т. е. двумя сообществами человеческих существ, одному из которых предначертано царствовать в вечности с Богом, а другому — подвергнуться вечному наказанию вместе с дьяволом» (*De Civ. Dei*, XV, 1). В эти два сообщества люди объединены в соответствии с характером их преобладающих влечений, с характером любви: «Земное государство создано любовью к самим себе, доведенной до презрения к Богу; небесное — любовью к Богу, доведенной до презрения к себе... В первом господствует похоть власти, одолевающая в такой же мере его правителей, в какой и подвластные им народы; во втором — те, кто поставлен у власти, и те, кто им подчиняется,

* Неправильно видеть в сочинении Августина «О Граде Божиим» только сборник разрозненных «эссе» и не замечать в нем единой философии истории, как это делает протестантский теолог Э. Трэльч (см.: *Troeltsch E. Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. München, 1905*).

служат друг другу по любви, правители — руководя, подчиненные — им повинуюсь» (*De Civ. Dei*, XIV, 28).

Приведенные цитаты дают понять, что под двумя «государствами» Августин понимает отнюдь не политические образования, а духовные и моральные общности, различимые только для их Творца. В терминах августиновской этики к разряду «земных людей» относятся «люди плотские» — любящие наслаждаться (*frui*) тем, чем следует только пользоваться (*uti*). Наоборот, к разряду «людей неба» относятся «люди духовные», имеющие «упорядоченную» любовь (*Ibid.* XIV, 14). Мораль обоих обществ противоположна: граждане первого хотят с максимальным комфортом и любыми средствами устроиться в этой жизни; граждане второго берут от благ этой жизни только необходимое, терпеливо дожидаясь будущего вечного блаженства (*Ibid.* XIX, 17). Однако в эмпирическом мире оба общества полностью смешаны и никто из людей не может знать заранее, к какому из них он принадлежит. В этом состоит тайна предопределения, открывающаяся только на последнем суде (*Ibid.* I, 35). Фактически своей концепцией предопределения Августин исключает и возможность для человека избирать для себя одно из двух эсхатологических обществ: сколько бы человек ни старался попасть в число небесных избранников, его усилия будут безрезультатны, если ему предопределено быть в другой категории. Правда, в силу той же предопределенности он не будет и стараться, испытывая непреодолимое влечение к земным благам. Ибо, хотя в этой жизни и в реальной истории оба общества неразличимы и смешаны, они «смешаны телесно, но разделены в отношении волевых устремлений» (*De catechizandis rudibus*, 19). Тем не менее никто даже по своим устремлениям не может узнать, к чему он в конце концов предопределен. По причине смешанности эсхатологических духовных сообществ с ними не может быть отождествлено ни одно историческое реальное государство, ни одно эмпирическое общество, хотя некоторые из них могут служить символами того или другого. Так, символами «земного сообщества» служат Вавилон в библейском изображении или Римская империя на протяжении всей своей истории. Римская империя — «второй Вавилон» (*De Civ. Dei*, XVIII, 22). Символами «небесной общины» (*ecclesia coelestis*) могут служить патриархальный Иерусалим или земная «странствующая Церковь» (*ecclesia peregrina*). Они могут служить такими символами в силу преобладания в них того или другого элемента: плотского или духовного. Однако принадлежность к реальной Церкви, участие в ее таинствах и даже священство, по Ав-

густину, не предопределяют включения в общество избранных (*De Civ. Dei*, I, 35). В Церкви, как и в любом земном обществе, могут быть и спасаемые, и отверженные. Что же касается Римской империи, то, хотя как таковая она служит примером греховного общества, в ней тоже встречаются образцы высокой добродетели и святости. Более того, «телесно» сама Церковь находится внутри империи.

Вообще же, отношение Августина к Римской империи довольно сложно. С одной стороны, ее история изображается в «*De Civitate Dei*» почти исключительно как история сплошных преступлений. С другой стороны, то немногое, что он говорит о ней положительного, имеет немалый вес *. В спорах с донатистами он нередко становится даже на ее защиту. А в ранних сочинениях он просто преисполнен римского патриотизма. Чтобы разобраться в этом вопросе, нужно знать, что понимал Августин под обществом и государством и что представляло собой реальное римское государство в его эпоху.

Прежде всего заметим, что Августин, как до него Платон, различает идеальное общество и реальное. Общество как такое есть «множество людей, собранных вместе» (*Epist.* CLV, 3). Общество естественно для человека, ибо по природе человек — существо общительное, социальное (*De Civ. Dei*, XIX, 5). Однако в реальном обществе сама основа его — общение — является нестабильной и постоянно находится под угрозой (*Ibid.*). Это относится ко всем трем видам земного сообщества, выделяемым Августином: к семье, гражданскому обществу (городу) и государству. Раздираемые эгоизмом и враждой, они все имеют тенденцию к дезинтеграции (*Ibid.* 6—7). Высшим идеалом всякого сообщества является мир, но в реальных земных обществах мир может сохраняться лишь ненадолго, а прочный мир просто недостижим (*Ibid.* 26, 27). В этом смысле Августин говорит, что все исторические сообщества были подобны «шайкам разбойников», находящимся в состоянии постоянной войны друг с другом (*Ibid.* IV, 4). Наоборот, в идеальном, совершенном обществе, каковым Августин считает общество святых и ангелов, царит полнейшее единство и вечный мир. «Этот мир есть последнее блаженство, есть высшее совершенство, не имеющее предела» (*Ibid.* XIX, 10), и далее: «Ведь благо мира так велико, что даже в условиях земной и смертной жизни обычно ни о чем не говорится с большим удовольствием, ни о чем так не слушают и

* Двойственное отношение к Римской империи было характерно уже для Иринейя (см.: *Contra haeresis*, IV, 30).

ничего так не желают, да ничего лучше этого и не может быть» (Ibid. XIX, 11).

Пацифизм Августина вполне понятен. Ведь он писал свой исторический труд в тяжелые для его страны времена, когда оборонительная война Рима с варварами стала уже непрекращающейся. Отчасти этим же объясняется его убеждение в нестабильности земных обществ (даже Вечный Рим был к этому времени уже разграблен готами).

Сообразно своей природе всякое общество и любой народ (populus) — оба понятия у Августина обозначают одно и то же — образуются на основе общего дела. Исходя из этого, Цицерон во второй книге своего сочинения «О республике» определил римское государство как «дело народа» (res publica) (De rep. II, 21). При этом народом он называл «множество людей, объединенных согласием относительно права и общей пользы» (De Civ. Dei, XIX, 21). Августин оспаривает верность такого определения. По его мнению, под него не подходит не только римское государство, которое никогда не знало подлинного права, тождественного справедливости (jus), но и вообще никакое земное государство (Ibid.). Взамен цицероновского он предлагает свое, более универсальное понимание «народа», а следовательно, и государства: «Народ есть множество разумных существ, объединенных согласием относительно вещей, которые они любят» (Ibid. XIX, 24). По этому определению, говорит Августин, «народ римский действительно есть народ, и дело его, несомненно, есть дело общее — республика» (Ibid.). Под такое определение государства, республики, подходят и все другие известные истории общества (Ibid.). Хотя Августин и не говорит прямо, что под него подойдет также и совершенное «государство Бога», но это, видимо, подразумевалось его определением. Ведь общность людей может образоваться на основе всякой любви — праведной и неправедной.

В изложенном выше учении об обществе и государстве, подчеркивающим социальную природу человека, Августин не проявил такого пессимизма, какой ему подчас приписывается современными исследователями, противопоставляющими его взгляды на общество воззрениям Фомы Аквинского*. В принципе Августин, как и Фома, рассматривал общество, государство как институт естественный и даже божественный, о чем свидетельствует само название его главного социально-истори-

* Например, Ф. Коплстоном. См.: *Copleston F. C. Op. cit.* P. 45.

ческого труда — «О государстве Бога»*. Однако в отличие от Фомы он в духе присущего ему платонизма сосредоточивает внимание на противопоставлении государства идеального и эмпирических государств, подчеркивая несовершенство и извращенность последних. Но даже в отношении эмпирических государств он не высказывался только отрицательно. Например, он считал их положительной функцией эффективное удовлетворение экономических потребностей людей и поддержание порядка (*De Civ. Dei*, XIX, 13), хотя, разумеется, он в значительно большей степени, чем потом Фома, настаивал на принудительном, подавляющем характере государственной власти, так как имел перед своими глазами реальную практику крупномасштабного социального принуждения и подавления по отношению к донатистам и циркумцеллионам. Желая хоть как-то утешить христиан, подвергавшихся насилию со стороны властей христианской же империи, Августин стал подчеркивать временный, преходящий характер государственной власти, которая допущена Богом якобы для того, чтобы исправить человека в его падшем состоянии. Само по себе принуждение, как и рабство, Августин не считал чем-то вытекающим из человеческой природы. Если бы не было грехопадения, рабство и государственный аппарат принуждения не возникли бы (*Ibid.* 15)**. Но коль скоро государственная власть существует, ее следует считать относительным благом, которым следует пользоваться, но не наслаждаться. Наслаждаться же следует только абсолютным благом, выразителем которого является в этой земной жизни христианская Церковь. Поскольку справедливость требует соблюдения порядка благ и ценностей, принципом общественной жизни должна стать евангельская максима: «Богу — богово, кесарю — кесарево» (*Serm.* 4) — государство и Церковь должны существовать вместе, но неслиянно. Правда, идея раздельного и независимого существования двух властей — духовной и светской, характерная для Августина-теоретика, имела для него значение скорее регулятивного принципа, чем практической установки***. Да и в самом фундаменте августиновской концепции разделения властей таилась возможность превращения

* См.: *Figgis J. N.* *The Political Aspects of St. Augustin's City of God.* London, 1921. О социальных воззрениях Августина см.: *Deane R.* *The Political and Social Ideas of Saint Augustin.* N. Y., 1963.

** Ср. с подобной же позицией Иринейя (*Contra haer.* IV, 8) и Григория Назианзина (*Or.* 14).

*** Ср.: СН. Р. 448.

ее в противоположную теорию — теорию теократии: подчиненность в иерархическом порядке светского духовному, земного небесному могла легко быть истолкована как подчиненность государства Церкви *. Что эта возможность была слишком реальной, показал сам Августин. В спорах с донатистами он представляет правителей как «слуг господних», отстаивает их право применять методы принуждения в интересах Церкви, считает заботу о единстве Церкви высшей задачей государственного правления. После некоторых колебаний он приходит и к одобрению использования государственной военной силы против раскольников, оправдывая принудительное обращение донатистов в православие своей теорией насильственного спасения. Отсюда и его печально известная формула: «Coge intrare!» (Принудь войти!) **.

Таким образом, двойственность подхода Августина к социально-политическим проблемам была одновременно следствием и его метафизического дуализма, и современной ему исторической ситуации. В его эпоху Церковь уже победила римское государство, но она еще не сделала это государство теократическим. «Благочестивый» император Феодосий, бывший в глазах Августина образцом христианского принцепса (*De Civ. Dei*, V, 24, 26), представлял собой пример пока еще уникальный. Отчасти в силу исторической инерции, отчасти по причине сохраняющегося несовпадения актуальных интересов Церковь продолжала относиться к Римской империи если не враждебно, то настороженно и отчужденно. У Августина это выразилось в учении о принципиальном различии судеб светского и духовного государства. Однако империя, с его точки зрения, есть временное пристанище для Церкви, и в этом смысле она не есть зло. С этих позиций Августин отвергал и доконстантиновское представление об империи как орудии дьявола, и мнение, возникшее сразу же после легализации христианства Константином, что империя — это орудие божественного провидения, предназначенное для спасения человечества и построения Царства Божия на земле, — мнение, которого, как известно, придерживался

* Истоки августиновского взгляда на отношения Церкви и государства исследуются в работе: *Родников Н.* Учение Блаженного Августина о взаимном отношении государства и церкви. Казань, 1897. См. также вышеупомянутую работу Фиггиса.

** О борьбе Августина с донатистами см.: *Белоликов В.* Литературная деятельность Бл. Августина против раскола донатистов. Киев, 1912.

придворный историк Евсевий Кесарийский. Августин относился к империи без всякой апокалиптической эмоциональности и видел в ней нечто только временное, земное, а потому в естественном порядке имеющее конец. Вот почему разграбление Рима готами он, в противоположность многим своим современникам, воспринял без излишнего трагизма и патетики, считая его закономерным результатом исторического развития. Правда, умирая в осажденном вандалами Гиппоне и видя воочию неотвратимость гибели Римской империи, он, как сообщает его биограф Пасидий, больше всего молил Бога о том, чтобы тот послал ему смерть раньше, чем он увидит торжество варваров.

Теперь нам остается только сказать о влиянии философско-исторических и социально-политических идей Августина. Схема исторического процесса и методология истолкования исторических явлений были переняты от него практически всеми западными средневековыми историками. Во времена, ближайšie к Августину, под впечатлением продолжающихся и приобретающих все более грозный вид исторических катаклизмов его преемники усиливают эсхатологизм его учения*. Мрачная картина движущейся к гибели и запутавшейся в грехах и пороках Римской империи рисуется учеником Августина Орозием в его семи книгах «Истории против язычников»**¹⁵. В сочинении же Сальвиана «О правлении Божиим»***¹⁶ этот эсхатологический пессимизм уравнивается и перевешивается провиденциализмом — прием, использованный Августином в «Граде Божиим». После Сальвиана провиденциализм становится почти универсальным убежищем от исторического пессимизма; критика истории надолго вытесняется ее оправданием, апологетикой.

Исторические воззрения Беды Достопочтенного и Исидора Севильского отмечены влиянием августиновской идеи двух планов истории: мистического, выраженного в символических событиях истории библейской, и эмпирического, касающегося реальной истории народов. Восходящая к Августину символическая теология истории в продолжение всего средневековья

* О судьбах эсхатологизма в средние века см.: *Gregory T. L'escatologia cristiana nell'Aristotelismo latino del XIII secolo // Ricerche di storia religiosa. 1965.*

** См.: *Lacroix B. Orose et ses idées. Montreal; Paris, 1965.*

*** О Сальвиане см.: *Zschimmer W. Salvianus, der Presbyter von Massilia, und seine Schriften. Halle, 1875; Голенищев-Кутузов И. Н. Средневековая латинская литература Италии. М., 1972. С. 96—98.*

будет возмещать отсутствие светской фактографической истории *. Однако его влияние в эпоху высокого и позднего средневековья было, по-видимому, настолько велико, что никто, кроме, может быть, Иоахима Флорского, не брал на себя смелость сказать в теологической философии истории что-то новое, и дело ограничивалось в основном приложением августиновских идей к конкретным событиям текущей истории **. Этим объясняется то, что после Августина в средние века фактически не было ни одного самостоятельного философа истории ***.

Учение Августина о государстве было истолковано в средние века в духе теории теократии. Другие стороны этого учения вплоть до XIII—XIV вв. были в забвении. Теория разделения властей, обычно сопутствовавшая в эту эпоху теории двух истин, первоначально возникла в противовес августинизму. Только Оккам найдет в сочинениях Августина ряд авторитетных подтверждений этой теории. Напротив, идеологи теократии, такие как Хинкмар, Гуго Сен-Викторский, Томас Бекет, Иоанн Солсберийский, Фома Аквинский, Эгидий Римский и др., от начала до конца средневековья будут считать Августина своим полным единомышленником ****.



* См.: *Dempf A. Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance. München; Berlin, 1929. S. 251—252.*

** Карлейль, наоборот, считает, что отсутствие интереса к философии истории в период зрелого средневековья объясняется утратой влияния Августина (см.: *Carlyle A. I. Medieval Political Thought in the West. Edinburgh, 1930. Part II. P. 169.* О влиянии исторической концепции Августина в средние века см. также: *Гуревич А. Я. Указ. соч. С. 84—139.*

*** Или же, лучше сказать, «теолога истории». Ибо, как верно заметил Плеханов, рассмотрение исторического процесса как осуществления божественного провидения есть «теологическое понимание истории» (см.: *Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. М., 1956. Т. 2. С. 636.*)

**** О влиянии теократических идей Августина см.: *Родников Н. Указ. соч. С. 182 и сл.*