



## А. Ф. ЛОСЕВ

### Августин

Самое значительное явление, без всякого преувеличения можно сказать, явление мирового характера в данную эпоху<sup>1</sup> — это *Августин* (354—430). Августину посвящена необозримая как исследовательская, так и популярная литература. Однако, как это хорошо понимает читатель, нас сейчас не может интересовать Августин в целом. Он интересен сейчас для нас как представитель неоплатонического латинского Запада, т. е. как переходное звено от Античности вообще к Средневековью вообще, как оно осуществлялось на латинском Западе. Да и эта узкая тема все еще очень широка для нас по своей сложности и по своей отдаленности от проблем античной эстетики. Мы позволим себе коснуться здесь только двух-трех вопросов этой огромной области, расценивая их, однако, в виде некоторого рода намека на полное решение проблемы.

#### 1. УЧЕНИЕ О ЛИЧНОСТИ \*

а) Что прежде всего бросается в глаза в качестве переходной проблематики у Августина, это его неоплатонизм. В литературе об Августине его неоплатонические черты изучены достаточно обширно \*\*<sup>2</sup>, и не о них как о таковых у нас сейчас пойдет речь.

---

\* См.: *Braun O.* Begriff «Person» in seiner Anwendung auf die Lehre von Trinität und Incarnation. Mainz, 1876; *Schlossmann S.* Persona und prosopon in Recht und in christlichen Dogma. Kiel und Leipzig, 1906.

\*\* В общей форме с этим вопросом можно познакомиться хотя бы по работе: *Попов И. В.* Личность и учение Блаженного Августина. Сергиев Посад, 1916. Ч. 2. С. 7—109.

Нас интересует вопрос о переходном характере философии Августина, а не о ее, и притом весьма многочисленных, средневековых чертах. Переходность Августина в этом отношении заключается в характере истолкования неоплатонизма, а не в самом неоплатонизме. Что же касается этого специфического характера неоплатонизма Августина, то тут важно применение неоплатонизма в целях христианской догматики.

б) Дело заключается в том, что учения восточных богословов о троичности ставят выше всего ипостась Отца как основную причину всех изменений внутри троичности. В развитом виде это было, конечно, то, что в истории тогдашней философии называется субординационизмом. Сын ниже Отца уже по одному тому, что Он — Сын и причиной Его появления является Отец; а Дух Святой еще ниже Сына и у многих восточных богословов даже вообще не считался Богом. Никейский символ, осудивший арианство, как мы видели выше\*, раз и навсегда отрезал всякие пути к теориям языческой иерархии в Боге, то есть пути субординационизма. И тем не менее упорные ариане все же могли сослаться на первенство Отца перед Сыном. Совсем иначе поступает Августин.

в) Согласно Августину, вовсе нельзя отождествлять сущность (*οὐσία*) и субстанцию (*ὕποστασις*), как это делали отцы I-го Вселенского собора. Сущность выше трех ипостасей, но не в количественном смысле, потому что иначе получились бы три или четыре бога. Августин пользуется новым термином, который в систематической форме не был знаком никакому неоплатонизму и потому не был известен каппадокийцам. Этот термин — *persona*, то есть «лицо», или «личность». Настоящая сущность, которую Августин понимает как принцип бытия (*essentia*), есть не просто бытие как факт существования, но именно личность, а три ипостаси божества есть именно три его лица. Но эссенция, по Августину, не есть только родовое понятие, в отношении которого три лица были бы только тремя видовыми понятиями. Личность не есть ни род, ни вообще понятие. Она связана с тремя лицами не в порядке формального процесса ограничения понятия и уж тем более не в виде какого-нибудь вещественного сотворения. Три лица являются только *энергией* личности. Но энергию Августин понимает в античном смысле, а именно как смысловое проявление. Поэтому три лица в троич-

---

\* Имеется в виду раздел «Никейское и посленикоевое учение» в издании: Лосев А. Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. Кн. 1. С. 55—56. (Примеч. сост.)

ности, как бы они ни соотносились одно с другим, есть одна и та же личность, хотя в то же самое время и каждое из них тоже есть полноценная личность.

Об этой терминологии можно много спорить, и отношения между Августином и каппадокийцами можно формулировать по-разному. Но для нас сейчас важно то, что Августин *впервые назвал неоплатоническое первоединство личностью*. Для языческих неоплатоников это первоединство, конечно, тоже было в конце концов личностью. Но, не имея опыта личности, они вовсе не называли свое первоединство личностью, а понимали его математически, эстетически, в конце концов понятийно, не давая ему никакого собственного имени и не признавая за ним никакой мифологии, то есть никакой священной истории.

Деятели 1-го Собора, в противоположность этому, конечно, исходили из опыта мировой и надмирной личности. Но и они все же не придумали этого термина, а продолжали пользоваться общим термином «сущность»; а так как в порядке борьбы с субординационизмом они понимают три лица как вполне равнозначные, то для этого они и употребляли термин «субстанция», то есть говорили о трех ипостасях. У Августина с этим не было существенной разницы, но термин «личность» все-таки вносил гораздо большую ясность во всю эту проблему и уже навсегда преграждал всякий путь к субординации.

г) Впрочем, и это для нас не так важно. Для нас важно сейчас то, что нашелся наконец такой термин, который действительно был переходным между язычеством и христианством. С одной стороны, личность в ее августиновском понимании носила на себе решительно все черты неоплатонического первоединства. А, с другой стороны, термин «личность» был весьма глубоким ответом на христианское вероучение о личности, которая выше всего и даже выше самого космоса. Само собой разумеется, поскольку это было переходное время, то «личность» сколько угодно можно было понимать по-язычески и тогда она оказывалась только предельным обобщением самой же природы и чувственно-материального космоса. А, с другой стороны, этот термин в тогдашние времена можно было понимать и чисто христиански; и тогда это уже была не природа и не был космос, но личность, которая создала и самое природу, и сам космос.

д) Принципиальное и исторически важное значение терминологического нововведения Августина отмечается в последнее время в большом числе историко-философских работ, — в основном, к сожалению, зарубежных авторов, — специально по-

священных персоналистической теории Августина\*, не говоря уже, конечно, о многовековой традиции в христианской теологической мысли, согласно которой «идея живой божественной личности была для Августина самой дорогой идеей»\*\*. Во всех этих работах говорится об особой роли Августина в становлении христианского персонализма, но вместе с тем, как это всегда и бывает при обобщениях такого крупного масштаба, содержательные оценки деятельности Августина иногда не только не совпадают, но прямо расходятся до такой степени, что в одних случаях Августин становится единоличным первооткрывателем не только термина, но и самого понятия личности, а в других случаях все новшества Августина сводятся на нет и утверждается, что честь основания персонализма как такового приписывается Августину только в силу исторических и риторических причин.

Так, П. Анри, например, пишет (Р. 1—3), что не только до, но также и после Августина не было ни одного философа, равного ему в теории личности; а вся греческая философия оценивается в этом плане как полнейший вакуум в смысле подхода к человеку (а не только к Богу!) как к личности. С другой стороны, П. Крауз (Р. 184) считает, что основное содержание жизни личности, как оно дано у Августина, было разработано уже Платоном.

Нечего и говорить, что ни та ни другая позиция не отражают всей исторической правды. Наивно было бы предполагать, что Античность вообще не знала об индивидуально-личном начале в каждом человеке и даже в Боге; вопрос не в этом, а в том, как Античность оценивала важность личностного подхода к миру. А оценивала Античность такой личный подход достаточно низко, и вот здесь-то и кроется причина глубочайшего отличия, даже пропасти между античным и христианским (а значит, и августиновским) пониманием личности, так как в христианстве личностный подход не просто повышается в ценности и значи-

\* См., например, работы: *Henry P. Augustine on Personality: The Saint Augustine Lecture*. N. Y., 1960; *Vogel C. de. The concept of Personality in greek and christian thought // Studies in Philosophy and the History of Philosophy*. Washington, 1963 (об Августине — Vol. 2. P. 20—60); *Crouse P. In multa defluhimus: Confession, X, 29—43, and St. Augustine's theory of Personality // Neoplatonism and early Christian thought*. London, 1981. P. 180—185.

\*\* Цитата взята из работы: *Верещацкий П. Плотин и Блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме // Православный собеседник*. 1911. № 7—9.

мости, но даже вытесняет на вторые, глубоко второстепенные позиции царивший прежде онтологический подход к миру. А в такой исторической перспективе частные содержательные заимствования Августина из Платона или других античных авторов — это уже не принципиальный и фундаментальный вопрос, а предмет скрупулезной и тщательной исторической точности по поводу всякой детали. Поэтому в Августине нужно уметь видеть не неожиданно и ничем не подготовленную, свалившуюся с неба новость, но и не спокойно продолжительную, покорную прошлому деятельность, а именно видеть в нем выразителя постепенно совершающихся сдвигов в самих основах человеческого мышления, т. е. видеть за Августином саму Историю.

Входить в более частные подробности дискуссии об Августине для нас не имеет смысла, и прежде всего потому, что наибольший исторический резонанс, даже и в современных работах, получила августиновская теория человеческой, а не божественной личности. Нас же, наоборот, интересует именно абсолютная божественная личность, так как основная касающаяся нашей тематики проблема переходного периода — это проблема исторически первого именованного неоплатонического Единого божественной личностью. Иными словами, здесь нам важно не психологическое, а философское, или философско-религиозное, значение терминологического нововведения Августина. Смешение же психологического и философского аспектов проблемы может привести, и на деле приводит, к историко-научным ошибкам и неточностям.

Так, Х. Армстронг, один из самых серьезных и глубоких историков философии, весьма справедливо предостерегает исследователей от отождествления понятий человеческой и божественной личности, когда, например, пишет, что если понимать личность Бога, пусть высшую и верховную, так же, как личность человека, как однородное человеческой личности явление, то наши отношения с Богом превратятся в отношения двух личностей внутри единого тотального и вещного мира\*. А тогда, следовательно, помещенный в этот мир Бог будет уже не трансцендентным единым, а, скорее, третьей ипостасью неоплатонической триады Плотина, то есть Мировой Душой. А такое толкование христианского монотеизма, толкование, аннулировавшее бы значение в самом зарождении христианства неопла-

---

\* См.: *Armstrong A. H. Form, Individual and Person in Plotinus // Dionysius. 1977. N 1. P. 67.*

тонического Единого, было бы не только противоречием с текстами самого Августина, прямо ссылавшегося на Единое, но было бы и прямым упрощением истории человеческой мысли.

И надо сказать, что такое упрощенное, утилитарное понимание божественной личности встречается особенно в поверхностной научной или в усредненной атеистической литературе. А это довольно вредное явление, так как авторы подобных работ диалогизируют с мнимыми собеседниками или, в лучшем случае, — с самими собой. Это происходит потому, что в самой христианской теологии такой психологической утилитаризации божественной сферы нет и никогда не было. Тот же Августин прямо и недвусмысленно предостерегал от того, чтобы проводить прямую аналогию между личностями Бога и человека (*De Trin.* II). Отношения между философски обоснованной тринитарной доктриной Августина и его же психологическими построениями не являются отношениями равенства, это даже не соотношение по аналогии, это соотношение между никогда не достигаемым, то есть в принципе недостижимым, и вечным идеалом со становящимся в вечно мире и конечным по самой природе человеческим сознанием. Для нас всегда есть абсолютная тайна в жизни божества, мы можем лишь путем находящихся на пределе усилий вскрыть и осознать в себе ту основу нашей личности, которая нам дана от Бога, но даже окончательно достигнутый и совершенный для человеческой личности предел не будет ни в каком смысле аналогом божественной личности. Эту разницу личностей в теории Августина хорошо и верно отметил П. Крауз (Р. 182—184), хотя данный автор в результате все той же ориентировки на психологизм все-таки склонен видеть в этом августиновском разделении не столько сознательное положение Августина, сколько внутреннее противоречие его концепции. А противоречия нет никакого.

Тринитарное, субстанциальное и деятельностное, единство лиц Троицы, по Августину, — это божественный и недостижимый образец внутриличностного равновесия в человеке памяти, интеллекта и воли. В деятельной жизни, по Августину, человеческая личность вряд ли достигнет такого божественного равновесия.

В человеческой личности, говоря привычными для нас терминами, царствует, по Августину, субординационизм: то интеллект подчиняет себе другие ингредиенты личности, то все подавляется стихией чувств, то излишне гипертрофируется воля.

Субординационизм в человеческой душе практически неизбежен, тем более что есть еще один элемент внутренней жизни,

который, по Августину, предшествует всему (а значит, и все подчиняет) — это вера, вера до факта и до рассудка (De Trin. XIV, 12, 15; Conf. X, 30—40). Поэтому любые аналогии между личностью Бога и личностью человека будут лишь аллегорией или результатом особого религиозного словоупотребления.

Гипертрофирование психологической стороны персоналистической теории Августина привело к тому, что исследователи оставили до сих пор нерешенным и даже неразобранным, казалось бы, сразу бросающийся в глаза вопрос: каждая ли ипостась Святой Троицы является личностью, или только Троица в целом является личностью, или же, наконец, здесь существует у Августина какой-либо более сложный, диалектически выстроенный ответ.

Мы предположили, что у Августина действительно имеется возможность совмещения утвердительных ответов на оба вопроса, когда и каждая ипостась есть личность, и Троица в целом есть также личность, а, главное, все это — одна и та же абсолютная личность. И вот тут никакие параллели с человеческой личностью невозможны. Однако мы также оставим это логическое звено неразобранным, так как это уже сугубо христианская тематика, только еще раз обратим внимание читателя на тот важный факт, что терминологическое нововведение Августина, то есть введение категорий личности и абсолютной личности, знаменовало собой не только осуществление сдвигов в истории человеческой мысли, но и появление новых мучительных и основных для всего Средневековья вопросов, связанных с самосознанием человеческого «я». Именно поэтому Августина часто называют «первым современным человеком»\*.

е) Итак, во всей этой тринитарной проблеме важна, как и везде в истории мысли, *терминология*. В борьбе с арианами, понимавшими вторую ипостась как тварь, Никейский символ, и в первую очередь Афанасий Александрийский, слишком сближал первые две ипостаси, так что возникала опасность признавать отличие двух ипостасей как несущественное, то есть впадать в савеллианство. Но тогда, после Никейского собора, возникло целое течение в защиту более существенного различия между первыми двумя ипостасями. Отсюда и новый терминологический шаг. Именно, «усию» и «ипостась» теперь уже не стали употреблять безразлично. Но и тут вначале тоже было слишком большое увлечение этим различием, и младшие

\* Grabmann M. Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott. Darmstadt, 1967. S. 16.



представители Никейского символа стали понимать «усию» как обобщенную, родовую сущность, а «ипостась» — как видовую сущность. Следы такого понимания можно найти даже у Василия Великого. Но и св. Василий и другие каппадокийцы скоро поняли, что общность, о которой они говорили, так же конкретна, как и три видовые ипостаси. И поэтому между «усией» и «ипостасью» было установлено не просто тождество, как на I-м Соборе, вернее, не только «единосущее» и не только различие, как того требовали ариане, но самотождественное различие, причем принцип общности и видового различия не устранялся целиком, но общность и различие стали пониматься как внутренние особенности одной и неделимой субстанции.

И что же мы теперь находим у Августина? Он вовсе не отвергает различия между общим и единичным в тринитарной проблеме, но, во-первых, самым решительным образом выдвигает их тождество или, точнее, их самотождественное различие. А, во-вторых, это общее тождество он понимает как личность, в то время как у каппадокийцев «личность» и «ипостась» употреблялись без существенного отличия. И поскольку личность есть абсолютная единичность и единственность, то всякие ее отдельные моменты есть тоже цельная личность, так что и общность в Боге, личность, и ее единораздельная структура тоже есть личность, подобно тому как и во всяком организме его существенный орган есть также и организм целиком, поскольку его удаление ведет к гибели всего организма.

Это не замедлило сказаться и в терминологии. А именно, каппадокийцы выдвигаемую ими субстанциальную «усию» стали резко противопоставлять «природе» (*physis*), которая у них и указывает на формальную общность, которой обладает «усия», но, не будучи неделимой личностью-ипостасью, отнюдь на нее не сводится. И это, как ясно, вовсе не только терминологическое уточнение, но весьма существенная попытка понимать «усию» не как формально-понятийную общность, но как содержательно-личностную ипостась.

Таким образом, во всей этой тринитарной проблеме сначала мы имели выдвижение на первый план различия, затем наблюдается уклон в сторону тождества, затем устанавливается принцип самотождественного различия, в результате чего «усия» и ипостась, употребляемые поначалу безразлично, стали резко противопоставляться, а затем это противопоставление стало трактоваться как проявление единой эссенции, которую Августин стал называть личностью. Учение Августина о личности проводится в его знаменитом трактате «О троичности», и особенно в книге VII.



Мы бы только прибавили, что нововведения Августина вряд ли имеют только терминологический смысл. Систематически проводимый им принцип личности, который у каппадокийцев встречается довольно часто, но случайно, имеет у Августина весьма острую антиязыческую направленность, поскольку в языческой диалектике максимальная общность, свойственная первоединству, ровно никакого отношения к личности не имеет, и Плотин пишет целые трактаты об отсутствии сознательно-волевой целенаправленности в эманациях первоединства.

## 2. УЧЕНИЕ О ВОЛЕ

а) Может быть, имеет смысл даже в нашем кратчайшем изложении ради примера коснуться еще одного очень важного вопроса, в котором тоже в наглядной форме выступает переходный характер воззрений Августина. Это — вопрос о *воле* (*voluntas*). Дело в том, что понятие «воля», как оно всегда трактовалось на Западе, имеет мало общего с Античностью, поскольку воля в своем чистом виде вовсе не есть античное понятие. В античной психологии главную роль играет ум, а все остальные психические способности трактуются только как модификация ума. Когда ум выходит из своей самоуглубленной чистоты, он переходит в становление, в постепенное изменение. Если в этом умственном становлении ум продолжает играть руководящую роль, то у Платона, например, в этом случае возникает то, что он называет  $\theta\acute{\upsilon}\mu\varsigma$ , или  $\theta\upsilon\mu\omicron\varsigma\iota\delta\epsilon\varsigma$ , то есть умственным образом становящаяся и умом направленная воля, своего рода умственно-аффективное становление под умственным руководством. Воля, таким образом, является в Античности вовсе не как самостоятельный принцип в сравнении с умом, а есть только разновидность и функция ума. Когда же ум теряет свою руководящую силу и в своем внешнем становлении подчиняется этой внеразумной стихии своего становления, то возникает  $\acute{\epsilon}\lambda\theta\iota\upsilon\mu\iota\alpha$ , что можно было бы перевести по-русски как «вождеделение». Это — своего рода внеразумно-аффективное становление без всякого руководства со стороны умственного начала.

б) Совсем новое учение о воле мы находим у Августина. Будучи представителем субъективизма, в отличие от онтологического объективизма Востока, Августин считает основным проявлением человеческого субъекта именно волю. У него имеются пространные рассуждения о решающей роли волевого процесса и в чувственном восприятии, и в чувственном воспроизведении

воспринятого, и в сохранении воспринятого при образовании памяти, и в последующем воспоминании чувственно воспринятого, и в отнесении воспринятого к внешнему объекту, и в понимании воспринятого при оценке последующих чувственных восприятий\*.

Широким и глубоким является, по Августину, значение воли и во всей высшей духовной деятельности человека. И когда у Августина возникла проблема троичности, но и эту троичность он стал понимать по аналогии с человеческим субъектом, с человеческой личностью, так что и здесь воля стала играть основную и даже завершительную роль, поскольку первую ипостась троичности Августин понимает как память, вторую — как интеллект, а третью, которая для него есть объединение и взаимодействие первых двух лиц, именно как волю (*voluntas*).

в) Это учение Августина о воле есть учение всецело западное, и в нем весьма мало сходства с античной психологией. Тем не менее в этом учении о воле у Августина промелькивают также и античные черты. Так, вместо воли он иной раз употребляет термины «сила», «действие» и, главное, «энергия». А «энергия» в античном смысле есть еще не воля, но, как это мы хорошо знаем уже по Аристотелю\*\*, смысловое становление. Если так, то в своем учении о воле Августин во многих отношениях тоже совмещает античную и средневековую позиции. Если довести учение Августина о воле до конца и если взять античное учение о потенции и энергии в целом, то, конечно, здесь получатся два разных мира, и не только две психологии, но и два мировоззрения. Однако Августин, взятый в целом, не входит в план нашего рассмотрения, и мы в данную минуту не обязаны брать психологию Августина в ее целом.

Но если говорить о точке соприкосновения обоих типов психологии, то понятие воли, при всей его оригинальности у Августина, насколько можно судить, является действительно чем-то переходным между Античностью и Средневековьем. Ведь термин «личность» тоже не есть античный термин, и тем не менее в учении Августина о личности мы все же находим определенную аналогию с античными теориями о первоедистве. Точно так же и термин «воля» вовсе не есть термин чисто античный, и

\* Эти рассуждения Августина о решающей роли волевого момента как принципа соединения познающего и познаваемого в процессе познания подробно прокомментированы И. В. Поповым (Указ. соч. Ч. 1. С. 41—65).

\*\* Лосев А. Ф. История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 95—109.

тем не менее в нем тоже можно находить аналогию с античными учениями о потенции и энергии.

г) Между прочим, то, что переходный смысл теории воли Августина имел большое историческое значение, видно из последующих христологических споров, когда одни доказывали, что Христос есть Бог и потому у него одна, а именно божеская, воля; а другие доказывали, что он не только Бог, но и богочеловек и, следовательно, у него две воли. Первое учение было осуждено как еретическое и получило название монофилитства (μόνος — «один»; θελήσις — «воля» и θελήμα — «результат воли»). Восторжествовало то учение, которое было утверждено на 6-м Соборе в 680—681 гг., а именно что во Христе — поскольку он и Бог и человек — две воли; но, поскольку он есть все же единая личность богочеловека, в нем одна и неделимая воля. Из этих споров видно, что термин «воля» и в последующие века после Августина тоже не всегда понимался либо исключительно субъективно, человечески, либо исключительно объективно, онтологически. Приходилось, следовательно, и в дальнейшие века считаться с двояким смыслом термина «воля».

### 3. ДРУГИЕ КАТЕГОРИИ

О тех философских категориях, в которых у Августина чувствуется переход от античных к средневековым взглядам, можно было бы говорить очень много, что, однако, сейчас не входит в план нашей работы. Так, например, очень важны категории *знака*\* и *числа*. Поскольку весь античный неоплатонизм является логикой мифа, уже по одному этому знаковая стихия и языка и вообще бытия выступает здесь в чрезвычайно яркой форме. И Августин при своем общем скептицизме в этой области тоже не может не трактовать, по крайней мере священные слова и имена, не только умозрительно, но даже и магически. Что же касается категории числа, то у Августина мы можем найти очень глубокие и решительные характеристики и понятия числа и числовых операций вполне на манер античной пифагорейско-платонической традиции. Но, конечно, все такого

---

\* См.: Ruef H. Augustin über Semiotik und Sprache. Bern, 1981. Между прочим, теперешнее учение о знаках возводится именно к Августину и даже к стоикам, о чем см.: Якобсон Р. В поисках сущности языка // Семиотика / Под ред. Ю. С. Степанова. М., 1983. С. 102—118.

рода переходные элементы в мировоззрении Августина требуют для себя специальных исследований\*.

Но и без специального исследования ясно, что античность — и чем дальше, тем больше — все время стремилась восходить от чувственного к умозрительному (в целях абсолютизации именно этого чувственного бытия), и что античная умозрительность не имеет ничего общего с абстрактными теориями Нового времени, будучи охватом всей жизни целиком в виде мудрости, и что для этого создавались соответствующие ступени восхождения. Все это мы находим и у Августина, но уже не на основе чувственно-материального космологизма, но на основе сверхкосмического персонализма. Интересно, что умопостигаемый принцип, как это мы хорошо знаем\*\*, доходил в античности до отказа от принципа подражания и повышенной оценки вымысла и фантазии как связанных уже с чисто умозрительными функциями. И об этом тоже мы читаем и у Августина\*\*\*. Совмещение античных и средневековых теорий у Августина бросается в глаза.

#### 4. ОДИН ОСОБЕННО ВАЖНЫЙ АНТИЧНЫЙ РУДИМЕНТ

При всей краткости и общности нашего изложения имеется все-таки один колоссальной важности принцип, о котором никак нельзя умолчать. Это — принцип *фатализма*. Что Августин — искренний и пламенный христианин, что личность Христа для него — это все и что он бесконечно предан личности Христа, а через него имеет и максимально сердечные, интимнейшие ощущения абсолютной божественной личности, — в этом не может быть никакого сомнения. Но вот что интересно. Оказывается, Августин настолько увлекается учением о благо-

\* На эти темы на русском языке имеются исследования В. В. Бычкова (*Бычков В. В. Эстетика поздней античности*. М., 1981; *Его же. Формирование основных принципов византийской эстетики // Культура Византии. IV — первая половина VII в.* / Под ред. З. В. Удальцовой. М., 1984. С. 504—546), а также специально посвященный категории числа Августина обстоятельный комментарий И. В. Попова (*Попов И. В. Указ. соч. Ч. 1. С. 100—120, 172—174*).

\*\* *Лосев А. Ф. История античной эстетики: Поздний эллинизм*. М., 1988. Кн. 2. С. 259—269.

\*\*\* *Бычков В. В. Античные традиции в эстетике раннего Августина // Традиции в истории культуры*. М., 1978. С. 90—92.

дати, что отождествляет ее с полным предопределением. Бог — всемогущ и ни перед кем не отвечает. Он отвечает только перед самим собой. Поэтому его решения не подлежат не только никакой отмене, но даже и никакому обсуждению. Получается, что если одни люди ввиду своей высокой жизни идут после смерти в рай, то все другие люди из-за своей погруженности в дурную жизнь идут в ад, и притом на все веки. Бог с самого начала, думает Августин, одним предназначил спастись, другим предназначил погибнуть. Испрашивать всемогущего и всемогущего Бога о том, почему он так поступил, никто не может, так как нет никого, равного ему по мудрости и по всемогуществу. И удивительным образом, наряду с интимнейшими человеческими чувствами к Богу, Августин проповедует суровый и непреклонный фатализм, который можно найти только в языческой античности.

Однако весь вопрос заключается в том, что все радости и мучения, предназначенные для человека роком, античный человек переживает как нечто естественное, как нечто поправимое и даже утешительное. Теперешний космос, допустим, плох и идет к гибели. И для античного человека это очень хорошо. Плохой мир превратится в хаос, но из этого хаоса появится новый мир, молодой, сильный и прекрасный. И эта вечная смена космоса и хаоса утешает античного человека. Она естественна, так что иначе и быть не может. Поэтому то, что назначено судьбой, хотя оно часто бывает и страдательно, мучительно, безвыходно, на самом деле и в конце концов вполне естественно, вполне справедливо, и человеку тут нечего горевать.

Совсем другое дело — христианство. Зло, в котором находится мир, для христианина невыносимо, противоестественно и требует окончательного уничтожения. Бог создал человека совершенным существом. Но человек противоестественно отпал от Бога и целыми тысячелетиями мучается в своем отпадении от Бога. Но Бог милостив. Он воплощается в человеке, чтобы выкупить и искупить его грех. И кто идет по стопам Христа, тот будет навеки спасен.

Исторически это прямо-таки удивительная вещь. С одной стороны, Августином владеют максимально человеческие и максимально интимные чувства в отношении Божества, когда человек и предает себя навеки Божеству, и надеется на свое вечное спасение, и будет навеки спасен после избавления от греха при помощи Божьей. И наряду с этим у Августина — грозный, неумолимый и одновременно неизбежный фатализм. У Августина и чисто христианская надежда на вечное спасение

с помощью Бога, и чисто языческий фатализм, о преодолении которого не может быть и речи. Но все дело в том, что античность, не знакомая с чувством абсолютной личности, очень мало горевала о периодической гибели человеческих личностей во время бесконечных смен космоса на хаос и хаоса на космос. Для христианина же не может быть и речи ни о каком вечном возвращении. Мир однажды был создан и однажды погибнет. И человек, совершивший свое первородное грехопадение, неизменно надеется на свое вечное спасение в результате милосердия Божия в конце времен на Страшном суде. А для этого ему нужно только затратить свою собственную и вполне свободную волю.

Теоретически трудно себе представить, как это можно совместить языческий фатализм и христианскую надежду на личное спасение. Но фактически — вот вам замечательный пример этого совмещения у Августина. С исторической точки зрения, фатализм Августина является небывалым по своей яркости рудиментом античности у правоверного христианина. Объяснять тут можно что угодно и как угодно. И литература об Августине полна этих объяснений. Но для нас сейчас важен только самый факт и факт этот непреклонен.

## 5. СВОДКА ЭСТЕТИЧЕСКИХ КАТЕГОРИЙ

Если коснуться чисто эстетических категорий Августина, то в недавней литературе о нем была попытка свести все те основные категории, которые, с одной стороны, были чисто античными, а с другой стороны, характеризовали собою именно всю эстетическую область. Это — работа К. Свободы\*, в которой указываются следующие 12 пунктов эстетики Августина.

По мнению этого автора, Августин исходит из понятия *формы* (1), причем автор этот не говорит о подлинном значении этого античного термина. В античной эстетике это эйдос, т. е. единораздельная цельность. Но из дальнейшего перечисления августиновских эстетических категорий видно, что термин «форма» нужно понимать именно таким образом.

Дальше, согласно К. Свободе, следует *число* (2), с которым вступает в определенные *отношения* (3) форма. Из этих отношений самое совершенное — *равенство*, или *симметрия* (4), в

\* См.: *Svoboda K. L'esthétique de Saint Augustin et ses sources. Brno, 1933. P. 195—200.*

сравнении с которым уже второстепенный смысл принадлежит *градации* (5), *разнообразию* (6), *различию* (7) и *контрасту* (8). Равные части, подобные или противоположные, связаны взаимным соответствием, *гармонией* (9).

Среди частей господствует *порядок* (10), образующий *целое* (11) этих частей, которое прекраснее отдельных своих частей. Но и эта цельность, взятая сама по себе, еще не есть последнее совершенство. Совершенная красота не есть просто целость, или цельность, но неделимое *единство* (12) этой целости.

Нам представляется, что, хотя этот список основных категорий прекрасного у Августина можно формулировать по-разному, все же список К. Свободы заслуживает с нашей стороны большого внимания. Этот список и вполне эстетичен и является отнюдь не плохой сводкой того, что мы фактически находим в античной эстетике. А так как эти же самые категории характерны и для Августина, то в них, очевидно, мы тоже должны находить переходное звено от античной эстетики к средневековой.

### *Из отечественной литературы*

Несмотря на сравнительно слабую разработанность всего этого переходного антично-средневекового периода, у нас появилось несколько ценных работ из этой области, о которых бесполезно будет сказать несколько слов. Зарубежная литература об Августине, например, очень велика. Однако это не значит, что мы должны снижать значение и наших отечественных исследований. Мы уже указывали выше на работы И. В. Попова, В. В. Бычкова, а также и на большую работу А. Спасского по истории тринитарной проблемы<sup>3</sup>. В нашей библиографии мы указываем на работы В. В. Болотова и Ф. Елеонского<sup>4</sup>. Особого внимания заслуживает выдающаяся работа А. Бриллиантова, где после характеристики Августина\* дается весьма внушительное сравнение Августина с восточной патристикой\*\*. Эта работа является весьма ценной потому, что в ней проводится четкое различие восточных и западных методов мышления в эту, изучаемую нами сейчас эпоху, то есть метода исключительного объективизма и метода субъективно-личностных конструкций.

---

\* См.: *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898. С. 81—136.

\*\* Там же. С. 137—230.



1. П. Верещацкий. На работу П. Верещацкого надо обратить внимание потому, что в ней проводятся весьма ценные мысли, которые, вообще говоря, часто забываются, несмотря на большое количество работ об Августине и Плотине. Как раз этой проблемой о соотношении Августина и Плотина данный автор и занимается в своих исследованиях\*.

а) Прежде всего у данного автора с абсолютной принципиальностью отвергается чистый негативизм Плотина, когда о сверхсущем первоединстве нельзя ничего ни сказать, ни помыслить. После приведения текстов, свидетельствующих о близости Августина к такого рода негативизму, П. Верещацкий все-таки пишет \*\*: «Бог Августина — это не отвлеченное сверхсущее (выше бытия и чуждое жизни) “Единое” неоплатонизма, не безличная и абстрактная монада или энада Плотина, а существо всереальнейшее, конкретное. *Дух живой, личный, самосознающий*. По Августину, для Бога “быть” имплицитно значит уже “быть личностью” в высочайшем смысле этого слова». Хотелось бы, чтобы подобного рода категорическое утверждение данного автора имело для себя место и у всех исследователей Августина, которые часто увлекаются зависимостью Августина от Плотина и забывают проводимое во всем нашем труде противопоставление природы (или вещи) и личности.

б) Другая правильная идея, которую выдвигает П. Верещацкий, касается тринитарной проблемы\*\*\*. Именно, как бы ни близка была диалектика Августина к Плотину, все же его три ипостаси абсолютно лишены даже какого-нибудь намека на субординацию, в то время как у Плотина эта последняя весьма заметно чувствуется. Но еще важнее и другое. Именно, если у Августина на первый план выдвигается категория личности, то и отношения трех ипостасей должны быть тоже личностными, а не только диалектически-понятийными. Говоря же более конкретно, раз есть личность, то есть и самосознание, есть воля и есть любовь. Третья ипостась, по Августину, есть воля, объединяющая первые две ипостаси в единую любовь. Тайна жизни христианской триипостасности, по Августину, есть тайна любви. Августин (De Trin. VIII, 12) пишет: «Если ты видишь любовь, то поистине видишь Троицу... вот три суть: любящий,

\* *Верещацкий П.* Плотин и Блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме // Православный собеседник. 1911. № 7—9.

\*\* Там же. № 7. С. 185.

\*\*\* Этому посвящена вторая часть работы П. Верещацкого, помещенная в № 9 указанного журнала.

любимый и любовь». Здесь можно сказать, что августиновская триипостасность очень сложна; и ее можно характеризовать не только словами П. Верещацкого. Но что эта триипостасность несводима на диалектическую логику, а есть предельная обобщенность личности вообще, об этом спорить невозможно, так что триипостасная характеристика у Верещацкого заслуживает нашего глубокого внимания.

Заметим также и то, что только персоналистическое понимание августиновской ипостаси впервые дает материал для ответа на вопрос об Августине как о промежуточном звене между Античностью и Средневековьем: содержащаяся здесь диалектическая логика есть античный неоплатонизм, а восторженно проповедуемый персонализм есть уже Средневековье.

## 2. Работы последних лет.

Мы находим необходимым обратить внимание читателя на самые последние годы нашей отечественной науки. Здесь особенно возрос интерес к изучаемой нами переходной антично-средневековой эпохе и даже появился ряд больших и специальных работ на эту тему.

Большую роль в этом вопросе играют работы С. С. Аверинцева, который везде старается преодолеть традиционное мнение о механическом разрыве отдельных исторических периодов. Так, противопоставив то, что мы в наших работах называли чувственно-материальным космологизмом, и ветхозаветный, иудейский историзм\*, этот автор на интересующую нас тему правильно пишет: «Мыслители патристики и вообще христианского Средневековья имели свои основания к тому, чтобы усвоить и усилить эллинское понимание бытия как совершенства. Ибо если раньше бытие было атрибутом космоса, “целокупного неба”, как говорил Ксенофан Элейский, то теперь оно оказывается интимным достоянием абсолютного и личного Бога и одновременно его даром творению»\*\*. Тоже правильно, но на этот раз также и очень ярко С. С. Аверинцев противопоставляет два мира, античный и средневековый, следующим образом\*\*\*: «И для

\* Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971.

\*\* Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 41.

\*\*\* Аверинцев С. С. Западно-восточный генезис литературных канонов византийского средневековья // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974. С. 185.

христианского мировоззрения, как для языческой философии, человеческая природа сохраняет центральное положение в бытии; но природа эта уже не покоится в себе и не вращается вокруг себя с равномерностью небесного тела (как это изображено в Платоновом «Тимее») — она простерта между светлой бездной благодати и черной бездной гибели, и ей предстоит с неизбежностью устремиться в одну из этих бездн». В таких многочисленных рассуждениях С. С. Аверинцева выясняется как глубокое, дохристианское, противоречие космологизма и историзма, так и их весьма выразительное слияние в христианском персонализме, что и рисует собою внушительную и весьма специфичную картину переходного антично-средневекового периода\*.

Большое значение для понимания изучаемого нами переходного периода имеют также работы В. В. Бычкова. Он тоже характеризует античный неоплатонизм как «оказавший непосредственное и сильное влияние на формирование интеллектуальных представлений христианства и в то же время позаимствовавший у него многое в процессе острой борьбы с ним»\*\*.

При этом В. В. Бычков понимает христианский синтез сложно и глубоко, отнюдь не нарушая ни специфики отдельных культурно-исторических элементов, вошедших в христианство, ни специфики самого христианства. Эту весьма важную и часто весьма запутанную сложность переходного между язычеством и христианством периода сам В. В. Бычков в краткой форме характеризует так: «Синтез ближневосточной и греко-римской культурных традиций наиболее глубоко и последовательно проходил на грекоязычной почве, однако и латинские апологеты внесли в него свой вклад. При этом если ранняя греческая патристика чаще опиралась непосредственно на сами библейские тексты, и прежде всего на Септуагинту, то латинские христиане II—III вв. — больше на эллинистическую литературу, уже являющуюся результатом западно-восточного синтеза, — на книги Сивилл и герметику»\*\*\*. Все подобного рода историко-философские рассуждения показывают наглядно, что у таких авторов, как С. С. Аверинцев и В. В. Бычков, можно только поучиться избегать того плоского и обывательского примитивиз-

\* Ср. также рассуждения в кн.: *Аверинцев С. С. Эволюция философской мысли // Культура Византии IV — первая половина VII в. М., 1984. С. 42—48.*

\*\* *Бычков В. В. Византийская эстетика. М., 1977. С. 22.*

\*\*\* *Бычков В. В. Эстетика поздней античности. М., 1981. С. 94.*

ма, которым, к сожалению, отличаются весьма многие, писавшие о соотношении Античности и Средневековья.

### 3. Специально об Августине.

В последние годы внимание наших научных работников привлек также и специально Августин, творчеству которого был посвящен ряд значительных работ.

а) *В. В. Соколов*\*, несмотря на краткость своего анализа, касается всех основных проблем Августина, начиная от теоретического учения о Боге и кончая августиновским изображением реальной человеческой истории. Этот автор хорошо знает о влиянии античного неоплатонизма на Августина, но в то же самое время определенно и ярко противопоставляет христианское учение об абсолютной личности неоплатоническому учению о безличном первоединстве. Автор умеет противопоставить также и христианский креационизм античному эманатизму. Делая из христианского учения Августина о всемогуществе Бога фаталистические выводы, В. В. Соколов тем не менее изображает конкретно-жизненную и трагическую судьбу человечества, ставшего на путь первородного греха. Широта и жизненность подхода к философии Августина мешает ему делать какие-нибудь одно-сторонние и узкометафизические выводы, которые очень часто делаются многочисленными исследователями Августина.

В. В. Соколова не смущают никакие противоречия, свойственные Августину, потому что для них он находит у Августина и в его эпохе самое жгучее и самое жизненное основание. В изложении В. В. Соколова делается понятным, например, почему Августин одновременно проклиняет и государство как разбойничью власть, и восстание низов против государства как против установленной свыше власти, не только необходимой для общественно-политического благополучия, но предусмотренной свыше как историческая предпосылка для распространения христианства.

Эти несколько десятков страниц, посвященные В. В. Соколовым Августину, можно рекомендовать для всякого желающего войти в глубину и великую историческую значимость августинизма в течение, по крайней мере, тысячелетия (а в известном смысле и для целого полутора тысячелетия).

б) *Г. Г. Майоров*\*\* тоже анализирует Августина систематически, но только гораздо подробнее и совсем с другой точки зре-

\* См.: Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979.

\*\* Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.

ния. Для нас в первую очередь интересны, конечно, рассуждения этого автора об отношении Августина к древнегреческой философии.

То, что у Августина мы находим в отношении к языческой философии подход «сугубо партийный и тенденциозный» (Там же. С. 207), это разумеется само собою. Но заслуга Г. Г. Майорова заключается здесь в том, что он не ограничивается такой общей характеристикой историко-философских взглядов Августина, но анализирует относящиеся к этому вопросу тексты весьма внимательно и тщательно.

Этот автор делает понятным, почему в представлении Августина вся языческая философия является как огромная и трудно-обозримая масса противоречивых взглядов, которые трудно даже как-нибудь систематизировать. Тем не менее Г. Г. Майоров убедительно рисует отнюдь не грубые, но часто даже весьма тонкие взгляды Августина в области истории философии. Предпочитается у Августина все-таки, конечно, Платон, а Аристотель рисуется как ученик Платона. В стоицизме Августин тоже находит много для себя нужного. Но с особенной любовью, по Г. Г. Майорову, Августин относится к Плотину и с еще большей — к Порфирию.

Этот Порфирий был непримиримым врагом христианства. И все же Августин находит в нем весьма много положительного и относится к нему даже с каким-то сожалением, почти с жалостью. И здесь надо воздать должное прозорливости Г. Г. Майорова, который формулирует целых десять отличий Порфирия от Плотина (С. 205), сближающих Порфирия с христианством. Перечисление этих десяти пунктов с указанием соответствующих текстов Августина производит значительное историко-философское впечатление.

Правильно и интересно изображается у Г. Г. Майорова также и тот *путь веры*, на котором стоит Августин, осознавший свою независимость от античной философии. Здесь (С. 210—236) Г. Г. Майоров борется с вульгарной оценкой такого пути как обязательно обскурантизма и обязательно реакционерства (С. 222). Конечно, оценка Августина с какой-нибудь последующей точки зрения, и в частности с какой-нибудь из теперешних точек зрения, и возможна и необходима. Но Г. Г. Майорова интересует оценка того, как сам Августин понимал свой путь веры. А понимал он его, оказывается, вовсе не как исключение всякого мышления (и, значит, всякой науки), но как разновидность мышления. По Августину, существует мышление понижающее и мышление верующее.

Они различны, но они не существуют одно без другого. Рассуждения Августина на эту тему не оставляют по данному вопросу ровно никакого сомнения. И Г. Г. Майоров поступает прекрасно, когда остается на этой точной и объективной (а не какой-то своей субъективной) историко-философской позиции. А так как античная наука и философия, в лице, по крайней мере, неоплатонизма, объединяет веру и знание в одно целое, то Г. Г. Майоров прав также и в том, что «христианская наука» Августина была сознательно осуществленной трансформацией античной науки в средневековую (С. 234).

Античные идеи определяли собой, как пишет Г. Г. Майоров (С. 236—283), и сферу гносеологических построений Августина. Все логические ходы гносеологических рассуждений Августина так или иначе были связаны с тем или иным направлением античной философии, чаще всего — с платонизмом. Так, в самой основе гносеологии Августина лежала воспринятая им от античности идея тождества истины и блага, которая трансформировалась в раннем, еще только становящемся христианском сознании Августина в необходимость обоснования достижимости достоверного знания (в противовес скептическим учениям). Достоверность же, например, логико-математических знаний определялась для раннего Августина, как и для древних, их почти божественной природой (С. 240). И, несмотря на то что «божественное» для язычника и христианина, по Г. Г. Майорову, — разное, именно эта античная склонность к априорному рационализму в гносеологии заставила христианина Августина в дальнейшем неоднократно углубляться в тонкости проблемы онтологического статуса объективной истины.

Основной и общеизвестный принцип ноологии Августина — метод интроспекции — также, по Г. Г. Майорову (С. 243), основан на античной идее — на неоплатонической версии теории познания как уподобления, согласно которой познающее и познаваемое должно быть одной природы, должно быть подобным. В соответствии именно с этим античным принципом адекватное и достоверное познание, по Августину, происходит только в случае самопознания, когда сознание обращено на то, что оно есть само (С. 245). Но, с другой стороны, истина, достижимость которой для человеческого сознания принципиально отстаивалась Августином, имеет божественную природу; именно тождественность абсолютной истины и Бога и является в конечном счете для Августина решающим основанием достижимости достоверного знания.

Здесь и возникает вопрос о топосе, локализации истины. В этом вопросе обнаруживаются сложные взаимоотношения между Августином и неоплатонизмом, достаточно подробно прокомментированные Г. Г. Майоровым (С. 267—268). С одной стороны, истина, по Августину, понимаемая им как совокупность высших аксиом наук, принципов мышления и начальных оснований нравственности и красоты, близка к платоновскому Нусу или даже Единому, но, с другой стороны, Августин не мог согласиться с концепцией ума как надличной силы, тождественной во всех индивидах. Христианский персонализм и тезис Августина не могли совместиться с пантеистической направленностью этой платоновской идеи. Правильно отмечает Г. Г. Майоров и то, что Августин не мог, уже всецело проникнувшись христианским личностным началом, принять и идею о Мировой Душе, частицами или модусами которой, согласно неоплатонизму, являются души отдельных людей. Душа отдельного и каждого индивида стала рассматриваться Августином как самоценная и самодостаточная субстанция. Это — сугубо христианская мысль.

В отличие от пантеистических взглядов неоплатоников, абсолютная истина имеет для Августина сверхиндивидуальное, сверхчеловеческое значение. Казалось бы, как отмечает Г. Г. Майоров (С. 270), Августин, не приняв неоплатонизма в этом пункте, сознательно и безоговорочно принимает платоновскую концепцию идеального мира, однако платоновский мир идей-эйдосов, имеющий чисто логическое бытие, возносится Платоном не только над всякой жизнью и всяким мышлением, но и, как пишет Г. Г. Майоров, «в определенном смысле и над богом-демиургом» (С. 270). А с этим, как это абсолютно понятно из нашего анализа переходной эпохи, христианин Августин также никак не мог согласиться.

Чтобы все-таки решить вопрос об онтологическом статусе абсолютной истины и чтобы это решение не противоречило его христианским убеждениям, Августин прибегает к частичному синтезу античных идей, сохранявших для него непреодолимую притягательность. В изложении Г. Г. Майорова этот синтез выглядит следующим образом (С. 270—271). Соединив платоновскую идею идеального мира с платоновским «энергетическим» подходом к умопостигаемому, когда даже чисто логическое видится конкретным, живым, имеющим место, а для Августина, как мы бы добавили, еще и персоналистичным, Августин осуществляет синтез разума и истины с жизнью. Местом осуществления этого синтеза и является для Августина личность.



Это же личностное начало помогает Августину и при решении вопроса о топосе абсолютной истины. Персоналистическая логика Августина, как ее описывает Г. Г. Майоров (С. 270—271), такова: хотя объективный разум и не зависит ни от какой индивидуальной души, но все же он существует только как конкретный живой разум. Таким образом, и объективный разум, не зависящий от индивидов, тоже представляет собой для Августина живой и конкретный разум, но уже не разум человека, а разум Бога. А так как важнейшим атрибутом Бога является неизменяемость, то отсюда происходит и неизменяемость абсолютных истин.

Однако это не было еще окончательным решением вопроса: ведь если абсолютная истина пребывает в разуме Бога, то в силу как будто должен войти традиционный скептицизм. Августину, принципиальному противнику скептицизма, необходимо было решить вопрос о том, каким образом изменчивый, тварный человеческий ум может познать истины неизменяемого божественного разума. И именно в решении этого вопроса наиболее отчетливо выразился переходный характер гносеологии Августина.

Эта переходность выразилась, в частности, в том, что даже в результате скрупулезного текстуального анализа Г. Г. Майоров не нашел у Августина однозначного ответа на этот вопрос, но выявил два наиболее характерных для Августина способа рассуждения. Согласно первому из них (С. 272), Бог присутствует целиком в душе каждого человека и вследствие этого в душе человека изначально заложена и объективная истина. Истина, как говорит Августин, обитает во «внутреннем человеке», нельзя не заметить, что в этом, первом, способе рассуждения процесс познания, по Августину, оказывается близким к платоновской идее познания как припоминания, да и сам Августин говорит об этом процессе почти в терминах платоновского «Менона» (С. 274). Однако при всем сходстве и здесь отразился переходный характер гносеологии Августина. Так, Г. Г. Майоров отмечает (С. 275), что идея припоминания, по Августину, не идентична платоновскому анамнезису: по Августину, истина существует в человеческой душе не вследствие предсуществования души, а вследствие аналогии ее внутреннего строения с божественной Троицей; а это и есть христианский элемент в ориентированной на платонизм гносеологии Августина.

Каким же образом, по Августину, происходит процесс познания заложенной в душе человека абсолютной истины? Согласно

первому способу его рассуждения, истины, тождественные объективному разуму, сами действуют как свет, изнутри памяти самого человека озаряющий хранимые в ней предметы. Это одна из основных идей Августина — теория иллюминации (озарения). И в этой идее Августина Г. Г. Майоров видит серьезное влияние платонизма, когда говорит, что «августиновский иллюминационизм есть христианская разновидность платонизма» (С. 365), так как в основе этой идеи Августина лежит гипостазирование истин теоретических наук и, вообще, идеализированных объектов.

Второй способ рассуждения Августина при ответе на вопрос о том, каким образом преходящий человеческий ум способен познать непреходящие божественные истины, тоже связан с теорией иллюминации. Однако в высказываниях этого рода Августин изменяет местоположение источника света, освещающего в душах людей объективные истины. В первом случае источником света были сами истины, во втором случае источник света — Бог. Так, землю нельзя видеть, если она не освещена светом солнца, говорит Августин (С. 278).

Естественно, что второй способ рассуждения, хотя он значительно слабее, чем первый, представлен в текстах Августина, больше импонировал христианским мыслителям, так как в этой идее сохраняется таинственность Божественного существа, а первый вариант рассуждения сближал Бога с геометрическими теоремами и теорией чисел, что, конечно, представляет собой явные отголоски языческих античных идей. Влияние платонизма на Августина выразилось в том, что Августин частично рационализировал христианскую идею Бога, он был в этом отношении даже большим рационалистом, чем неоплатоники, так как для последних сверхъединое было непознаваемым, а для Августина Бог был конечной целью познания. Таким образом, гносеология Августина представляет собой сложный конгломерат античного рационализма и христианского персонализма.

Такие сложные и неоднозначные отношения между Августином и античностью Г. Г. Майоров иллюстрирует практически на всех элементах философской системы Августина. Так, заимствовав у Плотина идею о бытии как о бытии неизменяемом, самотождественном и вечном, постигаемом только умом, Августин вместе с тем, как показывает Г. Г. Майоров (С. 287), расходится с Плотиним в вопросе о первоначале. Если для Плотина единое стоит над бытием, то для Августина первоначало и есть истинное бытие, тождественное Богу.

Так, при всей своей зависимости от Плотина в вопросе о космосе, Августин рассматривает космос не как последнюю ступень эманации единого, ослабленный свет которого в космосе почти полностью поглощен тьмой материи. Наоборот, Августин рассматривает космос как творение Бога; неотъемлемыми свойствами такого космоса являются красота, порядок и единство (С. 298).

В своих воззрениях на антропологию Августин опирался на неоплатонические идеи о непространственности и бессмертии души, о ее естественной симпатии к своему телу и т. д. Но наряду с этим Августин категорически отвергает характерное для неоплатонизма положение о том, что для души тело человеческое есть оковы и гробница, так как, по Августину, первозданное, догреховное тело с необычайной легкостью отдает себя в подчинение духа. Августин реабилитирует человеческую плоть (С. 341).

В области этики, как пишет Г. Г. Майоров (С. 317), Августин безоговорочно соглашается с неоплатонизмом в двух пунктах: в учении о метафизической основе добра и зла и в учении о высшем блаженстве как единении с Богом. Но Августин резко расходится с неоплатонизмом в понимании человеческого счастья: для неоплатоников счастье было результатом последовательного самораскрытия человеческой природы, а для Августина счастье — это дар иррациональной благодати. К анализу оригинальных этических воззрений Августина, связанных с проблемой соотношения человеческой воли и божественного провидения, мы вернемся при рассмотрении следующей работы об Августине, специально посвященной этой теме. Здесь же скажем еще несколько слов о книге Г. Г. Майорова в целом.

Следует признать достойным всяческого поощрения стремление Г. Г. Майорова диалектически подходить к вопросу о взаимоотношении Античности и Августина, что дает возможность рассматривать явление переходности не как механическое соединение элементов сопоставляемых эпох, а как гармоничное целое, имеющее самостоятельную историческую значимость. Отмечая несомненные заимствования и соответствия, Г. Г. Майоров обстоятельно выявляет и принципиальные различия между античными теориями и Августином, что позволяет ему выпукло и ярко осветить особенности воззрений Августина как одной из наиболее значительных фигур переходного периода или, как пишет сам Г. Г. Майоров (С. 183), как «образца» той философии, в недрах которой зарождалась новая эпоха — Средневековье.

в) *А. А. Столяров* в своей диссертации об Августине \* тоже касается целого ряда весьма глубоких и внушительных историко-философских проблем, без которых невозможно представлять себе сущность изучаемого нами переходного антично-средневекового периода.

То, что христианство возникло на почве признания абсолютной личности, это как будто бы всем известно. Тем не менее вредная тенденция сводить христианские догматы на античный неоплатонизм все еще продолжает быть в малоосведомленных кругах такой глубокой и неискоренимой тенденцией, что любое выдвижение в христианстве именно персонализма нужно всячески приветствовать. И поскольку *А. А. Столяров* очень глубоко понимает специфику христианского персонализма, уже за одно это приходится ставить его диссертацию весьма высоко.

Далее, несомненной заслугой *А. А. Столярова* является точное понимание специфики обеих систем, античной и средневековой, также и в проблеме детального рассмотрения личности в античном смысле и личности в средневековом смысле. По мнению этого автора, Античность плохо понимала то, что мы теперь называем человеческой волей. «В представлении античных мыслителей воля сводилась к функции разума, и для античной мысли антитеза разум/воля имела гораздо меньшее значение, чем для патристики» (С. 7). Совсем другое — та воля, которую трактует Августин. По мнению *А. А. Столярова*, она у Августина вовсе не есть только становление разума, но имеет вполне самостоятельное значение (С. 15). А кроме того, она играет объединительную роль в процессе связывания субстанции и интеллекта, так что (можно было бы добавить к сказанному у автора) в троичном догмате третья ипостась так и трактуется у Августина как «воля», объединяющая первые две ипостаси и потому являющая себя как любовь.

Но тогда и понятие аффекта у Августина и во всем Средневековье нужно резко отличать от Античности. «Аффект, которого опасливо сторонилась античная мысль, выражает не одну лишь низшую сторону личности, но всю личность целиком, во всей ее телесно-духовной полноте» (С. 20).

Далее, глубокое понимание разницы между средневековым персонализмом и античным натуралистическим космологизмом помогает *А. А. Столярову* разбираться также и в области мора-

---

\* *Столяров А. А.* Проблема свободы воли в ранней средневековой философии (Аврелий Августин): Автореф. ... канд. филос. наук. М., 1983.

ли. В Античности, читаем мы у автора, «свобода понималась как отсутствие внешнего принуждения и сводилась к разумному выбору средств для достижения цели» (С. 9). Но это значит, что вся область совести в Античности не выходила за пределы внеличного правосознания, в то время как в христианстве идеал в этой области сводился к актам любви, будь то в отношении Божества или будь то в отношении ближнего (Там же).

На основании всего этого необходимо решать вопрос также и о свободе воли по Августину. Но здесь необходимо учитывать разные периоды творчества Августина. Вначале, исходя из своего специфического понимания личности, Августин не мог не признавать за личностью также и полную субъективную свободу, которая является свободой «не только от законов природы, но и от божественной причинности» (С. 13). Однако, согласно исследованию А. А. Столярова, в последующем Августин увлекся проблемой благодати и предопределения, получающих у него безусловное и неотвратимое значение (С. 19). Поэтому черты фатализма не могли не появляться у Августина, хотя субъективно — и это можно очень часто наблюдать в его текстах, — «Августин был противником фатализма и при каждом удобном случае не забывал это подчеркнуть» (Там же).

В заключение мы бы сказали, что не только отличия Августина от античности должны быть предметом нашего исследования, но мы, пожалуй, больше, чем у автора, обращали бы внимание также и на черты сходства Августина с античностью. А. А. Столяров прекрасно разбирается в проблемах использования Августином таких античных авторов, как Платон, Аристотель, стоики или Цицерон. Вопрос может идти только о степени подробности подобного рода историко-философских исследований. Но А. А. Столяров тысячу раз прав в том, что ни на какие античные влияния совершенно невозможно сводить такое сложное творчество, как августиновское, даже и в период его раннего рационализма (С. 12). Но проблема августиновского своеобразия исключает, согласно этому автору, всякие насильственно систематические подходы. Поэтому автор выдвигает принцип, который для него самого имеет решающее значение: «Более целесообразным следует признать проблемно-исторический метод, базирующийся анализ проблемы на изучении ее эволюции» (С. 11).

Исследование А. А. Столярова историко-философски весьма поучительно.

В заключение этого раздела укажем на то, что в настоящий момент в нашей отечественной науке существует целое движе-

ние и целая школа многочисленных работ по изучаемому здесь нами переходному антично-средневековому периоду. К сожалению, целый ряд полезных работ из этого направления из-за недостатка места мы здесь не имеем возможности анализировать, а можем только на них указать. Это работы Г. А. Гаджикурбанова, Д. В. Джохадзе и Н. И. Стяжкина, В. П. Гайденко и Г. А. Смирнова, Л. А. Даниленко<sup>5</sup>.

