



С. С. НЕРЕТИНА

Аврелий Августин: исповедь как философствование *

Онтология личности, знания, свободы

БЫТЬ ЗНАЧИТ ПОНИМАТЬ, ВЕРУЯ, И ВЕРИТЬ, ПОНИМАЯ

Исповедь всегда — акт сопричастности Богу через молитву, покаянный рассказ о состоянии собственной души. При этом интеллект, с одной стороны, сводит ум в сердце, то есть освобождает его от уверток, лжи, хитроумия и направляет на любовно-вдохновенное богопознание, что и есть *вероисповедание*. С другой стороны, он, напротив, приводя нечто из памяти на ум, взвешивая то и это, включая в себя внутреннее исследование и размышление, выводит вовне, в речь, рефлексивное представление своего мышления, делая его своим предметом, что, по Августину, и есть философия. Такая философия положила веру в свое основание, но так, чтобы иметь возможность мысленно (логически) расставить начала мысли и начала веры. Я не случайно выделила слово «исповедание», поскольку в нем очевидна усомневающаяся, вопросительная, личная позиция философии относительно несомненности веры. Сопряжение вероисповедания и философии в «есть» означает присутствие сомнения внутри самой истины, которая может быть уловлена в синтаксической связи мирового бытия. Сомнение оказывается своего рода свойством истины.

При этом я хотела бы подчеркнуть идею богопознания в связи с исповедью, что исключает любой психологизм, или, если пользоваться этим термином, то не в современном смысле, а в

* Исправленный и дополненный вариант главы: *Неретина С. С. Верующий разум: К истории средневековой философии*. Архангельск, 1995. С. 125—166.

смысле само(душе- и духо-)познания, требующего серьезной интеллектуальной сосредоточенности, поскольку ум знает лишь потому, что он любит Бога. Любовь здесь первична, она — мерило правильности знания. Как и прочие известные нам тексты, «Исповедь» направлена не только к Богу, но и к человеку в связи с запросом человека. В середине 90-х гг. IV в. Паулин Ноланский обратился к другу Августина Алипию с просьбой написать о своем личном религиозном опыте. Тот переадресовал его к Августину, выполнившему и перевыполнившему просьбу, рассказав и об Алипии (см. книги 6, 7 «Исповеди»), и о себе: «Исповедь» написана в 397—401 гг. Таким образом, сложился канон письма, отвечающий не только личным интеллектуально-душевым потребностям, но и запросам со стороны, выражающий не только устремленность к Богу, но и устремленность к человеку, которого избрал Бог для коммуникации и свидетельства. Эта двусмысленность выражена и в исповедальном акте как таковом, согласно которому исповедь — это громкий рассказ о грехах, которому предшествует обращенность внутрь сознания или, как говорил Августин, к внутреннему человеку, молча думающему. Но — почему мы решили, что речь идет о философии? Какие принципы философии здесь «ищутся и обсуждаются»? Конечно, прежде всего обсуждается понятие бытия.

Для Августина, как он писал об этом в трактате «О нравах католической Церкви и нравах манихейцев», «величайшим бытием должно называться такое, которое всегда пребывает тождественным, полностью себе подобно, ни в одной из своих частей не может подвергаться изменению или тлению, не подвержено времени, не может сейчас быть иным, чем прежде. Это и называется бытием в самом истинном смысле» (II, 1). Такое бытие субъектно, поскольку «в самом истинном смысле» оно — Бог, и субстанциально, ибо быть субстанцией — это и значит «прежде всего быть». В «Письмах» (11, 3) Августин обнаруживает двусмысленность понятия субстанции: быть субстанцией значит «*быть* тем или этим», «под самую категорию субстанции подойдет бесконечное число явлений» (с. 121), а кроме того — «оставаться тем, что есть, столько, сколько *возможно*». Очевидно, что истинное бытие обнаруживается в мире инобытийно и ино-сказательно как сотворенное из ничего. В таком случае бытие тем или этим, возможное, временное бытие есть тропы бытия нетварного и неизменного.

Идея тропов — одна из важнейших в рассуждениях Августина. Сотворенный мир есть мир, созданный по Слову из ничего.

Это значит, что речь, прошедшая горнило изничтожения, в сотворенном мире понимается как переносная. Однако тропы, или иносказания, которыми являются метафора, метонимия, синекдоха¹, ирония и пр., онтологичны, поскольку «встречаются в речах людей, не слышавших никаких грамматиков, и распространены в той речи, какой пользуется толпа»*, они пронизывают все бытие. Тропическая речь позволяет само всеобщее понимать более, чем это, казалось бы, возможно**.

Обратимся к молитвенному началу «Исповеди», выделив ключевые слова. «Велик Ты, Господи, и всемерной достоин хвалы; велика сила Твоя и “неизмерима премудрость Твоя”. И славословить Тебя хочет человек, частица созданий Твоих; человек, который носит с собой повсюду смертность свою, носит с собой свидетельство греха своего и свидетельство, что Ты “противостоишь гордым”. И все-таки славословить Тебя хочет человек, частица созданий Твоих. Ты услаждаешь нас этим славословием, ибо Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе. Дай же мне, Господи, *узнать и постичь, начать* ли с того, чтобы *воззвать* к Тебе, или с того, чтобы славословить Тебя; надо ли *сначала познать* Тебя или *воззвать* к Тебе. Но кто *воззовет* к Тебе, *не зная* Тебя?.. Или, чтобы познать Тебя, и надо “воззвать к Тебе”? Воззвать не к Тебе, а к кому-то другому может незнающий. Я буду искать Тебя, Господи, взывая к Тебе, и воззову к Тебе, веруя в Тебя, ибо о Тебе проповедано нам»***.

В этом зачине формулируется как раз то, что составляет основной философский вопрос, взбудораживший Средневековье: что сначала? — познание, осуществляемое благодаря рациональным актам мышления, или вера? Сначала понимать, чтобы веровать, или прежде веровать, чтобы понимать? Зов в этом фрагменте оказывается той самой синтаксической связью мирового бытия, с помощью которой улавливается Божественная истина. Именно через зов происходит транслированное персональное причащение Высшему Субъекту и Его имманентизация. Зов возможен к тому, о ком известно, что он есть, есть раньше и больше всего. И есть как внимающий зову, так и мо-

* *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi. De doctrina christiana // PL. 34. Col. 80.*

** *Ibid. Col. 88.*

*** *Аврелий Августин. Исповедь. М., 1991. С. 53. В дальнейшем ссылки на это издание даются внутри текста. Курсив в цитатах всюду мой. — С. Н.*

гущий ответить, иначе исчезает смысл зова. Таким образом, изначально признано некое трансцендентное сущее, «проповеданное нам», то есть открытое, откровенное в Писании: с цитат из Писания начинается мольба о познании. Разум внедрен в эту откровенную истину, потому он не может быть незнающим. Зов есть зов знающего и незнающего. Познание *обречено* одновременно и на воззвание, и на верование, поскольку разум должен верить в то, что он познает. Более того, здесь пересмотрена схема познания: оно направлено не от неизвестного к известному, не от конкретного к абстрактному, трансцендентному источнику знания: в Средневековье мы сталкиваемся с совершенно иной ситуацией знания. Средневековый мир мысли пребывал в открытости истины. В таком мире «не человек стремился овладеть истиной», как то было в Античности, «но напротив, истина стремится овладеть человеком, поглотить его, проникнуть в него» *. Так как истина была дана и возведена, то христианский ум изначально, как говорил Августин, к ней «льнул», был ей причащен. Богооткровенная реальность не могла быть доказана, будучи непостижимой, она могла быть только иносказуемой. Разум был верующим в нее, определенными способами ей причащенным.

БЫТЬ ЗНАЧИТ СУЩЕСТВОВАТЬ

В трактате «О Граде Божиим» Августин дал емкую формулу бытия, к образу которого должен приближаться человек. «Ибо и мы существуем, и знаем, что существуем, и любим это наше бытие и знание» **. Итак, быть значит существовать, знать и любить собственное существование и знание. Любовь возможна и к Богу и к собственному существованию, поскольку оно — ради Бога: в предыдущем фрагменте было сказано, что Бог создал человека, «частицу созданий Своих», «ради Себя». Это ставит проблему не только того, как понимать вещь, но и проблему части и целого, которая очевидно выражена и в первом, и во втором фрагменте: «Но как воззову я к Богу моему, к Богу и Господу моему? Когда я воззову к Нему, я призову Его *в самого себя*... Господи, Боже мой, ужели есть во мне нечто, что может вместить Тебя? Разве *небо и земля*, которые Ты создал и на

* *Ортега-и-Гассет Х.* Разум и вера в сознании европейского Средневековья // Человек. 1992. № 2. С. 84.

** *Блаженный Августин.* О Граде Божиим. М., 1994. Т. 2. С. 216.

которой создал и меня, *вмещают* Тебя? Но без Тебя не было бы ничего, что существует, — значит, *все, что существует, вмещает Тебя?* Но ведь и я существую... Меня не было бы, Боже мой, вообще меня не было бы, *если бы Ты не был во мне*. Нет, вернее, меня не было бы, *не будь я в Тебе»* (с. 53—54). Трансцендентность и совершенство Божественного бытия здесь очевидны. Бытие — то, что вечно «Ты, для Которого нет разницы между бытием и жизнью, ибо Ты есть совершенное Бытие и совершенная Жизнь» (с. 58), но бытие — это и то, что существует сейчас, в это, переживаемое, время. Выраженное в вещах существование столь же онтологично. В «Граде Божиим» это выражено в принципе «если я обманываюсь, следовательно, существую»*.

Часть и целое, единичное и общее здесь рассматриваются не через родо-видовые или временные отношения, а только и единственно через духовные отношения соприращения твари и Творца. Бог — не род относительно человека, Он его не порождает, а творит, а человек соответственно — не его вид. Но, являясь единичной вещью и частью целого, он вместе с тем способен вместить в себя такое целое, каким является Бог. Даже там, где Августин говорит о собственно роде и виде, которые, подобно части и целому в процитированных фрагментах, взаимопределяют друг друга, он определяет род не на основании общего предка или географического положения, даже не на основании начала для подчиненных видов, «как это было принято среди философов», а на основании духовного родства. Переходя со ступени на ступень познания, человек ищет правильности, или праведности, «очищая око сердца», развивая способность духовидения, «которым можно видеть Бога». А видеть Его можно настолько, насколько человек умирает для мира. На этой ступени человек «ходит скорее в вере, чем в видении» (*per speciem*)**.

Строгий философский термин «вид» на глазах *из общего понятия* превратился в единичное, конкретное *видение*, которое становится тем более *интимным*, что видение происходит «загадочно» и «сквозь стекло».

В «Христианском учении» Августин пишет, что в отношении рода и вида «неуместна та утонченность различения, которая передается диалектиками», ибо в Писании один и тот же смысл вкладывается в высказывание о городе, о провинции, о народе или царстве. «Не только, кстати говоря, о Иерусалиме,

* Там же. С. 217.

** *S. Aurelii Augustini. De doctrina christiana // PL. 34. Col. 40.*

но о любом городе, например Тире или Вавилоне, или каком-нибудь другом в Священном Писании говорится нечто такое, что превосходит способ представления о нем и скорее подходит всем народам, но и об Иудее, Египте, Ассирии и о каком-либо ином народе, где много городов, однако не весь мир, но часть его, говорится, что они превзошли способы своего представления, и это подобает скорее универсуму, нежели его части, или его роду, нежели его виду»*. Так понятый вид, во-первых, представляет троп — им является синекдоха, во-вторых, именно вид как троп обнаруживает возможность понимания всеобщего. «О Соломоне, например, говорят то, что превосходит его образ и что, скорее, является относящимся к Христу или Церкви»**. Не только род как общее, относящееся к естественной философии, может быть выражен в единичной вещи, что выражает сугубо христианскую идею воплощения слова, но само Слово, Бог Сын, Христос получает способность быть выраженным этой единичностью. При этом исключается взгляд на общее как на некую возможность, актуально выраженную в виде: общее оказывается (см. выше) Субъектом, Который говорит любой единичностью. Человек, как и Священное Писание, оказывается не только «записной книжкой человечества», по выражению Б. Л. Пастернака; он — запись, сделанная Самим Богом, являясь тем самым Его Свидетелем и доказательством Его существования. Не случайно Августин и в «Исповеди», и в «Граде Божиим» сравнивает человека с книгой. Метонимическое соотношение части и целого (ничтожное человеческое Я способно включить безмерное Бога), где часть представляет целое, соответствует концептуалистским представлениям, по которым общее (оно у Августина не двоится, здесь нет Божественного всеобщего и общих понятий, принятых в философии***, здесь только одно Божественное всеобщее, чему причащается сотворенное) находится в отдельной, единичной вещи. Это соответствует задаче Августина обнаружить не просто возможности переопределений, при которых целое может *показаться* частью, общее *отождествиться* с единичностью, но показать иллюзии философии создать определения, выражающие жесткие

* *S. Aurelii Augustini. Op. cit. Col. 84.*

** *Ibid.*

*** Общие понятия в философии играют в Средневековье роль, необходимую для того, чтобы люди понимали друг друга и избавлялись от заведомо ложных выводов, о чем Августин писал в «Христианском учении».

соответствия между вещами этого мира, в то время как практика обозначений вещей их с легкостью отмечает.

Но вот и еще одна неловкость сравнительно с прошлой философией. Речь в молитвенном зачине «Исповеди» идет не только о человеке, вмещающем полноту Бога, но о человеке — «прахе и пепле», пришедшем в эту «мертвую жизнь или живую смерть» (с. 56). Вечного Бога, оказывается, вмещает в себя смертное, то есть временное. Сама вечность определяется через время: «годы Твои — сегодняшний день», — а время преобразуется в вечность: «все завтрашнее... все вчерашнее... Ты превратишь в сегодня, Ты превратил в сегодня» (с. 58). Само употребление будущего и прошлого времен применительно к божественным действиям свидетельствует о внедренности в саму идею вечности идеи времени, которое способно теологизироваться. Вечное здесь, разумеется, не подвержено временному, в нем сосредоточена мысль о времени, само время, озадачившее вечностью: «Я оглянулся на мир созданный и увидел, что Тебе обязан он существованием своим... но по-иному, не так, словно в пространстве; Ты, Вседержитель, *держишь его в руке*, в истине Твоей, ибо все существующее истинно, поскольку оно существует» (с. 183). Дело даже не в том, что в «Исповеди» доказывается *реальное* бытие единичного и особенного, подверженного смерти. Старая философия, видевшая в человеке не целое, а только состав из души и тела, позволяла душе воспарять над бездной смертности, освобождалась от тела, понимаемого как темница души. Такое представление о человеке вызывало иллюзию, что *сущность* человека, вечная по определению, включается в любое, не поддающееся смерти, единство, каким, например, является Логос, Бытие или Мировая душа, как у Платона. Подобная гомогенизация отвлекается от смертности отдельного единичного существа, прежде всего человека, и от самого его существования, что не устраивало христианских мыслителей, и прежде всего Августина, у которого Бог-Творец — не Абсолют, а прежде всего Живой Бог, постигаемый во времени. О существующем можно сказать, что оно было, есть и будет до момента претворения мира. Именно время оказывается той силой, которая «схватывает» мир в целостность, причащая друг другу и вечной Истине. Определенность вещи зависит от этого отношения, поскольку вещь сотворена как субъект и по акту творения получила возможность, действительность, необходимость творения собственной сущности. От этого субъектного движения вещи зависит ее определенность, поскольку изначально в ней такой определенности нет — жизнь Августина

до его обращения о том свидетельствует. Поклонник Цицерона? Нет. Манихей? Тоже нет. Неоплатоник? Стоик? Последовательные сомнения, очищение души, самовопрошание и внутреннее самопознание столь же последовательно приводят к осознанию себя как христианина, и только как христианина. Такая вещь, понятая как стремление субъекта к субстанциальному самоопределению, действительно единична и потому ускользает от всеобщих структур знания. Только одна «вещь» у Августина обладает свойствами всеобщности — Бог.

В обнаружении реальности и существенности *темпорального мира*, приникающего к вечному «быстрой мыслью» (даже мысль у Августина связана со скоростью временного движения), касающегося его и уже тем самым причастного ей, — пафос средневековой мысли. Темпоральность ведет к тому, что идея временного рождения Христа отождествляется с вечным рождением Бога Сына. Такого рода отождествление (которое нельзя путать с тождеством) как раз и показывает возможности схватывания многозначности. Когда мы говорим «Сократ есть человек», то это не трехчастное определение, но одночастное, поскольку все свойства Сократа сведены в его определение человеком. Когда мы говорим «Христос есть Богочеловек», то что именно сведено в его определение Богочеловеком? Формально это также одночастное определение, но внутри самого предиката уже заключено противоречие. Многозначным оказывается сам предикат, призванный ставить предел. Он его и поставил, но странным образом: выразил происхождение исходной Божественной личности замкнутым на личность конечную. Иначе мы обречены или видеть гностические призраки, или отправиться в поход в дурную бесконечность. Разговор о том, что слышен какой-то зов, что-то с чем-то связующий, осложненный вопросительностью, вообще оказывается возможным лишь в этой логической ситуации — в речевом отождествлении мысли, замысла и смысла, выражающем синтаксис бытия. Само учение о речи преобразуется из учения об именах в учение о разнообразных схватываниях, связках (в том числе логических), где зов, звук — минимальная единица связи.

БЫТЬ ЗНАЧИТ БЫТЬ ЛИЧНОСТЬЮ

Что, однако, значит: стремление субъекта к самоопределению? Вернемся к процитированному фрагменту: «Меня не было бы, Боже мой, вообще меня не было бы, *если бы* Ты не был во

мне. *Нет, вернее*, меня не было бы, не будь я в Тебе». «Я», помещенное в/внутри Бога, означает не только онтологичность существования, онтологичность блага (поскольку Бог есть Высшее Благо), то есть этических оснований, но онтологичность самого моего «я», человеческого «я», не человека вообще, а «я» вот этого человека, который обращается к Тебе. Отношения «я — Ты» — это отношения личностные, глубоко внутренние. Более того, как пишет Августин в «Граде Божиим», «существующему противоположно» только «несуществующее. Поэтому и Богу, то есть высочайшей сущности и Творцу всех и всякого рода сущностей, не противна никакая сущность»*. Уточнение «нет, вернее...», выделенное в процитированном фрагменте, надо понимать не как снятие предыдущего высказывания, а именно как уточнение иерархии-обретенности друг друга друг в друге: чуть ниже Августин задаст почти риторические вопросы: «Одна часть в Тебе больше, а другая меньше? Или же повсюду Ты целый и ничто не может вместить Тебя целого?»

Я говорю «почти риторические», потому что эти вопросы задает Августин, уже ставший христианином, знающим, что Бог не делится на части. Но исповедь — ретроспекция, это разгребание завалов души, где всерьез разбиралась возможность почастного существования Бога.

Но о том дальше. Сейчас же речь идет о парадоксальной онтологии «я». «Когда Ты изливаешься в нас, то не Ты падаешь», а мы, хотелось бы сказать. Но не сказывается, ибо и мы не падаем: «но мы воздвигнуты Тобой»; «не Ты расточаешься, но мы собраны Тобой» (с. 54). «Собраны» опять же не в качестве некоего «человечества вообще», а «мы» как «я», как каждый отдельный «я», говорящий с Тобой, внутри себя или внутри Тебя. Не упоминая слова «личность», Августин задал личностную онтологию. Здесь нет надобности в слове: оно уже и в латинском, и в греческом вариантах найдено: Персона, или Ипостась, предполагающее *речевое общение*, поскольку Богу Слово не только принадлежит, Он и есть Слово. Когда Августин говорит «Ты изливаешься», то есть эмануешь, то речь идет о происхождении особого рода. Ничто происходит всем, все происходит или осмысливается как ничто субъектности, или персональности Божественного субъекта, всеобщей и единственно исходной личности. Любая другая вещь — персона по аналогии, для которой та, исходная, является регулятивом. Она определяется словесностью, которая есть *subiectus*, ὑποκείμενον, или субъект

* Августин. О Граде Божиим. Т. 2. С. 237.

любой личной жизни. Слово — это Начало, Которым именовался Сын, вторая Персона Троицы. Уже у Тертуллиана юридический термин «persona» претворился в философский. На Вселенских Соборах еще обсуждается различие между *οὐσία* и *ὑπόστασις*, но известно, что Лицо — это маска-завеса для скудного ума, однако такая завеса всегда готова открыться уму вопрошающему, участвуя в ответ-вопрос-ответной ситуации в полном соответствии и с греческим *πρόσωπον*, и с латинским *persona*. Первое слово, Слово Бога, всегда утверждающее. Это «да», предполагающее единство утверждения, Священное Писание. Второе слово — вопрос человека, своеобразное «нет», непонимающее слово, но равное первому в качестве утверждения. Третье, новое «да», полученное при исследовании Священного Писания, согласует единство первого и равенство второго. Все вместе формирует вещь. Это формирует способность понимания «схватить» целое.

«Троичен ли Бог по причине трех свойств (бытия, знания и воли. — С. Н.), или в каждом Лице имеются эти три свойства, так что троично каждое Лицо, или?.. Кому это легко понять? Как рассказать? Кто осмелится объяснить каким бы то ни было образом эту тайну» (с. 347). Августин нагнетает вопросы, подчеркивая их философский проблематизм. Для него к моменту переезда из Тагасты в Карфаген было очевидно не только тождество персоны и субъекта, для него слипались понятия «субъект» и «субстанция». По мнению Августина, карфагенские мудрецы плохо поняли «Категории» Аристотеля, о котором, как он пишет, они «трещали, раздуваясь от гордости» (с. 120). «Считая, что вообще все существующее охвачено этими десятью категориями, я пытался и Тебя, Господи, дивно простого и не подверженного перемене (то есть *субстанцию*, поскольку Августин здесь дает именно ее определение. — С. Н.), рассматривать как *субъект* Твоего величия или красоты, как будто они были сопряжены с Тобой как с *субъектом*» (с. 121). О том же свидетельствует и утверждение о принадлежности воли Бога к самой Его субстанции (с. 289).

В это время Августин еще понимал Бога не столько как Дух, сколько телесно. Но и когда он понял Его как Дух, эти понятия остались отождествленными, хотя и понятыми спиритуалистически. Субъектность — необходимое условие личности. При этом персоной называется и Божественная Персона, и человек. Через единение в Боге личность человека не только не подавлялась, но была задана сверхъестественная основа для ее развития. Вслед за предыдущими рассуждениями следует то,

что можно назвать парадоксальными высказываниями Августина, не уступающими Тертуллиановым. Его Бог — мало что «Высочайший, Благостнейший, Могущественнейший, Всемогущий, Милосерднейший и Справедливейший», но и «самый Далекий и самый Близкий, Прекраснейший и Сильнейший, Недвижный и Непостижимый; Неизменный, Изменяющий все», Он — «вечно Юный и вечно Старый». Богу можно приписать любые противоречивые предикаты. Антитезы наслаиваются на метафоры, метафоры — на состояния «ревнуешь и остаешься спокоен; меняешь Свои труды и не меняешь совета... никогда не нуждаешься и радуешься прибыли. Тебе дается с избытком, чтобы Ты был в долгу, но есть ли у кого что-нибудь, что не Твое? Ты платишь долги, но Ты никому не должен...» (с. 55) и т. д. «Мы» всегда подразумеваемся, но о том не говорится, потому что «мы в Тебе». В этом и парадокс: двое — вечный и временный, небесный и земной — в одном, двунаправленно действующем вместе и одновременно на сакральное и мирское.

Здесь очевидно, что всеобщее понимается как единичное и особенное. Как очевидно и то, что совершен отход от метафизики с ее строгой разработанностью категорий, на которые прежде претендовала метафизика, формальная логика и т. п. Здесь расчет на чисто смысловую демонстрацию, которую можно развернуть, применяя диалектику, которая, как всем известно, не есть формальная логика, а в таком случае она «обязана быть вне законов тождества и противоречия, то есть она обязана быть логикой противоречия. Она обязана быть системой закономерности и необходимо выводимых антиномий... и синтетических сопряжений всех антиномических конструкций смысла. Если она действительно не метафизика, она обязана все те проблемы, которыми занималась раньше метафизика, подвергнуть чистке с точки зрения логики противоречия и... объяснить смысл во всех его смысловых же связях...» *

И этому действительно мог научиться Августин у Аристотеля, ибо именно Аристотель закладывает основы вероятностной диалектической логики, которая «не есть чистая игра ума», поскольку «благодаря ей мы все время тесно соприкасаемся с истиной, с действительностью... Аристотелевская диалектика — это драма живой человеческой мысли, стремящейся к... истине не путем однозначных логических операций, а всеми

* Лосев А. Ф. Философия имени // Бытие — имя — космос. М., 1993. С. 616.

путями, доступными человеческому познанию» *. Именно так понятая диалектика позволяет представить мир в его двусмысленном единстве, где сами «антитезы, которые по-латыни называются противоположениями, или выразительнее — противопоставлениями, служат» не только «наилучшим украшением речи», но из их сопоставления, из «красноречия не слов, а вещей, образуется красота мира» **.

10-ю книгу «Исповеди» можно принять за попытку создания антропологии. Действительно, речь в ней идет, казалось бы, о том, как устроен «человек вообще», поскольку «Исповедь» обращена и к Богу, и к людям. Но: «Что мне до людей и зачем им слышать исповедь мою, будто они сами излечат недуги мои?» Первые фразы зачина третьей главы этой книги будто противоречат этому утверждению. «Эта порода ретива разузнавать про чужую жизнь и ленива исправлять свою». И все же, как с недоумением сообщает Августин, они «ищут услышать от меня, каков я», хотя «не желают услышать от Тебя, каковы они» (с. 237). Парадокс разрешается следующим образом: человек может лгать, познавая другое, но не может, узнав себя, сказать: «Это неправда». Потому «те, чьи уши открыла для меня любовь», верят сказанному, поскольку нельзя лгать самому себе. Необходимо обращение к внутреннему человеку, который больше знает Бога, чем внешний, однако нельзя знать внутреннего «человека вообще», только собственного внутреннего можно познавать, а это противится попытке создания антропологии, которая — по принципу любой науки — занимается человеком безличным.

Только обращение к этому внутреннему может разрешить и ту парадоксальную мысль, что Бог вместе трансцендентен и имманентен: *самопознание, которое есть богопознание*, позволяет, вытесняя внешнее, злое, обнаруживать в себе знание Бога, «нечто, чего о себе не знаю» (с. 240). Внутренний человек начинается с любви к Богу, эта любовь порождается «неким светом и неким голосом, неким ароматом и некой пищей, и некими объятиями». «Это свет, голос, аромат, пища, объятия внутреннего моего человека — там, где душе моей сияет свет, который не ограничен пространством, где звучит голос, который время не заставит умолкнуть, где разлит аромат, который не развеет ветром, где пища не теряет вкуса при сытости, где

* Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 254, 257.

** Августин. О Граде Божиим. Т. 2. С. 202—203.

объятия не размыкаются от пресыщения. Вот что люблю я, любя Бога моего» (с. 240—241).

Все здесь двоится: сакральное передано через плотское, физическое, эмоциональное. Все органы чувств участвуют в этой любви. Силе и бесконечному усилению этой любви способствует вопрошание, которое направила душа ко всем мировым вещам и стихиям, о том, «что же такое этот Бог» (с. 241).

«Что это?..» — это вопрос об определении. Он напоминает вопрошание Сократом (из «Пира») разных людей для выяснения того, что такое мудрец, с той только разницей, что речь идет не о том, что существует в пространстве-времени, не о любом нечто, которое может быть названо и может быть объектом мысли.

Обратим внимание: о Боге спрашивается как о вещи, о чьей-то вещи, на первый взгляд по-аристотелевски. Августин допускает такой вопрос потому, что, как он пишет в «Христианском учении», «Бог допустил служение человеческого голоса и пожелал, чтобы мы радовались *нашим* словам во славу Его». Эта *наша* радость при нахождении слов, некоторым образом выражающих Его, — достоверное свидетельство существования «Того, Что называется Богом» *. Коль скоро о Боге сказано «То, Что», значит, о Нем можно высказаться, но всякий раз это будут недостаточные высказывания. Потому Бог полностью не выразим в слове, Он, как прекрасно выразился киевский переводчик «Христианского учения», «неизглаголан», ибо любой глагол (слово) сложен, будучи дрожанием развернут (*verberatum*), артикулирован и интонирован в речи.

Поэтому вопрос об определении сразу же рождает другой вопрос: что это значит — дать определение, если оно ведет нас к другим неопределенным терминам? Именно так рассуждал Л. Витгенштейн, прочитав «Исповедь» и встревоженный вопросом «что такое время?», на который явно не было точного ответа, — попытки определения лишь проясняли грамматику слова. А грамматика — это система звуковых, лексических или формальных значений, бесконечные уточнения которых ведут к потере определения, образуя ментальный дискомфорт. Вот, например, как Августин рассуждает о памяти. «Память и есть душа, ум; когда мы даем какое-либо поручение, которое следует держать в памяти, мы говорим: “смотри, держи это в уме”; забыв, говорим: “не было в уме”». Но вот речь идет о состоянии воспоминания: «Когда я, радуясь, вспоминаю свою прошлую

* *S. Aurelii Augustini. De doctrina christiana // PL. 34. Col. 21.*

печаль, в душе моей живет радость, а в памяти печаль». Так что же? Получается, что определение памяти как души = ума в данном случае «не срабатывает». «Или память не имеет отношения к душе?» — вопрошает Августин. «Нет, память — это как бы желудок души». И далее: память видит образы, образы видят память (с. 249—251).

Определения распадаются, понятие переопределяется, перестает быть понятием, становится образом, что и возвращает нас к началу, к лепету младенчества, откуда речь заново набирает силу, но не для превращения себя в грамматико-логический язык, а для понимания, для обращенности к смыслам, что и есть собственно средневековое словесное бытие, замешанное на исконно философском удивлении.

Само борение слов (*pugna verborum*), понятое как борение против определенности Того, что называется Богом, чаще всего выражено апофатически.

Фрагмент поисков слов, выражающих Бога, — один из самых поэтических в «Исповеди». «Я спросил землю, и она сказала: “Это не я”... Я спросил море, бездны и пресмыкающихся, и они ответили: “Мы не бог твой; ищи над нами”. Я спросил у веющих ветров, и все воздушное пространство с обитателями своими заговорило: “Ошибается Анаксимен: я не бог”. Я спрашивал небо, солнце, луну и звезды. “Мы не бог, которого ты ищешь”, — говорили они» (с. 241). Августин дает ответ на вопрос, что же такое голос земли, ветра, прочих стихий, потому что все они «кричали громким голосом»: «Мое созерцание было моим *вопросом*; их *ответом* — их красота».

Созерцание, являвшееся основой первой философии, определялось как вопрос, а откровенное как ответ, существующий прежде вопроса. Созерцание не предполагает строгого дискурса и не предполагает отказа от себя, потому что вопрос исходит именно от меня. «Тогда я обратился к себе и сказал: “Ты кто?” И ответил: “Человек”. Вот у меня и тело, и душа, готовые служить мне; одно находится во внешнем мире, другая — внутри меня» (с. 241). Казалось бы, вот и обоснование для антропологического строительства. «Человек» — говорит Августин. И все дальнейшее: анализ внешних чувств, разума, памяти, забвения и пр. — есть как бы анализ человека вообще. Но речь все-таки идет обо *мне* как о человеке, то есть об *этом* человеке, который ставит *такой* вопрос, а не другой, у которого *такие* мысли, а не другие, и который прошел *вот этот* путь к Богу, а не другой. «Все телесные вестники возвестили душе моей, судье и председательнице, об ответах неба, земли и всего, что на них;

они гласили: «Мы не боги; творец наш, вот Он». Внутреннему человеку сообщил об этом состоящий у него в услужении внешний; я, внутренний, узнал об этом, — я, я душа, через свои телесные чувства» (с. 241).

Очевидно, что «я, внутренний» — не «человек вообще». Но, может быть, «я» в данном случае — метафора всего человечества?

Когда выше мы говорили о соотношении целого и части, то специально обращали внимание на то, что речь идет не о роде и виде, а о некоем духовном единстве, предполагающем разнообразие. Дух — это «судья — обсуждающий разум» (с. 242). Он возвышается над чувствами — вестниками мира, предоставляя мир для опроса. Как отметил Л. Витгенштейн, в этом и заключается «чрезвычайная трудность» для философа, поскольку слова не имеют строгого значения, они не приобретают значения, которое будто бы вкладывается в них некоей высшей силой, они зависят от того значения, какое дает ему человек. Это «я усвоил сведения, доверяясь не чужому разуму, но, проверив собственным, признал правильными и отдал ему как бы на хранение, чтобы взять по желанию». Интеллект движется взад-вперед — из памяти на ум, из ума снова в память, осуществляя «обдумывание» (с. 247). Это «я работаю, и работаю над самим собой» (с. 252). Значение — не смысл, и я, продирающийся сквозь пелену значений, это и есть «я», а не «человек вообще». Смысл этой необычайной персональности — в той ориентации, которую выбирает человек. Он может выбрать следование истине, то есть нетварному бытию, но может следовать установлениям тварного мира. Последствия такой привязанности заключаются в том, что принявшие условия одномерные, то есть условия мира созданного, они *подчиняются* ему, а подчинившись, теряют способность рассуждать, поскольку рассуждение требует следования истине и соответственно свободы.

Собственно, здесь гнездится двуориентированность персоны, ибо «мир созданный отвечает на вопросы только рассуждающим», то есть свободным: «он не изменяет своего голоса, то есть своей красоты, и не является в разном облике тому, кто только его видит, и тому, кто видит и спрашивает; являясь, однако, в одинаковом виде обоим, он нем перед одним», поскольку подчиненному приказывают, а не разговаривают с ним, «и говорит другому; вернее, он говорит всем, но этот голос внешнего мира понимают только те, кто, услышав его, сравнивает его с «истиной, живущей в них»» (с. 242). Ясно, что люди делятся на только видящих и видящих и сравнивающих, то

есть обладающих силой коммуникативности, что и делает человека *этим* человеком, требующим и знающим другого и отличающимся от другого. Такое деление человека на выдающего и коммуникативного не позволяет говорить о человеке вообще, соответственно — об антропологии.

Но, может быть, среди разумных находится «разумный вообще»? Внимательно проследим за речью Августина, когда он рассуждает об этих разумных. Повторим последний фрагмент последней цитаты и продолжим ее. «Этот голос внешнего мира понимают только те, кто, услышав его, сравнивает его с истинной, живущей *в них*. Истина же эта говорит *мне...*» (с. 242; курсив мой. — С. Н.). Прекрасно владеющий словом Августин мгновенно, как только речь зашла о содержании или смысле ответа, услышанного этим, и только этим, ухом (поскольку истина говорит с каждым), переключил внимание со *всех* на *себя*. И дальше ссылался только на свой уникальный опыт: природа — моя, память — моя, сила *моего* ума, я вновь и вновь обдумываю, я сделаю то-то и то-то и т. д. Да и каждый понимает истину лишь правдоподобно, иносказательно, а не категорически. «Пусть же никто не надоедает мне, говоря: «Моисей думал не так, как ты говоришь; он думал так, как я говорю».

На это категорическое утверждение Августин возражает: «Если бы мне сказали: “Откуда ты знаешь, что Моисей думал именно так, как ты *толкуешь* (то есть говоришь правдоподобно, вероятно. — С. Н.) его слова?”, то я бы обязан был спокойно это выслушать (поскольку вопрос правильно поставлен. — С. Н.), я бы ответил, *может быть*, так же (поскольку мысль моя может измениться, а может и не измениться. — С. Н.), и даже несколько пространнее, если бы собеседник сдался не сразу. Но когда мне говорят: “Он думал не так, как ты говоришь, а как я говорю”, признавая при этом, что и мои слова правильны, — о, Жизнь бедных, Боже мой, *в чьем лоне нет противоречий*, пролей дождем в мое сердце кротость, чтобы терпеливо переносить мне таких людей. Они говорят со мной так не потому, что вдохновлены свыше и увидели в сердце слуги Твоего то, что говорят, а потому, что они гордецы: они не знают мысли Моисея, они любят свою собственную, и не потому, что она истинна, а потому, что она их собственная. Иначе они бы в равной мере любили и чужую истинную мысль, как я люблю слова их, когда они говорят истину, — люблю не потому, что это их слова, а потому, что это истина, а раз это истина, то она уже не их собственность. Если бы они любили слова свои, потому что в них истина, слова эти были бы достоянием

их и моим, ибо истиной сообща владеют все, кто любит истину» (с. 330—331).

Путь к этой — всеобщей — истине Августин начинает с исследования собственной души, прекрасно сознавая, что только он ему виден реально. Однако это видение, о котором можно сказать, что оно образовано непосредственно от реальности, преследует двойственную цель. Одна: передать то, значение чего другие люди в состоянии понять, другая — передать то, чем люди пользуются в других значениях.

Собственно, этот метод используется Августином, во-первых, для того, чтобы показать разрыв между принятыми и правильными, с его позиций, условиями существования, во-вторых, чтобы показать исключительность и полную неповторимость пути этого, сейчас исследуемого, лица. Для достижения первой цели он приводит, к примеру, эпизод с воровством груши, который И. В. Попов полагает «длинным и досадным отступлением»*, мне же он кажется весьма важным рассуждением о двусмысленности дружбы (это касается двусмысленности и других душевных склонностей, считавшихся мериллом добродетели). Для достижения второй необходима исповедь, открывающая путь души к Богу.

На этом пути можно наметить несколько вех.

1) *Встреча себя с собой*. Августин различает здесь два «я», одно из которых есть наблюдатель, чьи глаза повернуты внутрь, другое — то внутреннее «я», с которым встретился наблюдатель. Знание того, что видит первое, подразумевает видение того, что он видит, или что расположено перед его внутренним взором. Это ведет к тому, чтобы рассмотреть критерии тождества личности: ведь не два же человека обитают в одном теле! Уже упоминавшийся Л. Витгенштейн, рассматривая похожий вопрос, отметил, что такая наблюдаемая двойца «в течение всего переживания видения, не является некоей специфической сущностью «я», но является ощущением видения себя»**. Единство такого «я» обеспечивается разумом («я — разум»). У разума есть своего рода безместное место — память, где «сложены все наши мысли, преувеличившие, преуменьшившие и, вообще, как-то изменившие то, о чем сообщили наши внешние чувства», то есть совершившие рассудочную деятельность. Но память, которая есть, по первоначальному определе-

* Попов И. В. Личность и учение бл. Августина. Т. 1. Ч. 1. Личность блаженного Августина. Сергиев Посад, 1916. С. 9.

** Витгенштейн Л. Голубая книга. М., 1999. С. 110.

нию Августина, душа и ум, «принимает» все сложное для последующей «переработки и обдумывания», в том числе вещи, к которым Августин относит сведения, полученные при изучении свободных искусств), и образы вещей, каким-то образом «схваченные» (с. 243—244). Именно в памяти «встречаюсь я сам с собой» (с. 244). Сама эта мгновенная схваченность, по Августину, есть свидетельство существования схваченного до усвоения его человеком, поскольку в памяти находится то, о чем неизвестно, «откуда и каким путем вошло оно в память мою» (с. 246).

2) *Приведение себя в сознание.* Это бывшее прежде запрятанным в память, как в пещеру (платоновский образ), проверено собственным разумом, признано им правильным и тем самым приведено в сознание. Ум, или душа, оказывается, по Августину, местом, где «происходит процесс собирания, то есть сведения вместе, а это и называется в собственном смысле “обдумыванием”» (с. 247).

Задержимся немного на идее «собирания». Собранные умом сведения могут уйти вглубь, «словно соскользнут в укромные тайники». Оттуда их придется мысленно извлекать, но уже как «нечто новое». Известное становится новым в процессе «обдумывания», или «собирания чего-то рассыпавшегося». «Отсюда и слово cogitare. Cogo и cogito находятся между собой в таком же соотношении, как ago и agito, facio и factito. Ум овладел таким глаголом, как собственно ему принадлежащим» (с. 247). Глаголы означают собирание, действие, обдумывание, «схватывание»... Идет мучительный процесс подбора слова, что впоследствии, на мой взгляд, оформится в «conceptus», но пока что эта идея в стадии приуготовления.

3) *Встреча себя с внутренним Посредником.* Сведения, доставляемые через органы чувств, чему Августин посвящает почти половину глав 10-й книги, способствуют тому выведению себя перед лицом Посредника между человеком и Богом, перед лицом Иисуса Христа, который является Посредником не как человек, а как Бог-Слово. То есть осуществляется речевая встреча. Мое слово, высказавшись, замолкнет, «обратив слух» к Творцу. Подобное высказывание, ждущее ответа, расчета на понимание, возможно только между личностями.

4) *Выход души из себя и встреча с Богом.* Что значит этот странный выход, если вообще здесь уместно слово «значит»? Путь этот намечен в 9-й кн. «Исповеди», во фрагменте, где Августин рассказывает о беседах с матерью. «Мы говорили: “Если в ком умолкнет волнение плоти, умолкнут представления о

земле, водах и воздухе, умолкнет и небо, умолкнет и сама душа и выйдет из себя, о себе не думая, умолкнут сны и воображаемые откровения, всякий язык, всякий знак и все, что проходит и возникает, если наступит полное молчание... если они, сказав это замолкнут, обратив слух к Тому, Кто их создал, и заговорит Он Сам, один — не через них, а прямо от Себя, да услышим слово Его не из плотских уст, не в голосе ангельском, не в грохоте бури, не в загадках и подобиях, но его Самого, которого любим в созданиях Его; да услышим Его Самого — без них, как сейчас, когда мы вышли из себя и быстрой мыслью прикоснулись к Вечной Мудрости, над всем пребывающей. Если такое состояние могло бы продолжиться, а все низшие образы исчезнуть... если вечная жизнь такова, какой была эта минута постижения, то разве это не то, о чем сказано: “Войди в радость господина Твоего”? когда это будет? не тогда ли, когда “все воскреснем, но не всем изменимся”?» (с. 228).

В этом фрагменте Августин предлагает способ избежать какой-либо оккультности в процессе мышления: воображение здесь замещается действием *смотрения* на вещь. *Понимание* («минута постижения»), по Августину, — не только *толкование*, не *понятие*. Все это остается далеко позади. Толкование (земли, воды и воздуха, неба и самой души и пр.) — лишь предварительный, хотя, несомненно, важный этап на пути к пониманию. Оно наступит, когда умолкнут язык, знак, сны и образы, загадки и подобия. Понимание происходит тогда, когда «разуму дано познать все сразу, а не частично, не «в загадке», не «в зеркале», а полностью, в Откровении, «лицом к лицу»; не познать то одно, то другое, а, как сказано, сразу все, вне всякой смены времен» (с. 318). *Это не переход от знака к значению (он уже позади), а встреча непосредственно с той единственной Вещью, которой является Бог.* Понимание находится за пределами толкования, за пределами душевных поисков. Оно предполагает не обращенность к памяти, не обращенность за помощью к авторитетам, даже к тексту Священного Писания с его объектным смыслом, а прорыв к самому Субъекту-Вещи (термин субъект-вещь или субъект-субстанция возник именно в Средневековье, у Боэция, и не исключено, что в результате знакомства с Августином). Понимание связано не со знаками и понятиями, а со смыслом, к которому «быстрой мыслью прикоснулись». Смысл (*sensus*) — это именно касание. Не тяжеловесный комментарий, остающийся в знаковом и значимом мире, а легкая мысль, дотронувшаяся до незначимой Истины, к которой почему-то прилипло определение «значимой» или

«весомой». К ней действительно можно только «прильнуть», ей причаститься, поскольку ей нет меры. Перед Нею можно только умолкнуть. Творение молча внимает Творцу, обратившись к прямому смыслу его Слова, которое в этот момент однозначно, равнозначественно и согласно. Двухзначность здесь преобразуется в один, единый, смысл, но не в однозначность, ибо знаков нет. Вот тогда Вещь-Бог вещает.

Это, в свою очередь, ведет к новому тропу = повороту понятия «бытие».

БЫТЬ ЗНАЧИТ БЫТЬ В СЛОВЕ

Все события, о которых упоминает Августин в «Исповеди», говорят, кричат, молчат, вопиют. Первые слова молитвы задают тон: «Надо ли сначала познать Тебя или *воззвать* к Тебе?» И далее: «Я барахтался и *кричал*»; «взрослые *называли* какую-нибудь вещь и по этому *слову* оборачивались к ней; я видел это и запоминал: *прозвучавшим словом* называется именно эта вещь»; «тут *учатся* словам, тут *приобретают* красноречие»; «да служат Тебе и *слово мое, и писание, и чтение, и счет*»; «тщательно соблюдают сыны человеческие правила, касающиеся букв и слогов»; «я и всякий *читающий* подумали...»; «*работа языком* на торгу *болтовней*»; «Он, *Слово Твое, Вечная истина*, высшее всех высших Твоих созданий, поднимает до себя покорных»; «пес, *лающий на слова*»; «горло *молчит, а я пою*» (курсив мой. — С. Н.).

Это — лишь немного, сказанное о словесности и в положительном, и в отрицательном смысле. Августинов человек погружен в словесность. Слово тождественно Истине и самому Богу, а поскольку человек в руке Бога, то его бытие — это бытие в Слове. Но в силу нетождественности Бога и человека слово так же, как и другие вещи, двусмысленно. Человеческие слова — неправда перед Богом. И тем не менее эти слова «медовые от небесного меда» (с. 219). Речь, иносказательная, «тропическая» речь — скрепа подобного парадокса. «Но горе тем, которые молчат о Тебе, ибо и речистые онемели» (с. 55). Речь — необходимое условие взаимосуществования. Онтология речи, онтология личностного Я, онтология самого моего существования, *поскольку* оно в Боге — и отсюда «онтология знания», поскольку Я есть знающий в Боге.

Так как слово двусмысленно, оно связано и с вечностью («извечно произносится оно и через него все извечно произнесено»,

с. 287), и с временем (слова «произвело движением своим создание Твое временное, но послужившее вечной воле Твоей»...) — и эти слова, сказанные во времени, наружное ухо сообщило разуму, который внутренним ухом прислушивается к вечному Слову Твоему. И разум, сравнив те, во времени прозвучавшие слова, с вечным Словом Твоим, пребывающим в молчании, сказал: «Это другое, совсем другое, эти слова меньше меня, да их вообще и нет, они бегут и исчезают; Слово же Бога Моего надо мной и пребывает вовеки» (с. 286—287).

Внутреннее — внешнее, вечное — временное — основные оппозиции у Августина, с которыми Слово оказалось в теснейшей связи. «Я измеряю движение тела временем. И разве я не измеряю само время?.. Более длинное более коротким, подобно тому, как мы вымеряем балку локтем?» Время предполагает тело, тело предполагает время. Такая взаимопредположенность — обычная схема рассуждений у Августина (и память, как мы помним, предполагала образ, как образ предполагал память). Но далее: «Мы видим, что длительностью краткого слога измеряется длительность долгого». Длительность слогов сопряжена с длиной тела в силу идеи воплощения. Поскольку слово воплощено, то естественно сопоставлять длинноты и краткости тел с длиннотами и краткостями слогов и соответственно то и другое — с временем. «Мы измеряем величину стихотворения числом стихов, длину стиха числом стоп, длину стоп числом слогов и длительность долгих длительностью коротких. Счет этот ведется независимо от страниц (в противном случае мы измеряли бы место, а не время), но по мере того, как слова произносятся и умолкают, мы говорим: “Это стихотворение длинное, оно составлено из столько-то стихов, стихи длинны — в них столько-то стоп; стопы длинны: они растянуты на столько-то слогов; слог долог, он вдвое длиннее короткого”. Точной меры времени здесь, однако, нет; может ведь иногда случиться, что стих более короткий, но произносимый более протяжно, займет больше времени, чем стих более длинный, но произнесенный быстро... Поэтому мне и кажется, что время есть не что иное, как *растяжение*, но чего? *не знаю*; может быть, самой *души*» (с. 302—303).

Это как раз та проблема, которая много веков спустя озадачила Л. Витгенштейна, размышлявшего о «стандартах точности», которым лишь в редких случаях соответствует обыденный язык — предмет анализа Августина, обнаружившего конфликт между двумя употреблениями слова «измерять». Л. Витгенштейн как раз и говорит, что «измерение», применимое к рас-

стоянию путника, проходящего мимо нас, так что в его лице мы видим «крошечный кусочек настоящего времени», ссорится с «измерением», применимым ко времени *. Ибо длительности в настоящем времени нет. «Настоящее время всеми вышесказанными словами, — подтверждает его мысль Августин, — закричит, что оно не может быть долгим» (с. 294). Трудность проблемы обязана «тому очарованию», которое могут на нас производить сходные структуры в языке, например «омонимия», приводящая к парадоксальным результатам и показывающая, что эти парадоксы лежат в основании всего нашего существования. И тогда философия, как то предположил вслед за Августином Л. Витгенштейн, окажется «борьбой против очарования выражениями (имеются в виду определения. — С. Н.), оказывающими давление на нас» **. Это одно следствие из анализа времени (впрочем, выше мы говорили об «определениях» других вещей, прежде всего — Бога).

Другое касается важности идеи темпоральности мира.

Рассуждая о трех временах: прошлом, настоящем и будущем, Августин предположил, что неправильно говорить о существовании всех трех, а правильнее говорить о настоящем прошедшего, настоящем настоящего и настоящем будущего. Само представление о времени, которое приходит, есть свидетельство его произведения в чем-то невидимом, что Августин называет «тайником», вновь ставя ум на грань тео-логики. «Где увидели будущее те, кто его предсказывал, если его вовсе нет? Нельзя увидеть несуществующее. И те, кто рассказывает о прошлом, не рассказывали бы о нем правдиво, если бы не видели его умственным взором, а ведь нельзя же видеть то, чего вовсе нет. Следовательно, и будущее и прошлое существуют» (с. 295).

Повторим, через исследование внутренних интеллектуальных суждений, представлений, через анализ того, что есть органы чувств, память, образы, через проблематизацию времени, слова Августин обнаруживает бытие Бога. Душа есть свидетель такого существования, ибо в ней сосредоточено все — телесное, эмоциональное, интеллектуальное — знание. Это знание двояко: оно само в Боге, и — вместе — оно о Боге. Душа синтезирует в себе три способности: как память она ориентирована в прошлое, как непосредственное созерцание — в настоящее и как ожидание — в будущее.

* *Витгенштейн Л.* Голубая книга. С. 48.

** Там же. С. 50.

Однако прошлое и будущее хранятся в памяти или находятся в ожидании не как события, а как «слова, подсказанные образами их: прошлые события, затронув наши чувства, запечатались в душе словно следы свои. Детства моего, например, уже нет, оно в прошлом, которого уже нет, но когда я о нем думаю и рассказываю, то я вижу образ его в настоящем, ибо он до сих пор жив в памяти моей» (с. 296). Прошлого уже нет, будущего, из которого течет время, еще нет. Но если время есть растяжение, как слово, то встает вопрос, как можно измерить то, чего еще нет.

Снова, как и при анализе прочих понятий, разрывается их скорлупа: время — протяженность? нет. Может быть, движение тел? Но есть тела, ни начала, ни конца движения которых не видно, и тогда протяженность определяется сравнением типа «такой же срок, как и тот» (с. 301). Потому время — не столько движение, сколько длительность движения. Поскольку же время течет, даже если тело остановилось, то время — не только длительность, но и остановка.

Зафиксируем эту мысль: время есть остановка, поскольку Августин здесь подходит к обсуждению проблемы «ничто». Я нечто говорю, и говорю о времени. Но о времени я рассуждаю во времени. Следовательно, само время есть некий промежуток, который Августин и назвал растяжением, «может быть, самой души». Но что значит: расширение души? Прочитаем еще один фрагмент.

«Deus creator omnium («Господь всего создатель») — стих этот состоит из восьми слогов, кратких и долгих, чередующихся между собой; есть четыре кратких: первый, третий, пятый, седьмой; они однократны по отношению к четырем долгим: второму, четвертому, шестому и восьмому. Каждый долгий длится вдвое дольше каждого краткого: я утверждаю это, произнося их: поскольку это ясно воспринимается слухом, то оно так и есть. Оказывается — если доверять ясности моего слухового восприятия, — я вымеряю долгий слог кратким и чувствую, что он равен двум кратким. Но, когда один звучит после другого, сначала краткий, потом долгий, как же удержать мне краткий, как приложить его в качестве меры к долговому, чтобы установить: долгий равен двум кратким. Долгий не начнет ведь звучать раньше, чем отзвучит краткий. А долгий — разве я измеряю его, пока он звучит? Ведь я измеряю его только по окончании. Но, окончившись, он исчезает. Что же такое я измеряю? Где тот краткий, которым я измеряю? Где тот долгий, который я измеряю? Оба прозвучали, улетели, исчезли, их уже нет».

Так почти цитируется здесь проштудированный Аристотель, задумавшийся над вопросом: речь и мысль — это сущность или количество?

Но далее. «Оба прозвучали, улетели, исчезли, их уже нет, а я измеряю и уверенно отвечаю (Аристотелю, а заодно и себе, читателю... — С. Н.), что долгий слог вдвое длиннее краткого, разумеется по длительности во времени». Отчего ответ уверен? Прежде всего и главным образом оттого, что — вопреки Аристотелю — слово субстанциально (Бог-Слово), во-вторых, именно в качестве субстанциального, даже если оно — осколок вечного Слова, оно жестко укреплено во вполне определенном вместилище. «И я могу это сделать, — продолжает Августин, — только потому, что эти слоги прошли и закончились. Я, следовательно, измеряю не их самих — их уже нет, а что-то в моей памяти, что прочно закреплено в ней» (с. 304—305).

Что же прочно закреплено в памяти? Впечатление, которое создается сейчас. Потому измеряется не прошлое, а настоящее.

Вновь парадокс. Настоящее, по Августину, лишено длительности, «оно проходит мгновенно» (с. 306). Как же можно измерить мгновение? Оно измеряется тем вниманием, которое мы придаем сказанному. Именно внимание переводит будущее в прошлое. На что-то внимание большее, на что-то меньшее. Но внимание происходит в настоящем, которое есть миг. И это понятие двусмысливается Августином. Внимание — и миг, и длительность, равная всей памяти. Миг уравновешен всем временем. Потому прошлое и будущее могут рассматриваться сквозь призму настоящего. Миг — и вся жизнь, миг — и вся песнь, миг — и все века, прожитые «сынами человечески-ми».

Внимание — это направленная мысль. Мысль вместе и мгновенна, и длительна. *Мысль оказывается и мерилom времени и самим временем.* Речь о времени вообще может идти только с момента упорядочивания чего бы то ни было мыслью. «Мысли мои, самая сердцевина души моей раздираются в клочья шумной его (времени. — С. Н.) пестротой, доколе не сольюсь я с Тобой, очищенный и расплавленный в огне любви Твоей» (с. 307). Это слияние — прикосновение «быстрой мыслью... к Вечной Мудрости», это «минута постижения», свидетельствующая о вечной жизни (с. 229) и о взаимопредположенности вечности и времени.

БЫТЬ ЗНАЧИТ СОЗНАВАТЬ

Но как сопряжено со сказанным «ничто»?

Очевидно, что сопряженность Слова и вечности, слова и времени непременно выводит Августина к анализу того, что есть начало мира. Последние три книги «Исповеди», этому посвященные и, казалось бы, являющиеся сугубым богословствованием, которые легко оторвать от предыдущих десяти книг, на деле теснейшим образом связаны со всем ходом самопознания души; они оказываются, *как и прочие книги*, теологическими. Августин осуществляет переход от самоисповедания к мироисповеданию, словно бы присутствуя при творении.

Он ставит проблему, что есть «ничто», после размышлений о времени и слове, то есть когда мысль его заострила проблему остановки между словами, слогами, даже звуками, между движением и остановкой тела, скрепленными временем, или мыслью, схватывающей эти остановки.

Одним из первых христианских мыслителей поставил эту проблему как логическую Тертуллиан. Для него «ничто» — это сотворение из чего бы то ни было (даже из оформленной вещи) того, чего никогда прежде не было. Августин прекрасно знал эту идею. Реально, хотя и без ссылок на Тертуллиана, он начинает анализировать именно ее. «Здравый разум убеждал меня совлечь начисто всякий остаток формы, если я мысленно хочу представить бесформенное, но я не мог. Я скорее счел бы лишнее всякой формы просто не существующим, чем мысленно представил себе нечто между формой и “ничто”: нечто не имеющее формы, но и не “ничто”, — почти бесформенное “ничто» (с. 312).

Для проработки идеи «ничто» не годилось воображение, и Августин направил внимание на вещи, вглядываясь в их изменчивость: «исчезает то, чем они были, и возникает то, чем они не были» (с. 313). Это опять же почти цитата из Тертуллиана. Однако возникли вопросы: можно ли о ничто сказать «нечто, которое есть ничто», и можно ли о ничто сказать, что *оно есть*.

Логика Августина остается парадоксальной и при решении этой проблемы. Очевидно, что не было ничего, из чего Бог мог бы создать мир, поскольку Бог есть полнота. Бесформенные небо и земля, которые Августин назвал «почти ничто», были, однако, созданы из ничего. Это значит, что «был Ты и “ничто”, из которого Ты и создал небо и землю» (с. 314).

Что, однако, означает союз «и» в выражении «был Ты и ничто»? Если он выполняет функции соединительного союза, то

местоимение «Ты» не выражает полноты, оно выполняет функцию однородного члена предложения, что позволяет обвинить Августина в скрытом манихействе. Скорее, однако, «и» выполняет здесь функцию соединительного предлога «с»: «был Ты вместе с “ничто”», где «ничто» выполняет орудийную функцию. Бог есть Мысль, которая связана с направлением внимания на нечто в настоящем. Настоящее — это и миг, лишенный длительности, то есть вечность, и это же та ничтожная длительность, способная мгновенно закрепить в памяти впечатления о происшедшем. Но сама деятельность по переводу проекта в свершившееся есть уже мысль, которую нельзя ухватить. Это не пространство и не время, но то, что Августин называл 1) промежутком времени и 2) откровением, когда «разуму дано познать все сразу, а не частично, не в “загадке”, не в “зеркале”, а полностью... “лицом к лицу”; не познать то одно, то другое, а, как сказано, сразу все, вне всякой смены времен, обуславливающей возможность то одного, то другого... Там, где нет никакой формы, нигде нет “того” и “другого”» (с. 318).

Такого рода «ментальное схватывание», где мысль еще не переведена в слово, но уже готова претвориться в него, Августин назвал Началом. Здесь — «место» философской мысли, где еще нет мысли, как нет и «неба и земли» там, где еще нет «неба и земли», но и то и другое — в возможности. Оно и есть ничто, как оно же и есть начало. Это то странное место, позволившее Августину предположить, что Бог «создал два мира, где нет времени». Оба мира — лишь возможности, и как возможности оба предполагают изменчивость, но в одном из них («разумное небо») укоренено «неослабное созерцание», позволяющее наслаждаться вечностью и неизменяемостью, а в другом — бесформенность, «невидимая и неустроенная земля», также не подчиненная времени (с. 317). Оба этих мира, «первоначально организованный» и «совершенно бесформенный», составляют единство в праведном, свободном, «пребывающем в чистом граде» человеке, который тем самым становится свидетелем Бога, причастным Его вечности, «мудростью сотворенной, то есть разумной природой, ставшей светом от созерцания Света» (с. 320).

Августин под этими двумя мирами имеет в виду два града — Град Божий и град земной, существующие вместе и представляющие разделяемое единство. Для него это открытие сотворенности двух миров было сродни собственному преображению. «Возьми, читай!» — слова, услышанные Августином в саду в Кассициаке, о чем он рассказывает в восьмой книге «Испове-

ди», привели к внутреннему перелому, когда вера приобрела определенность *исторического события*, будучи биографически датированной в скрещении предвестия о его обращении и лично осознанного поступка обращения. Этот поступок возбудил ментальное напряжение, результатом которого и было открытие сотворенности двух миров, которое привело к новому преображению: с этого момента, как уже сказано, Августин прекращает самоисповедание, поскольку его душа вышла из себя, и начинает мироисповедание.

Последние (не три, а) пять книг по напряженности смысло-содержания уравнивают предыдущие восемь. Схема движения мысли Августина конусовидна, на острие конуса — преобразование в Кассициаке. Душа проходит путь от кажущейся внешней устроенности к хаосу внутренней неустроенности, обнаруженному благодаря изначально присутствующей в душе Божественной иллюминации, и выходит из себя для того, чтобы преобразовать этот хаос. В момент выхода ради преобразования себя из хаоса в космос она (и это острие конуса) словно бы присутствует при начале творения, тем самым начиная осознавать себя для того, чтобы вновь *прийти в себя*. Присутствие при начале творения — не теологический довесок, а необходимый акт постижения того, что творение есть, и это творение нуждается в особом рода выразительности. Это не только обдумывание, восхождение ума и откровение, нахождение (этого было бы достаточно для созерцательного ума), но и неперенное схождение в тварный, несовершенный, временный, конечный, человеческий мир ради его образования, где «образ» выполняет не только копирующую, но конструирующую функцию, сообщающую реальность и достоверность каждому смертному существу.

Может возникнуть впечатление, что выход души из себя имеет целью забвение себя, поскольку направлен исключительно на постижение Бога. Казалось бы, основания к тому дает та беседа Августина с матерью, фрагмент которой цитировался выше, где говорилось о вхождении в себя и выходе из себя (с. 228). Этот разговор, однако, имел, как мы помним, такое продолжение: «Мы говорили: “Если в ком умолкнет волнение плоти, умолкнут представления о земле, водах и воздухе, умолкнет и небо, умолкнет и сама душа и выйдет из себя, о себе не думая... если наступит полное молчание... заговорит Он Сам, один... да услышим Слово Его не из плотских уст... не в загадках и подобиях... да услышим Его Самого — без них, — как сейчас, когда *мы вышли из себя и быстрой мыслью прикосну-*

лись к Вечной Мудрости, над всем пребывающей; если такое состояние могло бы продолжиться... если вечная жизнь такова, какой была эта минута постижения... то разве это не то, о чем сказано: “Войди в радость господина Твоего”?» (с. 228—229).

Речь здесь, как видим, идет не только о вещании Вещи, но о наивысшем духовно-интеллектуальном самостоянии «я», его выговоренности и ожидании ответа в минуту чистого, лишённого знаков, бессловесного понимания, что необходимо было в той или иной форме объяснить непонимающим. Это — экзистенциальный прорыв к Богу, свидетельствующий о возможности причащения или, как говорит Августин, «прикосновения», к Нему, который есть Мудрость, Знание, Жизнь. Быть причащенной — свойство Августиновой и — шире — средневековой верующей личности.

Сотворенный мир, разумеется, обладает антиномичным характером (с. 471), но стоит обратить внимание на то, что акцент здесь ставится на том, что неизменность, наличествующая во временности, абсолютно неустранима ни при каких логических интерпретациях, пусть и «неклассических» (недвузначных), если только не устранился сама мысль о сотворенности мира. В этом и корень двусмысленности: созданное Богом, если принять Августинову (в данном случае) креационистскую логику, невозможно уничтожить никаким «ничто». Само выражение «никакая воля» для него тождественно «ничто», и только «ничто»*, ибо в сотворенном существе воля есть, хотя бы и в самой низкой степени. Следовательно, пусть и в самой низкой степени, двусмысленность сотворенного останется. О ничто, однако, нельзя сказать ничего, кроме слова «ничто». Когда говорится, что ничто не есть, но мир все-таки постигает ничто через словесный знак, — это свидетельство не того, что ничто есть, а что *мир есть*. Есть мир, умеющий выразить несуществование. Говорящий «ничто» говорит, собственно, не о «ничто», о котором ничего нельзя сказать, он — по правилам переноса — говорит о наличии *следствия* «ничто» и *причины*, ведущей к «ничто». Следствия его — это признаки несуществующего младенчества во взрослом теле, а причины, ведущие к «ничто», — это пороки. Как есть причина производящая, так есть и причина изводящая (о ней Августин говорит в «Граде Божиим»²). И слово «ничто» есть указание на такую изводящую причину. Словом, кстати говоря, можно вообще выразить только сотворенное. Ни единственно истинную Вещь, то есть Бога, ни «ничто» нельзя

* См., например: *Августин. О Граде Божиим. Т. 2. С. 242, 243.*

выразить словами. Но поскольку из «ничто» творится мир, а с ним как с возможностями, связано начало, то слово «начало» из первого библейского стиха «В начале сотворил Бог небо и землю» оказывается многосмысленным.

Августин предлагает следующую логическую схему анализа этого стиха, выделив «первенство по вечности, по времени, по выбору, по происхождению» (с. 335). Он полагает, что из предложенных видов первенства трудными являются первый и четвертый, а легкими — два средних. Цветок прежде плода по времени, а по выбору плод лучше цветка. Но вряд ли при серьезном обдумывании можно утверждать, что звук по времени раньше пения, ибо пение — оформленный звук, а как может иметь форму то, чего нет. Звук не звучит сначала бесформенно, а затем оформленно, то есть звук не создает пения, он сам подчиняется *душе* певца, то есть у него нет первенства по времени, поскольку звук и пение одновременны. Нет у него первенства и по выбору: звук не лучше пения, поскольку пение не просто звук, но красивый звук. Он первенствует происхождением, поскольку не пение приобретает форму, чтобы стать звуком, а звук, чтобы стать пением. Но и в этом случае это зависит от субъекта звучания — от души певца.

Так же трудно дается видение и созерцание вечности Бога.

Однако пример со звуком и пением приведен не только ради того, чтобы обнаружить смысл первенства по происхождению, но именно для того, чтобы прояснить смысл первенства по вечности: звук есть сотворение мира из ничего, претворение полноты молчания в конечное, останавливающееся в звуке слово. Лингвистически здесь решается та же проблема, что и в теологии, на которую мы обратили внимание выше, — о происхождении исходной Божественной личности и замыкании ее на личность конечную.

Казалось бы, в слове, особенно если это слово — имя, сосредоточилась вечность, которая создала время. Но именно сила времени, связанная с силой воли, преодолевает эту остановку, ведя к другому слову. Не случайно Августин постоянно обращается к слову: слово состоит из слогов, внешне неразличимых, но различных мысленно, из букв, каждая из которых разделяется неким промежутком. Промежуток между буквами, слогами, словами, предложениями и есть ничто, преодолеваемое мыслью, которая вместе и миг, настоящее настоящего, и длительность. Зазор между мигом мысли (мысли сейчас происходящей) и мыслью как длительностью есть прыжок через ничто, собственно, и называемый творчеством. Фактически Августинов

анализ идей ничто, времени и слова, проведенного через ничто, разворачивает процедуры творения.

Познание приводит человека к сознанию. Идея же Откровения, данности знания, поскольку оно — откровенно, является в назидании. Интеллект, с помощью которого осуществляется приведение в сознание, словно бы выведен с места своего постоянного проживания в сердце (с. 55). Это сердце слышит, видит и думает. Такое тройственное умо-сердие есть механизм онтологического личностного общения, который изначально свойствен душе, но который подлежит последовательному преобразующему осознанию. Потому столь важна для Августина идея младенчества как начала пути к человеку, ведущего его к *открытию* мировых начал. Исповедь начинается младенчеством человека и заканчивается осмыслением начал мира.

Как пишет В. В. Болотов, «жизнь естественного человека начинается именно с постулата к личному бытию, с простой возможности самосознания, потому что в первые дни эмбриональной жизни человека не может быть речи ни об его личности, ни об его самосознании»*. Разумеется, в этом смысле речи ни о личности, ни о самосознании и не ведется, хотя ретроспективно рассуждающий о том Августин убежден, что 1) человек создан Богом (с. 56), 2) обладает дарами, вложенными в него Богом, и что 3) Бог взывал к нему так же, как он сам взывал к Нему позднее (с. 57). Барахтающийся и кричащий младенец, не осознавая этого, был тем, кем создан человек как таковой: с грешной душой («младенцы невинны по своей телесной слабости, а не по душе своей», — с. 59). Можно, конечно, тут же сказать, что человеческое «я» — это грешное «я», «мой грех», но сказать так значит ломиться в открытые двери: кто и когда из средневековых, раннесредневековых, позднеантичных мыслителей это отрицал? А кто это отрицает сейчас, если только отрицание не направлено на эпатаж? Но важнее, как кажется, другое: грешное, своевольное «я» обладает способностью возродить себя, направить душой свою душу к спасению, чтобы из человека рожденного вновь стать человеком сотворенным**. Ориентации на этот путь посвящена «Исповедь». По представлению Августина, «мое» бытие — не бытие в вещах, а спасение. *Быть значит*

* Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских Соборов. История богословской мысли // Лекции по истории древней церкви. М., 1994. Т. 4. С. 295.

** См. об этом: *Августин. О Граде Божиим*. Т. 2. Кн. XIII, особенно с. 290.

быть спасенным, то есть быть в круге, или в ладонях, в руке Бога. Но быть спасенным можно только лично, а не родом.

БЫТЬ ЗНАЧИТ НАЧИНАТЬ

Как шло узнавание себя, или приход в себя?

С раннего детства, по Августину, человек помещен в истину, свидетельством которой для него был окружающий мир: люди и вещи. «Ты позволил человеку догадываться о Себе по другим... полагаясь даже на свидетельство простых женщин» (с. 58). Этот мир обретал значимость, когда вещи облекались словом. Мир становился миром в силу своей словесности. «Я схватывал памятью, когда взрослые называли какую-нибудь вещь и по этому слову оборачивались к ней; я видел это и запоминал; прозвучавшим словом называется именно эта вещь». Но и более того, «я постепенно стал соображать, знаками чего являются слова, стоящие в разных предложениях на своем месте и мною часто слышимые» (с. 61).

Однако мир из означаемого мог преобразиться в осмысленный. «Свободная любознательность» оказалась основанием не только для изучения языка (с. 68), но для освоения всего Божьего мира. Рассказ о том, как Августин учился греческому языку, да так и не освоил его, подводит к осознанию важнейших для всякого христианина идей: свободы, любви, спасения. Пространно рассказывая и рассуждая о тяготах и мучениях, связанных с обучением чтению, письму и счету, он обращает внимание на связанное с ним принуждение. «Грозная необходимость» ужасала, связанная с «людским обычаем», который, не раздумывая, заставляет наказывать («сечь») человека за то, что тот не верит «выдумкам Гомера», который «человеческие свойства перенес на богов», вместо того чтобы, по предложению Цицерона в «Тускуланских беседах», переносить «божественные — на нас» (с. 69).

Августина не устраивали объяснения, что благодаря языческой словесности мы «не узнали бы таких слов, как «золотой дождь», «лоно», «обман», «небесный храм» и прочих» (с. 69), поскольку «слова, эти отборные и драгоценные сосуды», меняют смысл, становятся «вином заблуждения» «в силу их мерзкого содержания», вкладываемого в них «пьяными» от самохвальства учителями (с. 70). Место свободы — просвещенный «досуг, необходимый для исследования, чтения и слушания мудрых бесед» (с. 199).

Можно предположить, как предполагали многие исследователи Августина, что он действительно считал «дружбу с этим миром изменой» Богу (с. 66). Что, как и Иероним, считал заслугой обрести ненависть мира.

Однако что вкладывается в слова «ненависть мира»? Иногда приходится слышать утверждения, основанные притом на применении математических представлений, что Августин признавал дружбу (любовь, приязнь, взаимность) со стороны людей, оказавшихся с ним на одной вертикали с Богом, горизонтальные же связи, то есть человеческие, дольные, не совпадающие с вертикалью, отрицал. Для признания правомерности такой позиции необходимо было бы не только выяснять, что такое вертикаль, что — горизонталь относительно Бога (ибо для духовного, мистического Его постижения вряд ли существенны направления и места: Августин говорит, что Бог повсеместен), но, главное, предать забвению теснейшую связь Бога, пославшего Сына — Искупителя всего человечества, с дольным миром.

Когда Августин говорил, что «дружба с этим миром — измена Тебе», то он имел в виду не высокомерное отношение вероисповедника к заблудшим, или не нашедшим, или не услышавшим вести, или... и т. д., а исключительно «извращенную волю, от высшей субстанции, от Тебя, Бога, обратившуюся к низшему, отбросившую прочь “внутреннее свое” и крепнущую во внешнем мире» (с. 183). Ни в коем случае нельзя забывать о «руке, истине Твоей», в которой находится весь мир.

Читатель Августина постоянно сталкивается с двусмысленностью каждого привычного — со времен платоников, аристотеликов, стоиков — понятия. Воля? Она направлена на сакральное и мирское. Любовь? — к Богу и к земной женщине. Речь? — следует непреложным правилам вечного спасения и приобретению красноречия, необходимого для обмана судей. Все это демонстрирует не невозможность, а опасность следовать привычке находиться в плену у «точных» определений, предавая забвению свойства обыденного языка воздерживаться от правил организованного дискурса. А Августин, как и Тертуллиан, предлагал исследовать свойства именно обыденной речи, позволяющей за внешним чувством видеть чувство внутреннее, за человеческим — божественное, за рациональным — мистическое, за многим — единое, за верой — разум, и наоборот. Свободой оказывается чистая любознательность, любовь к знанию, ведущая к спасению, то есть онтологическая, богоданная природа человека, в то время как необходимость, о которой шла речь, есть приобретенная грехопадением природа человека. Но,

поскольку она приобретена, от нее возможно освобождение, как возможно освобождение от всего, не ведущего к благу. Для такого освобождения нужны следующие условия: 1) возвращение человека к добрачному состоянию, то есть к жизни вне брака, как бы до сотворения Евы. Потому размышления о браке оказались столь важны для отцов Церкви: они не суть житейские, сколь именно философские размышления, поскольку образ безбрачной жизни был тождествен образу жизни философа; 2) забота о сохранении себя в состоянии младенчества, поскольку именно младенчество (хотя и оно греховно) ближе к полноте начала: младенчество одним фактом своего существования «убивает и приносит в жертву ветхого человека» (с. 218), младенчество есть обновление, возрождение, в младенчестве люди «лепечут», поскольку любое слово перед Богом — лепет (с. 212), соответственно — начинание, косноязычное, переворачивающее изначальные определения, роящееся в хаосе новых значений.

«Исповедь» начинается воспоминанием о младенчестве и кончается младенчеством. Но если вначале речь шла о собственном младенчестве Августина, то в конце — о младенчестве мира, о чем мы говорили выше и что рождает новый троп бытия. Оно уже понимается не только как вечно пребывающее, как бытие в чем-то, что направлено к спасению и теснейшим образом связано с категорией заслуги. «Быть» не значит «быть красивым» или «быть мудрым». «Быть» рассматривается исключительно как «полнота благодати» Бога, что означает быть счастливым, быть в любви. Сосредоточенность внимания на любви, разумеется, является содержанием новой религиозной личности, как о том пишет И. В. Попов*, поскольку ее непременным свойством является любовь к Богу. На что бы ни направлял усилия человек, он подразумевает прежде всего Бога. Но быть в полноте благодати и быть счастливым предполагают не только нравственное обновление, но и то, что этика является одним из начал бытия. Любые когнитивные акты оказываются нагруженными актами этических суждений, а механизмы когнитивных актов оказываются механизмами нравственных актов спасения, которое достигается не только Божьей благодатью, собственной волей, но и соучастием людей. Потому любовь обязана быть двунаправленной и к Богу, и к человеку. Когда Моника, мать Августина, обратилась за помощью к священни-

* Попов И. В. Личность и учение бл. Августина. Т. 1. Ч. 1. Личность блаженного Августина. Сергиев Посад, 1916. С. 197.

ку, чтобы тот попытался отвести сына от манихейства, и слезно умоляла его об этом, тот дал очень емкий афористичный ответ, свидетельствующий о силе двунаправленной любви: «Сын таких слез не погибнет» (с. 102).

Рассуждая о Троице как истинном бытии и соответственно о том, что понять Троицу можно только методом аналогии и иносказания, Августин предлагает людям «подумать над тремя свойствами в них самих». Чтобы никто при этом не вообразил, что речь идет о тождестве, он предупреждает: «Они все три, — конечно, совсем иное, чем Троица; я только указываю, в каком направлении люди должны напрягать свою мысль, исследовать и понять, как далеки они от понимания» (с. 347). И все же человеческий разум и человеческая жизнь — единственное, что создает возможность понимания. Эти три свойства — «быть, знать, хотеть». «Я есмь, я знаю и я хочу» (Там же). Эти три свойства есть «нераздельное единство — жизнь, и, однако, каждое из них нечто особое и единственное; они нераздельны и все-таки различны» (Там же). Через «неверное» человеческое познание, существование и волю постигается «абсолютное Твое бытие», «абсолютное знание» и «неизменная воля» (с. 351). Но это не барственный, себе довлеющий абсолют, а «источник жизни», замешанный на антитезах, поскольку неизменность творит изменчивость, как Господь — раба и т. д.

БЫТЬ ЗНАЧИТ ОРИЕНТИРОВАТЬСЯ НА ЗАПОВЕДИ

Помещенность человека («субъекта») в лоно Бога уже предполагает двусмысленное его состояние: «за» любым *свободным* человеческим поступком стоят заповеди, *обуславливающие* его существование. Столь усердный молитвенный настрой, характерный для зачинов глав и книг «Исповеди», есть исполнение первой заповеди веры в Единого Бога, подробные рассказы о родителях, главным образом о матери-христианке (книгу 9-ю можно озаглавить как «Апология Моники»), о театральных спектаклях, о плотской любви к женщине, о краже груши — отзыв на заповеди «не укради», «не сотвори себе кумира», «не прелюбодействуй», «почитай родителей», «не желай имущества ближнего», «не возгордись» и т. д. Кражу груш, совершенную в шестнадцатилетнем возрасте, когда Августин вернулся из Мадавы, где изучал литературу и ораторское искусство, в родную Тагасту, Аврелий описывает как поступок-предел, поступок-сосредоточенность, позволивший созреть душе. Рассказ

об этом событии он ведет с описания своей беспечности. «Мне стыдно было перед сверстниками своей малой порочности». «Мне и распутничать нравилось не только из любви к распутству, но и из тщеславия». «Я, боясь порицания, становился порочнее, и если не было проступка, в котором мог бы я сравняться с другими негодяями, то я сочинял, что мною сделано то, чего я в действительности не делал, лишь бы меня не презирали за мою невинность» (с. 77).

Само воровство совершено было не из бедности или отсутствия того, что было украдено. Это, как пишет Августин, имелось у него в изобилии и лучшего качества, чем украденное. «Я хотел насладиться не тем, что стремился уворовать, а самим воровством и грехом». «Я любил падение мое» (с. 78—79).

Казалось бы, речь здесь идет об обычном раскаянии, необходимом для исповеди, если бы не две проблемы, поставленные Августином. Одна из них касалась того, что есть дружба, и здесь вновь встает вопрос об определении и о том, что можно считать этическими ориентирами. Вторая — что есть подобие.

Дружба, любовь, отношение к обязанностям человека — это предмет размышлений разных направлений «старой» философии. И для Августина они, несомненно, принадлежат к крепчайшим человеческим узам. «Сладостна людская дружба, связывающая милыми узами многих в одно» (с. 79). Но дружба понята вовсе не по Цицерону, которого Августин в момент совершения кражи из дружеских соображений еще не читал, но зато читал в момент написания «Исповеди», как читал к тому времени и платоников, и стоиков, и Аристотеля. Тем и интересен жанр «Исповеди», что он сталкивает как бы два сознания и с помощью обоих оценивает поступок. Последняя, христианская, оценка выше первой, но первая важна для понимания совершенно иного стиля мышления. В отличие от многих и современников, и предшественников, Августин предоставляет трибуну оппонентам, что дает возможность сопоставить их позиции. По ироничности или жесткости интонаций Августина можно судить не только о критериях его суждений, но и о критериях противников. Итак, дружба расценивается не как добродетель, ей, как и многим издавна существовавшим понятиям, не дается определения. Она остается как некое обозначение «милых уз», ради которых «человек позволяет себе грешить», покидая Лучшее и Наивысшее, культивируя «неумеренную склонность» к «низшим благам». Строгое понятие добродетели снимается, оболочка термина раскрыта, содержание и смысл его превысили известную нормированность. То же — со всеми

стоическими добродетелями. Высота души оборачивается гордостью, любовь — сладострастием, возмездие — гневливостью. Этим маленьким рассказом о воровстве груши Августин не только порицает себя, но он обнаруживает недостаточность «старых» философских понятий.

Безусловно, и любовь, и дружба для него весьма важные душевные состояния, хотя любовь не всегда чиста, а дружба проникнута низкими помыслами. Августин, однако, видит возможность совмещения высоких качеств одной и другой в идее *братства*, то есть предлагает иной способ проявления добродетели: братская душа радуется о добром и сокрушается о злом (с. 238). Более того, смысл братства не в том, чтобы напомнить о кровном родстве, но о духовном, возводящем человека к Богу. Это — один из способов преодоления родовых связей и выхода в первоначальное сотворенное состояние ради спасения.

Кроме того, рассказывая о воровстве груши, Августин, на мой взгляд, меньше всего преследует цель возбудить религиозную душу сознанием своей греховности, так что на деле сам этот проступок вроде бы является всего лишь «детской слабостью»*. Его цель — проиллюстрировать, во-первых, действие метода аналогии и иносказания, благодаря которому человек способен постичь Творца, во-вторых, разъяснить способ соединения в одном двух, казалось бы, диаметрально противоположных ориентаций — направленности на горнее и дольнее вместе. Само воровство он называет «милым» потому, что, хотя *искажено и извращенно*, но человек при этом *уподоблялся Господу*. Ход, казалось бы, неожиданный. На деле это — пример тех самых антиномий, о которых мы говорили выше, свидетельствующий о неустранимости неизменности, наличествующей во временности и изменчивости. Как благо является антитезой злу, жизнь — смерти, так и *дароносец — вор*. Ибо и вор уносит дары. Но в отличие от истинного дароносца, то есть даящего, отдающего, он присваивает дар. Кража груши — своего рода «отрицательное подобие». *Но и «отрицательное подобие» есть подобие, свидетельствующее о причастности Богу.* «И я свидетельствую, что все отпущено мне: *и то зло, которое совершил я по своей воле, и то, которого не совершил, руководимый Тобой*» (с. 83). Такое заключение приводит Августина к выводу, что при любом поступке фоновым является непосредственное отношение «я» и «ты», оттеняющее отношение «я» и «другой». Опосредованное множеством дружелюбных приятелей

* Августин. О Граде Божиим. Т. 2. Кн. XIII. С. 212, 213.

(«мы смеялись, словно от щекотки по сердцу», с. 84), «я» было бы готово к извращению, становясь безликим сообществом «мы», что могло бы лишить его непосредственного общения с Божественным Ты, если бы «я» не обладало внутренней силой. «Я один не сделал бы этого, никак не сделал бы один» (с. 84), «потому что я заботился о своей сохранности — след таинственного единства, из которого я возник» (с. 73). Безусловно, речь здесь идет не об одиночестве, а скорее об иностестве. Множество «мы» оказывается необходимым свидетельством моей незаменяемости и моей личности. Вход в личное, понятый как дар Бога, подчеркивается степенью общности с другим.

Августиново представление о свободе на первый взгляд контрарно представлению о рабстве человека у Бога. Сравним два высказывания. Первое принадлежит Августину, второе — его матери. Первое: «Я решил пред очами Твоими не порывать резко со своей службой, а тихонько отойти от этой работы языком на торгу болтовней... уйти, как обычно, в отпуск, но не возвращаться больше продажным рабом: я был Тобой выкуплен» (с. 212—213). «Выкуплен» — не перекуплен. «Выкуплен» значит «отпущен на свободу». Второе: «Было только одно, почему я хотела задержаться в этой жизни: раньше чем умереть, увидеть тебя православным христианином. Господь одарил меня полнее: дал увидеть тебя Его рабом» (с. 229). В первом высказывании речь идет о свободе, во втором — о высшей форме рабства, Божьего рабства.

Однако это кажущееся противоречие, оно выглядит противоречием при условии, что не учитываются 1) переносные значения слов и 2) контекст высказывания.

С одной стороны, следующий свободе человек оказывается действительно ее рабом, ибо свобода, необходимо присущая человеку по природе, отождествляется с рабством — иносказание здесь очевидно. Однако Августин различает рабство у человека, то есть социальное рабство, от Божественного рабства. В последнем случае под природой понимается природа социальная, в первом — природа Божьего создания: по акту свободного творчества человек также наделен свободой. Свободное следование, служение Всеблагости, Всемогуществу, Премудрости, единственной истинной универсалии есть безусловное рабство, поскольку это *добровольное следование самой свободе*. Рабство у свободы это и есть свобода. В контексте же высказываний о природном состоянии человека можно говорить о его свободе применительно к собственному творчеству, которым он наделен как образ и подобие Бога, и о его рабстве у Бога, поскольку

он — Его создание. В любом случае и свобода, и рабство — это осознанные состояния. «Люди ищут насладиться ими (жизненными благами. — С. Н.) путем обдуманых и добровольных лишений» (с. 195).

«Добровольное обдумывание» — это, собственно, и есть определение такого свободного рабства. Это не «рабство похоти», то есть зловолия, а духовная узда, то есть доброволие (с. 197), ибо и понимание воли двусмысленно Августином. Одна воля — плотская, другая духовная, обе боролись в нем, «и в этом раздоре разрывалась душа моя» (с. 197). Плотская воля — власть и сила привычки, свобода беглого, «социального», раба. Духовная — власть и сила свободнодействующего разума и веры в его точность и правильность. Такая власть лишена «абсурдной веры» (против которой, кстати, был направлен религиозный пафос Тертуллиана), или «лживой свободы». Она, напротив, есть синоним «смирненного благочестия», рожденного познанием и очищающего человека от «злых навыков» (с. 99, 98). Но это смирение человека свободного, признающего Высший суд и в силу этого суд земной. По Августину, «быть свободным и рабом у Бога» есть одно из определений человека³.

БЫТЬ ЗНАЧИТ ЧИТАТЬ

«Исповедь» — своего рода пропагандист чтения. Сейчас, когда читают все, это не кажется удивительным. Но мы должны представить себе, что чтения, как мы это делаем сейчас, тогда не было, оно только еще зарождалось. Августин очень удивился, увидев, что Амвросий Медиоланский не только читает сам (обычно это было делом рабов), но читает про себя. Чтение становилось не только озвученным голосом (звучащая речь — предмет размышлений античных философов), оно было приближено к «уху сердца» (постоянная Августинова метафора), то есть было аналогом «молчаливого Слова» Бога. Текст не только виделся собственным глазом, но становился предметом умного видения. Такое видение было условием внутреннего погружения в текст и «за» текст, где можно увидеть искомую Вещь «лицом к лицу».

Августин был с детства погружен в книжный мир. Одни книги он любил больше, другие меньше. В 18 лет прочитал «книжку какого-то Цицерона» под названием «Гортензий», которая «изменила состояние мое» (с. 90). Это была первая книга,

учившая «не тому, как говорить, а тому, что говорить» (с. 90). Можно сказать, что вся «Исповедь» есть попытка обучить чтению.

Первая его стадия — формальная, обучение тому, как складывать буквы в слоги, слоги в слова и т. д. Это некая правильная, последовательно механическая деятельность, представляющая своего рода тело чтения. Это чтение внешнее. Вторая стадия — внутреннее чтение. Здесь любая, не раз читанная книга читается как бы заново. При чтении внешнем акцент делается на содержании и понятийном аппарате книги, при внутреннем — «быстрой мыслью» касаются смысла. Интеллектуально-духовное воспитание направлено на то, чтобы чтение настраивало на понимание, то есть выводило бы за пределы логико-грамматических значений к смыслу.

Новая, преображающая, стадия чтения обнаруживает важную роль случая, или прецедента, у Августина. Нужная книга у него всегда случайна. Однако появляется она после длительного и глубокого продумывания ответа на внутренне поставленный вопрос. Потому случай у него не эфемерный признак, а перекрестье предсказанного, интуитивно предчувствуемого и осознанного, создающее вполне определенное событие — факт. Он есть свидетельство преображения. Столь важная роль случая обусловлена тем, что, по Августину, на основании различных способов осознания неких интуиций можно выстроить совершенно разнородные факты, какими являются, например, факты, свидетельствующие о бытии. Значения бытия не совпадают с самим бытием, которое одно и которое невыразимо. И хотя все они пытаются его выразить, выражают, однако, не то, что оно есть, а только то, чем оно является, то есть иносказательно. Только было наметившееся одно определение разрывается другим, не менее точным. Поверяя любое понятие на прочность, Августин обнаруживает механизмы непонятийного мышления, показывая тщетность поисков общего *понятия* во всех сущностях. Часто «общее» видится в связи частных случаев с примитивными структурами языка, тогда как оно находится по ту сторону этих структур, вызывая интеллект на собственные поиски. «Исповедь» наполнена беседами, внешними и внутренними диалогами с самыми разными философскими школами (неоплатониками, стоиками), с отдельными философами (Цицероном, Аристотелем), еретиками (Фавст, в котором легко прочитывается первый Фауст, манихей-алхимик). Но главным избрано служение не философским школам, а самой мудрости, вынесенное им из чтения Цицеронова «Гортензия»,

не поиском истинных связей посылок или мыслей в широком смысле слова, а самим мыслям, которые, будучи правильными, могут быть связаны неправильно. Это и побуждает давать чему-то, что мыслится, определения, и факт, что какое-то определение возможно, делает его не менее важным для нас, чем факт невозможности определения. Это подобно тому, как факт кражи груши становится важным постольку, поскольку он указывает на дароносца. Поэтому, несмотря на некоторые словесные сходства выражений тех ли иных мыслей со стойками ли, неоплатониками, аристотеликами, не только нет необходимости, но нельзя говорить о влияниях и заимствованиях Августина. Любые понятия, любые на первый взгляд схожие мысли он проводил сквозь горнило этой мудрости, сквозь горнило собственного интеллекта, в правильность которого необходимо верить, сквозь огонь веры, опосредованной таким интеллектом. Максимы «верую, чтобы понимать», и «понимаю, чтобы верить», были для Августина равнозначными свидетельствами смены внимания на некие фактичности.

Естественно, что такое направление внимания вместе на сакральное и профанное требовало особого человека, обладающего не просто смертностью и разумностью. Оно требовало личности, поскольку личность — то, что открыто общению и взаимопониманию. Средневековый же человек постоянно носил Бога в себе, который был его свидетелем, советчиком, помощником, строгим рецензентом, побуждающим душу к самопознанию. Самопознающая откровенность души ведет к интеллектуальному напряжению, к поискам начал. Вот почему я и полагаю, что исповедь есть философствование.

ТАК ЕСТЬ ЛИ ЛИЧНОСТЬ?

Но дело даже не в религиозно-философской проблематике. Речь идет о том новом, что принесли с собой в Римскую империю племена, именуемые варварами. С начала новой эры оно становилось все более определяющим, поскольку из завоеванных эти племена превращались в завоевателей. В результате столкновения с ними изменился весь мир: социально-экономическая жизнь, сознание, мышление. Кю времени Августина (а он умер во время нашествия в Северную Африку вандалов) давление новых племен стало настолько сильным, что поменяло представление о праве и собственности. Варваров, завоевывающих и осваивающих новые территории, изначально, однако,

интересовало не право, имеющее в основании моральную, философскую, религиозную и экономическую подоплеку, а власть. Потому варвар — не собственник завоеванной земли, на которой он осел, а владелец. Это прекрасно показано на историческом материале в книге А. Я. Гуревича «Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе» (М., 1970) и в философии Х. Ортеги-и-Гассета, для которого Средневековье было предметом углубленных размышлений. Править на таких землях, рассуждает этот философ, *должен тот, кто может*. «Приоритет остался за... признанием всей правомочности властной личности... Даже самые высокие права оказывались тем самым прямым следствием личной власти. Таким образом, древнеримское и нынешнее представление, что человек от рода наделен всеми правами, — полная противоположность германскому духу. Последний неизбежно нес на себе отпечаток выдающейся личности. Личности, а не какого-то “индивида”. Сначала права требовалось завоевать, потом — отстоять». Забегая несколько далее по времени, Ортега продолжает: «Любой феодал с негодованием отвергнет и самую мысль, что можно обратиться в суд, чтобы кто-то отстоял его личное достоинство. Последнее защищается не с помощью суда, а в честном поединке с оружием в руках». Потому зарождающееся Средневековье постоянно утверждало право на риск, с чем соотнобразуется и столь важное для уяснения своеобразия средневековой истории понятие прецедента, и идея начинания как мгновенного точного «схватывания» всей полноты поступка, предприятия, мысли, когда, условно говоря, посланный мяч уже есть гол. «Как только привилегия утратила силу, “властитель”, опять-таки желая избежать безличности судопроизводства, создал особую процедуру, именуемую в средневековых хрониках термином “говорить начистоту”» *. «Существенно, — продолжает Х. Ортега-и-Гассет, — что [государственное] сплочение оказалось основанным не на коллективном, безличном, административном начале, как в Древнем Риме, а на духовном, личностном. Германское государство явилось системой частных отношений между “властителями”. Нынешний европеец не сомневается, что право, да и государство, на котором последнее зиждется, должно существовать до и сверх личности. По этой логике изгой, лишенный гражданства, неизбежно лишен и прав. Древние германцы рас-

* Ортега-и-Гассет Х. Бесхребетная Испания // Этюды об Испании. М., 1994. С. 87.

суждали по-иному, считая, что право неотъемлемо от качеств выдающейся личности (достаточно, кстати, заглянуть в «Салический закон». — С. Н.). Итак, не личность определяется правами, гарантированными государством. Наоборот, она правомочна, поскольку является именно личностью, живым, неповторимым человеком. Иначе говоря, она зависит исключительно от себя, от своих внутренних качеств. Изгнанный из Кастилии Сид не был подданным какого-либо государства и тем не менее все свои права сохранил в неприкосновенности. Единственно, чего он лишился, — возможности беседовать с глазу на глаз с королем и других связанных с этим обстоятельством привилегий» *.

Противник существования в Средневековье идеи личности может воскликнуть: вот-де, по Х. Ортеге, получается, что личность зависит *исключительно от себя*, а как же Бог, в Котором человек всецело заключен? Но не стоит упрощать ни современного философа, ни Августина. Человек осознает, что он всецело в руке Божьей, если сам, исключительно сам, направит свою волю, душу, интеллект на самопознание, в результате которого он обнаруживает себя лицом к лицу с Богом и лишь в конце концов постигает, что он — в руке Божьей. Без этого самоначисления ни о каком истинном христианстве речи нет и не может быть, как не может быть средневекового человека без свободы воли, о чем уверенно пишет Августин.

Идея самообеспечения правами также тесно связана со средневековой идеей власти и силы, что применительно к Богу получило имя *omnipotentia*, всемогущества, всеисилия. Бог есть Закон. Бытование Законом и есть всемогущество. Но и человек овладевает Законом, когда приводит свой разум в сознание, то есть когда становится личностью. Личность двусмысливается: в сакральной полноте она есть Бог, в профанной недостаточности она есть человек, живущий в округе Бога, она есть то «существо, которому Бог тогда-то, так-то, для того-то сказал «ТЫ» **.

Разные авторы иногда предлагают вместо термина «личность» употреблять «лик» или «лицо». По мнению одного из них, к этому библейскому «лицу» мы выбираемся «от современной личности» ***. Другие полагают, что Отца, Сына и Святого Духа можно и нужно называть персонами, личностями

* Ортега-и-Гассет Х. Указ. соч. С. 88.

** См.: Бибахин В. В. Язык философии. М., 1994. С. 295.

*** Там же. С. 298.

же — нелепо*. Мне кажется, что если принять терминологически не «личность», а «лицо», то из содержания термина выпадет та «личинность», та масочность, которая сохранена в слове «персона» и важна для понимания самой персоны: она открыта для общения и в то же время сохраняет некую завесу (*involutum*) для отстраняющегося от общения.

Но и лицо разные авторы толкуют по-разному. В. В. Бибихин (и я в этом полностью с ним согласна) полагает, что «лицо — лицевая сторона человека или вещи, расположение, намерение»**. Мне кажется, что все дело в угле зрения: Л. М. Баткин смотрит на Средневековье с точки зрения новоевропейского понятия личности.

Не исключено, что необходимо сменить угол зрения и посмотреть на понятие «личность = персона» не из Нового времени, а из даже до-Средневековья, когда оно рождалось. То есть из времен религиозно-философских споров о *πρόσωπον*, *ύπόστασις* и *οὐσία*.



* Баткин Л. М. К спорам о логико-историческом определении индивидуальности // *Одиссей-1990*. М., 1990. С. 72; *Он же*. Новые бедствия Петра Абеляра // Баткин Л. М. *Пристрастия*. М., 1994. С. 111.

** Бибихин В. В. *Язык философии*. С. 298.