

Серия
«РУССКИЙ ПУТЬ»

АВГУСТИН: PRO ET CONTRA

*Личность и идейное наследие
блаженного Августина
в оценке русских мыслителей и исследователей*

Антология

Издательство
Русского Христианского гуманитарного института
Санкт-Петербург
2002



В. Л. Селиверстов

АВГУСТИН В РУССКОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ

Введение к любому изданию пишется обычно в последнюю очередь, после того как сложится основной корпус книги, чтобы представить читателю в окончательном виде ее содержание и замысел. У жанра антологии есть свои законы и особенности. Введение может быть написано как до, так и после определения состава книги. Составитель относительно независим от конкретных статей сборника и волен сказать что-то от своего имени о том, чему посвящена книга. Пожалуй, мы так и поступим, соединив первоначальный замысел с тем, что можно сказать в итоге.

Перед Вами, читатель, антология текстов, посвященных творчеству одного человека — Августина. Представляемой ныне Антологии в той же серии «Русский путь» предшествовал сборник под названием «Платон: pro et contra», над которым трудился тот же коллектив составителей и комментаторов. Именем Платона открывается огромная по многообразию и историческому значению традиция. Под его именем подразумевается не только корпус диалогов, принадлежащих и приписываемых ему, но и первая научная систематизация философских знаний. Книга с тем же успехом могла называться «Платонизм: pro et contra», смысл от этого не особенно страдает. Если кого-то называют «платоником», то сразу ясно, кто перед нами и чего следует ждать от произведений этого человека. С именем Августина у русского читателя связано не так много ассоциаций, как с именем Платона. Наряду с платонической философией, породившей русскую школу философии «Всеединства», понятия «августинизм», которое можно было бы применить к части русской философии, заимствовавшей отдельные находки и мыслительные конструкции из сочинений Августи-

на, просто не существует. Устойчивой, раз и навсегда определенной культурной ниши в русской философской и, шире, интеллектуальной традиции Августин не занял до сих пор. Его сочинения много переводили и переводят по сей день, однако это нельзя назвать систематическим изучением августиновского наследия, как это происходило, скажем, в Германии и, следом, в России по отношению к Платону и платонизму в целом. Задуманный и осуществленный в конце XIX — начале XX века в Киевской духовной академии десяти томный корпус переводов сочинений Августина на современный той эпохе русский язык оказался единственным в своем роде. А это составляет менее одной десятой части от общего объема его сочинений. По-прежнему нет ни одного критического издания главного, итогового труда «О Граде Божием к Марцеллину», не переведено целиком сочинение «О Троице», без которого трудно представить широкому кругу читателей степень и глубину влияния триадологии Августина на христианское богословие в целом и на католическую доктрину в частности. Список того, что еще предстоит сделать уже в новом, XXI, столетии, можно продолжать. Многие сегодня можно осуществить, если в философской, богословской и культурной среде будет сохранен устойчивый интерес к творчеству Августина. Составители настоящей Антологии надеются на то, что представляемый сборник будет этому способствовать.

* * *

Философская мысль в России всегда стремилась к богословским основаниям. Практически каждый русский философ на рубеже XIX—XX веков так или иначе оговаривался по этому поводу. Ситуация, возникшая после исчезновения запретов на философское самоопределение, существовавших в недавний период засилья идеологической профанации метафизики, только подтвердила необходимость прочной связи любой философии с истинами богословского уровня. В нашей стране вполне естественно проявление интереса к православию во всех сферах культурной жизни, в том числе и в философии. Для построения целостностей и системно организованной философской мысли неизбежно внутреннее обращение к христианскому богословию. Августин, как один из столпов латинской патристики, редко брался в расчет. Его сочинения цитировали, его мыслями подтверждали то или иное собственное положение, однако до второй половины XIX века его философия и богословие не были

предметом специального критического исследования. Более того, те немногочисленные попытки что-либо издать из его сочинений в середине XVIII века монаршей властью не приветствовались, а готовые тиражи просто не доходили до рядового читателя¹. Первый, одобренный цензурой, перевод «Исповеди» появился лишь к концу XVIII столетия. Даже сегодня имя Августина иногда требует богословской реабилитации, будь то обвинения в искажениях истин христианской веры² или упреки в многочисленных заимствованиях из неоплатонических сочинений³. У нас нет цели оправдать Августина перед читателем, тем более что это все равно в двух словах невозможно. Важнее другое: научиться видеть в нем того, кто оказался на пике, или исходе, античной философии и открыл новый взгляд на мир, человека и историю. В его эпоху неизбежно было использование прежнего философского арсенала, существовавшего до него, и, конечно же, у него есть неудачные высказывания, поскольку человеческий язык силится удержать новое содержание в словах старого лексикона.

Августин действительно явился последним автором античной эпохи латинского Запада, который оставил после себя огромное, систематически продуманное богословие. Римско-католическая церковь начиная с XI века считает его основателем своих доктринальных положений и использует богословие Августина, соединяя его с теоретическими построениями Фомы Аквинского по своему усмотрению. Однако из этого факта еще не должно следовать резкое неприятие нами всего творческого наследия западного отца Церкви. «Чужим» он не был даже для Константинопольского патриарха Фотия, который в споре с римскими католиками указывал на неверное истолкование ими многих мест из творений Августина⁴. Можно сказать и больше. Современные интеллектуальные штудии, притязающие на роль продолжателей восточной богословской традиции, также мало

¹ См. об этом: *Уваров М. С.* Блаженный Августин в русских переводах Екатерининского времени // *Екатерина Великая: Эпоха российской истории (в память 200-летия со дня смерти Екатерины II (1729—1796))* // К 275-летию Академии наук: Тезисы международной конференции. СПб., 1996. С. 103—105.

² См. специальную книгу о. Серафима (Роуза) «Вкус истинного православия» (М., 1995), фрагменты из которой мы приводим здесь.

³ Этого не избежал даже уважаемый нами автор Г. Г. Майоров.

⁴ Подробнее об этом см. в работе о. Серафима (Роуза) в настоящей Антологии.

обращают внимание на многие находки Августина. Как в начале XX века, так и теперь мы стоим перед задачей понимания того, что нас связывает, а что разделяет с Августином. На наш взгляд, мы не должны заранее отторгать то, что еще нами не вполне освоено.

В сочинениях Августина, написанных после принятия веры, практически полностью дошедших до нас, христианская культура обрела определенную философскую глубину и богословскую лаконичность. Он много рассуждает о природе души и основаниях свободы воли, о достоверности познания и непреложности бытия Бога и мира, о познании троичности Божества, тайне Боговоплощения и необходимости веры, которая споспешествует любому познанию, будь то философское определение принципов знания или постижение истин Св. Писания. Практически нет ни одной философской темы в современной культурной жизни человека, где бы мы не могли сослаться на мнение Августина, высказанное им в схожей ситуации. Причем личность Августина ассоциируется нашим сознанием не просто с верно поставленными вопросами — что называется «по существу», — а именно с искренним поиском, приводящим к более или менее их успешному разрешению. Универсальность творческого наследия Гиппонского епископа поразительна. Каждая большая работа, по сути дела, — это вертикальный срез всего, что доступно человеческому уму в выбранном для рассмотрения ракурсе. Любая частность для него должна быть приведена к знаменателю общего смысла бытия или же озаменоваться-освятиться в личностном представлении. Августин практически в каждой большой работе пытается логически увязать вопросы существования тварного мира с троическим богословием и понятной ему христологической тематикой, связанной, кроме всего прочего, с вопросом о благодати. Конечно, не следует требовать от августиновской богословской доктрины того, что его век еще не был готов формулировать (например, его отношение к нетварным энергиям Бога, невозможность иметь взвешенную халкидонскую христологию⁵ и т. п.). На очень тонкой и потому непрочной грани выражения ипостасного, точнее, личного бытия лиц Св. Троицы останавливаются его размышления о внутренних взаимоотношениях Отца, Сына и Св. Духа. Августин скорее отстаивает субстанциальное един-

⁵ Напомним, что первые соборные решения о двух природах Христа появились уже после смерти Августина, на Халкидонском соборе 451 г.

ство Трех Лиц, чем отличает одного от другого. Здесь сказалась оторванность латинского Запада от интеллектуального богатства греческого Востока⁶. Для всего западного мира учение о двух «Градах» — мирском и небесном — становится отправной точкой теократического и социально-политического устройства общества на ближайшую тысячу лет. Излишне напоминать, что нет более популярного философа и богослова в западном христианском мире, признаваемого равно авторитетным в вопросах свободы воли и благодати веры и католиками, и протестантами. Феноменальность такого яркого явления человеческого гения на мировом культурном небосклоне всегда будет притягивать внимание и служить предметом исследования.

От взгляда нашего современного читателя не должно укрыться одно немаловажное обстоятельство, позволяющее точно определить общий смысл, или задачу, всех сочинений Августина. Он всегда искренен и открыт читателю, ибо считает, что полученный от Бога дар разумной речи требует не сокрытия, а умножения и передачи во благо другим. Христианская культура в целом — культура Благодарения. Христианство без Евхаристии⁷ вообще выглядит странно. Собственно говоря, именно так можно понять внутренние побуждения человека к поступкам, не имеющим немедленного логического основания или сиюминутного разрешения в каких-то земных выгодах. Творчество Августина после 387 г., когда он крестился, пронизано этим евхаристическим настроением. Он становится благодарным учеником неоплатоников, ап. Павла и Амвросия Медиоланского. Все, что попадает в поле его зрения и как-то касается занимавших его вопросов, находит свое применение в новой, преображенной форме. Даже увлечение юности — манихейская доктрина служит отправной точкой и поводом к тому, чтобы уже в зрелом возрасте не для себя, а для других написать ряд специ-

⁶ То, что догматически кратко было определено в виде крещального Символа веры восточными отцами Церкви на Вселенском Соборе 381 г., на самом деле адекватно внутреннему содержанию могло быть раскрыто именно *поэтическим* символическим слогом (что и сделал Григорий Богослов в поэмах «Об Отце», «О Сыне», «О Св. Духе» и «О Космосе»), но не юридическим приведением возможного к действительному. Не случайно Бог-Творец в этом Символе веры назван «Поэтом неба и земли» (Ποιητὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν). Латинский язык оказался для этого менее пригодным, чем греческий.

⁷ Слово «евхаристия» из литургического лексикона и в переводе с греческого означает «благодарение», в узком смысле — Таинство благодарения, совершаемое за литургией.

альных сочинений, истолковывающих смысл Св. Писания в христианском ключе, в противовес манихейским домыслам.

Особое место в сочинениях Августина занимает вопрос природы благодати, дарованной свыше, и смысла свободы тварной человеческой воли. Свобода тварного существа и свобода Творящего только по названию тождественны. Смысл же их далеко не совпадает. Естественно, что возникнет следующая за этим проблема знания конечных судеб человека и мира, и указание на то, как это знание существует в Боге, и, далее, как его узнают ангелы. В поздний период своего творчества Августин посвящает этому вопросу ряд сочинений; тем не менее он так и не разрешил проблемы в удовлетворительной для себя форме до конца жизни. Однако неудача не может быть причиной нашего недоверия к его словам. Скорее нужно поступить наоборот, как это сделал о. Серафим (Роуз), — нужно увидеть здесь проблему способности или неспособности человеческой логики вполне объяснить природу благодати из человеческого естества. Соответственно терминологическое единство языка потребовало бы другой акцентировки, или различения. В нашем случае это означает, что пытаться говорить о предопределении душ ко спасению в понятиях обычного человеческого языка странно. Неудивительно, что в единой логической схеме подобные вещи никогда не уживутся. До последних дней жизни Августина мучили сомнения в том, верно ли его понимали в соотношении смыслов горнего и дольного в изречениях о свободе, грехе, благодати и спасении. О. Серафим (Роуз) говорит о том, что на то время Запад так и не воспринял, как это произошло на Востоке, учения о благодати свыше в смысле синергии, или соработничества благодати Бога воле человека ко спасению.

Проблема знания и его достоверности у Августина всегда была сопряжена с богословски осмысленной онтологией. По-декартовски, отдельно о Боге и отдельно о природе мышления, речь никогда не идет. «Быть» — значит «знать и любить свое бытие», причем не ради самого себя, а ради Того, Кто это бытие человеку дарует, т. е. Творца. Для Августина онтология личности тесно переплетена с проблемами познания. Он уже в «Исповеди»⁸ закладывает основу необычного для античности когнитационного решения проблемы знания, после чего вновь возвращается к вопросам онтологии, точнее, вновь пытается их поставить. Метафизическое единство знания и онтологии суще-

⁸ Хронологически «Исповедь» (413 г.) предшествует другим сочинениям Августина, в которых решается эта же проблема.

го из предполагаемого, а во многом и «предпосылаемого» исходного, как это было в античном мышлении, становится тем искомым, к которому направляется мысль. Причем, в отличие от новоевропейского опыта самосознания, не возникает прецедента изначальной онтологической двойственности — наличия в мыслящем субъекте двух субстанциальных начал («вещи мыслящей» и «вещи протяженной»), а удержано обычное для античного мышления единство смысла сущего. Бытие человека исходит из рук Творца. Понятое и воспринятое таковым, оно служит отправной точкой стремления души к уподоблению Бытию совершенному. Единство акта самосознания («есмь, знаю, что есмь, и люблю это свое знание и бытие») максимально полно выражает способность человеческого существа рецептировать и аккумулировать в своем экзистенциальном опыте образ абсолютного Бытия, Знания и Любви, т. е. единый образ Св. Троицы.

Именно в этом ключе им разрабатывается первая в истории философской мысли психологическая теория личности. Задолго до картезианского опыта достоверности мышления Августин постулирует положение «*si falor, sum*» («если ошибаюсь, значит, существую») ⁹. Здесь перед ним встает проблема человеческой памяти. Память воспринимается как способность хранить что-либо, и как разум, и как способность сопоставлять образы воображаемые с действительно увиденными. С другой стороны, человеческое знание о мире есть не только «узнавание» или удостоверение вещей по отпечатленным в душе образцам истинного и совершенного (как принято было считать в платонической школе); это прежде всего прямое обращение к «иному» знанию и опыту по поводу тех же вещей окружающего мира — к текстам Ветхого и Нового Заветов. «Иное» не по принадлежности к человеческой природе, а по источнику, из которого исходит новое видение человека. Для Августина встает вопрос пересмотра смысла и сущности человеческой памяти, поскольку античная платоническая парадигма «анамнезиса» (припоминания) не вполне его удовлетворяет. Мы можем по этому поводу вспомнить истолкованную в «Исповеди» евангельскую притчу о потерянной и вновь обретенной драхме.

Общественно-политические взгляды Августин основывал на онтологическом базисе, на понимании истории человечества в

⁹ Отдельные психологические проблемы, связанные с этим, подробно рассматриваются К. И. Скворцовым во включенной в настоящую Антологию работе «Августин Иппонийский как психолог».

глобальном смысле, т. е. начиная с момента сотворения мира. Здесь нельзя не заметить, как «разрывается» античная парадигматическая цикличность аристотелевского «вечного» течения времени. То, что принято называть движением истории, впервые получает импульс от человеческого волевого решения *быть*. Более того, Августином совершается своего рода переворот античного восприятия времени. Время есть возможность быть человеку и возможность постичь из этого, временного, вечное назначение и смысл времени, отпущенного человечеству. Он повторяет мыслительные ходы Плотина, но вместе с тем совершенно по-другому оценивает время и соответственно определяет его сущность. Время существует не только за счет стремления к исчезновению, или, уже в антропологическом аспекте, оно есть не только «растяжение души», но, скорее, возможность превращения некой потенциальной протяженности души в актуальное осуществление и наполнение событием прикосновения человеческой жизни к Жизни вечной, или событием встречи с Творцом. Без этой встречи момент настоящего будет продолжать исчезать в бездонности прошлого, не оставляя следов в истории. Сущность и цель времени, отпущенного человеку, оказываются неразрывными, и, пожалуй, только от самого человека зависит наполненность времени каким-то смыслом, а значит, и сутью. В метафизическом значении время человеческого существования в зависимости от полагания активной воли самого человека не отдаляет его от своего истока, а, наоборот, может приблизить к началам бытия.

* * *

Позволим себе несколько слов о вопросе, обойти который во вступительной статье к подобной книге не удалось бы никому. Сравнение Плотина и Августина в историко-философской литературе стало привычным делом. В настоящем сборнике приведены две специальные критические работы, касающиеся этой тематики¹⁰, одна из них — исключительно августиновским заимствованиям из триадологии Первоначал у Плотина (П. П. Верещацкий). Заимствованиям явным и очевидным как в богослов-

¹⁰ Так или иначе, практически все публикуемые авторы говорят об этом. В данном случае имеются в виду работы И. В. Попова «Личность и учение блаженного Августина» и П. П. Верещацкого «Плотин и блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме».

ской проблематике, так и в принципиальном психологическом подходе в антропологической области. Повторять сказанное в основном корпусе книги именитыми авторами прошлого и настоящего нет особой необходимости. Другое дело, что упоминать оба имени в одной строке все равно придется: хотим мы того или нет, — сравнение нам уже навязано общей критической традицией.

Перед тем как написать эти строки, мы задавались вопросом: почему нельзя в той же легкой и непринужденной манере написать о творчестве Августина, как это удалось Пьеру Адо в книге «Плотин, или Простота взгляда»? Что при такой подаче материала может выпасть из поля зрения? Ответ, как ни странно, подсказала сама же книга о Плотине.

В свое время ее автор занимался ранней латинской патристикой, в том числе творчеством Августина и Мария Викторина. Заимствования и прямые переложения из «Эннеад» двумя названными богословами пробудили в Пьере Адо устойчивый интерес к Плотину. Некоторым итогом многолетних изысканий явилась маленькая, но очень емкая названная книга о Плотине, подкупающая искренностью и необыкновенной точностью попаданий в предмет разговора. Плотин раскрывается нам так, как будто между нами нет почти двухтысячелетнего временного разрыва и понятийного отторжения современной и античной культур. Книга не содержит в себе этого рода условностей, ибо она написана о творчестве человека, свободного от печати времени и сиюминутных забот мира сего. Именно внутренняя Платинова свобода позволила П. Адо глубоко проникнуться мышлением античного философа и сделать его для нас простым и ясным, несмотря на синтаксическую путаницу в исходных греческих текстах.

Так ли обстоит дело с Августином? Может ли он стать таким же современником и наставником в наших поисках верных ответов на вопросы века нынешнего?

Стиль и внешний облик философствования того и другого мыслителя существенно разнятся. Конечно, можно и нужно находить схожие черты, цитаты и реценции из «Эннеад» в сочинениях Августина. Сам Августин дает достаточно поводов для упрека в отсутствии самостоятельности и оригинальности мышления¹¹. И, напротив, есть все основания говорить о новом

¹¹ Некоторым предостережением, пожалуй, будут слова того же П. Адо, который приводит попутно цитату из «Эннеад»: «В наших теориях нет ничего нового, и они не сейчас родились. Они сфор-

содержании прежних философских конструкций, новой жизни в прежнем доме, как сказал Э. Жильсон — о новом служении Истине в храме, построенном когда-то в честь языческих богов¹². Однако провести таким способом связующую нить вместо привычной демаркационной линии крайне трудно. Все может быть сведено к банальному перечислению прописных истин или избитых мест по поводу того, что античная (т. е. языческая) философия хороша по-своему, а христианская культура, выражаемая все тем же философским языком, несет новый, неведомый до того человечеству смысл бытия. От таких речей ничего не проясняется. Слишком многое зависит от личных симпатий или антипатий пишущего об Августине.

Несколько ранее речь шла о внутренней свободе, присущей подлинной философской мысли. Плотин в психологическом аспекте почти не говорит об этом, поскольку для него только в постижении Единого возможно ее проявление. Созерцая Истину, ум подлинно свободен, в остальных случаях под этим словом понимается некоторое изображение, но не сама свобода. Августин, напротив, много говорит о свободном решении воли. Он переживает событие обретения веры, а вместе с ней приобретение психического равновесия, которое уже будет динамичным, а не статичным. Вопрос о свободе решается именно в психологическом ключе, в тесной связи с волением души, что не было свойственно неоплатоникам. Воля в его философии получает онтологический статус наравне с мышлением. Многие авторы так или иначе оговаривают общие места у Плотина и Августина, но мало кто при этом останавливается на том, что понятие свободы у последнего меняется не только содержательно. Мы имеем дело с новой модальностью свободы: она переходит из реальности, всегда принадлежащей мудрости, в то, что еще только должно быть человеком обретено и усвоено. Иными словами, свобода не есть внутренне присущее душе и уму состояние, оно осознается по пути движения к ней. Августин только указывает этот путь, а не передает духа свободы вполне, поскольку чувствует недостаток разума и воления тварной че-

мулированы уже давно, но не получили развития, и сегодня мы являемся лишь экзегетами...” (V, 1, 8, 10)... Вот почему, открывая старые книги, современный читатель должен быть предельно осторожен. Он все время рискует принять за откровение то, что является на самом деле учебным штампом» (Адо П. Плотин, или Простота взгляда. М., 1991. С. 10—11).

¹² См.: Работы Э. Жильсона по культурологии и истории мысли. М.: ИНИОН, 1987. Вып. I. С. 232.

ловеческой души перед Божиим замыслом. И тут возникает проблема понимания смысла творческих интуиций Августина. Та речь, которая содержит много слов о свободе, но не реализует адекватно здесь и теперь смысл этого понятия, всегда оказывается под подозрением, по крайней мере, в неточности. Предполагая в будущем возможное раскрытие этого понятия, высказывание на этот счет оказывается в двойственном положении к своему предмету. Собственный язык у такого рода мышления зачастую эклектичен и может не возникнуть вовсе. Можно понять Пьера Адо, который совершенно справедливо перешел от заимствований и вторичности к первоначальному истоку философской речи, не изменяя своим вкусам и интересам. Но одно дело — предпочтение, другое — проблема исторической судьбы философских понятий.

Искренности в сочинениях Августина не меньше, чем у Плотина, но исходный посыл уже другой. Из эклектики Филона Александрийского вырос александрийский гнозис как особый и уникальный тип мышления, оказавший влияние и на христианскую экзегетику, и на неоплатоников. Оттого что для Филона исходными предметами размышлений были сочинения Платона и Писание иудеев, значение его творчества для истории философии не умаляется, а, пожалуй, наоборот, возрастает. Так обстоит дело и в нашем случае. Для Плотина мир статичен и не способен оказаться в оригинальном событийном водовороте. Августин, напротив, осознает себя уже внутри движения истории мира и не волен освободиться от знания, которое не является чистым продуктом мышления. История начинается с событийного действия, им же и продолжается. Ее, как и Боговоплощение, не придумаешь — их можно принять или отторгнуть, но нельзя сделать вид, что подобное не имеет места. Говоря о свободе воли вообще, он отдает себе отчет, что не может говорить об этих вещах без упоминания о том, какое они имеют отношение к нему самому во временном срезе. Августин особенно требователен к читателю. Но, чтобы его книги начали отвечать на наш внутренний духовный запрос, оказывается, необходимо не просто совпасть с Августиновым настроением, стилем изложения, почувствовать специфику его языка и т. п. — нужно ощутить себя пребывающим в том же динамичном временном срезе бытия. Проще говоря, нужно переживать то же событие истории в ее непрерывном течении.

Философия Августина имеет вполне определенную специфику: она разомкнута, развернута к миру, который обладает исторической ценностью. Мир и человек не ограничивают, а до-

полняют друг друга, поскольку ни тот ни другой не окончателен. Мысль Августина постепенно выстраивает мостик между своим тварным «я» и Творцом, между человеком и миром. У человека и мира есть исторический путь, цель которого обозревается за пределами эмпирического и имманентного охватывания взглядом. Как тогда, так и теперь христианская философия, обладая истинами веры, стоит перед задачей оправдания человека и мира в собирании и сохранении смысла бытия, ибо все, что исходит из рук и уст Божиих «хорошо весьма» (Быт. 1, 31).

* * *

Книга имеет несколько частей, условно разделенных тематически и хронологически. В первом разделе — от К. И. Скворцова до о. Серафима (Роуза) — представлены главным образом систематические исследования богословия и философии Августина. Хронология этой части книги охватывает период от 70-х гг. XIX века до 80-х гг. XX века. Это в основном представители русской профессуры духовных учебных заведений конца XIX — начала XX века и русского зарубежья XX века. Второй раздел охватывает почти семидесятилетний период XX столетия и открывается статьей М. П. Баскина «Августин как теоретик католицизма», написанной в 30-е гг. XX века. Хронологически эта часть не ограничена XX веком, поскольку рукопись работы О. В. Бычкова датируется уже 2001 годом. Тематически эту часть охарактеризовать несколько сложнее. Превалирует, конечно, философский подход к исходному материалу и соответствующая этому тематика. В приложении публикуются фрагмент самого первого печатного перевода на русский язык «Исповеди» Августина, выполненного иеромонахом Агапитом, вольное переложение кн. Н. Голицына «Время из бдений блаженного Августина», а также перевод первой книги трактата «О Троице», выполненный замечательным переводчиком и знатоком творчества Августина М. Е. Сергеенко.

Составители Антологии приносят искреннюю благодарность за помощь: доктору философских наук, профессору С. А. Чернову, кандидату исторических наук, доценту А. Б. Шарниной, Э. П. Кудрявцеву, а также родным и близким за благожелательность, долготерпение и поддержку.





К. И. СКВОРЦОВ

Августин Иппонийский как психолог

<фрагменты>

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД АВГУСТИНА

Честь первого указания на внутреннюю связь между предметом познания и познающей мыслью приписывают Декарту. Для того чтобы достигнуть истины и незыблемого убеждения, говорит Декарт в своем сочинении «Discours de la méthode»¹, необходимо сперва во всем усомниться. Если после этого сомнения получим хоть что-нибудь несомненное, тогда можно надеяться и на большее (а можно усомниться во всем, даже в верности математических познаний).

Но есть один предмет, в бытии которого нельзя сомневаться, хотя бы целый окружающий нас мир был только обманом чувств. Этот несомненный предмет знания есть бытие нашего мыслящего начала. Хотя бы мы предположили возможность самообольщения даже в отношении к этому предмету познания, но, во всяком случае, должны согласиться, что для самого сомнения и самообольщения необходимо быть тому существу, которое может сомневаться; оно должно мыслить о своем сомнении, о своем небытии и, следовательно, должно существовать: *cogito, ergo sum*.

На основании этого первого положения Декарт устанавливает понятие о природе нашей души. Когда я желаю знать, говорит он, каково то существо, которое мыслит во мне, то до определения свойств его могу дойти двояким способом: во-первых, я могу вообразить себе, что не имею ни тела, ни места, на котором обитаю; но при этом мысленном уничтожении всего вещественного мы не можем расстаться с мыслью о существовании нашего мыслящего начала; во-вторых, если бы мы перестали

мыслить, если бы в нас ничего не осталось, кроме нашего тела и вещественного мира, тогда, не сознавая своей мысли, мы не имели бы никакого основания думать, что в продолжение этого времени мы существовали. Отсюда следует, что сущность нашей души состоит в мышлении, что в ней нет ничего протяженного и вещественного.

Из этой внутренней очевидности самосознания, не разделенной с нашим понятием о душе как мыслящей субстанции, Декарт выводит общий критерий истинного познания: «Что ясно и раздельно сознается, то истинно»*.

Но эти самые мысли можно найти и в сочинениях бл. Августина, жившего за 12 веков до Декарта.

«Для того чтобы познать себя, — говорит Августин, — человек должен почаще отвлекаться от чувственного, собирать дух в себя самого и остановиться на себе, потому что истина внутри нас» (De ordin. I, 1; ср.: De vera relig. 39). «Дух видит себя через себя. Дабы видеть себя, он не ищет помощи телесного глаза. Даже от всех телесных чувств отвлекает себя к себе, дабы видеть себя в себе, дабы знать себя у себя» (De Trin. IX, 3).

В сочинении «Soliloquia» («Монологи») он представляет собственный разум объективным и вступает с ним в следующий разговор. Разум спрашивает Августина: «Ты, который желаешь знать себя, знаешь ли, что ты существуешь?» Августин отвечает: «Знаю». — «Откуда знаешь?» — «Не знаю». — «Ты чувствуешь себя простым или сложным?» — «Не знаю». — «Знаешь ли, что ты движешься?» — «Не знаю». — «Знаешь ли, что ты мыслишь?» — «Знаю»**.

Итак, «несомненно, что мы существуем; даже если бы захотели усомниться в этом, то подобное сомнение было бы новым доказательством нашего существования»: si non esses, falli omnino non posses; si fallor, sum² (De lib. arb. II, 3; De Gen. ad litt. VII, 21).

Но если мы не можем отвергать акта самосознания, то не можем отвергнуть и его проявлений. Кто однажды удостоверился, что сомневается, тому с этим познанием дается целый ряд других истин: он не может более сомневаться, что живет, мыслит, припоминает, желает, рассуждает, познает; потому что если он сомневается, то живет, припоминает, почему со-

* Siegwart. Geschichte der Philosophie.

** R. Tu, qui vis te nosse, scis esse te? A. Scio. R. Unde scis? A. Nescio. R. Simplicem te sentis ane multiplicem? A. Nescio. R. Moveri te scis? A. Nescio. R. Cogitare te scis? A. Scio (Solil. II, 1).

мневается, желает достоверного, знает о том, что ничего не знает, рассуждает (De ordin. II, 9).

В трактате «О Троице» Августин указывает три несомненные истины, непосредственно вытекающие из акта мышления. «Если, — говорит он, — я знаю, что существую, то знаю и то, что имею это самое сознание; и если дух себя самого ищет, дабы познать себя, и воспламеняется исканием, то, следовательно, любит себя». Итак, три предмета несомненны: «Мы существуем, любим наше бытие и сознание этого бытия» (De Trin. X, 3; XV, 12)*³.

Душа знает себя непосредственно, и притом так непосредственно, как ничто другое, и следовательно, она может научиться знать свое собственное существо. Притом же этим самопознанием обуславливаются и другие познания, приобретенные чувствами и разумом; потому что если бы мы не имели сознания о себе, то не могли бы иметь сознания и о том, что воспринимаем и познаем (De Trin. IX, 3).

Проводя эту параллель, мы не имеем намерения разделять суждения тех современников Декарта, которые доказывали, что епископ Иппонийский был одной из тех личностей, у коих Декарт заимствовал лучшие из своих мыслей, *не признаваясь в том* **⁴. Выводить картезианство из августинизма как из источника — значит держаться наперед составленной теории, значит простые совпадения возводить в степень заимствований и подражаний.

Декарт не признавал основного начала своей философии *заимствованным*. Он согласился только, что оно сходно с началом Августина, но сходно в существе дела, а не в выводах, не в результатах. «Вы просили меня, — писал он в 1640 г. одному из своих друзей, — чтобы я указал вам те слова бл. Августина, к которым мое «я мыслю, следовательно, существую» имеет некоторое отношение. Я читал сегодня бл. Августина в библиотеке нашего городка, и нахожу в самом деле, что он употребил подобное выражение для доказательства действительности нашего существования, а также для того, чтобы узнать образ Троицы в том, что мы существуем, знаем, что существуем, и лю-

* Эта же мысль повторена и в трактате «О Граде Божиим»: «In interiore sensu me et esse et hoc nosse certus sum, et haec amo atque amare me similiter certus sum» (XI, 27).

** Так думали отчасти Арнольд и Мерсенна, но с особенной ясностью высказал эту мысль Гюэ (Huet). — *Descartes R. Oeuvres complètes*. Paris, 1824. T. VI. P. 310; T. IX. P. 83; Censura Phil. Cartes. P. 244.

бим это существование и это знание, находящееся в нас. Но я, напротив, поставил *cogito, ergo sum* для доказательства, что это я, которое мыслит, есть *субстанция нематериальная*, совершенно отличная от тела, что это я и тело — вещи, не имеющие никакого сходства. Эта мысль столь проста и столь естественна, что я удивляюсь, каким образом доселе она не была выражена. Тем не менее я весьма радуюсь встрече с бл. Августином в этом пункте» *. «Не могу удержаться, — говорит он в другом письме, — чтобы не выразить благодарности тому критику, замечания коего вы прислали мне, благодарности за ту помощь, какую оказал он мне, облекши меня авторитетом Августина, а также и за то, что мои доводы он представил так, как будто опасался, чтобы другие не сочли их довольно сильными и убедительными... Я рад, что мои мысли согласны с мыслями столь святого и славного мужа; я не из числа тех, которые желают, чтобы их мнения казались новыми; напротив, я соображаю свои мысли с мыслями других, насколько это позволяет мне истина» **⁵. Заподозрить Декарта в неискренности мы не имеем права, потому что, хотя достоверно известно, что Декарт имел общее представление о бл. Августине из Фомы Аквината, сочинения которого наравне с Библией находились постоянно в руках его ***, — но история не говорит нам, чтобы Декарт, по крайней мере до выхода в свет рассуждения «о методе», изучал Августина специально.

Но так как есть немалое сходство между мыслями рассматриваемых нами писателей, признанное и Декартом, то, кажется, не будет страшно, если мы скажем, что в сочинениях Августина, а не Декарта в первый раз находим мысль о том, что дух, желающий правильно философствовать, должен в себе самом установить центр, из которого можно было бы выходить для исследований, а не во внешнем мире. Августин первый представил ясное доказательство того, что нельзя сомневаться в бытии нашем и внутреннего мира; и его *si fallor, sum*, точно так же, как Декартово *cogito, ergo sum*, может служить непоколебимым основанием верности знания. Если же его мысли, оправданные новейшими философами, не произвели в его время переворота в истории философии, то причина этого заключалась в том, что они не были развиты систематически.

* *Descartes R. Op. cit. T. VIII. P. 421, 505.*** *Baillet. La vie R. Descartes. Pt. II. P. 536.**** *Descartes. Op. cit. T. VIII. P. 421.*

И в самом деле, Декарт рассматривает сомнение научным образом. Оно открывает ему бесконечные перспективы знания, и его *cogito, ergo sum* служит неподвижным пунктом, на котором он, так сказать, рычагом своей философии хотел повернуть весь мир. В достоверности сознания он открывает доказательства духовности души, существования Бога, словом — полагает основания метафизики. Но у Августина нет научного исследования указанного предмета. Он хотя и почитал сомнение самым важным актом сознания, но ему не пришло на мысль извлечь из достоверности сознания все следствия, какие могут здесь заключаться; он даже старался как можно скорее освободиться от сомнения, как от самого тяжкого бремени. И потому не без основания заметил Лейбниц, что его предположения «*ex calore magis et impetu, quam ex luce nata*» *⁶.

Но, признавая недостаток систематического раскрытия мыслей в сочинениях Августина, мы, однако, не можем не заметить, что хотя он не далеко шел тем путем, которым шел впоследствии Декарт, но начал идти с большей осторожностью, чем Декарт. Последний, как мы видели, почитал несомненным, что если душа есть существо мыслящее, то она духовна и бессмертна. Но на самом деле едва ли так; потому что материалисты не допускают духовности и бессмертия души, несмотря на то что уверены в бытии разума человеческого **. Положим, что материалисты говорят несправедливо; но это надобно доказать или, по крайней мере, объяснить более, нежели как объяснил Декарт. И Августин смотрел на духовность и бессмертие души как на необходимое следствие разумности ее; но он почел нужным проложить путь к этой истине посредством целого ряда доказательств, целого ряда наблюдений над действиями души. Из того, что я мыслю прямо и необходимо, следует только, что *я существую и знаю о своем существовании*. Впоследствии, когда надобно было показать образ Троицы в душе, он прибавил третью истину: *я люблю свое существование и знание*; прибавил на том основании, что «я не старался бы знать себя, если бы не любил». Хотя это следствие не так прямо вытекает из акта мышления, как существование и знание, но, во всяком случае, прямее, чем духовность и бессмертие из мыслительности.

* *Nouvel. Létters de Leibniz*. P. 328.

** Способность мышления приписывали телу даже причислявшие себя к христианам, именно еретики манихеи (De Gen. ad litt. C. 5).

Когда Декарт усомнился во всех предметах, оставив неприкосновенным только *я*, то сам собою возник вопрос: на чем основывается наша уверенность в действительности предметов мира? Декарт отвечал, что последняя причина наших представлений о предметах мира и ручательство в действительности их есть Бог. Если несомненно существование души нашей и Бога, то нельзя сомневаться и в бытии мира. Бог истинен и податель всякой истины; следовательно, было бы противоречием, не сообразным с понятием о существовании Божием, утверждать, что наше ясное и раздельное познание мира, дарованное нам Богом, обманывает нас, как плод одного представления. В Боге основание гармонии между духом и природой, между мысленным и пространственным миром. Один Бог своим всемогуществом может произвести взаимодействие между духом и телом, взаимно друг другу противоположными.

Но, основывая связь между духом и природой на идее Бога, Декарт не определил, как именно формы нашей мысли и законы природы выражают на деле взаимную гармонию. Слишком разобщил он и внутреннее начало нашей жизни с телесным организмом; потому что почитал материю независимой субстанцией и противоположной духу. Он не видел в природе живой, органической целостности и не только мир элементарный, но и жизнь растительную и животную думал объяснить законами механического сочетания и разложения.

Такая крайняя разобщенность двух сторон мира, на которой остановился Декарт, длилась в истории философии довольно долго, пока наконец германские философы новейшего времени, начиная с Гердера⁷, не установили нового, более жизненного взгляда на отношение мира внутреннего и внешнего*.

У Августина нет той погрешности, которую допустил впоследствии Декарт; потому что первый достоверность существования внешнего мира основал на внутреннем убеждении. Но полного, обстоятельного решения вопроса об отношении внутреннего мира к внешнему мы не найдем в сочинениях Августина, потому что враги, с которыми он боролся, не вызывали его на рассуждение о подобном предмете⁹.

Имея дело с такими учеными, которые не отрицали существования объективного мира, а отрицали только достоверность знания, он не почел нужным специально заняться исследованием того, как можно перейти от субъекта к объекту. Он не видел той пропасти, которая отделяет внешнее от внутрен-

* См.: Философский лексикон Гогоцкого. Т. 2⁸.

него, меня от не-меня, и был совершенно уверен, что если признана достоверность нашего существования, то достоверно и то, что мы существуем где-нибудь, и, следовательно, непременно есть место для нашего существования. Только изредка, и притом мимоходом, он высказывал свои мысли об этом предмете; но мысли светлые, оригинальные, которые могли бы иметь весьма важное значение в истории философии, если бы изложены были научным образом.

Вы употребляете, говорит он академикам, все усилия, дабы показать, что вещи не таковы, какими кажутся; но чтобы они не казались, этого вы никак не можете доказать. Неужели же нет ни неба, ни земли, ни моря, ничего, что мы видим? Неужели вы можете отрицать существование этих предметов? Неужели скажете, что не только нет ничего верного, но и ничто не кажется? Но в таком случае невозможно было бы заблуждение, которое состоит в том, когда явление принимают за действительность. Если какая-либо вещь кажется, то есть нечто верное и истинное; а если ничто не кажется, то нет ничего неверного и ложного (*Contra acad.* III, 24). Я не видел бы предмета, если бы не было его. Когда ты видишь меня, то в это время твое тело, очевидно, испытывает нечто; ибо если бы глаза, эти части твоего тела, ничего не испытывали, то ты не мог бы видеть меня (*De music.* VI, 3; *De quant. an.* 35). Акт воображения какого-либо тела был бы невозможен, если бы не было тела, которое созерцается, образа его, запечатленного в чувстве, и душевной воли, которая склоняет чувство в чувственном предмету (*De Trin.* XI, 2).

Эти мысли повторены и новейшими германскими психологами, как показывают следующие строки из Гердера и Гербарта¹⁰.

Гердер (говорится в историях философии) гармонию двух миров основывал на непосредственном убеждении, предваряющем всякие выводы рассудка. Цельное сознание истины, по его мнению, начинается с наблюдения, с дознания опытом, чувством или верою. Есть постоянная связь между предметом и ощущением, и ей мы должны доверять... Предмет до известной степени должен быть одно с ощущением, хотя для других чувств, в другой среде он может быть чем-нибудь другим, о чем я и гадать не могу. Для меня же он остается только тем, чем представляют его мне чувство и среда его, первое как дверь, второе как перст Божий, указывающий мне на предмет. Представления, говорит Герbart, возбуждаются отвне разнообразными действиями внешних предметов. Многое не таково само

по себе, как нам кажется; но должна же быть причина, почему что-нибудь кажется так, а не иначе; призрак есть завеса, или покров, истины. Если нет бытия, то нет и призраков, ибо нечему обманывать нас; нет и сомнения, потому что сомнение есть деятельность мышления о чем-нибудь существенном*.

Но для нас гораздо важнее те результаты, которые вывел Августин из достоверности существования мира внешнего; потому что он посредством самого простого наблюдения над видимой природой очень верно определил и место и значение человека в ряду земных существ.

В то время когда Августин принадлежал к секте манихеев, ему часто приходилось слышать от них, что светлое начало, проявлением которого служит разум, разлито во всей природе, что оно находится не только в человеке, но и в животных и даже растениях, с тем только различием, что в одних предметах проявляется с большей силой, а в других с меньшей; и потому не только животные, но и растения имеют сознание и разумную душу. Такое учение до глубины души возмущало Августина, потому что отнимало у человека всякую надежду на будущность лучшую, чем какая ожидает животных и растения. Нет, говорит он, самое простое сравнение человека с окружающей его природой показывает, что он стоит на верху лестницы земных тварей и имеет не только превосходство над ними, но и существенное от них отличие. При немаловажном сходстве с предметами видимого мира мы отличаемся от него до противоположности. Внутреннее начало нашей жизни несравненно выше естественных сил и явлений. В физических силах и законах нет ничего, подобного внутреннему началу нашей жизни.

Кто хочет достигнуть верного понятия о душе человеческой, тот должен восходить от низшего к высшему. Есть простое бытие, как, например, камень; есть жизненное бытие, которое разделяется на растительное и животное, и последнее, как имеющее чувство жизни, выше первого; есть, наконец, разумный, самосознающий дух. Бытие, жизнь и познание составляют лестницу. Первое заключается во втором и третьем, второе только в третьем, но не в первом. Ибо что имеет жизнь, то явно и существует, как, например, животное; но не все существующее живет, как, например, камень. Жизнь, однако, не есть еще знание, которое без бытия и жизни немыслимо. Жизненная сила лучше, нежели тело, и всякое живущее существо имеет, по за-

* Философский лексикон Гогоцкого. Т. 2.

кону природы, преимущество перед всяким не живущим (De lib. arb. II, 3; De vera relig. 29).

<...> Человек есть микрокосмос. Своей внешней стороной он уподобляется животным и растениям. «Он имеет тело, имеет некую жизнь, которая одушевляет и преобразует тело; но есть в нем нечто третье, как бы глава или глаз нашей души, т. е. разум, которого не имеют животные» (De lib. arb. II, 6; De Gen. ad litt. VII, 20; De an. et ej. or. V, 11¹¹). Итак, разумом Бог превознес нас над животными, хотя в других отношениях животные нередко превосходят нас. Но что значат их преимущества в сравнении с нашими? Некоторые из животных сильнее нас, но, не смотря на то, мы ими управляем. Некоторые отличаются искусством, но не понимают своего искусства и потому постоянно находятся на одной ступени развития. Делая измерения, они поступают так, как мы, когда произносим слова. Мы не думаем, тогда как надобно открыть рот, повернуть язык, но говорим мы инстинктивно; и потому их знание есть только подобие знания (De quant. an. 28; De ordin. II, 19; De lib. arb. I, 7).

«Не думай же хвалиться чем-либо внешним. Мечтаешь о силах? Звери тебя превосходят. Мечтаешь о быстроте? Насекомые превосходят. Мечтаешь о красоте? Павлины превосходят. Чем же ты лучше? Разумом...» (In Ioan. Ev. Tr. I, 3). «По внешности мы не разнимся от животных, разве только фигурой тела, не наклоненной, но прямой. И потому создавший нас заповедует нам, чтобы мы не уподоблялись скотам лучшей частью нашей, т. е. Духом, чтобы мы не прилепляли духа к тому, что есть превосходного в телах: ибо искать в таковых покоя воли — значит унижать дух» (De Trin. XII, 3).

Но Августин идет далее. Он не ограничивается мыслью о разумности души, а ищет доказательств участия нашего разума в разуме божественном, нашего богоподобия. Доказательство этого он видит в *идеях*, или понятиях, метафизических.

Нам без всякого рассуждения известно, говорит он, что вечное должно быть выше временного, что добродетельный достоин награды, а порочный наказания. Это такие истины, против которых не может быть возражения; это истины высшие, независимые от мира материального и чувственного, потому что чувства говорят нам о том, что приходит, а не о том, что не приходит (Contra acad. III, 13). Когда я утверждаю, что линия может быть делима в бесконечность, то высказываю истину ясную, неизменную, потому что говорю о линиях идеальных, а не реальных, не о тех линиях, о коих дает мне знать телесное око, не о тех, которые знает каждый безо всяких опытов, един-

ственно по внутреннему представлению (Solil. I, 4, 5; Conf. X, 12). Кто говорит: один, два, три, четыре, тот говорит о единице, умноженной в два, три, четыре раза. Но понятие о единице не приобретается телесными чувствами, потому что всякий чувственный предмет составлен из многих и различных частей. Возьмите тело, какое вам угодно: вы всегда можете различить в нем сторону прямую и кривую, верхнюю и нижнюю, словом — множественность. Следовательно, тела не могут дать вам идею о единице; а для того чтобы узнать, осуществляется ли в чувственном мире эта идея, надобно, чтобы она уже была в нас. Где же вы приобрели ее, если не в вашем разуме?» (De lib. arb. II, 8)

Если же эти идеи не суть произведения опыта, то откуда он? Ответ на этот вопрос был у Платона, который смотрел на идеи как на понятия, врожденные нам, и называл их «истинно сущим, вечно пребывающим, сущностью вещей, первообразами» («Кратил», 386; «Тимей», 27; «Политик», 269) и т. п. Аристотель не принял этой оригинальной теории своего учителя. Он доказывает, что идеи не могут быть врождены нам, потому что образуются в нашей душе не вдруг, а с раскрытием разума; их можно назвать, говорит он, не более как понятиями, которые составляет сама душа и потом выражает в словах, а, следовательно, они могут не иметь никакого отношения к бытию вещей. Короче, эти идеи, называемые архетипами, суть просто слова, звуки, следствие игры воображения Платона*. Августин из этих двух теорий предпочел первую и со всей силой вооружается против второй.

Надобно различать, говорит он, название вещи и саму вещь (Nomen et res, cognitio nominis et cognitio rei). Звук еще не есть слово, потому что мы нередко выражаем свою мысль без помощи звука. Да и само слово, как бы оно ни казалось внутренним, есть только знак мысли, а не сама мысль. Слова не доставляют понятий, а только предполагают их (De magist. 2). Истина, в глубине духа сокровенная, не нуждается ни в органе языка, ни в самом языке, она не зависит ни от еврейского произношения, ни от греческого, ни от латинского, ни от какого-либо другого варварского; она живет в моем мышлении и без звука голоса уверяет меня. Мы можем мыслить, не произнося не только слова, но и звуки (Conf. XI, 3). Если же мое слово или моя мысль существует в моем духе, то она есть предмет совершенно духовный и очень отлична от звука или голоса. Толь-

* Stöckl A. Die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte. Würzburg, 1858. Bd I. S. 401.

ко тогда, когда эта мысль хочет открываться вне моего духа, она ищет средства в звуке голоса: только тогда она, желая сделаться известною вам, соединяется с голосом и как бы воплощается в слове (Serm. CXIX; In Ioan. Ev. Tr. 37).

Притом же надобно отличать понятия от идей. Понятия частны, а идеи всеобщи. «Когда я утверждаю, что все люди желают быть мудрыми и счастливыми, что надобно наблюдать справедливость и воздавать каждому свое, то неужели эти истины только я имею, а вы не могли бы и знать, если бы я не сказал вам? Нет, вы их видите, вы их можете знать и без меня; они общи всем людям» (Conf. XII, 25). «Закон нравственный известен всем, и нет народа, который не знал бы его. Кто не знает, например, что надобно делать правду, что совершеннейший должен быть предпочитаем менее совершенному, что преступление достойно наказания? Это истины ясные, для всех без изъятия, потому что разум открывает их всем. И нечестивые судят, и часто очень хорошо, о действиях человеческих. По каким же правилам судят они, если не по тем, по которым должен жить каждый? Где написаны эти правила, если не в книге того света, который называется истиной?.. Вот откуда всякий закон списывается и переносится в сердце человека, заботящегося о правде, не бесследно, но напечатлевается в нем, подобно тому, как образ кольца напечатлевается на воске, не оставляя кольца» (De Trin. XIV, 15¹²).

Понятия составляются нами и часто изменяются, а идеи выше нашего духа и вечны. Иначе и быть не может. Если бы истина была ниже нашего духа, то мы не судили бы *по ней*, а судили бы *о ней*, как мы судим о телах, а нередко и о самих душах. Истина не может быть и равна нашему духу, потому что один из нас видит более, а другой менее, и, следовательно, неодинаково; но истина неизменна; она всегда одна и та же, она будет существовать, хотя бы мир погиб (De lib. arb. II, 9, 10, 12; Solil. II, 2).

Все это показывает, что разум есть истинный учитель жизни человеческой, что он по отношению к жизни — то же, что глаз по отношению к предмету, если никакая болезнь, никакая рана не изменила его (Epist. CXVIII, 3). Разум есть *principale mentis humanae*¹³, которым познаем или можем познавать Бога, которым видим небесное и вечное, знаем неизменные правила справедливости, уважаемой даже нечестивыми (De Trin. XIV, 8).

Но, имея столь возвышенное понятие об идеях, Платон, однако же, не определил ясно, какое имеют они отношение к бо-

жеству. Представлял ли он их действительными мыслями Бога, которые имеют свое вечное начало в божественной мысли и, осуществляясь вовне, продолжают существовать и в нем; или же представлял их только совечными Богу, но существующими для себя и вне Бога? И если допускал первое, то какой предмет этих идей? Представляют ли они в своем осуществлении только развитие существа божественного или же служат мыслями о предметах, находящихся вне Бога, т. е. мыслями о мире, для него внешнем? Платона в этом случае различно объясняют, и все жалуются на неясность, неопределенность его учения об идеях *¹⁴. Последователь его, Плотин, боясь, чтоб не унизить божественное существо, почитая его в каком-либо отношении сходным с тварями, постепенно обнажал это существо от прекрасных атрибутов человечества. Он отказывал ему не только в доброте и мудрости, но даже в жизни и бытии: Божество, по его мнению, не обладает красотой, точно так же, как и другими совершенствами **.

Притом же, так как истинно существуют, по учению Платона, одни идеи, а мир явлений имеет только мнимое бытие (μῆ ὄν), то хотя идеи и называются живыми и деятельными началами вещей, но это название есть относительное, несобственное. Идеи называются ἰδέα¹⁵ потому, что если бы они не послужили для демиурга прототипами (παράδειγμα), то вещи никогда не были бы их подобиями (ὁμοίωμα). Они называются οὐσίαι¹⁶, потому что как сущее, вечно пребывающее и неизменяемое, они были целью, для которой мирообразователь изводил вещи из одного состояния в другое, давая им возможность иметь участие в бытии идей («Кратил», 401, 411, 413; «Тимей», 28, 29; «Федр», 78, 100; «Парменид», 132). Но на самом деле идеи по отношению к вещам составляют нечто внешнее и как бы чуждое; они отображаются и проявляются только в общем, в родах, но не в каждом предмете порознь («Федр», 75).

Августин не слишком увлекался мыслями подобных философов, а имел свой, христианский, взгляд на идеи. По его учению, идея и бытие представляют осуществленное единство и предметы мира суть не иное что, как идеи, введенные во временное существование, где они проявляются как творческая

* См.: Staudenmaiers Philos. p. Christenth. I, 86. Сам Августин находил в Платоновом учении об идеях многое требующим продолжительного объяснения (De Civ. Dei, VIII, 4).

** Stöckl. Op. cit. I.

жизнь и как вечно действующий закон. Источником этих идей может быть только существо неизменяемое и вечное, т. е. один Бог (De Gen. ad litt. IV, 33). «Все предметы мира, — говорит Августин, — сотворены по образцу идей, заключающихся от вечности в божественном Слове, и, следовательно, служат отображением и осуществлением их. Идеи суть, так сказать, первоначальные формы, постоянные и неизменные законы вещей. Они не образованы, а существуют вечно и всегда те же. Чуждые рождения и смерти, они служат типами, по которым образуется все то, что может рождаться и умирать, и все то, что действительно рождается и умирает» (De div. quaest., qu. 46). «Бог заключает в себе самом, в совершеннейшей простоте своего чистейшего существа, вечные законы преходящих предметов, и все творение есть отблеск этого света. Бог сотворил все и ничего не мог сотворить без своей идеи; иначе он был бы самым обыкновенным художником. Для того чтобы мы познавали мир, надобно, чтобы он был; а для того чтобы он был, надобно, чтобы Бог знал его. Вне божественного ума не было ничего такого, по образцу чего он мог бы устроить, что устроил» (De div. quaest., qu. 46). Если же законы всего сотворенного заключаются в божественном уме, а в божественном уме может быть только вечное и неизменное: то эти основные законы, называемые Платоном идеями, суть не только идеи, но самые истины, вечные и неизменяемые¹⁷. «Чувственные и преходящие вещи не могли бы достигнуть совершенства, сообразного с их природой, если бы не были образованы по этой мысленной форме, которая украшает твари по законам вечным. Почему так реализуется жизнь в существах, не имеющих разума, если не потому, что есть идея, тип, образец, который находится в разуме Божиим и который мы находим также и в своем?» (De vera relig. 21. 32. 36. 55; De Civ. Dei, XI, 10. 21; XII, 2).

«Но, — прибавляет Августин, — между вещами, которые Бог создал, есть одна, которая превосходит все другие, — это разумная душа. Она близка к Богу, когда чиста; и, чем больше приближается к Нему любовью, тем более просвещается этим мысленным светом, видимым не мысленными глазами, но той частью нашей природы, которая составляет ее преимущество, я хочу сказать *разумом*. Наш разум так тесно соединен с идеальными истинами, что или *он в них*, или *они в нем*» (De div. quaest., qu. 46; De immort. anim. 10).

Когда проникли эти идеи в наш разум? Не существует ли истина в нашей душе как глухое сознание предметов, которые некогда были известны нам как припоминание вещей, виден-

ных душою во время до-мирного существования? «Если душа, — говорит Платон, — будучи бессмертна и часто рождаясь, все видела и если нет вещи, которой бы она не знала, то неудивительно, что в ней есть возможность припоминать то, что ей известно было прежде... Да и в самом деле, исследование и изучение не есть ли совершенное воспоминание? У человека, который не знает того, чего может не знать, есть верные понятия о том, чего он не знает. Если кто-нибудь начнет часто и различным образом спрашивать его о том, чего он не знает, то наконец этот незнающий будет знать не хуже вопрошающего. Т. е. этот человек почерпнет знание в себе самом; а почерпнуть знание в себе самом, не значит ли припоминать?» («Менон», 80—86), — Августин начал было допускать эту поэтическую гипотезу Платона, и называл ее величественным открытием *. Даже в своей «Исповеди», писанной в 400 г., он еще, так сказать, не решался прямо говорить против предсуществования идей в нашей душе: «Не знаю, — писал он, — как люди узнали и какое понятие имеют о блаженной жизни, и существуют ли следы ее в памяти: если существуют, то мы некогда были блаженны; каждый ли в отдельности или в лице того человека, который первый согрешил, в котором все мы умерли и благодаря которому все мы рождаемся с болезнью, — об этом я теперь не поднимаю вопроса» (Conf. X, 20). Но в трактате «О Троице» и своих «Поправках» он решительно опроверг эту гипотезу, убедившись, что ее трудно согласить с христианским догматом. Гораздо лучше будет, говорит он, если мы существование в душе некоторых знаний объясним таинственным участием ее в вечной истине, озарением Слова, постоянно присутствующего в наших душах (De Trin. XII, 18; Retract. I, 4, 8). Если мы хотим научиться, то не должны слушать людей, которые называют себя нашими учителями; но должны слушать слово Божие, которое живет в глубине нашей души и которое произносит верховный суд о всем, что люди могут нам сказать. Люди открывают нам только мысли, находящиеся в их духе; но, для того чтобы знать, истинны ли они или ложны, мы обязаны спросить этого внутреннего учителя, который всегда в нас и ответы которого необманчивы (De magist. II, 14).

Итак, вот где источник идей, обитающих в нас! Часть души, называемая разумом, озаряется высшим светом. Этот высший свет, озаряющий человеческий разум, есть Бог. Если же душа озаряется светом Божиим и при этом свете познает все предме-

* Socraticum illud nobilissimum invensum (Epist. VII).

ты, то она не только выше всех земных существ, но есть *образ и подобие Бога* (In Ioan. Ev. Tr. XV, 14; De quant. an. III).

<...>

Мы должны помнить, что душа не есть часть божества, но только создана по образу и подобию Божию, а иначе она не могла бы познавать неизменяемой истины... Неудивительно, что она, будучи образом и подобием Божиим, не обладает таким могуществом, как Бог: тень от тела не имеет такой силы, какую имеет тело (De quant. an. III).

Должно помнить, что разум есть око души, но не всякий, кто смотрит, видит. Во всяком человеке, если он здрав душой, есть ratio: подобно тому, как всякое тело здорово, когда не имеет болезней и ран. Но не всегда мы от известного и узнанного переходим к познанию неизвестного. Человек всегда имеет rationem («соображение»), но не всегда стремится к познанию истины и мудрости; это стремление может быть названо ratiocinatio («размышление»). Когда око ума, которое называется разумом, обратившись на какой-либо предмет, видит оный, то следствием этого бывает знание (scientia); а когда душа не видит, хотя и устремляет взор, то бывает незнание. Итак, иное есть взгляд, а иное видение: то есть ratio, а это scientia (De quant. an. 27).

Таково учение Августина об идеях. Он очень хорошо доказывает, что истина находится в глубине духа, что она одна на всех языках и, следовательно, не зависит от слов. Очень строго также он отделяет собственно идеи от понятий, потому что первые, заключаясь в нас, не зависят от нас, а последние образуются нами и составляют просто образ нашего воззрения. Конечно, эта теория идей взята им у Платона; но он дал ей совсем другой вид, указал ее весьма важное значение в христианском мире. Жаль только, что Августин не показал, как ум выводит понятия из идей, как с идеями соединяются понятия.

Августин имел в виду прекрасные цели, когда доказывал, что наш разум непосредственно озаряется божественным разумом, и притом постоянно. Он хотел расположить человека внимать внутреннему, непогрешимому учителю. «Одно есть, чему могу тебя научить; ничего другого не знаю. Совершенно надобно избегать чувственных предметов и не привязывать к ним наших крыльев, если мы хотим вознестись от тьмы к свету. Этот свет не удостоит своего явления заключенных в темнице, если они, или разломав ее, или отворив, не возлетят в свои эфиры. Итак, когда ты будешь таким, что ничто земное не будет прельщать тебя, то верь мне — в тот момент, в тот пункт

времени ты увидишь то, чего желаешь...» (Solil. I, 14). «Все чувственное изменяется непрестанно. Но что изменяется, то не может быть понято. Итак, спасительнее всего будет, если мы отвратим взоры от этого мира, который совершенно телесен и чувствен, а обратимся к истине, которая понимается разумом, которая всегда пребывает и не имеет образа лжи... Нет иного учителя, кроме Тебя, Господи, где бы и как бы она ни проявлялась» (De div. quaest. (83) qu. 9; Conf. V, 6).

Хотел, чтобы мы побольше думали об очищении внутренне-го ока души, чтобы заботились о разогнании греховного мрака, который не пропускает небесного света в нашу душу. «Не будь пуста, душа моя, и не заглушай слуха сердца шумом суеты твоей. Вверх истине то, что есть у тебя от истины, и все ошибки твои исправятся, и болезни исцелятся, и все преходящее преобразуется, и возобновится, и присоединится к тебе, и останется с тобою, и будет пребывать у всегда сущего и пребывающего Бога...» (Conf. IV, 11).

<...>

«Ты возжигаешь светильник мой, Господи, просвещаешь тьму мою, и от полноты Твоей все мы приняли благодать на благодать. Ты свет истинный, который просвещает всякого человека, грядущего в мир; у Тебя нет изменения» (Conf. IV, 15).

Но Августин не определил, до какой степени простирается свет естественного разума и где начинается благодатное озарение¹⁸. На основании этой неопределенности можно было приписать разуму более надлежащего или отнять у него слишком много. Последнее и случилось с Августином. Во время борьбы с манихеями, когда нужно было доказывать превосходство разума человеческого над понятливостью животных, он старался указывать на естественный свет разума; но в борьбе с пелагианами¹⁹, он, имея в виду прежнее свое учение о разуме, подразделил разум на теоретический и практический и резко отличал падшее состояние человека от первобытного. Результат был тот, что враги Августина небезосновательно могли заметить ему, что он противоречит прежним своим словам; а Августин мог, не нарушая справедливости, сказать, что он вовсе не противоречит, потому что разум озаряется благодатью.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ДУШИ

Неудивительно после этого, что Августин характеристической чертой души человеческой поставит *разумность*. Челю-

век, говорит он, древними мудрецами определяется так: Homo est animal rationale mortale²⁰. Эти два слова — *rationale mortale* — указывают, по моему мнению, на то, к чему должен человек стремиться и чего избегать. Названием *rationale* человек отличается от животных, названием *mortale* — от божества; если душа не будет держаться первого свойства, то сделается животною, а если не будет отвращаться последнего, то не сделается богоподобною (*divina non erit*) (*De music. VI, 13*).

Но так как слово *rationale* не совсем определено, то Августин почел нужным точнее формулировать понятие о разумности души: «Душа, — говорит он, — есть некая субстанция, имеющая участие в разуме и приноровленная к управлению телом» (*Substantia quaedam rationis patriceps, regendo corpori accommodata*) (*De quant. an. 13*).

<...>

Выражение *rationis particeps* Августин сам объясняет в трактате «О Троице»: «*Anima rationalis est particeps incommutabilis aeternaeque veritatis*»²¹ (III, 3). Итак, этим выражением он хочет указать на такое свойство человеческой души, которым она существенно отличается, с одной стороны, от Бога, а с другой — от неразумных животных. Человеческая душа разумна, но не есть самый разум. Человеческая мудрость отличается от существа человека, как качество от субстанции; но мудрость божественная слита с существом Божиим. О Боге мало сказать, что Он обладает мудростью или же имеет известные атрибуты; но Он сам есть мудрость и каждый из атрибутов. Наша душа только причастна этому верховному разуму, который ее озаряет; в ней есть свет, но свет, заимствованный от Отца светов (*De Civ. Dei, XI, 10; De Trin. XV, 15*).

«Душа приноровлена к управлению телом»: *regendo corpori accommodata*. Итак, ее назначение не то, чтобы жить вне тела, как утверждали платоники, но и не то, чтоб быть неотделяемой от тела, как думал Аристотель. Августин не сказал, что душа есть существо, управляющее телом, потому что бывают случаи, когда она не в состоянии управлять; а если взять во внимание расстройство природы нашей, произведенное грехом, то можно сказать, что человек никогда не имеет полной власти над телом. Он не сказал, что душа создана для того, чтобы жить в теле и быть с ним тесно соединенной^{*22}; потому что было вре-

* Так определял душу Боссюэт: *substance intelligente née pour vivre dans un corps et lui être intimement unie* (*Conn. de Dieu et de soi-même. P. 4. § 1*).

мя, когда духовная субстанция человека (так думал Августин) жила и мыслила, не будучи соединена с телом; а после смерти тела (до всеобщего суда) она, по верованию Церкви, опять будет жить без этого тела. Следовательно, жизнь в теле не есть существенный признак души. Гораздо существеннее то, что душа создана способною управлять телом; потому что тело есть не темница, а орудие, инструмент для душевной деятельности. Ее полная и совершенная жизнь возможна только тогда, когда она будет управлять телом; а потому мы надеемся, что Господь, образовав для нашей духовной субстанции тело, которое мы своим грехом сделали смертным, некогда даст нам тело бессмертное.

Наша душа разумна. Но во всей ли душе присутствует разум или только в высшей части ее существа?

Платон, как известно, принимал последнее. В человеке, учил он, две души: разумная и неразумная. Первая есть собственно душа человеческая (человек в человеке), господствующее начало в нашей природе, богоподобное, божественное; но вторая есть душа животная (животное в человеке); она создана не верховным Богом, но богами низшими, которым хотелось, чтоб в мире были существа не только бессмертные, но и смертные. И так как эта низшая душа противоположна высшей и смертна, подобно телу, которое от нее получает жизнь, то Платон советовал, чтобы человек изучал не всю душу, а только высшую часть ее, в которой обитают разум и мудрость*.

<...>

I О СПОСОБНОСТЯХ ДУШИ

Животная душа одарена способностью ощущения и чувственного представления; имеет и внешние чувства и внутреннее, или общее, чувствилище (*sensorium commune*), где все они сосредоточиваются. Кроме того, животное обладает способностью воображения, которую Августин называет *vis spiritalis*²³ и действие которой состоит в том, что она представляет чувственные образы предметов, когда уже нет пред нашими глазами самих предметов. С этой способностью тесно соединены память и воспоминание, из которых первая сохраняет воспринятые образы, а последнее воспроизводит.

* *Stöckl. Op. cit. I. S. 331—337.*

О чувстве

В сочинениях епископа Иппонийского можно найти довольно подробное рассуждение о чувствах. Главным образом оно состоит из решения трех вопросов: что такое чувство? как оно происходит? какое имеет отношение к разуму?

а) При решении первого вопроса, Августин имел в виду учение Тертуллиана²⁴ о чувствах, которое ему казалось неправильным; а потому и в ответе на этот вопрос он высказал только мысль, противоположную Тертуллиановой.

Тертуллиан, следуя отчасти Аристотелю*, не отличал ощущения от познания. «Что такое ощущение, — говорил он, — как не познание того, что воспринимается посредством чувств? Что такое познание, как не ощущение того, что познаем? Одно без другого быть не может. Душа является на свет со всеми силами и способностями. Нет такого времени, когда душа была бы без разума. И потому несправедливо говорят, что дети живут только чувственной жизнью, а не имеют способности познания. Нет различия между инстинктивным познанием и рассудочным. Первый крик новорожденного дитяти служит ясным доказательством того, что оно не только чувствует, но и понимает, что родилось на свет» (*Tertullian. De anima. P. 18, 19*).

В противоположность этой мысли Августин проводит мысль о том, что ощущение не есть знание (*Aliud est sentire, aliud nosse*).

Когда я вижу, говорит он, где-либо дым, то хотя сознаю, что там должен быть огонь, однако же этого огня могу не видеть, не испытывать и, следовательно, не ощущать. Когда тело растет или стареет, когда обрезаются наши ногти, волосы, то это, конечно, должно быть названо изменением в теле. Но чувствуем ли мы это изменение? Не чувствуем. Следовательно, может быть сознание перемен и при недостатке ощущения. И наоборот, может быть ощущение и при недостатке сознания. Мы, например, убеждены в том, что скоты чувствуют. Но в то же время не можем не согласиться, что они не имеют знания, потому что знание принадлежит только разуму, который составляет исключительную принадлежность человека. Итак, если животное не имеет знания, то как можно сказать, что оно сознает; а если не сознает того, что чувствует, то каким обра-

* Аристотель приписывал внешним чувствам не только ощущение внешних предметов, но и знание их (*De anim. II, 2; De sensu et sensib. P. 7*).

зом можно определять ощущение сознанием? Ощущать — не значит знать, а тем менее сознавать. Мы чувствуем зрением, слухом, обонянием, вкусом, осязанием; но знаем разумом (De quant. an. 23, 24, 29, 35).

Кроме внешних чувств, есть чувство внутреннее, которое способно ощущать не только то, что принимает от чувств, но и самые чувства (Sensu interiore possumus et corporalia sensu coproris sentire, et ipsum corporis sensum) (De lib. arb. II, 5). Это внутреннее чувство есть и у животных и явно обнаруживает высшую степень жизни, чем та, которую занимает чисто внешнее чувство. Открыть глаз и поворотить его, устремляя на то, что хочет видеть, животное никаким образом не могло бы, если бы не чувствовало, что, закрывши глаз или не так поворотивши, оно не увидело бы того, что хочет видеть. Если оно чувствует себя не видящим, когда смотрит, то необходимо чувствует себя видящим, когда видит. Словом, желание животного иначе направить свой взор, когда хочет видеть, а иначе, когда не хочет, показывает, что оно чувствует оба этих состояния. Но нельзя смешивать и внутреннее чувство с разумом, потому что действие последнего гораздо выше, чем первого. Внутреннее чувство дает знать о происходящем в теле, о впечатлении, которое испытывают наши органы, об изменениях, происходящих в душе; но оно не произносит суда о них, не различает одного от другого. Кто может сказать, что животное, лишенное разума и руководящееся внутренним чувством, имеет ясную идею об отличии цвета от ощущения цвета, что оно произносит суд о том, что не может быть видимо и слышимо? Когда мы говорим, что один предмет лучше, чем другой, то это говорим под влиянием *разума*. Разум есть главная и правящая часть нашей души (De lib. arb. II, 3, 5, 6).

b) Решение второго вопроса, или вопроса о том, как происходит ощущение, Августин направлял против тех философов, которые, на том основании, что мы видим не иначе как глазом, слышим не иначе как ухом, часто смешивали чувство с органом его и органам приписывали то, что надобно приписывать душе.

Чувствование, говорит Августин, есть результат взаимодействия души и тела. Для того чтобы явилось чувствование, необходима душа, но необходимо и тело. Без души не было бы чувствования, потому что душа есть начало, оживляющее тело; но не было бы чувствования и без тела, потому что если бы не было органов телесных, то мы не могли бы ни видеть, ни слышать (Epist. CXXXVII, 2).

Но главным образом чувствование принадлежит душе. Когда внешние предметы действуют на наш организм, то душа оказывает еще сильнейшее действие на все пункты своего тела и на все его органы и таким образом может видеть, слышать, обонять, вкушать, осязать. Мы видим чувственные предметы посредством зрения; но однако ж видим их существующими не внутри нас, а вне, и притом на разных расстояниях. Почему же глаза видят там, где не присутствуют, и даже иначе не видят, как только там, где не присутствуют? Каким образом глаз чувствует предметы, находящиеся вне тела, когда он не видит того, что в теле, не видит даже себя самого? Это бывает оттого, отвечает Августин, что видит предметы, собственно, не глаз, а при помощи этого органа кто-то иной; это показывает, что орган зрения занимает середину между моей душой и внешними предметами, которые я вижу, как палка между мною и предметами, которые я осязаю. Мы видим внешние предметы при действии света; но однако же глаз мертвого, как бы ни был освещаем, ничего не увидит. Почему? Потому что нет в его теле обитателя. *Ab anima est corporis sensus ac vita**²⁵ (*De quant. an.* 23; *De Civ. Dei*, I, 21, 3; *Epist.* CXXXVII, 2; *Conf.* X, 7).

Тело не может произвести в душе явление ощущения, потому что душа выше тела, а то, что выше, не может быть изменено низшим. <...> Но утверждать, что душа подчиняется действию тела, значит подчинять более совершенное менее совершенному. Это было бы то же, как если бы мы сказали, что не художник действует (главным образом) на материю, а материя на художника. Когда свет действует на наш глаз, когда звук отражается в нашем ухе, то душа обращает свое внимание на изменения тела и вследствие этих изменений чувствует или удовольствие, или неудовольствие. Но в таком случае не тело и не внешний предмет, а действия самой души производят приятное или неприятное ощущение. Болит душа, а не тело, хотя причина болезни и заключается в теле; она болит вместе с телом, в том месте его, где произошло изменение (*De music.* VI, 5; *De Civ. Dei*, XIV, 18; XXI, 3).

* Замечание Августина о чувстве зрения, взятое у Плотина (*Enn.* IV, 6, 1), повторяется и новейшими физиологами: «Мы не ощущаем, — говорит физиолог Функе, — волн света, но ощущаем только раздражение нервов, вызванное этими волнами. Если бы поэтому душа ограничивалась исключительно такими ощущениями, то никогда не могла бы дойти до понятия о внешности света» (*Physiol.* I, 4).

Ощущение происходит тогда, когда чувственный предмет и способность чувствования поставлены в известное отношение друг к другу. Звуки от падающей капля по капле воды могут происходить в месте уединенном и не быть никем слышимы; однако же эти звуки, не достигающие ничьего уха, существуют. Но, с другой стороны, и человек может находиться в таком состоянии задумчивости или рассеянности, что не заметит легкого шума или звука; несмотря на то, этот человек, не слышащий ничего в известные минуты, отличен от глухого, потому что имеет способность слуха, хотя и не слышит. Итак, звуки не рождают во мне способности слышать, а только предполагают ее. Я не слыхал бы звуков, если бы они не существовали действительно; но не слыхал бы также, если бы не имел способности слышать (*De music. VI, 2—4*).

Итак, всякий раз, когда я вижу предмет, могу различать в этом простом действии три элемента: предмет, который мы видим и который, конечно, мог существовать прежде, чем мы увидели его; само явление его или образ, которого не было прежде, чем мы ощутили предмет, подлежащий чувству; внимание души, обращенное на тот предмет, на котором остановились наши взоры. Эти три элемента различаются и по природе: предмет телесен, образ его духовно-телесен, внимание — духовно (*De Trin. XI, 2*).

с) На вопрос об отношении чувств к разуму Августин отвечает так.

1) Чувства представляют разуму верное средство для познания внешнего мира. «Телесные чувства, — говорит он, — служат для человека посредниками между телесной и духовной природой; при посредстве этих чувств мир телесный и мир духовный находятся в постоянном общении» (*Conf. XI, 5*).

Но так как эта истина была опровергаема некоторыми философами, то Августин старается доказать, что чувства не обманывают нас, и за доказательством обращается к Тертуллиану.

«Не чувства, — говорит Тертуллиан академикам, — надобно обвинять в обмане, а те причины, по которым предметы иначе представляются чувствам. Да и причины не обманывают, если они действуют сообразно с законами природы. *Quod sic fieri oportet, mendacium non est*²⁶. В природе нет обмана; всякий предмет выражает то, что должен выражать. Чувства возвещают нам то, что предписал им закон, который заставляет чувства несколько иначе представлять предметы, нежели как бывает в действительности» (*Tertullian. De anima. P. 17*).

Эту же самую мысль, и притом также против академиков, развивает и Августин. «Если вы доказываете, что человек не может знать ничего истинно, то осуждаете его на вечное невежество. Мы не должны жаловаться на чувства, будто бы они нас обманывают; мы не имеем права требовать от них более надлежащего. Что видят глаза, то видят совершенно правильно. Если палка, опущенная в воду, кажется изломанною, то есть причина такого явления, так что мы больше права имели бы жаловаться на чувства, если бы они представляли палку в воде прямою. Глаза не обманывают, потому что передают душе предметы именно в таком виде, в каком они им представляются». Не глаз заблуждается, а душа, потому что она часто судит превратно о том, что видит, часто не отличает предмета от его чувственного явления и т. п. (*Contra acad.* III, 24, 26; *De vera relig.* 33).

Хотя мы не можем сказать, что видимый предмет рождает чувство, но однако же он рождает форму или свое подобие, которое бывает в чувстве, когда мы ощущаем, что видим что-нибудь. Но форму тела, которое видим, и форму, которая от него бывает в чувстве видящего, тем же чувством не различаем, потому что связь между предметом и его формой бывает так жива, что нет места различению. Итак, если мы убеждаемся в действительности чего-нибудь, то это бывает не столько по свидетельству чувств, сколько по вере разума. Когда делают отпечаток кольца на воске, то мы уверены в действительности отпечатка, хотя и не видим его; когда опускаем кольцо в воду, то хотя и не видим отпечатка, но верно заключаем, что он непременно должен быть хотя на мгновение (*De Trin.* XI, 2).

«Душе, как председательствующей и судящей, телесные чувства приносят весть о происходящем внутри нас. И большие и малые животные видят вселенную, но не могут спросить ее, потому что у них нет разума, обсуждающего чувства (*non enim praeposita est in eis nuntiantibus sensibus iudex ratio*). Природа красноречива для всех; но понимают ее только те, которые сличают ее отвне слышимый голос с внушением истины, внутри обитающей» (*Conf.* X, 6). Превосходство души человеческой в том и состоит, что она не только ощущает, но и судит об ощущениях. Палка, опущенная в воду, представляется изломанною; но разум знает, что это так кажется (*De vera relig.* 29).

2) Чувства могут ощущать и даже ценить отображение идей разума, особенно же идеи красоты. Мысль эта довольно ясно высказана в 32-й главе «Об истинной религии», где Августин

доказывает, что прекрасное, которое состоит, по его мнению, в единстве, может быть ощущаемо безотчетно.

«Для многих служит целью человеческое удовольствие; люди не хотят вознестись к высшему, дабы судить, почему это видимое нравится. Итак, если я спрошу художника, устроившего одну арку, почему он строит другую на противоположной стороне, то он мне ответит, что это делает для того, чтобы было соответствие между частями здания. Далее, если я буду продолжать спрашивать, почему он хочет, чтоб было соответствие между частями здания, то он мне ответит: это прилично, это прекрасно, это приятно для глаз, — и больше ничего не услышу. А если я мужа, отличающегося внутренним взором и способного видеть невидимое, попрошу, чтоб он был судьей самого удовольствия человеческого, и предложу ему такой вопрос: потому ли это прекрасно, что нравится, или потому нравится, что прекрасно, то он мне, без сомнения, ответит, что потому нравится, что прекрасно. Потом я спрошу его: почему это прекрасно? Не потому ли, что части подобны одна другой и некоторой связью приводятся в соответствие? И если он согласится, что красота заключается в этом единстве, то спрошу его: где он сам видит единство и откуда знает? Он ответит, что видит и познает единство умом»... (De vera relig. 32).

Но решительное место, говорящее о разумном характере наших чувств, находится в книгах «О порядке». «Мы имеем, насколько можем, постигнуть некоторые следы разума в чувствах» (Tenemus quaedam vestigia rationis in sensibus) (De ordin. II, 11). То, что относится к чувству зрения, в чем выражается соответствие частей, по законам разума (rationabiliter) обыкновенно называется прекрасным. То, что касается слуха, когда мы слышим какую-либо песнь, составленную гармонически, называется приятным. Но не в прекрасных вещах, когда нас прельщает цвет, и не в приятности звуков, когда струны звучат чисто, плавно, обыкновенно поставляем это rationabile. Итак, остается допустить, что в удовольствии самих чувств мы признаем разумным то, где есть некий размер и стройность.

<...>

Если он (т. е. Августин. — *Сост.*) не признает чувств судьями, не советует на них полагаться, если он говорит, что мы можем заблуждаться, полагаясь на одни чувства, что в них нет суда истины, то это можно объяснять так же, как объяснял Августин заблуждения человеческого разума, несмотря на то что в нем обитает истина, что в нем есть свет божественного разума, неизменяемого, вечного. Он говорит, что иное дело разум огра-

ниченый, а иное — разум неограниченный; иное — свет, озаряющий глаз, а иное — глаз, способный в известной степени принимать этот свет. Так и здесь: чувства ограничены; предметом их может быть только частное (Conf. IV, 11); они могут быть грубы, извращены и т. п.

Преимущественно же видны следы разума в чувстве внутреннем. Наше внутреннее чувство, говорит Августин, гораздо превосходнее, чем у животных, потому что ощущает справедливое и несправедливое. Это чувство не имеет нужды ни в зрачке, ни в ухе, ни в ноздрях, ни в нёбе, ни в каком телесном органе. Оно дает мне знать о том, что я есмь, что я знаю о своем существовании и люблю его.

О воображении

Образ, или форма, предмета имеет такое же отношение в воображению, какое имеют предметы к телесному чувству: как тело не то же, что идея, какую дает нам о нем чувство, так чувственная идея отлична от той, которая составляется воображением (De Trin. XI, 2).

В акте воображения надобно различать три предмета: вид тела, которое созерцаем, образ его, запечатленный в чувстве, наконец, волю души, которая склоняет чувство к чувственному предмету (De Trin. XI, 2)²⁷. Хотя эти три предмета имеют различную природу, но приходят в такое единство, что два первых при малейшем вмешательстве разума могут быть различены. А воля имеет такую силу соединять эти два предмета, что побуждает чувство и составлять образы и сохранять.

Есть три рода представлений: чувственное, мысленное и разумное. Когда читаем слова: возлюби ближнего как самого себя, то телесными глазами видим написанное, мыслию представляем ближнего, а разумом любовь. Можно и, наоборот, умственно представлять написанное, а видеть телесными глазами ближнего; но любовь не может быть ни видима телесными глазами, ни представляема в уме под образом, подобным телу; она может быть познаваема и открываема только разумом^{*28}.

Другой пример: Валтасар видит телесными глазами руку, пишущую буквы на стене (Дан. 5, 5): вот видение телесное. Эта рука потом исчезает и буквы изглаживаются, но Валтасар, однако ж, продолжает их видеть мысленно: вот видение мыслен-

* Tria sunt genera visionum: primum apellemus corporale, secundum spirituale, tertium vero intellectuale (De Gen. ad litt. XII, 7).

ное. Наконец, Даниил объясняет ему, что значат эти таинственные буквы: вот видение разумное (*De Gen. ad litt.* XII, 11).

Предметами представлений первого рода служат небо, земля, море и другие внешние вещи, когда они находятся перед нами. Представления второго рода бывают тогда, когда мы воображаем эти самые вещи или такими, какими мы их видели, или по произволу изменяя их. Третьего рода представления, собственно, и не суть представления: это предметы, которые мы знаем не в их изображениях, а в них самих (*De Gen. ad litt.* XII, 6).

«В представлениях человеческой души, — говорит Августин, — участвует исследующий и обнимающий разум» (*De Gen. ad litt.* XII, 11). Воображение есть и у животных; но оно имеет в человеке особенный характер от действия разума, которого животные не имеют. Животное имеет представление без начала правящего; оно не знает прогресса, а всегда остается в одном положении. Человек, напротив, имея разум, который внушает ему идею истины, добра и красоты, может соединять свои представления, разделять, делать между ними выбор, усовершенствовать.

1) Разум комбинирует представления.

Небридий обратился к Августину с вопросом: не заимствует ли воображение материал из себя самого? Не таково ли отношение чувств к операциям воображения, каково отношение их к операциям разума? Для разума чувства служат только указателями. Они предоставляют ему случай рассматривать мысленно чувственные предметы, но не служат для него основанием. Не бывает ли того же и относительно воображения? Оно часто представляет такие предметы, которые ускользают от чувств: этого не было бы, если бы оно не имело собственного источника образов (*Epist.* VI). Августин решительно отверг это предположение. Если душа, отвечает он, может вообразить тела, не ощущая их, то изменения, происходящие в собственно душе, должны бы быть выше тех, которые происходят от обманчивых чувств; мысли человека спящего или болезненного должны быть поставлены выше мыслей человека бодрствующего и совершенно здорового. Но неужели солнце, которое видят во сне или в бреду сумасшедшие, должно быть более истинно, чем то, которое видим в состоянии бодрственном и здоровом?.. Мы не можем вообразить того, чего не видели, не испытали. Мы никак не можем вообразить себе вкуса той ягоды, которой никогда не отвеживали; потому что можно вообразить только то, что было предметом чувств. Вот почему те, кои слепы с детства,

когда их спрашивают о свете и цвете, не знают, что отвечать; они не могут представить себе тех образов, которых никогда не видели (Epist. VII).

Разум говорит нам, что тело, даже самое малое, может делиться в бесконечность; и как бы ни было мало тело, разум никогда не перестанет предполагать, что оно может быть разделено на еще меньшие частицы. Но иначе поступает воображение: когда мы раздробим тело на такие частицы, которые гораздо меньше и незаметнее виденных нами, то воображение (*phantasia*) не в состоянии бывает представить их и прекращает свое действие. Это показывает, что мы можем представить себе или только то, что помним, или на основании того, что помнили (De Trin. XI, 10).

Но, несмотря на то что человеческое воображение не может представить ничего такого, чего еще не было, в чувствах оно, по справедливости, называется производительным, или творческим.

Наше воображение имеет способность уменьшать, увеличивать, переставлять, изменять образы, представляемые чувствами и сохраняемые памятью; а от подобного рода операций может произойти такой образ предмета, какого мы никогда не видели в цельном составе: так, например, если мы видели малое вместилище воды, то можем вообразить и море, потому что для этого следует только увеличить виденный нами образ (Epist. VII). Посредством ряда прибавлений и добавлений наша душа может составить даже такой образ предмета, какого он и в действительности не имеет: например, может представить предмет круглым, квадратным, движущимся, падающим, хотя бы на самом деле было совершенно иначе (De Trin. XI, 8).

2) Разум исправляет действие воображения. Наши представления часто бывают ложны. Наша воля часто ведет воображение чрез тайники памяти по произволу, и для представления иного предмета она на основании того, что помним, заставляет нас брать материал из разных мест и соединять в один образ, который может быть назван ложным, потому что не соответствует природе существующего. Так, я могу представить черного лебедя. Кто когда видел черного лебедя? Но однако же мы можем вообразить подобную птицу, потому что видели и лебедя, и черный цвет. Мы можем представить птицу с четырьмя ногами, потому что к двум ногам, которые мы видели, нетрудно прибавить еще две таких же. Словом, если мы представляем в совокупности то, что помним отдельно, то образуется фальшивая форма предмета (De Trin. XI, 10).

К этому роду представлений Августин причисляет все то, что глупость или суеверие людей приняло за истину, как, например, адскую реку Флегетон²⁹, ось, на которой вертится земля, а также разные невероятные предположения, например что земля имеет вид четырехугольника.

Итак, наше воображение должно быть руководимо и управляемо разумом. «Разум есть та верховная способность, которая судит не только о телах, но и об их фантазмах и которая часто говорит им: вы не то, чего я ищу» (*De vera relig.* 39).

Нет сомнения, что воображение не только полезно, но даже необходимо в делах веры, потому что, опираясь на чувственные формы, мы можем возвыситься к тому, что не подлежит чувству. Но ни мудрость, ни справедливость немислимы при одном воображении, потому что образы, представляемые этой способностью, имеют очень мало реальности, и если бы мы захотели напитать свой дух этими образами, то это было бы то же самое, как если бы кто-то захотел напитать свое тело великолепными, но пустыми блюдами. Один разум может доставить воображению истинную пищу, один он своим светом может объяснить нам истинное значение образов. Притом же люди часто не умеют отличить действий воображения от действия сознания. Они представляют чистым ничто тот предмет, который хотя и сознается ими, но не может быть видим; а потому духовные предметы воображают материальными, и не только душе, но и самому Богу приписывают телесный вид. Все это показывает, что не напрасно нам заповедано избегать теней и фантазмов и не полагаться на руководство опасной способности воображения (*Conf.* VII, 1; *Epist.* VII, 3).

Кроме нормального состояния воображения есть состояние ненормальное. В своих сочинениях Августин рассуждает преимущественно о двух видах такого состояния: *сновидении* и *экстазе*. Он дает понятие о том и другом явлении, говорит о различии их, причинах, следствиях, но главным образом занимается решением вопроса: может ли душа и во время ненормального состояния продолжать действовать своим разумом? На этот предмет он обратил внимание, имея в виду цель религиозную: именно доказать возможность пророчества и откровения³⁰.

Что такое сновидение? Ответ на этот вопрос был у Аристотеля, но ответ материалистический. Этот философ думал, что сновидение есть игра одного воображения и притом бывает только во время легкого сна. В воде мутной не отражается ничто; в воде текучей отражаются предметы, но не совсем пра-

вильно, в виде большем или меньшем; только чистая и стоячая вода отражает предметы в их естественной величине и ясно, как в зеркале. То же бывает, говорит Аристотель, и во время сна. Когда фантазия возмущена, душа не представляет ничего, не видит снов. Это обыкновенно случается с детьми и с теми, кои спят крепко. Но, по мере того как испарения, происходящие от пищи, перевариваемой в желудке, становятся тоньше и легче, душа начинает фантазировать. Это бывает обыкновенно во время легкого сна и при пробуждении (*De sens. et sensib.*).

Августин очень хорошо понимает, что с допущением этой теории можно встретить сильные возражения против догмата о духовности и бессмертии души. Если разум, говорят материалисты, не принимает никакого участия в действиях души во время сна, если душа перестает мыслить в то время, когда перестает ощущать, то ясно, что идеи суть продукты ощущения и что если не будет этих ощущений, то не будет и души: *somnus est similima mortis imago*³¹.

Имея в виду подобные суждения, Августин доказывает, что сон не есть паралич органов чувств и способности воображения, а есть отдохновение первых и бодрствование последнего *. Человек ничего не видит во сне из окружающих предметов, но в его душе еще остается свет, — это необходимое условие для того, чтобы видеть. Пробудившись от сна, мы вспоминаем цвета, запах, звук, вообще то, что получается посредством чувств; следовательно, мы не были совершенно лишены способности чувствовать, когда воображали подобные предметы. Мы отличали тогда один предмет от другого, одушевленное от неодушевленного и, следовательно, не были лишены способности понимания (*De an. et ej. or.* 18).

«Часто ложные видения убеждают спящего в том, в чем не могут убедить бодрствующего и истинные». <...> Со мною самим, говорит Августин, часто случалось, что я во время сна, сознавал, что вижу грезы, а не действительные предметы, но только не было во мне ясного сознания о том, что я таким образом рассуждаю во время сна, а не в бодрственном состоянии (*De Gen. ad litt.* XII, 2).

Этого мало, душа может действовать во время сна еще свободнее и легче. «Хотя и в теле часто бывает причина сновидений, но не тело производит их, потому что тело не имеет такой

* Наше тело, говорит Августин, имеет надобность во сне, потому что оно, будучи слабо и бренно, не может долго служить душе, всегда бодрствующей и всегда деятельной (*Enarr. in Ps.* 62, 4).

силы, чтобы образовать что-либо духовное. Но когда загражден путь вниманию души, которым обыкновенно управляются движения чувственные, тогда она или в себе самой производит образы, подобные телесным, или созерцает образы духовные. В первом случае бывают фантазии, а во втором видения» (*as-sensiones*) (*De Gen. ad litt.* XII, 2).

Предметом видения может быть или то, что совершается в мире высшем, небесном, или то, что имеет совершиться в мире нашем, земном. Каким образом бывают подобные видения, — этого Августин не берется объяснить из законов естественных.

«Некоторые хотят, чтобы человеческая душа имела в себе самой способность предвидеть будущее. Но если так, то почему она не всегда может пророчествовать, когда хочет? Не потому ли, что не всегда получает пособие? Но если получает пособие, то от кого и каким образом? Не видит ли она в себе чего-либо такого, что невидимо для нее в бодрственном состоянии, подобно тому, как мы не всегда созерцаем заключающееся в памяти? Или, освобождаясь от препятствий, она своею силою открывает то, что должно быть предметом видения?.. Что из этого верно, — сказать не могу утвердительно. Не сомневаюсь только в том, что телесные образы, которые созерцаются духом, не всегда бывают знамением *иных* вещей» (*De Gen. ad litt.* XII, 13). «Мы видим во время сна бесчисленные образы вещей, не постигаемых телесными чувствами. Но кто может объяснить, каким образом и какою силою это бывает? Кто осмелится сказать что-либо определенное об этих редких и необыкновенных явлениях? Я не берусь объяснить это, потому что не могу понять даже того, что бывает с нами в бодрственном состоянии. Когда я пишу к тебе это письмо, то созерцаю тебя духовно и знаю при этом, что ты не при мне. Но как это происходит в душе, постигнуть не могу. Я только уверен, что необыкновенные видения действительно бывают, и потому расскажу тебе следующий случай. Брат наш Геннадий, известный почти всем и любимейший наш медик, нередко задавал себе вопрос: есть ли жизнь по смерти тела? Но так как он творил дела милосердия, которые были угодны Богу, то однажды явился ему во сне прекрасный юноша и сказал: следуй за мною. Когда он последовал за юношей, то достиг некоего града, с правой стороны которого доходили до его слуха звуки приятнейшего пения. На вопрос, что это такое, Геннадий получил ответ: это гимны блаженных святых. Что было на левой стороне града — этого он не помнил хорошо» (*Epist.* CLIX, Evodio).

Но, не находя возможным объяснить подобные явления из причин естественных, Августин глубоко верил, что есть причины их сверхъестественные, и очень часто говорит о влиянии на нашу душу как добрых, так и злых духов и даже старается из начал разума доказать возможность такого влияния.

Однажды Небридий обратился к нему с вопросом: «Каким образом высшие силы могут иметь влияние на наши сновидения? какими действуют машинами, инструментами, медикаментами? Может быть, они наполняют нашу душу своими мыслями или показывают нам то, что делается в их теле или в их фантазии? Но если допустить первое, то отсюда будет следовать, что мы имеем внутри себя еще другие глаза телесные, которыми видим то, что делается в их теле. Если же духи не прибегают к помощи тела, а показывают нам то, что в их фантазии, то почему же я своей фантазией не могу подобным образом подействовать на твою фантазию?» (Epist. VIII). Августин отвечает Небридию так: «Всякое движение души оставляет некоторый отпечаток в теле. Хотя нам не всегда заметно, как отпечатлевается мысль в теле, но существам эфирным, чувства которых несравненно острее наших, легко замечен подобный отпечаток. И если движение наших членов бывает (например, от действия музыкальных инструментов) изумительно, то почему не допустить, что духи своим эфирным телом могут произвести в нашем теле движения, какие им угодно, а посредством этих движений произвести в нас и известные чувствования, мысли?» (Epist. IX).

Говоря об экстазе, Августин имел в виду учение Плотина.

Так как в *Уме*, учил Плотин, есть и *Единое*, то дух от созерцания Ума может перейти к созерцанию Единого и таким образом достигнуть высшей степени познания. Без сомнения, это возможно только тогда, когда Единое распространит в нашей душе чрезвычайный свет и откроет в ней глаз для высшего созерцания. Но этот свет является внезапно, неожиданно, без всяких с нашей стороны усилий, и в то время, когда он озарит нашу душу, не только исчезнет в ней чувственное познание и индивидуальное самопознание, но испарится даже идеальное познание Ума; тогда все низшие ступени познания как бы перестанут существовать и человек будет находиться в состоянии экстаза (Enn. 6, 1. 7. P. 35).

Августин соглашается с Платином, что действительно бывает такое состояние, когда душа как бы выходит из себя, а потому и называется экстазом — *excessus mentis* (Enarr. in Ps. 30, 67); даже говорит, что он имел случай видеть пример такого

состояния*. Он готов признать, что во время экстаза бывают видения, имеющие высшее значение, — *significancia divinitus*³² (De an. et ej. or. IV, 17). Но, по его мнению, это состояние не только не выше, но ниже того, когда ум созерцает истину в ней самой; главное же, что экстаз часто бывает следствием расстройства телесного организма и потому ничего не представляет, кроме пустой игры воображения.

В состоянии экстаза воображение бывает так живо, что кажущиеся предметы душа принимает за действительно существующие и представляет внешним то, что происходит в духе. Следовательно, экстаз есть тоже сновидение, с тем только различием, что во сне душа не отрешается совершенно от чувств, а в экстазе она не чувствует того, что происходит в теле; во время сна тело покоится, а в экстазе бодрствует, хотя и превратно ощущает внешние предметы (De Gen. ad litt. XII, 12).

«Во время бодрствования мы очень хорошо отличаем телесное видение от видения мысленного, которым представляем в воображении отсутствующие тела или в памяти вспоминаем то, что узнали, или то, что сами измыслили. Мы очень хорошо отличаем от всего этого телесные предметы, которые видим, и уверены в том, что это — тела, а то — образы тел. Но при чрезмерном внимании мысли или от действия какой-либо болезни (что обыкновенно случается с сумасшедшими или находящимися под влиянием духов, как добрых, так и злых) образы отсутствующих предметов так живо отпечатлеваются в душе, что как будто самые тела находятся пред нашими телесными чувствами. Таким образом, в то время вместе созерцаются и некий человек присутствующий и некий отсутствующий, первый телесными глазами, а последний духом как глазами. Пришедши в себя, некоторые рассказывают то, что видели, а некоторые не могут рассказать, точно так же, как и сны одними помнятся, а другими забываются. В экстазе мы даже открытыми глазами не замечаем окружающих нас предметов, не слышим ни одного звука, а все внимание души бывает тогда обращено или на образы тела, находящиеся в нас, или на бестелесные предметы, принадлежащие разуму» (De Gen. ad litt. XII, 12).

Экстаз, по Августину, есть такой род видений, который гораздо внутреннее, чем созерцание при посредстве чувств (в экстазе нередко ум отрешается от чувств тела, дух человека вос-

* Августин знал одного простого человека, который сознавался, что не спит, но видит нечто без помощи глаз. Это душа моя видит, говорил он, а не глаз (De Gen. ad litt. XII, 2).

хищается Духом Божиим и видит образы бестелесных предметов) (*De div. quaest.*, qu. 1), но не столь, однако ж, внутренен, как тот, когда мыслящая и разумная душа видит что-либо в самой неизменяемой истине, при свете которой она судит о вещах. В экстазе душа видит бестелесное под образом телесным; себя видит в образе своего тела; даже до такой степени видит себя подобною телу, что совершенно не может отличить себя от тела (*De Civ. Dei*, XXI, 10).

Пример подобного экстаза можно видеть в жизни ап. Петра, когда он во время молитвы увидел «отверстое небо и сходящий к нему некий сосуд, как бы большое полотно, привязанное за четыре угла и опускаемое на землю; в нем находились всякие четвероногие земные» (Деян. 10, 11). Но когда после этого видения ап. Петр начал размышлять с самим собою о том, что значит виденное и чего желает Бог, удостоив его подобного откровения, то это уже был не экстаз, а озарение ума светом Божиим, — это была, как выражается Августин, беседа Бога *in ipsa mente*, а не *in spiritu*³³ только как в экстазе (*Serm.* XII, 4).

Как и откуда происходят видения во время экстаза, — Августин не объясняет, потому что почитает объяснение невозможным. «Если кто, — говорит он, — может исследовать и верно понять причины и способ этих видений и предсказаний, то я лучше хотел бы послушать такового, чем рассуждать с ним об этом предмете. Все подобные видения я сравниваю с видениями спящих. Последние иногда бывают ложны, а иногда истинны; иногда не покойны, а иногда покойны, и даже самые истинные иногда совершенно подобны будущим событиям, а иногда только в темных образах и как бы фигурально предсказывают о том, что случится. Таковы и видения экстаза. Люди любят разжевывать нерасследованное и отыскивать причины неразрешенного. Почему же они не заботятся узнать то, что бывает ежедневно и причина чего может быть еще сокровеннее?.. Итак, если кто-нибудь спросит меня, откуда являются видения в состоянии экстаза, которые, впрочем, случаются редко, то я взаимно спрошу, откуда у спящих являются видения, которые испытывает душа ежедневно. Неужели природа этих видений менее удивительна потому, что они бывают ежедневно, или менее достойны внимания потому, что общи всем? Я же тем более удивляюсь и тем более недоумеваю, что душа с большею легкостью и скоростью производит в себе образы тел, видимых при посредстве телесных глаз, чем те образы, которые бывают во сне или даже в экстазе. Какова бы, впрочем, ни была природа этих видений, но, во всяком случае, она не теле-

сна. Кому кажется неудовлетворительным мой ответ, тот пусть спросит других, откуда происходят видения, — я же сознаюсь, что не знаю» (De Gen. ad litt. XII, 18). Я могу сказать только то, что как недостатки, болезни и даже самая смерть тела иногда зависят от состояния тела, а иногда от состояния души; так и видения душевные иногда имеют главную причину в состоянии тела, а иногда в состоянии души, особенно если она находится под влиянием сил высших, добрых или злых (De Gen. ad litt. XII, 19).

Изложив учение Августина о воображении, почитаем нелишним заметить, что он часто смешивает эту способность с чувственным представлением и воспоминанием. Если мне представляется какой-либо предмет и я его вижу, т. е. составляю в уме образ его, то это, по Августину, есть воображение. Если я представляю предмет отсутствующий, но виденный мною, то это будет фантазия, а если составляю себе образ предмета, которого не видел, то это фантазма*. Такого рода определения не приняты в наше время. Новейшие писатели говорят, что мы можем представить себе отсутствующий и даже переставший существовать предмет весьма живо, например тот дом, в котором жили; но если ничего не прибавим к тому, что было в доме и с домом, то это будет простое воспоминание, а не воображение.

О памяти

«Память есть сокровищница представлений о всякого рода предметах. Эта обширная кладовая со своими таинственными и необъяснимыми камерами все принимает для хранения и, в случае надобности, для обратной выдачи. Там находится все то, что сообщено моей душе чувствами. Там и небо, и земля, и горы, и море, и притом в столь же огромных размерах, как и в действительности. Там и я сам, со всеми моими мыслями, желаниями, намерениями, действиями; словом, там все, что я или сам испытал, или принял на веру от других, все, чего еще не поглотило и не похоронило забвение».

«Но впечатления, получаемые памятью, проникают в нее каждое своим путем, складываются по родам и видам и сохраняются в известном порядке. Иное полагается на поверхности

* Фантазии говорит он, суть *imagines*, а фантазмы — *imagines imaginum* (De music. VI, 11).

души, а иное проникает в глубину ее, как будто в самые далекие и сокровенные ящики. Для всякого впечатления есть свое отдельное место, где оно и лежит до тех пор, пока не будет взято» (Conf. X, 8).

Таков общий взгляд Августина на память. Рассматривая, в частности, содержание памяти, он находит в нем три рода предметов: образы вещей, самые вещи и, наконец, понятия (*per imagines rerum, per praesentiam, per notiones vel notationes*) (Conf. X, 17). Первого рода предметы относит в памяти чувственной, а второго и третьего — к разумной (*De Trin. XV, 23*).

Так как чувственную память имеют и неразумные животные, то Августин вообще мало говорит о ней; и в своих немногих словах о чувственной памяти проводит главным образом ту мысль, что образы чувственных предметов, проникающие в нашу память, имеют характер духовный и, следовательно, могут быть воспринимаемы только душою. «Предположим, что раздался звук от какого-нибудь тела и потом затих. До того времени, пока не раздавался этот звук, он принадлежал времени будущему и не мог быть измеряем, потому что его не было еще. В то время, когда он затих, его нельзя измерять, потому что его нет уже; он уже принадлежит времени прошедшему. Но однако я измеряю его и на основании свидетельства собственных чувств с уверенностью говорю, что по времени или по силе он был таков или не таков. Что отсюда следует? следует то, что я измеряю звуки по тем образам, которые они оставляют в душе моей и которые сохраняются в памяти, или лучше — по тем впечатлениям, которые они произвели на меня» (Conf. X, 27)... «Когда произносят имя Медиолана, то этот город тотчас припоминается мне и представляется таким, каков он есть, во всем своем пространстве, несмотря на то что я далеко нахожусь от него. Я его не вижу, но представляю; следовательно, не сам этот город находится во мне, но только его образ. Но столь великий образ не мог бы поместиться во мне, если бы не был бестелесен и если бы память была принадлежностью тела, а не души...» (*De quant. an. 5; Contr. epist. Fund. 17*). «Люди идут подивиться на высоту гор и огромные волны моря, на величайшие водопады, безбрежность океана и течение звезд, а не обращают внимания на себя самих; не удивляются, что, говоря обо всем этом, я не имел перед глазами ни гор, ни рек и проч.; но не сказал бы ни о горах, ни о волнах, ни о реках, ни о звездах, которые я видел, ни об океане, о котором слышал, если бы в своей памяти не представлял все эти предметы в столь же огромных размерах, каковы они в действитель-

ности. Но не самые предметы ее поглотил своими взорами; не сами они остались во мне, а только образы их» (Conf. X, 8).

Все внимание Августина обращено на те свойства памяти человеческой, которыми она существенно отличается от памяти неразумных животных. Он хочет доказать, что наша память не все воспринимает отвне, но многое воспроизводит изнутри себя, что она даже не могла бы воспринять некоторые предметы, если бы не была предрасположена к ним, если бы не находила в себе самой некоторого понятия о них.

«Кроме идей о внешних предметах, — говорит он, — моя память, в той части души, которая более сокровенна и глубока, содержит сведения о литературе, диалектике и разных ученых предметах. Они не проникали в мой дух извне, как цвет, звук, запах, которые, подействовав на мои органы, сами остались вне меня, а во мне оставили только изображения, при помощи которых я могу их представить. Научные предметы таковы, что если я пересмотрю все пути чувственного восприятия, то найду, что ни одним из этих путей они не могли войти в мою душу. Глаза скажут: не мы возвестили об этих представлениях, потому что они не имеют цвета; уши ответят: не мы дали знать об них, потому что они не звучат, и т. д. Но однако, когда в первый раз сказали мне об этих предметах, то я тотчас узнал их и сказал: да, это правда. Что это показывает? То, что они были в моей памяти, но только так далеко и сокровенно, что если бы учитель не извлек их на первый план, то я сам, может быть, и не додумался бы до них» (Conf. X, 9—10).

«К числу предметов, существующих в памяти “самостоятельно”, надобно отнести бесчисленные законы и комбинации чисел и измерений, которые не воспринимаются никаким телесным чувством, потому что не имеют ни цвета, ни звука, ни вкуса, ни запаха и не подлежат осязанию. Они не должны быть смешиваемы со звуками, которые их выражают, потому что по-гречески они называются так, а по-латински иначе, но выражают на всех языках одно и то же понятие. Нет никакого сравнения между линиями геометрическими и теми, о которых дает мне знать телесное зрение: их знает каждый без помощи внешних чувств, единственно по внутреннему представлению» (Conf. X, 12).

«Та же память хранит и волнения души моей, но не таким образом, как они существуют в моем духе во время действия страсти, а совершенно иначе, соответственно силе памяти. Во время скорби я могу помнить свои прежние радости и полный веселья — прежние печали; без страха могу говорить, что не-

когда испытывал ужас, без страсти — о страстях. О подобных душевных волнениях мы не говорили бы, если бы в своей памяти не находили не только звуков имен, соответственных образам воспринятых ощущений, но и понятий о таких явлениях, которые не переданы нам никаким чувственным опытом. Сам дух, пережив и перечувствовав свои страсти, передает их памяти, или, лучше сказать, она сама сохраняет и удерживает понятие о них. Следовательно, память есть как бы желудок души, а огорчения и радости подобны горьким и сладким яствам. Переходя в область памяти, как бы в желудок, впечатления сохраняются там, но уже не дают ощущения сладости или горечи» (Conf. X, 14).

«Когда ищу Бога моего, то ищу блаженной жизни, которая состоит в том, чтобы радоваться о Тебе. Идея об этой жизни обща всем людям; потому что все желают совершенного счастья, а желать нельзя не зная. Мы слышим слова: “Блаженная жизнь”, и все признаемся, что желаем ее достигнуть. Но не звук пленяет нас, потому что когда грек слышит ее латинское название, значения которого не понимает, то не испытывает никакого удовольствия; но когда понимает, тогда только радуется, подобно нам. Таким образом, все знают блаженную жизнь, и если бы можно было вдруг всем предложить вопрос, “хотят ли они быть счастливыми”, то, без всякого сомнения, все ответили бы: “хотим”. А этого не могло бы случиться, если бы самая вещь, которая носит название блаженной жизни, не существовала в памяти» (Conf. X, 20).

Откуда же взялась в нас эта идея? Разве мы познали Бога в Его высочайшей жизни и радость счастья во всей его полноте? Разве мы были когда-то совершенно счастливы? Как бы мы ни решали этот вопрос, но верно то, что Бог обитает в нашей памяти.

«Я говорю: в памяти, и сознаю, о чем говорю. А где это сознаю, если не в самой памяти (*Nomino memoriam et agnosco quod nomino. Et ubi agnosco, nisi in ipsa memoria*)? Неужели же память присуща себе через свой образ, а не сама собою? Когда я называю забвение, то также знаю, что называю. А откуда я знал бы, если бы не помнил? Когда я помню о памяти, то предо мною является память сама в себе; когда же я помню о забвении, то предо мною являются сразу и память и забвение; память, посредством которой я помню, и забвение, о котором я помню. Но что такое забвение, как не отсутствие памяти? Каким образом это бывает, что помню его, когда, если оно есть, я не могу помнить? Мы удерживаем в памяти то, что помним; но

если бы мы не помнили забвения, то, услышавши это слово, не знали бы, что оно значит, следовательно, памятью удерживается и забвение. Таким образом, есть в памяти то, что своим присутствием исключает память. Не ясно ли отсюда, что забвение присуще памяти не само по себе, но посредством своего образа? Если бы оно было присуще само в себе, то мы не вспоминали бы, а забывали. И кто разъяснит это? кто поймет, как это бывает?» (Conf. X, 16).

Но это удивительное богатство предметов, содержащихся памятью, не может быть присущим нашему сознанию в полном своем составе и в одно и то же время. Оно должно быть вызываемо к сознанию по частям, даже только поодиночно. Иное есть вещь, говорит Августин, о которой не знаем или не помним, а иное — вещь, о которой не думаем. Так, кто знает две или многие науки, когда думает об одной, то может не думать о другой. Музыкант знает и любит музыку; но он не думает о ней в то время, когда рассуждает о геометрии. Эти познания как бы сокрыты в его душе, и он имеет нужду в действии воспоминания, для того чтобы вызвать их (De Trin. XIV, 7).

1) Круг действий воспоминания теснее, чем круг действий памяти. Предметом памяти служат и внешнее и внутреннее, а предметом воспоминания — только внутренняя жизнь наша, только то, что память приняла в себя для хранения. Для акта воспоминания требуется, чтобы или все, или что-нибудь из того, что хотим вспомнить, непременно содержалось в тайниках памяти; а того, что мы забыли совершенно и во всех отношениях, воля не старается и вспомнить.

Таким образом, воспоминание тесно связано с познанием: *recognitio est recordatio*³⁴. Когда мы вспоминаем о какой-либо вещи, то вспоминаем не как о новой, но как о древней, уже виденной, известной. Идея, которую мы имеем тогда, не приходит, но возвращается (*Non venisse, sed rediisse in cogitationem*) (De music. VI, 8).

2) Условием воспоминания служит акт воли. Память без воли так же не способна вспоминать получаемое чувствами, как чувство — ощущать телесные предметы. Часто, прочитав целую страницу, не помним, что читали, так что приходится снова читать. Во время прогулки часто не замечаем тех мест, через которые проходим. Короче, если бы моя воля не останавливала моего внимания на известных предметах, то я не помнил бы о них, хотя бы и видел их (De Trin. XI, 8). «Иное бывает при действии воли. Находясь в темноте и среди безмолвия, я воспроизвожу в памяти цвета и различаю их. Звуки не мешают мне

припоминать что-либо виденное глазами; хотя и звуки в то же время находятся в памяти, но пребывают особо, как будто сложенные где-нибудь в отдельном месте. Но, если мне угодно, я воспроизвожу и звуки, и они тотчас же возникают в моем представлении. Не шевеля языком, не напрягая горла, я пою, что хочу, и представления о цветах, в то же время существующие в памяти, не смешиваются и не путаются, когда открывается другая сокровищница впечатлений слуха. Таким образом, я вспоминаю, если угодно, и все прочее, что приносится и складывается в памяти и чрез другие чувства. Запах лилий я отличаю от благоухания фиалок, не обоняя его; мед отличаю от виноградного варенья; мягкое — от грубого, ни до чего не дотрагиваясь и ничего не пробуя, по одному воспоминанию я предпочитаю то или другое» (Conf. X, 8).

3) Но надобно заметить, что не всегда можно вспоминать по желанию. Если мы хотим вспомнить то, что лежит глубоко в душе и с трудом вызывается оттуда, то должны прежде вспомнить о предметах, близких к нему или имеющих с ним сродство. Так, например, если я хочу вспомнить о том, что именно я вчера вечером ел, то должен прежде вспомнить вообще о своем ужине, или, если и этого еще не вспомнил, то, конечно, вспомнил нечто около этого времени или, по крайней мере, самый вчерашний день и ту часть его, в которую обыкновенно ужинаю, и что такое ужинать. Ибо если бы я ничего такого не помнил, то не мог бы и желать вспомнить о своем блюде. Отсюда легко можно понять, что желание вспомнить, хотя происходит от тех вещей, которые содержатся в памяти, но однако ж с присоединением тех, которые имеют отношение к ним или находятся в связи с ними. Словом, ассоциация идей играет важную роль в воспоминании (De Trin. XI, 7). Та же воля, которая отыскивает сродное и близкое, старается и удалить несродное. Если приходит в голову представление ложное, то отвергаем его и ищем истинное. Если попадаетея на глаза или на мысль известный человек и мы хотим припомнить его имя, то всякое другое припоминаемое имя не вяжется, потому что нам непривычно мыслить его в сочетании с этим человеком; но если представится его настоящее имя, то мы тотчас замечаем привычную связь и успокаиваемся (Conf. X, 19).

Такой взгляд на память и воспоминание привел Августина к тому заключению, что содержимое памяти служит основанием всей нашей деятельности.

«Когда я, — пишет Августин, — встречаю какую-либо истинную историю, когда я представляю различные события, то

мне кажется, что не в памяти, а в описании повествователя наше воображение находит материалы, из которых составлена история. Но это заблуждение. Я не мог бы даже понять повествователя, если бы не помнил свойств каждого из предметов, о которых он говорит, хотя бы они не были никогда сгруппированы перед моими глазами так, как представляются в описании. Когда мне говорят о горе, покрытой кустарниками и деревьями, то я не мог бы понять того, что они говорят, если бы в моей памяти не было идеи о горе, кустарнике, дереве. Без этой идеи слова были бы пустыми звуками, не дающими мне никакого образа. Я не мог бы ничего прочесть, ничего понять, не мог бы подумать о том, что сделал, не мог бы высказать того, что предполагал сделать, если бы не было представления обо всем этом в моей памяти. Итак, всякий, кто размышляет о телесном, или сам что-либо составляет, или слышит, или читает, прибегает к своей памяти и там находит образ и меру всех форм (*modum atque mensuram omnium formarum*). Ибо никто не может представить ни цвета, которого не видал, ни звука, которого не слышал, ни запаха, которого не обонял, ни вкуса, которого не испытывал» (*De Trin.* XI. 8—9).

«И потому мы находим, что изучать то, что мы не почерпнули посредством чувств, но что созерцаем без образов и как бы само в себе, значит не более как размышлением разбирать то, что прежде содержалось в памяти разбросанным и без порядка, и представления, заброшенные в глуши, выставлять как бы на ладони. Если я не забочусь по временам воспроизводить эти представления, то они снова погружаются вглубь и как бы проваливаются в какие-то отдаленные пещеры, откуда опять мы должны извлекать их как новые, и принуждать их снова дойти до нашего сознания, и снова собирать как бы из какого-нибудь рассеяния; отчего и происходит слово *cogitare*, размышлять» (*Conf.* X. 11).

«В памяти — все, что я или сам испытал, или принял на веру от других. С помощью этого-то богатства образов вещей, или испытанных, или принятых на веру, на основании собственного опыта я сам присочиняю к данным уже образам все новые и новые образы, и на основании этих образов я представляю будущие действия, и приключения, и надежды и думаю обо всем этом как о настоящем. Я сделаю то или другое (говорю я сам в себе, в безграничной области духа моего, полной столь многими и разнообразными образами вещей), отсюда будет следовать то или иное. О, если бы случилось то или то! Да отвратит Бог то или то! Я говорю это сам с собою, и когда я го-

ворю, возникают образы того, о чем я говорю, из этой же сокровищницы памяти, и я, конечно, не говорил бы ничего подобного, если бы не возникало в памяти соответственных представлений» (Conf. X. 8).

«Память есть как бы душа (anima), потому что если мы приказываем что-либо помнить, то говорим: смотри, чтоб ты имел это в душе, и если забываем, то говорим: не было бы в душе. Иначе сказать, мы самую память называем душою» (Conf. X. 14).

Вот главные мысли Августина о памяти. Они отличаются такою оригинальностью и такою живостью, что едва ли можно встретить другого писателя не только между древними, но и между новыми, который бы лучше говорил о памяти.

<...>

Говоря, что было время, когда он не знал Бога, Августин явно понимает то состояние, когда он, будучи волнуем порочными страстями и колеблем ветром разнородных учений, не знал Бога истинного. Но от перемены образа мыслей и чувствований свойства его памяти не изменились; они были и тогда такими же, как теперь: и тогда были ему известны и геометрические линии, и блаженная жизнь, и забвение. Почему же он не видел в прежнем состоянии памяти следов всемогущества и премудрости божественной, а видит только в настоящем? Почему в прежней памяти он не замечал идеи о Боге, когда он ясно и неоднократно доказывал, что эта идея всегда существует в человеческой памяти?

Кажется, что он ищет лучи божественного света, лучи истины, проникающие и в память*. А потому он и рассматривает те свойства памяти, которыми эта способность отличается от памяти животных и в которых обнаруживается разум. Если же так, то могло быть и время, когда он не помнил о Боге, т. е. когда, погрузившись в чувственность, он не дал возможности этим лучам осветить сокровища памяти и явить в них присутствие Бога. Впрочем, на это он сам указывает в том же сочинении, только немного повыше: «До какой степени ниспал я, — пишет он, — и какими путями низринул в эту бездну ада? И все это оттого, что я, страдая и истаеая от незнания истины, искал Тебя не разумом, которым Ты благоволил отличить меня от животных, но плотским чувством» (Conf. III, 6). «Све-

* К этой мысли приводят нас, между прочим, следующие слова Августина: «Где я нашел истину, там нашел и Бога моего, саму истину, и не забыл, от кого научился ей» (Conf. X, 25).

та очей моих тогда не было со мною. Этот свет скрывался внутри меня, а я метался вне себя» (Conf. VII, 7).

Этим объясняется и та мысль Августина, что мы познаем Бога, собственно говоря, не в памяти, а в Нем самом, и что если какая-нибудь идея улетает из нашей памяти, то ее можно найти в недрах бестелесной Истины, которая нас озаряет*³⁵. Если идеи, содержащиеся нашей памятью, суть лучи, исходящие от Отца светов, то к этому источнику они и возвращаются.

Другим недостатком Августинова учения³⁶ о памяти почитают то, что этот писатель «приписывает памяти очень много такого, что обыкновенно приписывают *понятливости*. Память, по его мнению, есть способность, сохраняющая идеи не только о телах, но и о душе, не только об истинах вечных, но и о самом вечном существе. Она содержит не только то, о чем мы думаем, но и то, что мы знаем, никогда не думавши. Когда, по действию нашей мысли, мы открываем какую-либо важную истину, то это значит, что мы в сокровенных глубинах нашей памяти нашли материю этой истины и извлекли ее на свет. Словом, Августин не только находит в памяти зародыш и начало всех высших познаний, но даже, кажется, поставляет в ней и *самосознание*»**.

Это замечание во многих отношениях, конечно, верно. Но почему Августин приписывает памяти то, что, собственно говоря, принадлежит *понятливости*? Потому, повторяем, что он почитает память проявлением разума.

Без сомнения, многое из того, что говорит Августин о сокровищах памяти, можно приписать ей и не придерживаясь его теории; потому что сохраняемое памятью всегда имеет влияние на душу и принимает такое или другое участие в ее деятельности. Тем не менее и его взгляд на память как на способность души, нераздельно соединенную с сознанием, имеет свою цену; мы находим его и у многих других, новейших психологов. «Мы вспоминаем только то, — говорит, например, Ульрици³⁷, — что сделалось уже содержанием нашего сознания; а того, что никогда не входило в наше сознание, абсолютно невозможно вспомнить. И представление, какое мы имеем о прошедшем, не есть, собственно говоря, самое ощущение, чувствование, стремление; а есть только отражение его в сознании.

* Ubi inveni Te ut discerem Te, nisi in Te supra me (Conf. X, 26). In illa incorporata veritate, unde rursus quasi descriptum in memoria fingeretur (De Trin. XII, 14).

** Ferraz M. De la Psychologie de Saint Augustine. 1862. P. 178.

В воспоминании снова является не само чувственное ощущение, а только то, что стало содержанием сознания. Самое убедительное доказательство в пользу этого представляет тот факт, что когда мы ложно поняли предмет, то в воспоминании представляется только ошибка, а не правильное понимание предмета. Мы часто с досадой замечаем, что забыли какое-нибудь имя, год, событие, местность; но мы никак не могли бы сознавать, что забытое представление когда-то было содержанием нашего сознания, если бы сознание и способность воспоминания были различными способностями» *.

Но взгляд Августина на память гораздо шире и идет еще дальше. Он доказывает, что в нашей памяти есть даже некая самобытная, как бы прирожденная ей истина, есть готовые понятия, с которыми она выходит для восприятия получаемого отвне и без которых не могла бы и воспринимать. По этому мнению его, память может даже многое развивать из себя самой. Это возможно для памяти только тогда, когда она будет проявлением разума, и притом озаряемого лучами божественной истины.

О способности желания

Сила желания у неразумных животных обнаруживается инстинктивным стремлением к таким предметам, которые для них необходимы или полезны. У человека средоточие желательной силы представляет *воля*, или способность самоопределения, составляющая исключительную принадлежность существа разумного. Природа отказала животному в даре размышления. Даже в то время, когда животное действует по произволу, оно не сознает ясно своей деятельности, а руководится, так сказать, некоторым предчувствием того, что может удовлетворить его желание. Но человек действует с сознанием цели, с намерением. Эту-то способность рассудительного, обдуманного решения, или способность назначать себе цели и направлять свою деятельность к достижению их, мы называем волею. Так как с волей и в воле человек определяет себя к своим действиям, так как все мысли и действия его концентрируются в воле, то она есть двигательная сила всей внутренней жизни человека; а потому Августин мог без преувеличения сказать, что все люди. собственно, суть *воли* и что мы ничего не имеем, кроме воли (De Civ. Dei, XIV, 6; Solil. I, 1).

* Тело и душа. С. 496, 503.

Существенное свойство нашей воли состоит в том, что она *свободна*, т. е. не подчинена закону необходимости, будет ли эта необходимость внутренняя или внешняя. Человек по силе своей свободы вполне управляет желаниями и действиями своей души, может делать между предметами какой угодно выбор, может сам себе предписывать законы. И потому волю можно определять так: «Она есть совершенно непринужденное движение души к чему-нибудь такому, чего мы не желаем потерять или что хотим приобрести» (De duab. anim. 10).

Что в нас есть такого рода способность, об этом ясно и постоянно говорит нам наше *сознание*.

Мы так же глубоко сознаем свою волю, как глубоко сознаем свое существование; и когда мы чего-нибудь желаем или не желаем, то бываем совершенно уверены, что это желание или нежелание происходит от нас, а не от кого-либо другого, и что, следовательно, в нас, а не в другом чем надобно искать причины нашей греховности (Conf. VII, 3; VIII, 10). Мы, по справедливости, говорим: не по воле стареем, но по необходимости; не по воле умираем, но по необходимости; но можно ли сказать, что мы и хотим неволью? По совершении преступления мы чувствуем раскаяние. Это раскаяние не достаточно ли показывает, что мы могли не совершать преступления? А иначе в чем же мы раскаяиваемся? Если же есть раскаяние, то есть виновность; а если есть виновность, то есть и воля; если есть воля, то нет принуждения. Воля была бы немыслима, если бы не имела совершенно в своей власти себя и своих действий (De lib arb. III, 3; De act. c. Felic. II, 8).

В верности этого свидетельства сознания никак нельзя сомневаться, потому что нет фактов, которые противоречили бы нашему сознанию. Если мы чувствуем иногда, что наш дух, давая повеление самому себе, сам же противится этому повелению; то это происходит оттого, что дух не вполне желает, а следовательно, и не вполне повелевает; он настолько повелевает, насколько желает, а потому настолько и не делается по его повелению, насколько он не желает. Воля в таком случае как бы раздваивается, и это раздвоение есть болезнь духа (*aegritudo animi*) (Conf. VIII, 9).

Если мы сознаем, что воля есть причина греха, то этого для нас и достаточно. Но если ты спрашиваешь о причине самой воли, то это значит, что ты спрашиваешь о причине самой причины. Какой же будет образ изыскания, какой конец исследования и рассуждения, когда ты не должен ничего искать, кроме корня? Если ты думаешь, что можно сказать что-либо справед-

ливее того, например что сребролюбие есть корень всех зол, то ты хочешь более надлежащего. Сребролюбие есть страсть, а страсть есть нечистая воля; итак, нечистая воля есть причина всех зол. Впрочем, какова бы ни была причина воли, но эта причина или справедлива, или несправедлива. Если справедлива, то всякий будет ей повиноваться и не согрешит; если несправедлива, то не будет ей повиноваться, и также не согрешит (De lib. arb. III, 17)*.

Есть у Августина и другое доказательство существования в нас свободной воли. Если бы не было свободной воли, говорит он, то не было бы различия между добрыми и худыми действиями. Как мог бы Господь дать нам закон, предписывать исполнение его, запрещать нарушение, возвещать за исполнение награду, а за нарушение наказание, если бы не сотворил нас свободными? Божественные заповеди не даны были бы человеку, если бы он не имел свободной воли; если же они даны, то даны для того, чтобы человек не извинялся неведением. «Если бы Я не пришел и не говорил им, то не имели бы греха; а теперь не имеют извинения во грехе своем» (Ин. 15, 22) (De grat. et lib. arb. I, 2). Если сказано: не пожелай сего, не пожелай оного; если заповедано: делай это, а того не делай, — то не есть ли это самое ясное указание на присутствие в нас свободной воли? Может ли желать или не желать тот, кто не имеет способности желания? Не безрассудно ли давать повеление тому, кто не имеет свободной воли, или же осуждать того, кто не имеет возможности исполнить повеление? **³⁸ Бог называет своими верными рабами только тех, кои служат ему добровольно; за доброе или дурное употребление свободы мы должны будем дать отчет Ему в день Страшного суда; но как Он будет судить нас, если наши желания и действия были не свободны? (Epist. CCXIV). Нам заповедано иметь веру, которая есть начало спасения; но всякий во власти имеет то, что он делает, если хочет, и отвергает, если не хочет. Веровать — значит не иное

* Не то же ли самое сказал и Кант, защищая свободу: «Всякое существо, которое не может действовать иначе, как с идеею свободы, именно потому в практическом отношении действительно свободно, т. е. к нему применяются все те законы, которые неразрывно связаны со свободой, совершенно так, как если бы воля его признавалась свободною сама по себе»?

** Qui non voluntate peccat, non peccat (Contr. Fort. Man). Quare aut negandum est, peccatum committi, aut tatendum, voluntate committi (De vera relig. 14).

что, как соглашаться на предлагаемую истину; а согласие есть принадлежность воли (De Spir. et litt. 33).

Это доказательство, известное под именем *нравственного*, Августин приводит потому, что оно было обыкновенно приводимо защитниками свободы, даже из языческих писателей. На одного из таких писателей, именно Цицерона, он и указывает, выписывая буквально слова его: «Если допустить, что ничто не в нашей власти, что нет свободной воли, тогда всякая человеческая жизнь извратится, — напрасно даются законы, напрасны порицания, похвалы, выговоры, увещания, нет справедливости в установлении наград для добрых и наказаний для злых» (De Civ. Dei, V, 9).

<...>

Для Бога время — не граница. Он знает сегодня то, что случится по истечении многих лет; и в этом вечном акте божественного предведения заключено и предведение нашей свободы. Конечно, все должно произойти так, как Бог предвидел, потому что иначе не может быть и речи о предведении в Боге; но известно и то, что воля не перестает быть волей, и притом свободной, оттого, что ее действия известны Богу наперед. Предведение не налагает необходимости на волю, потому что есть предведение о свободной воле.

Многие указывают на неизменяемость порядка вещей. Но из идеи о неизменяемом порядке не следует, что наша воля не может быть свободна. Разве нельзя почитать и свободную волю принадлежащую к тому порядку вещей, который был установлен Богом? Воля есть причина человеческих действий; но Бог предвидел и действия, и причины их. Воль может быть столько, сколько Богу угодно; потому что Он предвидел, знал наперед, что каждая из них может сделать и чего не сделать (De lib. arb. III, 2. 3. 4. 7; De Civ. Dei, V, 9; Tr. 53 in Ioan. Ev. 12).

<...>

О происхождении души

Предыдущее учение Августина направлено против материализма и натурализма³⁹, а это — против пантеизма, который допускали манихеи и присциллианисты⁴⁰.

Библейское учение о творении человека, борьбе добрых ангелов со злыми, падении наших прародителей и наказании за грех, который простирается на все потомство Адама, было предметом самого живого внимания ученого мира и возбужда-

ло многие психологические вопросы, преимущественно же вопрос о происхождении души. Так как христиане не находили в Библии такого решения этого вопроса, которое совершенно удовлетворяло бы их любопытство, то обращались или к философии Платона, или же к странным легендам религии магов. Для того чтобы предостеречь своих слушателей или читателей от влияния этих идей, не гармонировавших с христианскими догматами, Августин решился высказать свои предположения о происхождении души, основывая их главным образом на Св. Писании.

Коснувшись вопроса о происхождении души, Августин решительно высказался, что душа не единосущна с Богом и, следовательно, не могла произойти из Его существа ни посредством эманации, ни посредством эволюции.

В борьбе с манихеями он имел довольно случаев опровергнуть пантеистическое учение, которое казалось ему бессмысленным и опаснейшим, чем даже учение материалистическое. Это учение, говорит он, никак не гармонирует со свидетельством Писания о Боге как существе возвышенном над всем тварным, существе неизменяемом, всеведущем, безгрешном. Это учение враждебно православной вере, святотатственно, есть унижение божественного достоинства, страшное ослепление, глупая гордость, безбожие (Conf. VIII, 10; De an. et ej. or. II, 3).

Если, как утверждают пантеисты, абсолютное индивидуализируется в душах, то явно, что каждая душа есть часть Бога, и, следовательно, сам Бог, точно так же, как часть золота, есть золото. Почему же мы не замечаем в душе божественных свойств: неизменяемости, всеведения, безгрешности (De morib. manich. II, 11) и т. п. «Душа одного человека отличается от души другого. Она лучше рассуждает в человеке разумном, чем в глупом, лучше в человеке образованном, чем в необразованном. Что я говорю? Она разнообразится в одном и том же человеке и не остается на одной инстанции: то знает, то не знает; то помнит, то не помнит; сегодня желает, завтра нет; она колеблется между неведением и мудростью, между страхом и надеждою. Возьмите во внимание самое превосходное, самое возвышенное в нашей природе, т. е. ее усовершенность: вы и здесь найдете признаки изменчивости, которая нас характеризует» (De Civ. Dei, VIII. 9; Serm. CCXLI, 2).

Если каждая душа есть часть божества, а таких частей множество, то божество неполно; оно само есть часть божества; оно несовершенно, потому что душа заблуждается, грешит, бывает несчастна. Но можно ли представлять божество подверженным

всем слабостям, несовершенствам, изменениям, замечаемым в человеке? Напрасно те, кои доказывают, что душа есть часть божества, говорят, что причиною нравственных недостатков, ее слабости и бессилия служит не она сама, но тело. Что неизменно, то не может быть ничем изменено (De Gen. ad litt. VII, 2).

Возразят: часть не есть целое; следовательно, если душа есть малейшая капля, малейший член божества, то она не божество. Но когда мы смотрим на душу как на часть природы божественной, то все несовершенства, замечаемые в душе, имеем право переносить на Бога. Мы имеем право сказать, что Бог в отношениях своих к нам противоречит и противодействует сам себе; ибо если Он наказывает грешника, то наказывает самого себя, если пробуждает в человеке совесть, то пробуждает совесть в себе (Contr. Faust. XXII, 22; De Gen. contr. man. II, 29).

Душа обязана своим существованием божественному всемогуществу, мудрости и благодати и создана из *ничего*. Хотя в Св. Писании душа называется дыханием Божиим, но это выражение не должно давать повода думать, что она есть часть божественной субстанции. И о человеческом дыхании нельзя сказать, что в нем душа нечто отделяет от своего существа; потому что если человек дышит, то только вдыхает и выдыхает воздух. Но дыхание Божие несравненно превосходнее человеческого. О Боге нельзя сказать, что он вдохнул в себя воздухообразную материю, образовал из нее душу и эту душу вдунул в тело человека. Почему нельзя? Потому что почитать душу образованною Богом из материи — значит допускать физический пантеизм, не имеющий смысла. Если бы душа была взята из прездесозданной материи или из элементов телесного мира, то была бы и сама телесною: потому что телесное, если испытывает какую-либо перемену, то не перестает быть телесным. Но чтобы телесное превратить в бестелесное, или душу, — это не может прийти в голову ни одному разумному человеку; это есть абсурд. Сходство между дыханием Божиим и человеческим состоит только в том, что как то, так и другое не сообщает своего существа; но во всем прочем есть существенное различие. Мы люди, как существа не всемогущие, не можем сделать чего-либо из ничего, не можем своим дыханием произвести что-либо такое, чего прежде не было: что принимаем из воздуха, то и возвращаем в воздух; но Бог всемогущ, и потому Его дыхание есть *творение*: Своим дыханием он дает жизнь, и, следовательно

но, *flatum facere est animam facere*⁴¹ (De Gen. ad litt. VII, 2, 3, 12—14, 19, 20, 28; De an. et ej. or. II, 3. III, 4).

Если начало души не могло быть в телесной природе, то не могло ли быть в какой-либо духовной материи, способной для того, чтобы образовать из нее ангелов и души человеческие?

Но в таком случае, отвечает Августин, представляется множество вопросов: какое было состояние материи до ее образования? Какой вид, какое положение она имела? Была ли она разумна или неразумна? Если разумна, то в действительности или только в возможности? Если действительно была разумна, то спрашивается: счастлива была она или нет? Если была счастлива, то для чего после соединена с телом и таким образом лишилась своего счастья? Если была несчастлива, то почему и в чем состояло это несчастье? Если не жила ни счастливо, ни несчастливо, то каким образом могла быть разумною? Если была разумна только в возможности, то в чем состояла ее жизнь, ибо мы не можем представить духовного существа без жизни. Если была неразумной, то, допустив этот переход от низшего к высшему, мы легко можем допустить переход от высшего к низшему; а отсюда недалеко до мысли о странствовании души (De Gen. ad litt. VII, 6, 7, 9).

Душа сотворена во времени или существует от вечности?

Последнюю мысль допускали платонические философы. Августин опровергает их, указывая на то, что они не верны учению своего знаменитого наставника. «Когда Платон описывает в “Тимее” мир и низших богов, которые суть произведение верховного Бога, то этот великий человек решительно говорит, что эти боги имеют начало своего существования, но и не погибли, потому что воля верховного Бога их поддерживает. Платоники говорят, что здесь подразумевается начало не времени, но причины. Положим, что и так, но не все то, что не имеет конца, не имеет и начала. Платоники говорят, что по окончании этой несчастной жизни человек будет наслаждаться блаженством бесконечным. Итак, это блаженство начнется. Как же можно говорить, что не имеющее конца непременно безначально?» (De Civ. Dei, X. 31).

«Если душа была всегда, то надобно сказать, что и бедность ее всегда была? Если есть в душе нечто такое, чего не было от вечности, а начало существовать во времени, то почему не могло быть, что она сама получила начало существования во времени, она, прежде не бывшая? Говорят: все, что начинает существовать во времени, не может быть бессмертным, ибо все рождающееся умирает; итак, если душа бессмертна, то потому,

что создана прежде всякого времени». Такая мысль не согласна с нашей верой; ибо, не говоря о прочем, начало существовать во времени бессмертное тело Христово. Оно уже не умирает, и смерть над ним не преобладает (*De Civ. Dei*, X, 31)⁴².

Если душа произошла во времени, то опять имеет место вопрос: когда именно сотворена душа?

Принимая буквально библейскую историю творения мира и человека, можно думать, что время соединения души с телом было временем и ее сотворения; но слово Божие говорит также и о том, что все создано в одно время: *Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul*⁴³, и этим выражением указывает на то, что если что-либо явилось после, то явилось потому только, что субстанция для него была уже создана. Подтверждение этой мысли можно находить и в том, что Св. Писание прежде, нежели сказало об образовании тела, говорит о творении человека по образу Божию, который заключается в душе и, следовательно, как бы дает заметить, что душа создана прежде тела. Но если допустить, что душа образована из прежде созданной субстанции, то это будет значить, что она не создана из ничего. Впрочем, можно выйти из этого затруднения, предположив, что хотя субстанция души была создана прежде, вместе с прочими существами, но она не имела полной, совершенной жизни или, другими словами, существовала только как идея. При этом предположении мы не станем в противоречие словам «*creavit omnia simul*» и не отвергнем творения души из *ничего*, потому что душа вместе с прочими существами была возвана из небытия к бытию и *sufflare* (вдохнуть) значит только *inspirare* (одушевить), т. е. указывает на соединение души с телом (*De Gen. ad litt.* VI, 3, 5, 9).

Соединение души с телом происходит вследствие божественной воли, потому что идея, которую Бог имел о человеке, была именно та, чтобы человек состоял из души и тела. В идее, которую Бог имел о человеке, заключались тело и душа в их взаимном отношении; а потому надобно допустить, что душа от природы имела расположенность к соединению с телом, а не была послана в тело против собственной воли. Впрочем, эта расположенность была расположенностью только бытия, а не ясной, определенной, расчетливой воли; да и вообще надобно принять, что для души ее будущая жизнь (т. е. зависящая от ее будущего свободного решения воли) была совершенно неизвестна. Для того чтобы выразилась идея в бытии, а способное к образованию бытие получило свою форму от идеи, необходимо было

развитие или образование как телесной, так и духовной субстанции, которое и последовало тотчас после творения*.

Как теперь происходит душа? Посылается ли она в тело из какого-то другого мира, где она существовала издавна? Или же получает начало своему бытию только при рождении человека? И если последнее, то от кого получает жизнь, от Бога ли непосредственно или же от души родителей? Отвечая на эти вопросы, Августин ясно высказал только ту мысль, что он отвергает теорию предсуществования души; но касательно двух последних гипотез он заметил, что каждая из них имеет и свою хорошую, и свою дурную сторону.

Что Августин совершенно отвергал теорию предсуществования души, это видно из всей его системы. Эта теория, говорит он, у языческих философов вытекала из того наблюдения, что человек не находит в этой жизни осуществления идей истины, добра и красоты, и подтверждение свое находила в некоторых опытах сметливости человека, ложно принятой за припоминание (*De Trin.* XII, 15). В христианском мире эта теория может вытекать из ложного взгляда на учение откровения о первородном грехе; и потому удивляется Августин, что ученый и благочестивый Ориген мог принять эту теорию (*Contr. Jul. pel.* IV, 16; *De Civ. Dei*, II, 23). Если Бог произвел мир для того, чтобы наказать человека за грех, то побуждением к творению, значит, была не благодать Божия, а одна только правда. Но Св. Писание говорит, напротив, что Бог создал все ради человека и нашел созданный им мир добрым зело. Если тело есть результат падения разумных существ, то более согрешившие духи должны иметь грубейшее тело. Почему же дьявол имеет тело эфирное, а человек грубое? Преступление первого гораздо тяжелее последнего (*Epist.* CLVI, 9).

При этой теории непонятно, почему Бог соединяет душу с телом, если она имела прежде личное существование. Душа ничего не знает о предсуществовавшей жизни, ничего о том преступлении, которое она совершила тогда и за которое была низвергнута на землю. Следовательно, творение души было наказанием, а не действием божественной любви (*De an. et ej. or.* III, 7).

* Творение жизни, говорит Августин, есть по преимуществу дело Сына, который вечные мысли Отца о мире перевел из идеального в реальное бытие; а сообщение жизни принадлежит Духу Святому (*De Gen. ad litt.* VII, 25, 27).

Впрочем, Августин находил смысл и в этой теории и почитал возможным вывести из нее мысль светлую и полезную для нравственности. «Если души прежде существования в тайниках божественных были оттуда изведены для одушевления тела, то назначение рождающихся и их отношение к телу, данному нам в наказание за грех и, так сказать, для смертности, — состоит в том, чтобы стремиться к истине, творить добрые дела и таким образом готовить себя к лучшей жизни, небесному блаженству*.

Но сколь решительно говорит Августин против учения о предсуществовании души, столь же нерешительно говорит о генерациализме и креационизме⁴⁴: он не знает, какому из этих предположений лучше следовать. Он так много находил сходства в телесной жизни человека с жизнью животных и так много отличия в духовном отношении, что ему казалось в одном случае благоприятствующею теория генерациализма, а в другом — креационизма. Будучи человеком в высшей степени честным, он не скрывал того, что не может удовлетворительно решить вопроса, как происходит душа**⁴⁵.

Иногда он говорил в пользу креационизма, потому что эта гипотеза благоприятствует учению о духовности и неразделимости души. «Если души творятся последовательно, одна за другою по мере надобности, то ясным становится соответствие преступлений и заслуг с природою человека, ясно видно достоинство души, превосходство ее над всем телесным. Я не разделяю мнения тех, кои говорят, что было бы недостойно Бога творить души для нечистых пожеланий. Вы сами отвергнете это мнение, когда припомните, что ворованная пшеница не делается неспособною к оплодотворению; что то, что есть дурного в воровстве, касается вора, а не пшеницы, и что нечистота того, который бросает ее в землю, не препятствует земле получать и

* На основании другого места в сочинении «О свободном решении» думают, что Августин допускал теорию предсуществования души, за исключением той мысли, что душа грешила в прежней жизни и за грех была послана в тело. «Если даже душа существовала прежде и послана Богом в тело, то и в таком случае Бог не есть виновник зла». Но это есть ораторский оборот, который Августин делает для вразумления манихеев (*De lib. arb.* III, 20).

** [*De animae origine*] *antequam aliquid admoneam sinceritatem tuam, scire te volo in tam multitudine opusculis meis nunquam me fuisse avsum de hac quaestione definitam proferre sententiam, et imprudenter referre in litteras ad alios informandos, quod apud me non fuerit explicatum* (*Epist.* CXC, Optato, 1).

питать ее в своем недре. Возьмите во внимание, что Бог может извлечь добро из самого зла, из тех грехов, которые мы совершаем» (Epist. CLXVI, Hieronimo, 5).

Но находим причины и сомневаться в том, что душа творится в то время, когда имеет родиться человек. Православная вера говорит нам, что все потомки Адама запятнаны первородным грехом и, следовательно, находятся под проклятием, если не будут омыты водами крещения. Этому учению благоприятствует традуцианизм⁴⁶. «Я противлюсь, — пишет Августин, — сколько могу, тем людям, которые хотят опровергнуть мысль, что души творятся ежедневно; но когда возьму во внимание проклятие Божие, которое простирается и на детей, если они не крещены, то недоумеваю и не знаю, что отвечать. Притом же судьба людей на земле различна до противоположности: одни счастливы, другие несчастливы, больны, изувечены. Как обнаруживается в этом правда Божия?» (Epist. CLXVI, Hieronimo, 5).

«Хотя я пламенно желаю быть наставленным и молю Бога, чтобы Он при нашем содействии вывел меня из неведения, в котором нахожусь касательно этого предмета; тем не менее, однако ж, если я не заслужил такой милости или если этой милостью я не сумел воспользоваться, то молю: да даст Он мне терпение, потому что наша вера запрещает нам роптать на Бога, хотя бы двери, в которые мы толкаемся, никогда не открылись для нас. Я припоминаю, что сказал Иисус Христос апостолам: “Много имею сказать вам, но не можете носить ныне”. Есть множество и других вещей, которых я также не знаю; а их столько, что даже невозможно перечислить» (Epist. CLXVI, Hieronimo, 5).

«Когда предлагаются эти вопросы и множество других подобных, которые не могут быть решены никаким чувством, потому что находятся вне нашего опыта и сокрыты в тайниках природы, то человек не должен стыдиться сознаться, что он не знает того, чего не знает» (Epist. CXL, Optato, 5).

Впрочем, хотя Августин и не высказал решительного мнения в пользу какой-либо из этих двух гипотез, но можно думать, что он склонялся более к креационизму и если не принял этой гипотезы безусловно, то причину этого были пелагиане, злоупотреблявшие креационизмом. Так можно думать потому, что затруднения, представляемые креационизмом, он почитал больше внешними, а затруднения, соединенные с традуцианизмом, больше внутренними и, следовательно, важнее.

О бессмертии души

Мы должны теперь сказать о самом важном преимуществе человека, которое составляет высочайшую цель нашей земной жизни и на которое, кроме нас, ни одно земное творение не имеет права. Разумеется бессмертие.

Но этим преимуществом человек не наслаждается в настоящей жизни: он смертен по телу и ничего не видит вокруг себя, кроме предметов тленных и смертных. Следовательно, надобно надеяться на другую жизнь, небесную, которая будет дарована человеку благодатью Творца.

«Что осталось, — спрашивает с глубокою грустью Августин, — что осталось от лет прошедшей жизни? Мы говорим: *этот год*. А что имеем мы от этого года, кроме одного дня? Прежние дни уже прошли и, следовательно, не существуют для нас, а будущие еще не пришли; все то, что должно быть, еще не явилось; мы можем располагать только настоящим днем, а говорим: *этот год*! Исправьте же ваш язык и скажите: *этот день*. Этот день! Но утренние часы нынешнего дня уже прошли, а часы, которые должны прийти, еще не пришли. Итак, исправьте снова язык и скажите: *этот час*. Но и этого много. Ибо что вы имеете даже из настоящего часа? Уже несколько минут прошло, а те, которые должны прийти, еще не пришли. Скажите: *эту минуту*. А какую минуту? Когда я произношу эти слоги? Но если я произношу два слога, то произношу не вдруг, но один уже принадлежит прошедшему в то мгновение, когда произносится другой. Даже в этом самом слоге, который состоит из двух букв, произносится вторая буква уже тогда, когда будет произнесена первая. Итак, что осталось от прежних лет? Лета этой жизни преходят. Надобно думать о *летах вечных*, которые не состоят из тех дней, которые только что пришли и тотчас не уходят» (Enarr. in Ps. LXXVI, 8).

«Как поток, который образуют воды, падающие с неба, увеличивается, шумит, низвергается и, низвергаясь, так сказать, оканчивает свое течение, так бывает и с человечеством. Люди рождаются, живут, умирают; и тогда как одни умирают, другие рождаются, но рождаются для того, чтобы также умереть в свою очередь. Потом другие являются, чтоб занять их места, выходят на сцену, сходят с нее и уже не возвращаются. Что же есть здесь постоянного? Что есть такого, что не преходит? Что есть такого, что не уносится потоком времени, не низвергается в бездну? Ничего. Смерть все поглощает, все покрывает непроницаемым мраком... И потому, кто поставляет в этой жизни

высочайшее благо, тот страшно ослеплен. Смерть придет к нам, хотя бы ты и не хотел, придет именно тогда, когда мы не думаем о ней. Но мы должны помнить, что она служит переходом из этого мира в другой, где ожидает нас жизнь вечная... Здесь, на земле, что ни избереешь, избираешь на страх, а не на безопасность. Избери же себе место, находясь здесь, в этом мире, в этой жизни, полной искушений, избери, находясь в этой юдоли смерти, плача и страха, — избери себе место, куда бы мог переселиться отсюда. В этом добром месте никто не алчет; в этом блаженном месте нет странника; там все живут в отечестве. В этом месте благом никто не нуждается в одежде; там нет ни холода, ни зноя; не нужен там кров, не нужна одежда. *На сень крыла Твоего надеюсь*»⁴⁷ (Enarr. in Ps. CIX, 20; Serm. CCXVII).

Так говорил Августин, обращаясь к христианам, которые верили свидетельству Слова Божия о существовании жизни вечной, но, по нерадению или по пристрастию к земному, мало думали о приготовлении себя к жизни вечной.

Но было между слушателями и читателями Августина много таких людей, которые не довольствовались откровенным учением о бессмертии души, а хотели достигнуть убеждения в этой истине путем чисто философским. Для того чтобы удовлетворить желание подобных людей, он представил несколько доказательств, заимствованных из начал разума, и изложил их в книгах «Soliloquia» («Монологи») и «De immortalitate animae» («О бессмертии души»). Но так как эти книги писаны им в то время, когда он еще не был совершенно свободен от увлечения платонической философией, то неудивительно, что впоследствии, по зрелом обсуждении, он нашел свои философские доказательства бессмертия души неудовлетворительными или, по крайней мере, требующими объяснения^{*48}.

Приведем и рассмотрим эти доказательства.

1. Хотя смерть, пишет Августин, не бывает без изменения, а изменение без движения, однако же не всякое изменение производит смерть, не всякое движение — изменение... Смерть будет тогда, когда то, что было, перестанет быть; а потому идти к уничтожению — значит, идти к смерти... Но наше тело живет и при изменениях. Изменяемость не препятствует ему оста-

* Критически рассматривая свою книгу «De immortalitate animae», он говорит: «Qui ratiocinationum conturbatione atque brevitate sic obscurus est, ut fatiget, cum legitur, etiam intentionem meam, vixque intelligatur a me ipso» (Retract. 1, 5).

ваться телом, а только служит причиною перехода его из одного состояния в другое. Предположите ряд перемен — так, чтобы от каждой перемены уменьшалась на сколько-нибудь вещь; концом ряда перемен, однако ж, никогда не будет уничтожение вещи. Положим, что если будет постепенно уменьшаться масса, то будет постепенно уменьшаться и бытие вещи; но однако ж вещь никогда не достигнет такого вида, который не имел бы ни малейшего пространства, который был бы чистым “ничто”. Если же тело не может прийти к совершенному уничтожению, то как может уничтожиться душа, которая несравненно превосходнее тела, которая его оживляет?»

Душа изменяется, по-видимому, от влияния тела, т. е. от возраста, болезней, трудов. Изменяется и от собственных движений, как-то: от желаний, радостей, скорбей, страха... Но это изменение не радикальное, не такое, от которого душа перестает быть тем, чем была. Тело никаким образом не может произвести такой перемены в духе, чтобы он изменился в низшую субстанцию, потому что телесное и по силе слабее духовного, и по происхождению ниже, и по природе разделяемо. Ни одно из тех изменений, которые бывают или чрез тело, или чрез самую душу, т. е. которых она сама служит причиною, не могут сделать душу не душой: (*ut animus non animus faciat*). Вот, например, воск. Он был бел, а теперь сделался темен, был мягок, а теперь холоден, был четырехуголен, а теперь кругл. Несмотря, однако ж, на это изменение, он и теперь воск; предмет остался тем же. Так и душа, каким бы изменениям ни подверглась, никогда не теряет своей природы и в основании не изменяется (*De immort. anim.* 3, 5—8) *⁴⁹.

Нетрудно заметить, что это доказательство бессмертия души ближе к системе Платоновой, которая допускала вечность материи, нежели к вероучению христианскому, признающему, что все создано Богом. «Души не погибнут, потому что не погибнут даже тела». Откуда это известно? Мы знаем только то, что *доселе* ничто не погибло в природе. Но следует ли из этого, что ничто не погибнет в продолжение целой вечности? Я не

* Это доказательство Фома Аквинат представил в форме следующего силлогизма: «Вещь, не зависящая от другой вещи относительно своего бытия, отделившись от этой вещи, не теряет своего бытия, следовательно, и по отделении от тела может существовать. — Всякий агент действует по свойствам, условиям, законам своего бытия; но то, что действует независимо от другого, независимо и существует: *quod per se operatur, per se est, per se agit, et quod per se agit, per se est*» (*Summa Theologiae*, 1 p. Q. 75, a. 21).

могу представить конца продолжению вещей, но следует ли из этого, что продолжение должно быть бесконечно? Слово Божие говорит нам ясно, что как тела, так и души сотворены, а не существуют от вечности; но если предмет имеет начало, то почему он не должен иметь конца? Бог сотворил мир из ничего; следовательно, может и обратить в ничто.

В приведенном доказательстве говорится, что изменение, происходящее в душе, не радикально. Но этого недостаточно для бессмертия. Души животных также, может быть, не подвергаются радикальному изменению, — но они не бессмертны. Если бы можно было опытно доказать, что наша душа иногда действует совершенно независимо от тела, то, подобно Лукрецию, мы могли бы, на основании тесной связи души с телом, сказать:

Ergo diffolvi quoque convenit omnem animae
Naturam, ceu fumus in altas aëris auras.

(*De natura rerum*, III, 436)⁵⁰.

Но опытов совершенной независимости души от тела мы не видим.

В пример того, что и материальный предмет может оставаться тем, чем был, несмотря на свое видоизменение, Августин приводит воск. На этот же самый предмет указывал и Декарт, но не видел в нем того, что видел Августин. «Возьмем, — говорит он, — этот кусок воска: он недавно вынут из улья, еще имеет сладость меда, которую содержал, в нем еще есть запах цветов, из которых собран; его цвет, его фигура, его величина видимы; он тверд, холоден и, если вы известным образом прикоснетесь к нему, может издавать звук. Но вот, в то самое время, когда я говорю это, приставили к воску огонь: его вкус исчезает, запах испаряется, цвет изменяется, вид уже не тот и величина меньше; он сделался мягким, жидким и не может уже издавать никакого звука. Тот же самый воск существует ли еще после этой перемены?»⁵¹ — Следовательно, воск может служить примером того, что никакая вещь не уничтожается, а не того, что она не перестает быть тем, чем была.

Впоследствии Августин иначе думал об этом предмете: «Душа не всячески бессмертна, — говорил он, — т. е. не так, как Бог, о котором сказано, что Он один имеет бессмертие. Так как душа начала существовать не сама по себе, но создана Богом, то она может быть и уничтожена Богом. И ангелы живут не иначе как по воле Бога, оживляющего их» (*De Trin.* XIII, 12).

2. Если душа не может быть уничтожена, но не может ли лишиться жизни? Нет, отвечает Августин. Смертью называют все то, что оставляется жизнью, т. е. что оставляется душою; но душа себя самой не оставляет, не подвергает себя смерти. Никакая вещь не может быть лишена себя самой. Душа тождественна с жизнью, ибо говорят без различия: быть одушевленным и быть живым, отнять душу и отнять жизнь. Для того чтобы душа могла умереть, т. е. лишиться жизни, надобно, чтобы она была не жизнью самою, а таким предметом, который одарен жизнью; но на самом деле не так. Дух есть жизнь, и потому все одушевленное живет; но если бы он мог лишиться жизни, то был бы не дух, а нечто одушевленное (*De immort. anim.* С. 3. 9). Свет, куда ни входит, все делает светлым и уничтожает тьму; а когда уходит, то место снова покрывается тьмою. Смерть по отношению к телу есть то же, что тело по отношению к духу, но дух есть свет» (*Solil.* II, 13).

Этому доказательству Августин и на первых порах не придавал большой важности, потому что в том же самом сочинении, в котором стоит это доказательство, он немного далее высказал против него возражение и возражение оставил без ответа. «Не будет ли, — спрашивает он, — с душою или жизнью (пусть как угодно называют) того же, что со светом? Свет несовместим с тьмой, и однако же тьма распространяется не только когда свет уходит, но и когда гаснет. Не может ли и смерть иметь своего места не только вследствие удаления или отделения души от тела, но и вследствие ее истощения?»

Молчание Августина, впрочем, понятно. Он не мог ответить, что с душой не может быть того же, что бывает со светом; потому что всякий сотворенный предмет, как бы он ни был совершенен, не имеет самостоятельного, безусловного бытия и, следовательно, может быть абсолютно обращен в ничто, т. е. сделаться тем, чем был до творения.

Августин взял это доказательство у Платона и Плотина. Но эти философы допускали, что души не имеют начала своего существования и находились до земной жизни в стране неизменяемых существ. И так как они были уверены, что душа от вечности жила и мыслила, то весьма естественно могли прийти к заключению, что ей туда и дорога — в вечность. Но христиане не принимают гипотезы о предсуществовании души; они верят, что жизнь наша зависит от воли Бога, который даровал нам ее, поддерживает в нас и в деснице которого судьба наша. И сам Августин впоследствии иначе выражался о жизни души. «Есть, — говорил он, — двоякая жизнь: телесная и духовная.

Как жизнь тела — душа, так жизнь духа — Бог; и как тело, разлучаясь с душою, умирает, так и душа умирает, когда оставляет ее Бог» *⁵².

3. Всякое знание существует в душе, как в своем предмете; но знание есть истина, а истина существует всегда. Итак, необходимо, чтобы душа всегда существовала, если всегда существует знание **. Если атрибут известного предмета существует всегда, то необходимо должен существовать и самый предмет. Сказать, что атрибут может продолжаться более, чем предмет, было бы то же, что сказать: атрибут может существовать, не будучи атрибутом, и, следовательно, будучи ничем. Сказать, что знание не есть атрибут души, значит сказать, что знание может обитать в существе бездушном; это невозможно. Сказать, что она не вечна, значит доказывать, что известные истины, подобные следующей: диаметр длиннее всякой другой линии, проведенной от одного пункта окружности до другого, — не всегда существовали и не всегда будут существовать; это явный абсурд. Итак, надобно допустить, что душа бессмертна (Solil. II, 13. 19; De immort. anim. 1).

В душе есть неизменяемое — разум; но поскольку все неизменяемое не преходит, то и разум не преходит, не отделяется от души. Разум может быть понимаем или как способность, или как действие, или как предмет действия (т. е. в последнем случае надобно разуметь под именем разума необходимые и неизменяемые истины, которые всегда находятся в душе). Что разум по первому и второму взгляду неотделим от души, понятно само собою; но он неотделим и по третьему взгляду: потому что, как бы мы ни смотрели на разум, — будем ли почитать его за акциденц души или же за субстанцию, — во всяком случае должны признать его неотъемлемою принадлежностью души. В мире нет такой внешней силы, которая могла бы отделить разум от души. Душа должна или сама добровольно отказаться от разума, или разум должен ее оставить; но ни то, ни другое немыслимо, потому что соединение души с разумом не есть соединение местное, которому можно было бы положить преграду, и сам разум не может найти в себе основания для

* De peccat. merit. et remiss. I, 11. Vita corporis anima est, vita animae Deus est (Serm. 161).

** Поскольку истинное, пишет Августин, может быть истинным только чрез истину; то истина будет и тогда, когда предположим, что ее нет более: nihil verum sine veritate, nullo modo igitur interit veritas (Solil. II, 15).

того, чтобы удаляться от души. Итак, если разум неотделим от души, если, как сказано, он сам непреходящ и если, наконец, он сообщает бытие тому, с чем соединен, то и душа в своем бытии должна быть непреходяща (De immort. anim. 4. 5. 6).

Так рассуждает Августин о знании и разуме, следуя Платону и Плотину. Но опорой доказательств Платона и Плотина служила та мысль, что всякое знание есть только воспоминание прежнего знания, которое приходит постепенно, мало-помалу. Они думали, что душа, как существующая от вечности, от вечности имеет знание; что она в жизни доземной находилась в общении с мировой душой и пользовалась небесным учением. «Если душа, — говорит Платон, — живя некогда в хоре богов, видела все и если это все, ею виденное, есть истина сущего, оставшаяся в ней и вошедшая в ее существо, т. е. если в существе души есть идея прежнего бессмертия, то ее существо, уже по силе этой самой идеи, должно быть бессмертно и *после*» («Федон», 102—107). «Так как наша душа, — учит Плотин, — мыслит об абсолютных сущностях (бывает ли это при помощи знаний, которые она находит в себе самой, или при помощи воспоминания), то явно, что она бессмертна. Будучи обладательницей вечных истин, она должна быть сама вечна» (Enn. VII, 12). Августин впоследствии решительно отверг гипотезу о доземном существовании души и таким образом отнял у доказательства его опору, хотя и слабую.

Мысль Платона о том, что знание есть необходимая, естественная принадлежность души, или ее вечный атрибут, он не только принял беспрекословно, но даже не почел нужным (в первых сочинениях) объяснить. Но она требовала объяснения, потому что против нее вооружались многие — даже из латинских писателей, которые были очень хорошо известны Августину. «Говорят, — пишет Арнобий⁵³, — что наше превосходство заключается в разуме. По мнению Платона, наш разум имеет идеи истины, добра и красоты, которые служат остатком и воспоминанием прежнего величия. Но представьте себе человека, с детства заключенного в мрачную пещеру и воспитываемого там немой кормилицей. Будет ли такой человек иметь понятие о жилище славы, в котором родился? Скажет ли вам хотя одно слово о Творце своем, о богатстве и разнообразии мира, о преимуществе и недостатках природы человеческой? Нет, он даже не будет знать, что надобно делать со своими отягченными членами. Что из этого следует? Следует то, что всякое духовное и нравственное богатство человека получается не изнутри, а извне, и, следовательно, не человек образует мир своей плодо-

творной деятельности, но мир образует человека» (Disput. adv. gent. II, 22—25).

Как ни мрачны эти мысли Арнобия, но нельзя не согласиться, что в них есть нечто справедливое. Справедливое в них то, что истина и знание приобретаются и часто не могут быть приобретены, например, идиотом. Если же так, то основывать бессмертие души на знании — не то же ли, что основывать на возможном, на том, чего может не быть, а не на действительном?

Августин разделяет мысль Плотина о том, что душа, имея возможность познавать вечное, сама должна быть вечна. Хотя эта мысль весьма замечательна и нередко была проводима христианами философами, но в таком виде, в каком она состоит у Августина, не может служить ручательством нашего бессмертия, а потому также требует объяснения. Можно ли, скажут, например, назвать душу вечною, если она не иначе представляет бесконечное и вечное, как под формами пространства и времени?

4. Выбросив из доказательства платоников гипотезу о жизни доземной и воспоминании, Августин на место ее поставил гипотезу о том, что губительно зло только внутреннее, а не внешнее.

Платон доказывает в последней книге «Республики» (т. е. «Государства». — *Сост.*), что вещь может погибнуть от своего собственного зла, а не от зла, причиняемого ей другою вещью, и что душа, не погибающая ни от своей неправды, ни от своей неводержанности, ни от своей порочности, ни от своего неведения, тем менее может погибнуть от зла, причиняемого другой субстанцией, которая есть тело. Эту же самую идею выражал и Августин, только в несколько иной форме:

«Если истина, — говорит он, — составляет жизнь души, так что мудрый отличается от немудрого именно тем, что обладает жизнью в большей полноте, то нельзя ли опасаться, что жизнь будет отнята у души заблуждением, которое ей противоположно? Нет. Заблуждение не может иметь на душу другого действия, кроме того, что делает ее заблуждающеюся; заблуждение далеко от того, чтобы отнять жизнь у души, ибо для того чтобы заблуждаться, надобно жить» (De immort. anim. 2). «Никакая сущность, поскольку она сущность, не имеет ничего для себя враждебного; тем менее имеет враждебного первая сущность, называемая истиной. Всякая сущность не по чему иному есть сущность, как по тому, что она *есть*. Бытие не имеет ничего враждебного, кроме небытия, но небытие есть *ничто* и потому сущности нет ничего враждебного» (De immort. anim.

12). «Если душа заимствует свое бытие от вечной субстанции (истины), то нет никакого сомнения, что ничто не может отнять у нее жизнь. Верь истине, она тебя создала, она обитает в тебе, она делает тебя бессмертною» (Solil. II, 19).

Нет нужды и распространяться о слабости этого доказательства. Сам Августин в своих «Пересмотрах» заметил, что есть зло, способное удалить душу от истины и, следовательно, лишить ее истинной жизни: это зло — *порок* (Ис. 59, 2).

Но совершенно иными представляются эти доказательства бессмертия души, если будем рассматривать их не отдельно одно от другого, а все вместе, в связи, и притом при свете слова Божия. Хотя все они, так сказать, исчезают при идее о всемогуществе Божиим, но зато крепнут и делаются неопровержимыми, если при этом возьмем во внимание и другие свойства Божии, т. е. Его бесконечную благодать и правосудие, — если будем иметь в виду те высшие требования нравственного закона, которые глубоко запечатлены в душе нашей, те идеи нашего разума, которые служат отблеском Божества и побуждают нас стремиться к богоподобию.

Августин сказал, что ничто в мире не погибнет и субстанции неразрушимы. Эта мысль при одной идее о всемогуществе Божиим, как мы уже заметили, не служит верным залогом бессмертия. Но если возьмем во внимание при этом свидетельство слова Божия о нашем бессмертии, то идея о субстанциальности души будет заключать в себе прочное основание, на котором могут быть построены другие доказательства. Ибо если мы уверены, что нет в душе ничего, способного разрушиться, то бессмертие ее, о котором возвещает нам слово Божие, не есть что-либо чрезвычайное, не есть чудо, для произведения которого требуется уничтожить или прекратить действующие в мире законы. Природа нашей души такова, что быть бессмертной есть ее как бы естественное, законное желание. И если мы знаем, что всеблагий Бог желает нам бессмертия, то можем действительно быть вполне уверены, что во вселенной нет такого огня, от которого она могла бы испариться, подобно воску.

В подтверждение истины бессмертия Августин указывает на то, что душа дает жизнь телу. Эта способность оживлять тело может быть отнята у души, потому что душа не создала себя, а создана Богом, и притом из ничего. Но если обратим внимание на правосудие Божие, то эта возможность потерять жизнь, или уничтожиться, никогда не придет в действительность: это есть, как говорят философы, *possibilitas nunquam ad actum reducenda*⁵⁴. Бог не захочет уничтожить душу, потому что в Нем есть

бесконечная правда, которая требует, чтобы добродетельный был достойно награжден, а порочный наказан, и, следовательно, требует продолжения нашей жизни за гробом.

<...>

Почему же, могут спросить, Августин находит утешительную для христианина мысль об инстинктивном желании бессмертия, когда инстинктивные желания не всегда осуществляются? На этот вопрос прекрасно отвечает один из лучших последователей Августина, Фома Аквинат, и в своем ответе проводит ту мысль, что инстинктивное желание бессмертия важно потому, что оно есть желание души разумной и вложено в нее мудростью и благодатью Творца. «О бессмертии, — говорит он, — то же надобно сказать, что о свободе: это не есть только верование, но есть естественное чувство сердца, глубоко запечатленное в нас. Всякий человек чувствует себя свободным, точно так же и бессмертным. Нельзя же допустить, чтобы Творец хотел обмануть благороднейшее из своих земных творений, дав ему ложное предчувствие, которое никогда не осуществится. Нельзя допустить, чтобы Бог, бесконечно мудрый и благой, дав всем животным средства для достижения своих целей, не дал одному человеку достигнуть исполнения того желания, которое так естественно нам, так гармонирует с нашей природой, неразрушимой, духовной» *⁵⁵.

О жизни загробной

Если душа бессмертна, то где она будет жить по разлучении с телом и какова будет эта жизнь? На эти вопросы, неразрешимые для естественного разума, Августин ищет ответа в Св. Писании и Предании Церкви, желая из начал разума только объяснить, что хотя загробная жизнь есть предмет для нас непостижимый, но если о нем говорит нам слово Божие, то говорит совершенно согласно с требованиями истинного разума.

Но так как учение Св. Писания и церковного Предания о загробной жизни было различно понимаемо и часто совершенно искажено еретиками (особенно манихеями), которые обык-

* Summa Theol. p. I, qu. 73.

Мысль о том, что не напрасно дано нам желание жизни бессмертной, была и у язычников. «В нашем духе, — говорит Цицерон, — существует неизгладимое предчувствие жизни будущей, которое непрестанно повторяется как эхо, авгур, пророчество (Natura ipsa de immortalitate animarum tacita judicat. Inhaeret mentibus quasi seulorum quoddam augurium futurorum» (Tuscul. I).

новенно в таком случае искали оснований для своих взглядов в философии языческой, то Августин более всего старается подорвать самые эти основания и рассматривает их не только с величайшим диалектическим искусством, но даже с некоторой иронией.

<...>

Те души, которые в этой жизни не совершенно очистились от грехов, подвергнутся, по мнению некоторых, очистительному огню, который, так сказать, пожжет то, что, подобно дереву, сему, трости, удобосожигаемо (*De fid. et oper.* 16)*. Этот очистительный огонь будет состоять в раскаянии и разного рода скорбях, подобных тем, какие мы испытываем в этой жизни при потере, например, родственников, друзей, при разных других несчастиях. Но эти скорби будут умеряемы надеждою на награду, имеющую последовать за терпеливое перенесение страданий и за усовершение в добре. Что же касается тех душ, которые вышли из этой жизни с тяжкими грехами, то они тотчас подвергнутся, подобно сатане, вечному наказанию (*Ench.* 69).

Есть и некая связь между частью Града Божия, которая находится там, и частью, которая здесь странствует. Ангелы и святые души служат нашими защитниками и молятся за нас. Можем и мы своими молитвами и милостынями помогать отшедшим братьям нашим. Ибо надобно верить, что души благочестивых умерших никогда не отделены от Церкви: все верующие, даже умершие, суть члены одного тела Христова; и потому нельзя отрицать, что состояние душ умерших бывает облегчаемо благочестием живущих, которые возносят за них молитвы, раздают милостыни. Особенно сильны молитвы, возносимые при совершении евхаристии (*De Civ. Dei*, XXI, 16).

<...>

Так как смерть отделяет душу от тела, то в этом отношении она не есть благо. Отделение души от тела есть отделение насильственное, которое возмущает природу нашу и возбуждает в душе печальные чувствования. Но некогда будет иначе. Душа отделяется от тела не навсегда, но по окончании этого мира она будет едины с телом и тело будет таково, что этого единства не расторгнет никакое время, никакое несчастье (*Epist.* XLVII Evodio; *De Civ. Dei*, XXI, 3). Философы заблуждались, когда думали, что душа может достигнуть совершенного блаженства

* Эти слова показывают, что мысль об очистительном огне никогда не была верованием Церкви.

только в то время, когда совершенно освободится от тела и в своей простоте, своей независимости и как бы в своей наготе возвратится к Богу. Слово Божие возвещает нам, что не тело составляет бремя для души, а греховная плоть: *corpus corruptibile aggravat animam*⁵⁶. Притом же, если весьма ясно Платон говорит, что боги, созданные величайшим Богом, имеют бессмертные тела, и если сам Бог, которым они созданы, обещает им, что они останутся навеки со своими телами, то почему последователи Платона, для того чтобы оскорбить христианскую религию, выдают себя не знающими того, что знают, или даже говорят против себя? (*De Civ. Dei*, XIII, 16).

Каким же образом, спрашивают, по разрушении тела могут собраться все части его и составить прежнее тело? Августин отвечает, что это точно так же понятно, как соединение души с телом. Если бы мы были бестелесными духами и, живя в небе, ничего не знали о земных существах и если бы нам сказали тогда, что настанет время, когда мы будем соединены с телами удивительной связью и будем одушевлять их, то мы весьма сильно восстали бы против этого мнения, доказывая, что бестелесное существо не может быть связано телесными узами. Но мы, однако же, видим, что земля полна духовных существ, которые удивительным образом соединены с телами. Почему же невозможно для Бога сделать, чтобы это земное и тленное тело возвысилось до небесного и нетленного? *

Бог, который из ничего сотворил все элементы, неужели не может собрать их опять воедино? Неужели не может отнять у тела эту тяжесть, это бремя, которое его тяготит? Всемогущество Божие простирается на все: хотя части нашего тела разры-

* На первых порах Августин держался платонико-александрийского образа мыслей и учил, что воскреснет не плоть и кровь, но тело. Хотя всякая плоть, говорит он, есть тело, но не всякое тело есть плоть: дерево, например, есть тело, но не плоть; но человек есть и тело и плоть. Небесные существа не имеют плоти, но имеют простые и светлые тела, которые Апостол называет духовными, а некоторые писатели эфирными. То есть Августин хочет сказать, что обещано бессмертие не массе земных элементов, но телу — как органическому целому: плоть и кровь царствия Божия не наследуют. Но впоследствии он исправил это мнение александрийских философов. Тело Спасителя, говорит он, имело по воскресении все члены, так что было не только видимо, но и осязаемо. Следовательно, Апостол под именем плоти и крови, которые царствия Божия не наследуют, разумеет или тех людей, которые живут по плоти и потому называются плотью, или плоть испорченную, чего не будет в жизни загробной.

ваются, разбрасываются, бывают пожираемы зверями, сжигаемы огнем, потопляемы водою, превращаемы в прах, но Бог может собрать все элементы его воедино. Для Него нет на земле такого угла, который был бы Ему неведом, которого он не знал бы совершенно.

Все устройство этого мира может служить для нас свидетельством будущего воскресения. Мы видим, что во время зимы деревья бывают обнажены от листьев и плодов, но с приближением весны оживают, покрываются листьями, цветами, из которых могут образоваться плоды. Скажи же мне, где до своего явления были сокрыты все эти вещи? Их не было видно; но всемогущий Бог, из ничего создавший мир и производящий живущие существа из семени, воспроизведет и наше тело из праха (De verb. apost. sermo, 34).

Воскреснут все: воскреснут дети, но не в том малом и не совершенном теле, которое они имели. Их тело, не успевшее развиться здесь, разовьется там, и притом совершеннейшим образом. Воскреснет каждый пол: там не будет плотского пожелания, а следовательно, и причины стыдиться своих членов. Как Адам в раю, будучи наг, не стыдился, так будет и там. Воскреснут и женщины, потому что женский пол не есть недостаток природы. Но так как в жизни загробной не будет плотских пожеланий, то не будет и браков. Тело будет дано нам единственно для прославления Бога. Оно даже не будет по воскресении нуждаться в материальной пище.

Как воскреснут тела? Августин, следуя Тертуллиану, говорит, что воскреснет тело в сущности, а не в случайностях. Воскреснет природа тела, но не недостатки⁵⁷. Все, что принадлежит телу, будет принадлежать ему, но не необходимо, чтобы каждая часть его сделалась тою же частью. Когда художник хочет сделать из одного глиняного сосуда другой, совершеннейший, то не почитает необходимых, чтобы то, что служило рукояткой, опять сделалось рукояткой или чтобы то, что составляло дно, опять сделалось дном: так и Бог поступит с нашими телами: Он совершенно преобразует их, преобразует иначе, но из того же самого материала. Ничего не будет нового, но старое обновится (De Trin. VIII, 9; Ench. 84; De Civ. Dei, XIX, 28. XXII, 30; Retract. II, 3).

<...>

Поставив главной целью в познании души познание Бога, Августин очень часто указывает следы образа Божия в человеческой природе, ее силах и способностях. Так, в происхождении нашего слова из мысли, в отличии слова от мысли и вместе

единстве с нею, он видит подобие вечного рождения Бога-Слова от Бога Отца.

«Моя мысль, мое слово, — говорит он, — желая соделаться известною вам, соединяется с голосом и как бы воплощается: *плоть бысть*. Сообщая вам свою мысль, я не разлучаюсь с нею. Проникая в ваш дух, она не отделяется от меня; прежде чем я сказал, я имел эту мысль в себе самом, а вы не имели. Я сказал — и вы начали иметь ее в себе; но чрез то и я ничего не потерял. Моя мысль, мое слово, которое я хочу выразить, сделается восприимчивым для ваших ушей, но не отделится от меня. Таким же образом и Бог-Слово соделалось для вас видимым, не оставив недр своего Отца» (Serm. 119).

Но более всего Августин старался показать образ Св. Троицы в душе и с этой целью, как мы уже говорили, написал огромный трактат «De Trinitate».

Есть следы образа Божия, пишет он, и в чувственной природе человека. Так, например, в акте созерцания материальных предметов мы различаем три вещи: предмет созерцания, т. е. тело, на которое смотрим; изображение предмета, которое составляет в нашем глазе, и, наконец, желание, побуждающее нас к созерцанию известного предмета. — Но это есть самое слабое подобие Св. Троицы; совершеннейший же образ заключается в природе разумной (De Trin. XI, 2).

Мы замечаем в своем духе (in mente) три способности, которые отличаются одна от другой; эти способности суть: *memoria*, *intelligentia*, *voluntas* (по общепринятому переводу: память, разум и воля). «Это, — замечает Августин, — не три жизни, но одна жизнь; не три духа, но один дух, не три субстанции, но одна субстанция. Я помню, что имею память, разум и волю; я понимаю, что понимаю, желаю, помню; я хочу желать, помнить, понимать. Если я понимаю что-либо, то знаю, что понимаю; если желаю, то сознаю себя желающим и помню то, что знаю. И, наоборот, если я чего-либо не знаю, то и не помню о том и не хочу того; если чего не помню, то не знаю и не желаю...» (De Trin. X, 11) и проч.

Подобных аналогий в трактате «О Троице» очень много. Но так как этот предмет относится (или, по крайней мере, может относиться) к учению Августина о Боге, то мы уклоняемся от подробного рассуждения о нем в настоящем сочинении. Мы хотим ограничиться только разбором приведенного места; а должны разобрать это место потому, что в нем заключается такая классификация способностей душевных, которая может

подать повод к сильнейшим возражениям против вероятности нашего взгляда на психологию Августина.

Мы высказали ту мысль, что Августин не почитал разум какой-либо отдельной способностью, отличною от памяти, воображения, воли, но смотрел на разум как на душевную силу, присутствующую во всех способностях животной природы человека, и даже только в них и присутствующую. Но в приведенном месте Августин говорит только о трех способностях души и к этим способностям причисляет разум. Притом же указанный взгляд Августина на способности был господствующим между схоластическими философами, которые, следуя ему, обыкновенно допускали трехчастный состав душевной действительности: *memoriam, intelligentiam, voluntatem*⁵⁸.

На это мы заметим:

1) Что в сочинениях Августина можно найти разные классификации способностей души. В трактате «*De libero arbitrio*» («О свободе воли») он говорит, что человек существует, живет и мыслит (*tria sunt: esse, vivere, intelligere*) и, таким образом, допускает как бы только две способности: *жить* и *мыслить*; потому что *бытие* есть не способность, а, если можно так выразиться, субстанция, в которой заключаются жизнь и мышление. В трактате «*De spiritu et littera*» («О духе и букве») он насчитывает и даже определяет пять познавательных способностей: *sensum, imaginationem, rationem, intellectum, intelligentiam*⁵⁹. В трактате «*De quantitate animae*» («О количестве души») он говорит, что количество, как мера вещественной величины, не свойственно душе, но ей свойственно количество духовное: душа оживляет тело — вот первая степень ее силы, вторая степень есть разнообразное действие в чувствах, третья — приобретение знания и искусств, четвертая — стремление к добродетели, пятая — хранение добродетели и правды, шестая — стремление к созерцанию Бога, а седьмая — само созерцание: *animatio, sensus, ars, virtus, tranquillitas, ingressio, contemplatio*. — Конечно, чаще всего он упоминает о трехчастном составе души, но и в этом случае выражается он неодинаково⁶⁰. В том же самом сочинении «О Троице», именно в 4-й главе IX книги, он говорит, что мы находим в душе: *mentem, amorem et notitiam*⁶¹. Во 2-й главе XI книги указывает образ Св. Троицы *in memoria, interna visione et voluntate*⁶²; а из его объяснения этого *внутреннего видения* выходит, что он понимает просто *воображение*: *sic illa phantasia*.

2) Слово *intelligentia* в приведенном месте не значит собственно разум. Августин не сказал, что *memoria, intelligentia*

et voluntas находятся в душе (in anima), а сказал, что эти способности находятся in mente, под именем которого он по большей части понимает *мыслящий дух*, или просто *разум*. Если же иногда находит он различие между этими двумя словами, то различие весьма слабое; потому что почитает rationem естественною и необходимою принадлежностью mentis, и даже иногда прямо говорит, что mens и ratio одно и то же (Retract. I; Enarr. in Ps. 43; Contra acad. 2).

Если мы спросим самого Августина, как надобно понимать слово intelligentia, то он скажет нам десятки раз, что intelligentia есть такая способность (vis) души, которая видит истинное и неизменяемое, т. е. самого Бога, которая занимается созерцанием таинственных предметов (Enarr. in Ps. 32). Но зато и сотни раз будет употреблять это слово в смысле обыкновенной *понятливости* или вообще *разумения*. Особенно же такое употребление слова замечается в проповедях, например:

«Человек! Ты имеешь память? Если бы не имел, то как мог бы заметить то, что я сказал? Но — может быть, ты забыл то, что я сказал? Это самое слово, которое я произношу: *сказал*, эти два слога не могли бы быть замечены, если бы не было памяти. Другой вопрос: имеешь разум? Имею, скажешь; потому что если бы не имел, то не понял бы того, что удержал в памяти (Si non haberes intellectum, non agnosceres quod tenuisti) (Serm. LII). Итак, ты обладаешь и этой способностью. Третий вопрос: свободно ли ты заметил это и понял? Очень свободно, ответишь. Итак, ты имеешь волю...»

И в разбираемом нами месте из трактата «О Троице» слово intelligentia имеет подобное же значение, хотя, может быть, и несколько большее. Там он приводит в пример мальчика и говорит: «Чем крепче и легче мальчик помнит, чем лучше понимает и чем охотнее изучает, тем большей похвалы достоин его дарования. Ясно, что здесь идет дело не о той способности, которая занимается созерцанием неизменяемого и вечного.

Такого рода различие во взглядах самого Августина дает нам право заключать, что он соображался с обстоятельствами и высказывал пред слушателями или читателями такой взгляд на способности души, какого держались *они*. Этим, впрочем, мы и то хотим сказать, что Августин, приноровляясь к слушателям, отступал от своего постоянного образа мыслей. Он не отступал, но находил возможным варьировать значение слова. Так как всякое определенное знание предполагает мышление, а дух может сделать содержанием своего мышления только то, что находит в себе, в своей памяти, то Августин и поставил па-

мать на первое место, уподобив ее Богу Отцу. Но нужно было потом найти в разумной душе и нечто такое, что походит на плод мысли, что может быть названо *filius mentis*⁶³, — потому что нужно представить подобие Бога Сына, который от вечности рождается от Отца. Так как плоды мысли различны: представление предмета, суждение об нем, познание его... то Августин и ставит какой-нибудь из этих плодов: иногда *internam visionem*⁶⁴, иногда *cognitionem*, а чаще *intelligentiam*, которое может обозначать и представление, и суждение, и созерцание бесконечного и вечного.

<...>





А. М. ИВАНЦОВ-ПЛАТОНОВ

<Блаженный Августин о ересях>

<...>

За сочинением Филастрия¹ следует в латинской церковной литературе «Книга о ересях» бл. Августина^{*2}. Она написана в 428 г., по просьбе ученика Августина, карфагенского дьякона Кводвульт-Дея^{**3}. В этом сочинении описываются 88 ересей, начиная с Симона-волхва⁴ до современных Августину пелагиан и целестиан^{***5}. Сравнительно с другими рассмотренными нами ересеологическими писаниями и сравнительно с другими произведениями бл. Августина — это очень небольшое сочине-

* Это сочинение в VIII томе бенедиктинского издания творений Блаж. Августина. У Миня в PL (Т. 42. Col. 21—50).

** Quodvultdeus diaconus. Этот почитатель Августина неоднократно просил *ero, ut breviter, perstricte et summatim exponat, quae haereses fuerint, sint, — quos errores intulerint, inferant, — quid adversus catholicam Ecclesiam senserint, sentiant, — quae baptismum habeant quaeve non habeant et post quas baptiset nec tamen rebaptiset Ecclesia*. Два письма Кводвульт-Дея к Августину по этому случаю и ответы Августина при самом сочинении Августиновом см.: *Минь*. Т. 42. Р. 15—19. Из второго письма Августинова видно, между прочим, когда писано Августином это сочинение: вслед за написанием второй части обличений против Юлиана Экланского. А так как этот последний труд относится к 427 г., то сочинение о ересях относится к 428 г. (см. у Миня: *Admonitio in librum de haeresibus*, р. 15). Вообще, это одно из последних писаний Августиновых.

*** В некоторых кодексах к восьмидесяти восьми сектам, описанным Августином, присоединяются еще три: несторианская, евтихианская и ересь Тимофея Вифинского, сходная с несторианством. Но это, очевидно, позднейшая прибавка. О евтихианстве в конце двадцатых годов V столетия, во всяком случае, Августин не мог писать, и о несторианстве едва ли мог, так как эта ересь тогда только что возникла на Востоке, и в Северо-Западной Африке едва ли могла обращать на себя внимание. См. у Миня: Т. 42. Col. 50, nota 2.

ние. Описания ересей в нем очень коротки; новых самостоятельных известий очень мало и потому значения для истории ересей оно имеет еще менее, чем сочинение Филастрия *⁶. План сочинения простой, и источники его очень несложны **⁷. В описании первых 57 ересей Августин выписывает известия о древнейших сектах из Епифания ⁷, имея притом в виду не обширное епифаниевское сочинение — «Панарий», а краткое — «Анакефалеосис» ***⁸. Августин говорит, что он во многом изменял епифаниевские описания. Но эти изменения весьма несущественны: в некоторых местах иначе расположен порядок ересей *****⁹; в иных — одна секта разделена на две или они соединены в одну *****⁹. Значительнейшее отступление от Епи-

* Августин, как видно из указанной переписки его с Кводвульт-Деем, и не задавался целью писать большое сочинение о ересь, а имел в виду лишь *breviter, perstricle et summatim* изложить сущность еретических учений. Августин вначале вовсе и не имел в виду писать особенное сочинение об этом предмете, а рекомендовал Кводвульт-Део прочитать сочинения Епифания и Филастрия (1-е письмо Кводвульт-Део); затем, по новой просьбе Кводвульт-Део взявшись за сочинение, он наскоро составил его между другими большими трудами (2-е письмо Кводвульт-Део).

** На деле круг источников, из которых Августин выбирал свои сведения, был очень невелик и самостоятельные сообщения представляются у него лишь в очень немногих сектах, именно в сектах 46, 69, 70, 86, 87 и 88.

*** В предисловии к сочинению Августин говорит: «Epiphanius Cyprius... de octoginta haeresibus... sex libros coscripsit» («Епифаний Кипрский записал в шести книгах восемьдесят ересей». — *Сост.*) <...>. Это, конечно, может быть приложено к «Анакефалеосису», но никак не к «Панарию». Своим замечанием о краткости епифаниевского описания Августин показывает совершенное неведение о том, что Епифаний написал большое сочинение о ересь. Да и краткое епифаниевское сочинение все-таки обширнее Августиновой книги о ересь. Неизвестно при этом, откуда Августин взял, будто сочинение Епифания состоит из шести книг, а не из семи.

**** Например, у Епифания за ересью Павла Самосатского идут манихеи (65 и 66-я ереси); у Августина же (ереси 44—56) между ними вставляются фотиниане из IV в. — по сходству учения Фотина с учением Павла Самосатского.

***** Ересь 57. Так, ереси Татиана и энкратитов, разделяемые у Епифания (46 и 47), Августин соединяет в одну (25), артотиритов (28) отделяет от пепузиан (27), между тем как у Епифания они считаются за одну секту (49), а секты лукианистов, маркеллиан и коллиридиан, описываемые у Епифания (43, 72, 79) со всеми, опускаются у Августина. Поэтому у Августина и выходит 57 сект вместо 60 епифаниевских.

фания состоит в том, что Августин опускает так называемые дохристианские ереси и начинает описание прямо с христиан — с Симона-волхва*. В следующих за тем 23 главах (от 58-й до 80-й) Августин выписывает из Филастрия те секты, каких он не находит у Епифания**¹⁰, по порядку располагая филиастриевские описания за епифаниевскими и не обращая внимания на то, что многие из ересей, описание которых он берет из Филастрия, относятся ко времени, гораздо древнейшему многих выписанных им прежде из Епифания***¹¹. Лишь в конце сочинения Августин описывает восемь таких ересей, каких нет у Епифания и Филастрия и сведения о которых заимствованы им частью из других сочинений, частью из личного непосредственного знакомства с сектами****¹². Но и эти сведения не обширны и не очень значительны.

Заклячая свое сочинение, Августин высказывает замечание, что, может быть, есть и еще иные ереси, не описанные им, и, во всяком случае, могут явиться новые, которых он знать не

* При изложении христианских ересей Августин делает местами лишь очень краткие замечания о епифаниевских описаниях, где он не совсем согласен с ними (в ересях 22, 41, 42); подробнее и самостоятельное описывается у него ересь 46 манихейская, с которою он имел более личных соприкосновений.

** В описаниях ересей, составленных по Филастрию, у Августина также лишь в некоторых местах делаются самостоятельные прибавки, например в описаниях донатистов и прискиллианистов (69-я и 70-я ереси). Августин, несомненно, знал эти секты лучше Филастрия и первым назвал их собственными именами вместо неопределенных Филастриевых *abstinentes et circutores* («воздерживающиеся и возвращающиеся») (у Филастрия ереси 84 и 85).

*** Например, ереси 58—64 и некоторые из дальнейших, несомненно, относятся еще ко II и III в., и у Филастрия они и помещаются между ересями III в.; а Августин помещает их после аполлинаристов, македониан и мессаллиан.

**** Ереси люцифериан и иовинианистов (81 и 82) Августин описывает по какому-то неизвестному источнику, последних — отчасти и по собственным воспоминаниям. Описание ереси 83 (*Arabici*) Августин заимствует у Евсевия (V кн., 37-я глава) и напрасно ставит здесь в конце своей книги, потому что эта ересь относится еще к началу III в. О гелвидианах (84-я ересь) Августин знал, может быть, по полемике Иеронима и смешивал их с антидикомарионитами Епифания. Странную ересь патерниан (85: *qui inferiores partes humani corporis non a Deo, sed a diabolo factas opinantur*) неизвестно откуда он узнал; наконец, последние три ереси: 86, 87, 88 — тертуллианистов, абелоитов и пелагиан — описываются у Августина по ближайшему его личному знакомству с ними.

может. Дабы дать читателю верное руководство к распознаванию еретических мнений, не только описанных, но и не описанных и могущих вперед явиться, автор считает необходимым вообще исследовать вопрос о том, что такое ересь, какие общие признаки всякой ереси, откуда ереси получают свое начало. Рассмотрению этих вопросов автор намерен был посвятить особую часть сочинения о ересь или несколько частей, к которым написанная книга должна была послужить только как бы введением. Но эту вторую часть сочинения о ересь Августин не написал, полагают, за последовавшею вскоре смертью его.

Кроме сочинений Филастрия и Августина из рассматриваемого нами периода латинской литературы дошло до нас еще одно сочинение о ересь — весьма странное, которое занимает очень неопределенное положение в церковной письменности и возбуждает сомнение более всех других ересеологических сочинений древности. Это сочинение известно под названием «Предестинат» *¹³. Впрочем, это название, данное сочинению первым издателем его, иезуитом Сирмондом¹⁴, есть название случайное. Оно не обозначает сочинителя книги, а лишь в некоторой степени (и то не очень удачно) указывает на ее содержание. Главным предметом содержания книги служит опровержение ереси предестинатов, или предестинациан (*praedestinatorum vel praedestinatianorum*). Так называлось в V в. учение, возникшее в Северо-Западной Африке и в Галлии между почитателями бл. Августина, доведшими до крайности его мнение о божественном предопределении, — то учение, которое в IX в. было возобновлено на Западе известным Готтшалком¹⁵, а в XVI в. нашло себе развитие у кальвинистов. Но опровержение этого учения содержится уже во второй и третьей частях означенного сочинения; первую же часть его, которая, собственно, и причисляется к ересеологическим памятникам древности, составляет описание 90 древнейших христианских ересей — от Симона-волхва до предестинациан включительно. Кем написано это сочинение, неизвестно. В некоторых кодексах оно приписывалось самому бл. Августину или одному из его учеников, преимущественно епископу африканскому Примазию, — в том

* «*Praedestinatus sive Praedestinatorum haeresis*» (PL. T. 53. Col. 587—672) перепечатан из X тома Галланди «*Biblioteca vel. patrum*», с предисловиями Галланди и первого издателя Сирмонда (Col. 579—588) и подробным исследованием Сирмонда о ереси предестинациан.

предложении, что бл. Августин или его ученик Примазий мог найти нужным написать такое сочинение, чтобы образумить тех из неумеренных почитателей Августина, которые доводили до крайности его учение о предопределении^{*16}. Но хотя в этом сочинении действительно делается различие в учении о предопределении между понятиями самого Августина и понятиями так называемых предестинациан и ересь последних представляется лишь искажением учения Августина**, тем не менее в суждениях самого автора о спорном предмете высказываются такие мнения, которые не согласны с известными мыслями бл. Августина и к самому Августину в книге заметно если не прямо неприязненное, то, по крайней мере, и не сочувственное отношение***. Поэтому едва ли такое сочинение могло получить начало в среде августиновской партии. Но оно не может быть приписано и противоположной ей партии пелагианской, ибо и пелагианское учение в этой книге причисляется к ересям****. Всего вероятнее, оно вышло из среды той партии, которая во время пелагианских споров на Западе старалась держаться середины между крайностями пелагианизма и августинизма и которая осталась известна под названием полупелагианской партии. Кому же именно из писателей этого направления принадлежало означенное сочинение, определенно сказать нельзя. Предполагают Арнобия Младшего, Винкентия Леринского, Винкентия Виктора¹⁷, но далее предположений здесь идти нельзя. Само содержание означенного сочинения возбуждает недоумений еще больше, чем происхождение его. Оно прежде всего обращает на себя внимание тем, что в самом

* Имя Примазия стояло в надписании некоторых древних манускриптов этого сочинения, на основании древнего свидетельства Исидора Испалийского — в «De viris illustribus», cap. IX. Но Исидор мог ошибиться, а может быть, свидетельство его относилось и к другому утраченному сочинению о ересях.

** О ереси предестинациан в конце первой книги говорится: *Nona-gesima haeresis, de nomine Augustini episcopi mentita Praedestinatorum nomen accipit*. Вторая книга, представляющая подробное изложение этого учения, так и называется: «*Liber secundus? Sub nomini Augustini confictus*».

*** Такое отношение высказывается, между прочим, в том, что автор нигде не упоминает об Августине как главном источнике своих описаний древнейших ересей, между тем как все его сочинение составлено главным образом по Августинову сочинению о ересях.

**** См. ересь 88.

заглавии сочинения как источники, по которым оно будто бы составлено, выставляются такие древние ересиологические писания, которые совершенно никому не известны. Именно кроме известных Епифания и Филастрия здесь указываются Гигин, Поликрат, Африкан¹⁸ и Гесиод, которые будто бы в различные времена обличали различные ереси.

<...>





Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ

Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке

<фрагменты>

Часть I

МИРОСОЗЕРЦАНИЕ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА

ВВЕДЕНИЕ

Век Августина есть, без сомнения, одна из важнейших эпох христианской цивилизации. Это та критическая эпоха, когда Церковь, во всеоружии своей вполне сложившейся организации, вступает в Средние века, передаваясь от древнего греко-латинского мира варварам и воспринимая в себя германские элементы. Вместе с тем это тот век, когда уже весьма резко и рельефно обозначается различие между христианством эллинским, восточным, латинским и западным.

Государственный порядок в то время расшатан и поколеблен в самом своем основании: Церковь одна представляет собою общественное единство, скрепляя и связуя собою империю, распадающуюся в процессе внутреннего разложения. Она одна противостоит сепаратистским движениям и центробежным силам, грозящим разрушить государство. Против варваров, со всех сторон прорывающихся в империю сквозь ослабевшие легионы, она одна представляет собою культурное единство греко-латинского мира. «Среди волнений мира, — говорит еще в конце IV века св. Амвросий Медиоланский, — Церковь остается неподвижною; волны разбиваются об нее, не будучи в состоянии ее пошатнуть. В то время как всюду вокруг нее раздается страшный треск, она одна предлагает всем потерпевшим крушение тихую пристань, где они найдут себе спасение» *.

* *S. Ambrosius. Epist. II.*

Уже при Диоклетиане¹ Римская империя перестает быть единым целым, раздробляется на части; идол римского язычества — всемирное царство разбивается на куски руками языческого кесаря. *Единого Рима* уже нет; и если он не может сам себя обосновать и скрепить, то нужно обосновать его на чем-то другом, высшем, чем он сам. Ища противовеса государственно-му и общественному разложению, Диоклетиан покидает Рим: им руководит смутное искание *другого Рима*, обновленного, иначе обоснованного.

Но простой переменой резиденции задача не разрешается. Чтобы преодолеть раздор римской жизни, нужно обновить Рим в идее, и так как нельзя воссоздать его посредством физической силы, то нужно найти *нематериальную, сверхприродную основу* его единству и могуществу. Чтобы спасти Рим, надо объединить людей органически, внутренним образом; а для этого необходимо поднять их над сферой их материального, природного бытия, в которой они разделены; требуется найти такое объединяющее начало, которое преодолевало бы партикуляристические стремления отдельных провинций, общественных классов и личностей. Иначе говоря, нужно найти такой новый, идеальный Рим, который действительно мог бы стать органическим центром всемирного общества в отличие от Рима языческого, который был лишь внешним, механическим средоточием.

Великий политик — Константин² — понял, что империя не может одними естественными своими силами противиться естественному процессу разложения и смерти. Чувствуя, что государство само себя спасти не может, он обратился к сверхъестественной помощи и призвал Церковь к обоснованию Рима. Он хотел *скрепить единое государство посредством единой Церкви*.

Церковь в христианской империи оказывается вынужденною взяться за воссоздание мирского союза. Понятно поэтому, что она представляет здесь собою единство не только духовное, но и мирское. Одряхлевшее государство не в состоянии отправлять самых элементарных своих функций; светская власть не может собственными силами ни защитить государство извне, ни управлять им изнутри; она не обеспечивает ему ни справедливого суда, ни сколько-нибудь сносной администрации. По тому самому Церковь, как единственная живая сила в этом обществе, волею-неволею должна взяться за мирские дела, исполнять задачи светской власти. Мы видим в ту эпоху епископов в роли светских администраторов и судей, решающих та-

кие светские дела, как споры о наследстве. Еще задолго до христианской империи они разбирали споры христиан, не хотевших судиться у язычников, — ведали гражданскими делами, но лишь в качестве третейских судей. При Константине Великом компетенция епископских судов в этой области уже получает законодательное признание: из судов третейских они обращаются в равноправную со светскими судами инстанцию, вступая с ними в конкуренцию. Константин сообщает им право решать безапелляционно гражданские дела; каждая из тяжущихся сторон может в любой стадии процесса перенести дело из светского суда в епископский; притом решение епископа одинаково с решением светского судьи обязательно для сторон и приводится в исполнение посредством *actio rei judicatae*³. На Востоке император Аркадий⁴ в 398 г., а десять лет спустя и Гонорий⁵ на Западе уничтожают юрисдикцию духовных судов в гражданских делах, сохраняя, однако, за епископами право разбирать их в качестве третейских судей*⁶. И, несмотря на это, масса лиц предпочитают третейский суд епископов суду подкупных светских судей; благодаря высокому обаянию представителей духовной власти и всеобщему недоверию к светским судьям епископы остаются по-прежнему обременены гражданскими делами.

<...>

В течение всего IV в. язычники в Риме составляют внушительную силу, если не большинство, и парализуют своей глухой оппозицией власть христианского императора. Уже одно это осуждает западных кесарей на бессилие. Языческое большинство относится к ним враждебно или равнодушно: им остается опереться на христианское меньшинство. Среди раздвоившегося общества они между двух огней; они опасаются раздражить язычников слишком крутыми мерами, не отваживаясь на энергическую, последовательную борьбу с ними**⁷.

* Решения третейских судов приводятся в исполнение посредством *actio in factum*. Выигравшая сторона не имеет права ссылаться на *res judicata*, но имеет иск против проигравшей стороны на основании предварительно заключенного между ними договора, в силу коего стороны заранее обязуются подчиниться третейскому решению (*Löning. Gesch. d. Deutsch. Kirchenrechts. Cap. IV, § 3*).

** Даже суровые эдикты Грациана и Феодосия против языческих культов, по-видимому, не могли быть исполнены в Риме: языческие храмы здесь остаются неприкосновенными и языческий культ процветает по-прежнему. См.: *Beugnot A. A. Histoire de la destruction du paganisme en Occident. Paris, 1835. L. I, ch. 1; L. VIII.*

Но вместе с тем политикой нейтральной или слишком нерешительной, пассивной по отношению к язычникам, они рискуют оттолкнуть от себя христиан. Как сказано, у них нет почвы под ногами и христианский элемент, на который они опираются, держит их в зависимости от себя. В противоположность прямой линейной последовательности внутренней политики восточных императоров политика западных кесарей поражает нас своими частыми колебаниями, отсутствием какого бы то ни было выдержанного принципа.

Император Констанций⁸, властвовавший над обеими половинами империи, еще мог выказывать на Западе те же притязания и проводить их с теми же деспотическими приемами, как и на Востоке; но Констанций есть исключение, подтверждающее правило: вступая в борьбу с Церковью Запада, он мог опереться на послушное ему большинство церковной иерархии Востока. Преемник его, Валентиниан⁹, уже не стремился к главенству в делах веры; а Грациан во всем подчинялся наставлениям Амвросия, склоняясь, в его лице, перед авторитетным руководством Церкви.

То самое обстоятельство, которое создает слабость императоров на Западе, обуславливает здесь силу Церкви. Пребывание христианских императоров в Риме как центре языческой оппозиции с самого начала было невозможным. Язычество продолжало оставаться здесь официальной религией империи, что было возможно благодаря тому, что язычники, как сказано, занимали главнейшие светские магистратуры. Языческая партия, чтобы сохранить за своим обрядом прежнее значение, должна была притворяться, что никакой перемены не произошло, а все остается по-прежнему. И действительно, императоров продолжают провозглашать божествами после их смерти, и сенат учреждает им официальные культы. «В эпоху воцарения Грациана, — говорит Beugnot, — языческий обряд еще назывался национальным обрядом. Жрецы совершали жертвоприношения не во имя какой-либо секты, но во имя всего человеческого рода» *. Санкционировать такой порядок вещей своим присутствием христианский император не может. Вместе с тем он не смеет и открыто выступить против него, так как это значило бы восстановить против себя сильную языческую партию. Чтобы избежать роковой коллизии, императоры редко показываются в Риме, а живут в Милане или Равенне¹⁰, куда

* См.: Beugnot A. A. Op. cit. P. 327.

их влечет, кроме того, и необходимость быть ближе к северной границе их государства, которой постоянно угрожает опасность варварских нападений. Они позволяют обожать себя издали и смотрят сквозь пальцы на ненормальное положение, которое они не в состоянии уничтожить.

Но вследствие этого Рим — политический центр их государства — уходит из сферы их влияния. Христианская община со своим епископом во главе стоит здесь одиноко против царства язычников, выносит борьбу с язычеством на своих плечах без поддержки государства. Значение императора этим совершенно уничтожается: как христианин, он бессилен перед своими языческими подданными; как предмет языческого культа и как языческий верховный жрец, он — нуль в глазах христиан *. Значение епископата усиливается за счет значения императора; и в особенности растет значение епископа римского — папы. Столица древнего мира является центральным пунктом борьбы христианства и язычества. Ведя эту борьбу собственными силами, без поддержки государства, Римская церковь привлекает к самостоятельности, пользуется такою независимостью, как никакая другая Церковь империи. В значительной мере благодаря этому здесь развивается самостоятельная, независимая духовная власть, какой нет на Востоке, где император выступает как представитель христианского единства, господствуя над большинством епископата. В Риме в глазах большинства язычников, стоявших на почве вековых традиций империи, христианство императора было лишь преходящим инцидентом и христиане также не привыкли видеть в нем своего деятельного помощника. Представителем христианского единства является здесь папа, а не император. Для римских христиан папа больше императора: последний не имеет силы над ним и не может принудить его к подчинению. Еще в языческие времена римская община с ее епископом получает первенствующее значение в глазах христиан как центр в борьбе с язычеством. Рим получает особое значение как пункт, где встречаются представители всех частей империи, следовательно, и всех христианских общин, где, стало быть, рельефнее, чем где-либо, обрисо-

* Как известно, впервые отказался от титула верховного жреца Грациан. Но отказ этот был слишком поздним и не мог иметь существенного влияния на отношение христианских подданных к императору — обаяние его в то время пало слишком низко и уже не могло быть восстановлено.

ываается общенародный, вселенский характер Церкви. Это *центр всечеловеческого общения*, не связанного исключительно с какою-либо местностью или национальностью, а по тому самому центр общения христианского*.

<...>

Глава I МИРОСОЗЕРЦАНИЕ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА В ЕГО ГЕНЕЗИСЕ

I

Блаженный Августин — одна из самых интересных исторических личностей, которые когда-либо существовали; оценка его — одна из сложнейших и труднейших исторических задач ввиду разнообразия и богатства элементов, вошедших в состав его учения и так или иначе повлиявших на образование его характера. Типическое олицетворение той переходной эпохи конца IV и V столетия, когда один, обветшавший, мир рушится, а другой создается на его развалинах, — великий отец Церкви стоит на рубеже между древностью и Средними веками: собирая обломки древней культуры, он вместе с тем закладывает основы средневекового, частью же и новейшего европейского миросозерцания. Говоря словами Charpentier, «*Civitas Dei*,» Августина есть «надгробное слово древнему миру и вместе с тем торжественное возведение мира нового». Эти слова могут послужить прекрасной характеристикой и всей жизни и деятельности нашего отца Церкви. Это во всех отношениях двойственная личность; в нем воплотились и сосредоточились *все противоположности его века*. Более того, он предвосхитил и объединил в себе контрасты нового времени, ибо, будучи отцом и предтечею средневекового католичества, он вместе с тем другими сторонами своего учения был пророком протестантизма. И если протестанты и католики с одинаковым правом видят в нем своего родоначальника, то мы, без всякого сомнения, можем признать его отцом западного христианства во всех главнейших его разветвлениях.

<...>

* О значении римской христианской общины в эпоху языческой империи ср.: Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg im Breslau, 1890. Bd I. S. 400—412.

Усматривая раздвоение в корне нашего существа, Августин видит в нем начало разложения и смерти¹¹. В нашей, земной, жизни мы переживаем процесс непрерывного умирания. Вражда духа и плоти, этот врожденный дуализм нашей природы, есть проявление в нас смерти, и окончательное отрешение духа от плоти — смерть тела — есть лишь последняя земная стадия этого мучительного процесса. Первое в порядке времени проявление смерти есть сама наша извращенная природа (*natura vitiosa*): мы воспринимаем ее в сопротивлении нашей плоти, которая не повинуется велениям нашего сознания, и во внутренней раздробленности самого нашего сознания и воли. Смерть наступила уже тогда, когда первый человек ощутил в своих членах «сопротивление непослушного чувственного желания»; он уже тем самым подпал «необходимости смерти». Человек вообще *не властен над своим телом*, и утрата тела, физическая смерть, есть лишь последовательный результат общего ненормального состояния, нашей неспособности подчинить и удержать наше тело (*De Civ. Dei*, XIII, 2—3). Смерть коренится в самой природе временного бытия, в которой все утекает, и наша земная жизнь есть непрерывный «бег к смерти». «Человек никогда не находится в жизни, поскольку он пребывает в этом теле, которое скорее умирает, чем живет»; «в этом беге времен мы ищем настоящего и не находим его, ибо переход от будущего к прошедшему» (т. е. настоящее как бесконечно малый момент времени) «абсолютно лишен протяжения» (*sine ullo spatio est*) (*De Civ. Dei*, XIII, 9—11). Дурная двойственность коренится в самой форме времени: все двоится между бесконечным прошедшим, которое мы не в силах удержать, и бесконечным будущим, которое, как только мы его достигаем, *уходит в прошлое*, не наполняя внутренне нашей жизни. Среди этого беспокойного движения мы ищем и не находим настоящего (*Conf.* XI, 11, 15). *Нам не на чем успокоиться*, так как настоящего нет; мы беспрестанно умираем и беспрестанно внутренне тревожимся.

Смерть есть всеобщий закон всей нашей действительности, всего, что во времени. Центральный интерес всей философии Августина вращается вокруг этого основного вопроса: как спастись от смерти, от раздвоения нашей человеческой природы? Перед Августином носится идеал целостной личности, пребывающей в состоянии мира и покоя. Следовательно, основной вопрос его философии может быть сформулирован еще и таким образом: *как спасается человеческая личность?* Но зло всеобщее и объективно по своей природе: оно лежит в основе как че-

ловеческого общества, так и организации природного целого, к которому мы принадлежим как физические существа. Следовательно, это вместе с тем вопрос об идеальной общественной и вселенской организации, вопрос о том, *как спасается человеческое общество, как спасается вселенная*. Идеальная, целостная личность мыслима только в идеальном обществе и в идеальной вселенной, свободной от самой формы времени, в которой все едино и целостно, все пребывает в состоянии мира, покоя и равновесия. Но такой вселенной в нашем опыте мы не находим: по отношению к нашей земной действительности, где все враждует, этот лучший мир есть лишь идеал, безусловно трансцендентный, — предмет надежды. То, чего хочет Августин, не есть только внутреннее благо личности: он сознает вполне, что человек одними своими силами спастись не может, и потому самый вопрос о спасении личности есть для него прежде всего вопрос об объективном спасающем начале. Как грех не есть свойство только личное, индивидуальное, а общее, родовое, так же точно и деятельность этого объективного спасающего начала должна воплощаться в человечестве как *родовом единстве* — во всемирной социальной организации. Таким образом, для Августина вопрос о спасении личности есть вместе с тем вопрос социальный и космический. Его идеал есть *новая вселенная как единство всеобщего покоя*.

Зная этот основной мотив философского искания Августина, мы легко поймем тот внутренний процесс развития, который через ряд последовательных ступеней привел его к христианству, будем в состоянии уяснить себе последовательный генезис его мирозерцания. Мне незачем входить здесь в подробное изложение биографии Августина¹². Главнейшие черты жизни этого великого учителя Церкви слишком общеизвестны и интересуют нас, лишь поскольку они уясняют процесс возникновения и развития его системы.

<...>

Что же, спрашивается, привлекло Августина к манихейству? Во-первых, рационалистический характер системы, которая опирается не на внешний авторитет, а обращается к разуму человека, пытаясь дать рациональное объяснение существующего. Этот рационализм был по сердцу мыслителю, которого, по его собственному признанию, в то время отталкивала и соблазняла простота Евангелия (Conf. III, 5): он искал мирозерцание разумно обоснованное. Во-вторых, чувственный, фантастический характер этой системы, в которой гностический рационализм уживается с необузданным восточным воображе-

нием, весьма сроден его южному, африканскому темпераменту. Наконец, в-третьих, как сказано, в ней как бы олицетворяется тот этический и психологический дуализм, который он находит в себе путем внутреннего анализа. «Любя в добродетели *мир*, — говорит он, — и ненавидя в пороке *раздор*, я замечал в первом случае единство, во втором же — некоторое разделение. Мне казалось, что в этом единстве состоит разумная душа и в нем заключается природа истины и верховного блага. В основу же этого разделения неразумной жизни я полагал, сам не знаю какую субстанцию и природу высшего зла, которая не только есть субстанция, но обладает настоящей жизнью», притом эта субстанция не Богом созданная, а одинаково с Ним вечная (Conf. IV, 15). Добро он представлял как бесполоую мыслящую субстанцию, называя его монадою, зло же — двоицею (Conf. IV, 15).

Этот манихейский период бл. Августина представляет собой явление, весьма сродное и аналогичное с пессимизмом нашего времени. Современный пессимист Шопенгауэр¹³, как и бл. Августин, переносит в созерцание внешнего мира свои субъективные противоречия, представляя внутреннее раздвоение своей личности как объективное, космическое противоречие. Он также кладет дурную двоицу в основу всего существующего: мир, с его точки зрения, также представляется противоречивым созданием двух враждующих начал: безумной злой воли — начала вражды раздора — и безвольного интеллекта, коего вся задача сводится лишь к пассивной борьбе со злой волей, к освобождению себя от нее. Самый путь освобождения у Шопенгауэра таков же, как и у Манеса¹⁴, ибо и у него мировой кризис совершается в человеке, который, будучи совершеннейшей «объективацией» сатанического волевого начала, есть вместе с тем высший представитель и носитель мирового интеллекта. Задача человека в системе Шопенгауэра также состоит в том, чтобы, опознав ничтожество и злую природу существующего, освободить мир от его противоречий путем аскетического самоотрицания. У Шопенгауэра, который тяготеет к буддизму, как и у Августина, мы замечаем то же совпадение результатов субъективной рефлексии западного мыслителя и чувственного, фантастического мирозерцания восточных религий, то же тяготение к религиозному акосмизму Востока. В системе Шопенгауэра нет *единого* космоса: здесь все двоится между мировой сущностью и ее обманчивым покровом, между истинным миром воли и его миражем — миром представления; точно так же и Августин утрачивает единство космоса, поскольку он признает две

манихейские субстанции и видит в мироздании результат противоречия*.

Настроение Августина в эту манихейскую эпоху характеризуется как мрачное глубокое отчаяние. Причину этого он сам видит впоследствии в шаткости тогдашних своих представлений о Боге (Conf. IV, 7). Манихейское божество едиnorodно и единосущно нам по своей природе, душа наша есть частица этого божества; а потому оно не возвышает нас над нами самими, над слабостью и немощью нашей природы, не освобождает нас от наших страданий. Напротив, оно разделяет нашу немощь и нищету. Если душа наша есть часть божества, то Бог есть участник нашего безумия и падения: «утратив свое совершенство, он подвергся насилию и нуждается в помощи; он ослаблен болезнью, подавлен несчастием и опозорен рабством» (De morib. manich. 11). От такого божества мы не можем ждать нашего спасения: оно, скорее, само нуждается в нашем содействии для своего освобождения (Contra Faust. II, 5). Августин в особенности ясно сознал всю безотрадность манихейского мирозерцания, когда, скорбя о смерти друга, он искал и не находил утешения в вероучении Манеса. Сам он верно характеризует тогдашнее свое настроение как «пресыщение жизнью и страх смерти» (*taedium vivendi et moriendi metus*)**; в нем — сознание пустоты и бессодержательности настоящего усиливается безнадежностью будущего. «Мне опротивело все существующее, — говорит он, — опротивел самый свет», опротивело все, кроме воплей и слез. И далее: когда я пытался успокоить душу мою в мнимом Боге, создании моего воображения, «она

* Само собою разумеется, что, говоря о сходстве двух мировоззрений, мы не думаем здесь утверждать их тождество. Шопенгауэр более пессимист, чем ученик Манеса, так как он учит, что одно зло обладает положительной природой, добро же обладает лишь отрицательным, мнимым характером, между тем манихеи признают положительную природу добра; сходство в некоторых пунктах не исключает различия во многих других. Несмотря на признание положительной природы добра, учение Манеса должно быть отнесено к числу мировоззрений пессимистических, потому, во-первых, что зло, согласно этому учению, вечно и неистребимо (единство никогда не упраздняет двойцы); во-вторых, по отношению к человеку человечеству манихейское учение совершенно безотратно и безнадежно, ибо, с его точки зрения, человек как таковой в качестве произведения сатаны подлежит безусловному осуждению и упразднению.

** Conf. IV, 6. — Слова, которые могли бы послужить прекрасною характеристикой всего тогдашнего общественного настроения.

вновь впадала в пустоту и вновь обрушивалась на меня; и я оставался в самом себе, в несчастном месте, где мне было невыносимо оставаться и откуда выйти я не мог. Ибо куда бежать моему сердцу от моего сердца? Куда я не последую за самим собою?» (Conf. IV, 7). Ища спасения в манихействе, он находил в нем лишь отражение своих субъективных противоречий.

В мире, где все призрачно и все лживо, нет ничего объективно-достоверного, истинного, само наше сознание противоречиво. Если все в мире, не исключая и нас самих, ложь и противоречие, если нет единой в себе истины, то никакое объективное познание невозможно. От дуалистического пессимизма всего только один шаг к скептическому отчаянию. И вот, разочаровавшись в манихействе, Августин впадает в *скептицизм* новой академии. Но этот скептицизм был лишь проходящим моментом его развития и никогда не мог овладеть всецело его энергичной и страстной натурой. То было лишь временное, и притом непродолжительное, состояние колебаний и нерешительности. «Мне пришло на мысль, — говорит он, — что те философы, которых называют академиками, были осторожнее других, утверждая, что нужно сомневаться во всем (*quod de omnibus dubitandum esse censuerant*) и что человек не может познать что-либо истинное» (Conf. I, 10, 19). «Итак, подобно академикам (как о них говорят), сомневаясь во всем и пребывая относительно всего в колебании (*inter omnia fluctuans*), я решился оставить манихеев, думая, что мне не следует оставаться в этой секте, которой я уже предпочитал некоторых философов» (Conf. V, 14). Очевидно, что мы имеем здесь дело не с абсолютным скептицизмом, не вообще с каким бы то ни было определенным, установившимся мирозерцанием, а только с *признанием относительной правоты* скептических философов*. Они правы в том, что противопоставляют произвольным догматическим построениям сомнение в силах и способностях человеческого разума. Они правее других, поскольку они смиреннее других. Но если человек не в состоянии познать истину одними собственными своими силами, то из этого не следует, чтобы самой истины не существовало. Если человек, предоставленный самому себе, не в силах овладеть истиной, то истина может прийти навстречу его усилиям и открыться ему сама, недоступная рациональному познанию, она может быть предметом откровения. В таком случае самый

* Cp.: Storz. Philosophie des heilige Augustinus. Freiburg im Breislau, 1882. S. 31.

скептицизм обращается в акт смирения, в пассивное подчинение человеческого разума действию свыше. — Скептицизм Августина действительно был для него лишь переходную ступенью к мистическому мирозерцанию *неоплатонических философов*.

«Ты волновал меня, Боже, — читаем в «Confessiones» (VII, 8), — внутренними побуждениями, чтобы я горел нетерпением, доколе не удостоверюсь в Тебе через внутреннее созерцание». Мучительное состояние сомнений и колебаний было лишь проявлением неудовлетворенного искания, и скептицизм Августина был лишь последствием его врожденного мистицизма, который не давал ему успокоиться на построениях догматических. Сам он рассказывает, что аргументы скептиков никогда не могли поколебать в нем внутренней достоверности самочувствия. Пусть все существующее недостоверно; но я есмь и хочу; я не могу сомневаться в достоверности моего хотения (Conf. VII, 3). В самом раздвоении моего сознания и воли я нахожу единство как абсолютное требование, как идеал. Этого единства нет ни во внешней действительности, доступной моему чувственному опыту, ни во мне самом: оно возвышается над всем, что я нахожу в моем земном опыте. Это идеал, неизмеримо превосходящий все земное, абсолютно трансцендентный. Я прихожу к нему лишь через отвлечение от всего внешнего, путем внутреннего созерцания. Только сознание, собранное в себе, внутренне сосредоточенное и отрешенное от всего чувственного, может прийти к признанию этого единства за пределами самого нашего сознания. Достоверность моего самосознания, моей воли есть вместе с тем абсолютная достоверность ее трансцендентного идеала. К такому именно результату пришел Августин под влиянием чтения неоплатонических философов, как это явствует из его рассказа.

Побуждаемый ими войти в самого себя (*redire ad me ipsum*), продолжает он, «я углубился внутрь моего существа, водимый Тобою, Боже, и мог это сделать, так как Ты был моим помощником. Я вошел в себя и увидел некоторым умственным зрением над этим моим душевным оком, над мыслью моею *неизменный свет*, не тот чувственный свет, который доступен всякой плоти» (Conf. VII, 10). Это уже не чувственное манихейское божество, разлитое в пространстве, а безусловно — сверхчувственное начало. Этот объективный нематериальный свет, озаряющий нас изнутри, являет собою совершенный контраст с нашим скудным, немощным сознанием. «Ты поразил мое слабое зрение, — продолжает Августин, — Твоими могучими лу-

чами (*radians in me vehementer*), и я содрогнулся любовью и ужасом и увидел, что далеко отстою от Тебя, пребывая в чуждой Тебе области, и как бы слышал голос Твой с высоты: «Я есмь пища сильных; расти и будешь питаться Мною. И ты не превратишь Меня в себя, как ты превращаешь хлеб твой плотский, но сам превратишься в Меня»¹⁵ (*Conf. VII, 10*).

Если истина не разлита во внешнем мире и не заключена в пространстве ни в конечном, ни в безграничном, то следует ли отсюда, чтобы самой истины не существовало? На этот вопрос моего сознания, говорит Августин, я слышал в ответ голос Твой, как бы издали: «Я есмь сущий» (*Ego sum, qui sum*) (*Conf. VII, 10*). В этом Божественном Я Августин находит наконец предмет своего искания. В энергии личного самосознания Божества восстанавливается утраченное единство и спасается моя единая личность. Это и есть то «место», где я нахожу себе покой, тот внутренний мир, который освобождает меня от мук раздвоенного сознания. Утратив Бога, мы блуждаем, не находим себе места, и только в Нем обретаем себя, приходим в себя. «Где я был, Господи, когда искал Тебя? И ты был прежде меня, я же вышел из самого себя (*a me descesseram*), не находил себя и тем более — Тебя» (*Conf. V, 2*). Бог есть «жизнь моей жизни» *. Утратив его, мы теряем цельность нашего существа, лишаясь внутреннего мира. «Ты сделал нас для Тебя, Господи, — читаем мы в «*Confessiones*», — и сердце наше тревожится, доколе не успокоится в Тебе» (*I, 1*). Найдя Бога, мы как бы пробуждаемся от тяжелого сна. «*Evigilavi in te*, — говорит Августин, рассказывая о своем обращении. — Я пробудился в Тебе и иначе увидел в Тебе бесконечное, и зрение это не было плотским. И я воззрел на все существующее и увидел, что все вещи обязаны Тебе своим существованием и в Тебе пребывает все конечное; но не так, как в каком-либо протяженном месте, так как Ты держишь все в себе силою истины» (*VII, 14—15*).

Восприняв в себя, таким образом, неоплатонические элементы, Августин, однако, и в этот период не был вполне неоплатоником. Для него на первом плане стоит жизненная, практическая задача, и умозрительный, мистический идеал неоплатонических философов не удовлетворяет его по своей отвлеченности. Трансцендентное, мистическое «единство» неоплатоников не побеждает раздвоения земной действительности, и созерцательный мистицизм в их философии уживается с глубоким дуализмом. Неоплатонизм раздирается контрастом

* Выражение, беспрестанно повторяющееся у Августина.

между отвлеченным божественным единством, трансцендентным, сверхчувственным, абсолютно невоплотимым, — и материей, враждебной и чуждой божественной действительности. Эта материя — начало всего несовершенного и злого в мире — противится Божеству. Она не Им создана, существует одинаково вечно с Ним и не может быть Им внутренне превращена или уничтожена. Между небом и землею, между божественным и материальным существует непримиримая вражда; раздор противоположных начал, борьба и раздвоение лежат в основе всего существующего. Ясное дело, что эта система не в состоянии преодолеть манихейского пессимизма, и Августин не для того покинул дуализм восточный, чтобы погрязнуть в дуализме эллинском. Мы видели, что стремление спастись от этого рокового дуализма есть жизненный нерв его философии. Задача философии, как я уже говорил, есть для него вместе с тем задача практическая, религиозная, *задача спасения*. Мир божественный для него есть прежде всего объективное спасающее начало. Между тем «единое» неоплатоников абстрактно; все индивидуальное, личное, в нем отрицается и уничтожается; человеческая личность может прийти к его созерцанию лишь через самоуничтожение в экстатическом состоянии. В этом безличном божественном космосе личность человека не находит себе места и покоя. Безличное божество равнодушно и чуждо человеку: оно его не бережет и *не спасает*. Предмет искания Августина есть Божество, заинтересованное в спасении человека, в котором элемент человеческий, личный, не уничтожается, а сохраняется, получая высшее содержание и средоточие. Вот почему неоплатонизм у него тотчас получает христианскую окраску. На место абстрактного «единого» Плотина и Порфирия у него становится энергия личного самосознания Божества, которое вступает в диалог с человеком, отвечая его исканию: «Ego sum, qui sum»¹⁶. Чтобы освободить нас от раздвоения нашей земной действительности, чтобы спасти нас от страдания и смерти, Божественное единство должно стать фактом нашей действительности, проникнув ее собою. Чтобы спасти человека, Бог должен стать в непосредственные, интимные отношения с человеком, *лицом к лицу* с ним, — одним словом, вочеловечиться. Чтобы спасти человечество *как род, как общество*, Божественный порядок должен воплотиться во всемирной общественной организации. Таков ход мысли, приведший Августина от неоплатонизма к христианству и Церкви.

От неоплатоников его отталкивает именно отсутствие вечности в их представлении о Божестве. Он усваивает себе це-

ликом их учение о вечном божественном *логосе*, перефразируя его в известных выражениях Евангелия Иоанна (Conf. VII, 9). Но эти глубокомысленные умозрения неоплатоников, по-видимому столь согласные с христианским учением, не удовлетворяют будущего отца Церкви, потому что им чужда идея вочеловечения, Боговоплощения, которая одна в состоянии победить дуализм, примирив человеческое, земное, с божественным. Их Божество не снисходит к людской немощи, не приходит на помощь страждущим и не снимает с нас прощением греховной тяжести*.

Параллельно с неоплатонизмом Августин испытывает другое мощное влияние, которое с неотразимой силой влечет его в том же направлении. В то самое время, когда мистический идеал обращается для него в практический императив, когда он ищет Божественное единство в земном, конкретном воплощении, он сталкивается с могучей личностью Амвросия. Мне нет надобности входить здесь в подробную характеристику этого великого иерарха. Достаточно отметить в его характере те черты, которые так или иначе повлияли на миросозерцание его гениального ученика. Амвросий есть, можно сказать, конкретное олицетворение могучей церковной организации. Христианская идея в его лице является как сила несокрушимая, неодолимая¹⁷: это как нельзя более яркий образ той всемогущей благодати, которая торжествует над человеческим злом в сильнейших его проявлениях, выносит борьбу с высшей человеческой властью. В лице Амвросия представитель религиозной идеи торжествует над человеческим могуществом на его высшей ступени. Он выходит победителем из столкновений с арианской императрицей и повергает в прах самого Феодосия Великого¹⁸. Говоря словами Рихтера, «он полководец и государственный человек воинствующей Церкви; он больше, чем кто бы то ни было, расширил внешнюю сферу ее мощи, подчинив ей провинции и самих императоров»**. Амвросий, с одной стороны, и слабые императоры вроде Грациана и Валентиниана — с другой, являют собой как бы олицетворенный контраст между величием духовной власти представителя Церкви и нич-

* Другой вопрос, разумеется, насколько Августину удалось возвыситься до того человеческого представления о Божестве, которое он искал. Хотя учение его, без всякого сомнения, несравненно гуманнее неоплатонизма, однако, как мы увидим впоследствии, и в нем человеческий элемент не стоит на надлежащей высоте.

** Richter. Das Westromische Reich. S. 602.

тожеством власти мирской. «Император — в Церкви, а не над Церковью; добрый император ищет помощи Церкви, а не отвергает ее», для него «нет высшей части, как называться сыном Церкви» *. Да не думает император, что он обладает какою-либо властью над божественными вещами. Если он хочет повелевать, он сам должен подчиняться Богу; пусть он не превозносится: ему дана власть над мирским порядком, а не над церковными святынями (*Noli te gravare imperator, ut potes te in ea, quae divina sunt, imperiale aliquod jus habere, noli te extollere, sed si vis diutius imperare, esto Deo subditus. Publicorum tibi moenium jus commissum est, non sacrorum* (Epist. XX, 19)). Так поучал великий иерарх величайшего из кесарей того времени — Феодосия. Господствуя над мирской властью, Амвросий является постоянно то в роли сурового судьи и наставника, то в роли опекуна и дядьки слабоумных императоров. По своему характеру и тенденциям он во многих отношениях является предшественником великих средневековых пап, предтечу Григориев и Иннокентиев **¹⁹. Августин ищет религиозную идею в конкретном историческом воплощении. И вот христианская идея является ему в энергии всесторонней практической деятельности. Он ищет объективное спасающее начало, Божественное единство как объективную норму человеческой жизни и деятельности и сталкивается с могучей вселенской организацией Церкви, представляемой колоссальной личностью великого епископа. Но Амвросий импонирует ему не только внешней авторитетностью своего величия и могущества. Он мирит в себе церковный авторитет с научным образованием; слово его звучит не только как внешнее предписание, но обладает внутренней убедительной силой. Он олицетворяет собою Церковь не только как единство внешнее, но как порядок разумный, как единство органическое, внутреннее. Слушая Амвросия, Августин впервые убеждается в возможности разумного истолкования христианского учения, удостоверяется в отсутствии коренного противоречия между разумным знанием и объективным откровением (Conf. VI, 4).

В лице Амвросия христианский идеал является Августину как всестороннее господство Божественного порядка над жизнью, как всемогущая Церковь, властвующая над индивидом и

* *Ambrosius. Sermo c. Auxentium. C. 36.*

** Для всей характеристики св. Амвросия ср.: *De Broglie. L'empire et l'Eglise au IV-e siècle. 1857. T. III. Par. 2; Forster. Ambrosius, Bischof von Mailand. Halle, 1884.*

обществом, как *теократия*, в которой мирское начало подчинено духовному. Впечатление личности Амвросия, как сказано, наложило неизгладимую печать на мирозерцание Августина. Его христианский идеал связался навсегда с этим впечатлением, остался навсегда идеалом *теократическим*. Такому влиянию способствовало глубокое сродство характеров обоих святителей. Как уже было нам указано, центральное впечатление всей жизни Августина есть контраст греха и всецельной благодати. Если благодать всецельна, а воля человека ничтожна, то отсюда следует, что человек, чтобы спастись, должен всецело пожертвовать своею свободой, отдавшись всем существом своим объективной благодати. Отдельный индивид должен исчезнуть в объективном благодатном порядке; человек получает свое значение и смысл лишь как орган всемирного Боговладычия. Всецельной благодати соответствует всевластная Церковь как ее воплощение. Таким образом, влияние Амвросия совпадает с центральным мотивом всей жизни и мирозерцания нашего отца Церкви.

Под этим влиянием совершается наконец переход Августина в христианство. Отметим здесь одну характерную черту этого обращения. Сам Августин приписывает этот глубокий внутренний переворот, в нем происшедший, *внешнему чуду*. В минуту, когда его страдания — муки неудовлетворенного искания — доходят до крайнего предела, внешний толчок выводит его из состояния сомнения и колебания. Он слышит голос, говорящий: «*tolle et lege*» («возьми и читай»), и слышит плотскими ушами, но приписывает его откровению свыше и, раскрыв, по внушению этого голоса, наудачу Св. Писание, нападает в нем на текст, отвечающий его исканию, и относит этот текст к себе, чем и решается его обращение (Conf. VIII, 12). Было ли тут действительно чудо или нет, — для нас, во всяком случае, в высшей степени важно то, что Августин в самом обращении своем видит как бы насилие благодати над немощным человеческим естеством (впоследствии, как мы увидим, он называл обращение Павла «великим насилием Христа») ²⁰. Благодать уже здесь представляется ему как неодолимая сила, действующая на человека изнутри и извне не только внутренними побуждениями, но и внешними толчками. Она приводит нас к объективному единству не только путем внутреннего озарения нашего ума и сердца, но и путем внешнего насилия. Упомянутый рассказ «*Confessiones*» написан приблизительно через четырнадцать лет после обращения Августина с точки зрения уже вполне определившегося учения о благодати, и мы вполне

присоединяемся к мнению Буасье^{*21} и Гарнака^{**}, которые утверждают, что в эту эпоху Августин был склонен представлять свое обращение более внезапным, чем оно было на самом деле. Внезапным оно действительно не было, а было, напротив того, как мы старались показать во всей этой главе, подготовлено всем предшествовавшим развитием нашего отца Церкви. Отойдя на расстояние, он мог видеть свое прошедшее в новом освещении и мог ошибаться в оценке значения тех или других событий, но никто не заподозрит его в том, чтобы он сочинял самые события. Для нас, следовательно, остается тот в высшей степени важный факт, что обращение Августина для него сказалось с впечатлением внешнего чуда. Уже в этом впечатлении содержится повод к фаталистической теории благодати, развитой им впоследствии, согласно которой благодать действует на нашу волю не только как внутренняя необходимость, но и как внешний фатум, и воля наша превращается в автоматический орган ее предначертаний.

<...>

Все те, кому христианство не достается даром, кто получает его не как наследственный дар, а приходят к нему разумом и волею путем свободного исследования, неизбежно проходят через идеалистические порывы молодости и через отчаяние пессимистов и скептиков: чтобы уверовать в мистический идеал христианства, нужно вместе с пессимистами отчаяться в земной действительности; но, чтобы подчиниться Церкви, нужно вместе со скептиками отрешиться от рационалистического самомнения и гордости разума. Чтобы быть христианином, нужно уверовать в сверхчувственную идею и признать над собою Божественный авторитет. Моменты развития Августина суть, таким образом, до некоторой степени, необходимые моменты в христианстве, и его «*Confessiones*» постольку могут быть названы феноменологией христианского сознания.

Но мирозерцание нашего отца Церкви, как мы уже говорили и как мы еще более убедимся впоследствии, содержит в себе примесь субъективной и местной ограниченности. Единство, которое он противопоставляет последователям Манеса, есть, как сказано, единство насильственное, внешнее. Последнее обстоятельство имело неисчислимы последствия не только для самого Августина, но и для всей той западной формы

* *Boissier G. La Fin du paganisme. T. I. Lib. III. Cap. 3. P. 338—342.*

** *Harnack. Op. cit. Bd III. S. 84.*

христианства, которой он был родоначальником и основателем.

В момент обращения Августина все элементы его христианского мирозерцания уже налицо и все последующее есть лишь развитие и применение тех начал, которые уже в то время назрели в его сознании. Обозревая всю его литературную деятельность, мы отметим в развитии его учения три стадии или, скорее, три последовательных наслоения мысли, соответствующих борьбе его с тремя противниками — манихейством, донатизмом и пелагианством. 1) Против манихеев, как мы говорили, Августин развивает учение о единстве порядка вселенной и противопоставляет их рационализму единство церковного авторитета. 2) Против донатистов он отстаивает *единство Церкви*, которая воплощает в себе единый Божественный порядок в области социальных отношений; партикуляризму донатистской общины здесь противопоставляется *католический универсализм*. 3) Против пелагиан, упраздняющих сверхъестественное, организующее действие благодати, утверждается благодать как мистическое действие и как принцип единой социальной организации человечества, *единство, как всеобщее предопределение*, торжествующее над индивидуальной человеческой свободой²². Эти стадии не должны рассматриваться как три резкие хронологические грани: это три отдельных течения мысли, которые возникают одно за другим в указанной последовательности и затем частью текут параллельно, частью же пересекаются и соединяются между собою, будучи все разветвлениями одной и той же мысли. В них во всех один и тот же принцип — идеальное единство специфицируется как архитектурный принцип вселенной, как принцип социальной организации Церкви и как содержание религиозной жизни личности и человеческого общества. Развивая отдельные стороны своего учения против полухристианских противников, отрицающих ту или другую сторону христианства, Августин сосредоточивает и суммирует его во всей его полноте против язычников. Борьба с язычеством, которую Августин ведет с самого своего обращения в христианство, уже потому не может быть рассматриваема как отдельная стадия его апологетической деятельности, что она представляет собою итог всей этой деятельности. В этой борьбе идеал нашего мыслителя, получая самое законченное и совершенное свое выражение, формулируется как *Civitas Dei*, как единство всемирного Боговластия.

Глава II

АВГУСТИН — АПОЛОГЕТ ТЕОКРАТИЧЕСКОГО ИДЕАЛА
ЗАПАДНОГО ХРИСТИАНСТВА. БОРЬБА С МАНИХЕЙСТВОМ:
УЧЕНИЕ О ЕДИНСТВЕ МИРОВОГО ПОРЯДКА
И О ЦЕРКОВНОМ АВТОРИТЕТЕ

I

Тремя великими историческими событиями обозначается хронологические грани литературной деятельности блаженного Августина. Деятельность эта *начинается* при Феодосии Великом, в момент последнего государственного объединения обеих половин Римской империи и *накануне окончательного ее распада*; она *достигает своего апогея* в момент взятия Рима готами под предводительством Алариха и *кончается* в момент завоевания Африки вандалами, начавшегося незадолго до смерти Августина. Это совпадение начала, апогея и конца деятельности великого отца Церкви с тремя великими мировыми событиями не есть результат простой исторической случайности. Для миросозерцания Августина не случайно то, что в самом начале его литературно-апологетической деятельности Римская империя, объединенная Феодосием, распадается. Этим событием ставится на очередь вопрос, как сохранить культурное *римское единство* вопреки распадению государства. С этого момента римское единство окончательно перестает быть *государственным*, но зато продолжает свое существование как *единство церковное*; *unitas Romana* сохраняется лишь как *unitas ecclesiae, unitas catholica*. Прямой логический вывод отсюда тот, что разрушающееся общество может спасти свое единство лишь в универсальном единстве Церкви, которая одна связует Восток и Запад; что, по крайней мере, по отношению к этому обществу, это универсальное единство есть верховное спасающее начало. И вот, частью в ответ на исторические события, частью же упреждая их, начинается деятельность величайшего из *апологетов христианского единства*. Не случайность и то, что кульминационная точка его апологетического творчества совпадает с моментом взятия и разграбления Рима Аларихом: ибо разрушение ветхого Рима есть красноречивый призыв к созданию нового. Взятием Рима наносился смертельный удар римской языческой идее, выражавшейся в культе римского государственного всемогущества. Победа готов повергла в прах не только римскую силу, но и римское языческое божество.

Но, будучи упразднением и разрушением Рима языческого, победа эта была вместе с тем красноречивым свидетельством жизненной силы и миссии христианской Церкви. Предавая Рим огню и мечу, воины Алариха с благоговением останавливались перед христианскими храмами; побежденные находили в них спасение и убежище от ярости победителей. Одна Церковь устояла среди всеобщего крушения, обратив поражение Рима в величайшее свое торжество; она одна со своими уцелевшими от пламени храмами представляла *Рим как вечный город*. Разрушением Рима вновь с небывалой силой ставится на очередь все тот же вопрос о том, как *спасти разрушающееся общество*. И вот в ответ на падение древней столицы зарождается величайшее творение Августина, где римской государственной идее *города вселенной* противопоставляется христианская идея *всемирного града Божия*, где христианская теократия торжественно возвещается как единственный истинный, нерукотворный *вечный город*. В виду дымящихся развалин Рима языческого, кесарского закладывается идеальная основа Рима христианского, католического.

Весьма знаменательным представляется и совпадение смерти Августина с началом завоевания Африки вандалами. Отторгая от Рима Африку, снабжавшую его хлебом, завоевание это лишало Рим необходимых материальных условий его существования, осуждало его на голодную смерть и было почти равнозначно его уничтожению. Но вместе с тем эта победа послужила опять-таки к величайшему торжеству христианской теократической идеи: Церковь и здесь, как и при взятии Рима, одна выходила целою из пламени. Поражая государство, победа эта давала новую силу Церкви, которая теперь в Северной Африке одна оставалась представительницей культурной римской идеи против варварского германского мира. Вторжение ариан-варваров заставило сплотиться римское население вокруг Вселенской церкви, и, странное дело, победа вандалов продолжала дело проповеди Августина, нанося смертельный удар донатистскому расколу, отторгавшему дотоле от Вселенской церкви большую часть африканского населения. Раскол этот, бывший прежде всего реакцией местного африканского национализма против римских порядков вообще и Вселенской церкви как *римской государственной Церкви*, — вследствие завоевания Африки утрачивал почву под ногами, теряя всякий смысл и значение. Среди вандалов-ариан Вселенская церковь перестала быть Церковью господствующею и благодаря этому могла привлечь к себе своих бывших противников — донатис-

тов. Донатисты, для которых истинная Церковь была прежде всего *Церковь мученическая, Церковь гонимая*, очутившись под владычеством варваров, одинаково враждебных ко всем неариянам, сблизилась в общем несчастье со своими вчерашними врагами — католиками. Донатистский раскол почти исчез, и на развалинах единства государственного таким образом торжественно восстанавливалось единство церковное. Град Божий утвердился и окреп, придя в соприкосновение с варварским миром, и апологет церковного единства умер на пороге этого нового, германского мира, как бы завещая ему свое дело для продолжения и завершения.

Вопросы, вокруг которых вращается мысль великого апологета, и его ответы подсказаны великими историческими событиями его эпохи. Всматриваясь в апологетическую деятельность Августина, мы увидим, что вся она есть не что иное, как проповедь Боговластия как всеобщего закона вселенной и принципа всемирной социальной организации. Постепенным упразднением ветхого Рима и созиданием нового, т. е. главным историческим делом той эпохи, определяются исторические рамки этой проповеди. Идеал всемирного вечного города, построенного не на шаткой человеческой основе, подверженной разрушению и гибели, а на вечном божественном фундаменте, — идеал града Божия, — есть ее начало, середина и конец.

Чтобы убедиться в этом, надо постараться объять одним взглядом апологетическую деятельность Августина в ее целом.

<...>

Творение как выражение вечного Божественного всеединства не есть, во-первых, произведение двух начал. Оно есть непосредственный акт всемогущей воли, которая не нуждается в помощи чуждого начала для создания вселенной (De Gen. contr. man. I, 6; De fide et symb. 2; Conf. XI, 5). С этой точки зрения, не правы не только манихеи, делающие сатану участником в творении, но и греческие философы — Платон, Аристотель и неоплатоники, обуславливающие Божественное действие материей не созданной и совечной Божеству, которая, следовательно, противостоит Ему как внешняя граница. Мир не создан из какого-либо внешнего Ему материала, как учат греческие философы; и Бог — не архитектор — строитель мироздания, а всемогущий Творец²³. То ничто, nihil, из которого Он все извлекает, должно быть понимаемо не как небытие относительное, как возможность бытия (δυνάμειον), извне ограничивающая Божественную идею, а как небытие абсолютное. Ибо акт творения из ничего включает в себе все — как форму, так и материю

существующего, и сама материя есть нечто созданное, а не вечное (De Gen. contr. man. I, 6; De fide et symb. 2; Conf. XI, 5). Не обусловленный извне, этот акт не вынужден и изнутри какой-либо необходимостью или роком, будучи совершенно свободным (De Gen. contr. man. I, 2; De div. quaest. LXXXII, qu. 28). Но потому самому творение не есть акт вечный (De Civ. Dei, XI, 4), так как творение, совечное Творцу, было бы для Него опять-таки внешней границей, недопустимой с точки зрения теории строго монотеистической. Творение предполагает время; но вместе с тем и время предполагает творение: ибо, не будучи формой абсолютной действительности, оно всегда предполагает нечто меняющееся, следовательно сотворенное. Пустая, ничем не наполненная форма времени, где *ничто не протекает*, — немыслима; поэтому начало времени полагается самим творением; время создано зараз с творением как его форма: *вне созданного время — ничто**.

Всего важнее во всей этой теории творения блаженного Августина то, что мировой процесс в ней представляется как закономерный процесс развития, как планомерная эволюция вечного Божественного единства. Он воплощает во времени, в последовательном генезисе то, что содержится зараз в вечной Божественной мудрости, которая, таким образом, есть начало, середина и конец мирового процесса. Единый порядок прогрессивно осуществляется здесь в ряд восходящих ступеней.

Единое и неделимое Божественное действие в творении не дробится и не разбивается на множество отдельных актов, торжествуя над разнообразием сотворенного и сводя все к единству. «Бог от начала веков прежде сотворил все вместе, создав иные вещи в самой их природе, другие же предустановив в их причинах (*praecedentis causis*); так что Он сотворил не только настоящее, но и будущее, будучи всемогущ; Он почил от этих дел, чтобы потом, посредством господства и управления, создать также порядок времен и временных вещей. Так что Он и закончил творение вследствие окончания всех родов и начал его для продолжения веков; Он почил ради окончания всех дел и действует даже донныне вследствие их начатия» (De Gen. ad litt. VII, 28, 42). То есть, иными словами, отношение Бога к сотворенному характеризуется как совершенное единство действия, которое вместе с тем постоянно и непрерывно. С одной стороны, акт творения, в котором закончены роды и виды всего

* Классическое место о времени: Conf. XI, 10—31, а также De Civ. Dei, XI, 6.

существующего, — *един*; с другой — к этому единому акту в Божественном управлении беспрестанно относится все существующее. Бог зараз и *покоится* в своем творении, в котором беспрестанно повторяются роды и виды, сотворенные и законченные *от начала*; и *беспрестанно действует*, приводя все через управление к этим вечным моментам единого мирового плана*.

Шесть дней творения Августин толкует не в смысле шести сроков, а в смысле шести идеальных моментов единого творческого процесса. В этом смысле эти шесть дней (и седьмой день покоя) не протекли и не уничтожились, как протекают дни нашей жизни; они суть непреходящие моменты, сохраняющиеся в беге времени в тех родах и видах сотворенных существ, которые приурочиваются Писанием к шести дням творения. В Боге не может быть последовательности дней, ибо в Нем все — один день Божий. Этот единый день в отношении к твари представляется шесть раз не в чередовании времен, а в порядке познания твари, различающей отдельные моменты творения *не зараз*, как они в Боге, *а в последовательности*, один за другим**. Единый акт творения, коим положено начало времен, включает в себе в семени, в потенции (*vi potentiaque causali*), все последующее. «Как в семени невидимо заключается зараз все, что должно с течением времени вырасти в дерево, так должно думать и относительно самого мира: так как Бог сотворил все вместе, то мир имел в себе зараз все то, что в нем и с ним было сотворено, когда был создан день» (*De Gen. ad litt. V, 23*). «Как матери чреваты своими детьми, так же точно и самый мир чреват причинами рождающихся существ» (*De Trin. III, 9*).

Из всего вышеизложенного мы видим, что против манихеев и скептиков учение Августина формулировалось как система христианского неоплатонизма, в которой христианское учение о Логосе и творении вступило в некоторый органический синтез с учением о числе Пифагора и учением об идее Платона. Мы умышленно подчеркнули и выдвинули здесь именно пифагорейский элемент, который, в особенности, составляет характерную черту метафизики нашего отца Церкви. В борьбе против учения дуалистического ему нужно было прежде всего

* *De Gen. ad litt. V, 23, 46. Cp.: De Civ. Dei, XII, 17. Novit quiescens agere et agens quiescere.*

** О днях творения см.: *De Gen. ad litt. V, 23, 46; IV, 26, 43; 18, 33; 1, 1; De Civ. Dei, XI, 7—9; 30—31.*

показать в основе вселенной *единый архитектурный принцип*. Нужно было представить мир как единый храм единого Бога, как *единый порядок*, в котором Бог господствует и властвует над всем, предопределив все существующее в идеях и числах, — как архитектурное единство, в котором все размерено и пропорционально — *omne numerosum est*. Отстаивая против манихейского двоебожия и двоевластия Божественную монархию, Августин, естественно, должен был выдвинуть на первый план число как схему единства во множестве, как символ порядка, однообразия в разнообразии. Сам он в одном из первых своих сочинений, написанном тотчас после обращения, не выражает своему собеседнику и другу Алипию, который называет его учение *пифагорейским* (*Pythagorae disciplina*)*, отвечая ему лишь похвалами в честь Пифагора. Отношение между «числами» и «идеями» в системе Августина остается неопределенным, как это видно из цитированного нами места (*De lib. arb.* II, 11), где он оставляет открытым вопрос о том, отождествляется ли вечная Мудрость с числом или нет²⁴. Как бы то ни было, но уже из этого одного видно, что число как идеальный метафизический принцип для него не есть простое количество; начало формы и творческая причина, оно тесно связано с качественными особенностями вещей. С другой стороны, и вечным идеям, качественным принципам вещей присуща известная идеальная пропорция. При неопределенности отношения между числом и идеей остается, однако, несомненным, что то и другое тесно связано между собою в единой вечной Премудрости, что существующее предопределено в ней числом и идеей, что *Бог господствует надо всем посредством того и другого*; в этом принципе Божественного господства сосредоточивается весь интерес метафизики Августина. Усматривая в основе мироздания некоторую архитектурную правильность, Августин видит в этом архитектурном единстве вселенной не только формальный ее принцип, но и безусловный ее идеал, высшую цель всего существующего. В геометрической простоте и правильности для него отражается Божественная мудрость, «множественная в простоте» и «однообразно разнообразная (*sapientia simpliciter multiplex et uniformiter multiformis*) (*De Civ. Dei*, XII, 18).

* *De ordin.* II, 20. Впоследствии в «*Retractationes*» (I, 3. 3) Августин не отрекается от пифагорейских принципов, высказанных в этом сочинении, но упрекает себя только за чрезмерные похвалы пифагорейству, из коих можно было бы заключить, что он в то время не видел в нем никаких заблуждений.

В совершенном архитектурном единстве заключается основной принцип Боговластия и высший его идеал. «Когда ты видишь во всем меру, число и порядок, — ищи художника. И ты не найдешь другого, кроме Бога, у Которого пребывает высшая мера, высшее число и высший порядок: ибо относительно Него истинным образом сказано, что Он все расположил мерою, числом и весом» (Прем. 11, 21) (De Gen. contr. man. I, 16, 26). «Все прекрасно для Художника, который всем пользуется для управления целым мирозданием, над которым Он господствует посредством высшего закона» (De Gen. contr. man. I, 16, 25). Этот верховный закон (*summa lex*), которым Бог все нормирует и упорядочивает, а не акт любви, в котором Он все в себе притягивает, — есть центральное понятие метафизики Августина и его теократический принцип.

II

<...> В минуту, когда тотчас после обращения Августин вступил в борьбу со своими пережитыми заблуждениями, в его сознании уже назрела аксиома, определившая собою всю его философию: природный порядок как непосредственное выражение Божественной мудрости есть *благо*; закон природы есть закон Божий, и следовательно, если мы и находим зло в отдаленных частях мироздания, то в целом, *природа как таковая* есть благо, *natura in quantum natura bonum est* (Contr. epist. Fund. 36); злое, следовательно, есть то же, что противоположное. «Неучи, не будучи в состоянии объять и созерцать слабым умом всеобщую гармонию и согласие вещей (*universam rerum coaptationem et concentum*), если что-либо их соблазнит, будучи слишком велико для их ума, думают, что вещам присуще большое безобразие. Важнейшая причина этого заблуждения заключается в том, что человек неизвестен самому себе» (De ordin. I, 1, 2—3); ибо только сознание, привыкшее к отвлечению от всего чувственного, только дух, собранный в себя, в самом себе созерцающий образ всеединства, способен понять единство и благодать мирового целого*. *Благое* для Августина есть с самого начала то же, что *универсальное*. Но по тому самому та пустая форма всеединства, которую мы находим в нашем сознании, есть для него уже нечто содержательное, этически цен-

* De ordin. I, 1, 3. Заметим, что все эти тексты о единстве мирового порядка написаны в самый год обращения Августина.

ное, точно так же, как и закон природы, в котором выражается ее универсальное единство.

Если все вещи существуют, поскольку они причастны *единству*, то они *суть*, лишь поскольку они причастны *благу*. Манихеи указывают на зло в вещах. Но, вглядываясь внимательно в это зло, мы убедимся, что оно есть лишь случайное и несущественное свойство вещей, извращение их природы, тогда как *благо в них есть сама их природа, то, без чего они существовать не могут*. Если мы отнимем от вещей то, что вы находите в них дурного, говорит Августин манихеям, то останется только неповрежденная их природа, т. е. благое в них. Если же мы отнимем от вещей все благие их свойства, то *сама природа их уничтожится* (*nulla natura erit*): они перестанут существовать (*Contr. epist. Fund. 33, 36*). Манихеи, например, описывая царство злого начала — сатаны, находят в нем грязные, бурные воды и буйные адские вихри. Но пусть вода утратит свои злые свойства, пусть воды перестанут быть грязными и бурными, остаются светлые и чистые воды — восстанавливается неповрежденная природа воды. Пусть адский вихрь перестанет быть буйным и страшным и ветер все-таки останется ветром: мы можем мыслить его тихим и умеренным. Но попробуй отнять от воды и ветра благие их свойства: отними от воды *согласие ее частей* — и ты уничтожишь самую воду; «отними от ветров сходство их частей, которым их тело содержится в единстве и покоряется, дабы быть телом, — и не останется уже никакой природы, которую ты мог бы помыслить» (*Contr. epist. Fund. 33, 36*). Природу всего существующего составляет *порядок*, или *единство*; а потому стремление к порядку, или единству, присущее вещам, есть то же, что стремление их к бытию. «Те вещи, которые стремятся к бытию, стремятся к порядку: достигнув порядка, они достигают самого бытия, насколько тварь его может достигнуть. Ибо порядок приводит к некоторой стройности то, что он упорядочивает. Но быть — значит то же, что быть единым. Ибо деятельность единства заключается в стройности и согласии, посредством которого существует все сложное, поскольку оно существует: простые вещи суть сами по себе, так как они сами по себе едины; те же вещи, которые не просты, подражают единству согласованием частей и *суть*, лишь поскольку они его достигают» (*De morib. manich. 6*). И если единство как таковое, порядок как таковой есть благо, *то и природа как таковая, в силу присущего ей единства, — есть благо* (*De natura boni c. man. 3*). Это единство, лежащее в основе природы, и, следовательно, сама приро-

да, — от Бога и от Него происходит все, что согласно с природою» (*ab illo est omne quod naturaliter est*). «Всякая природа от Бога» (*De natura boni c. man. 19*). Отсюда не следует, конечно, чтобы всякая изменчивая вещь как таковая была благом. Все, что во времени, «все, подверженное перемене, есть благо не само по себе, но через приобщение к неизменному благу; оно есть благо, поскольку оно есть» (*De div. quaest. 83, qu. 24*). То есть, иными словами, все, что есть реального, существенного в вещах, само их бытие (*esse*) как таковое есть благо; благо есть естественный закон, присущий вещам, и вместе с тем — имманентная им мудрость.

В этом отождествлении порядка, или единства, с абсолютным благом заключается основное заблуждение системы Августина. Ибо в этом ее положении или, лучше сказать, предположении заключается совершенное смешение двух порядков — природного и сверхприродного. Христианский супранатурализм отца Церкви здесь смешивается и сливается с натурализмом бывшего язычника. В его системе совершается тот же исторический процесс, который в то время переживало его общество. В самом деле, в этом обществе не существует резкой и определенной грани между духовной и светской областью, между *сверхприродным единством Церкви и мирским единством государства*. Это самое, т. е. отсутствие какой-либо резкой грани между областью природного, *земного*, и сверхприродного, *небесного*, составляет характерную черту всей системы Августина. Ибо, провозглашая, с одной стороны, трансцендентный принцип Божественной мудрости, которая представляется отрицанием всего земного, идеальной противоположностью нашей земной действительности и нашей «извращенной природы», Августин, с другой стороны, боготворит природный порядок, принимая элементарную, земную форму закономерности и единства за воплощение этой самой мудрости. Он, с одной стороны, низводит и *упраздняет все временное*, сводя все существующее к акту вечного Божественного законодательства, где Бог *прежде времени* упорядочил все до мельчайших подробностей; но вместе с тем и по тому самому он необычайно возвеличивает временную действительность, смешивая ее с вечным Божественным порядком. При отсутствии грани между природным и Божественным крайность аскетизма, упраздняющего все временное к вечному, соприкасается с противоположною крайностью натурализма, боготворящего временное как вечное. В этом отношении система Августина вовсе не есть явление исключительное и изолированное: все здание католической

средневековой теократии покоится на соединении этих двух крайностей, присутствующих уже в умозрении Августина — аскетического презрения ко всему мирскому и слияния духовного с мирским, низведения всего временного и боготворения временных форм земной действительности. Исходя из указанного нами принципа, Августин не мог создать глубокой христианской теодицеи, ибо на самом деле универсальный порядок, как он является на низших ступенях творения, *в природе*, есть естественный закон без всякого нравственного элемента. Предполагая в этом законе этическое содержание, признавая его за *благо*, Августин тем самым возводил в идеал тот несовершенный порядок природы, в котором мировое зло не побеждается внутренне, а лишь подчиняется внешним образом единому порядку вселенной, в котором зло *не упраздняется, а только упорядочивается*. Ложный супранатурализм превратил для него природу в нравственный порядок. Но зато ложный натурализм воздействовал на его представление о вечном, идеальном мировом порядке: этот идеальный порядок обратился для него в насильственное единство мирового плана, который господствует над всем *как естественный закон*, уничтожая всякую нравственную свободу.

Так как все существует лишь по приобщению к единству и «быть», по Августину, значит то же, что «быть единым», то для него реально, истинно существует только благо. Зло же обладает только чисто отрицательной природой: оно есть не бытие, а только отрицание бытия^{*25}; оно не есть субстанция, ибо всякая субстанция как таковая есть благо. «Это зло, относительно которого я искал, откуда оно, — не есть субстанция: ибо, если бы оно было субстанцией, оно было бы благом»^{**}. Так как все включено в единый порядок и все подчиняется за-

* Поэтому и понятие «бытие» произвольно получает у Августина этическое содержание, на что указывает, между прочим, и Scipio (Des Aurelius Augustinus Metaphysik. S. 14): «Sein heisst bei Augustin soviel als lebensvolles, innerliches Sein». Но всего важнее не то, что бытие для него есть нечто «живое и внутреннее», а то, что оно для него как таковое — благо.

** Conf. VII, 12, 18. Этот оптимизм Августина вовсе не есть выражение наивного, жизнерадостного сознания, как думает Scipio (Op. cit. S. 14); это прямая антитеза манихейского учения о двух субстанциях, которого сам Августин держался раньше; это оптимизм системы, для которой всякое бытие, как проявление Промысла Божия, есть благо, а не оптимизм непосредственного, наивного сознания.

конам Создателя, то с универсальной точки зрения *все есть благо*. «И для Тебя вовсе нет зла, — читаем мы в «*Confessiones*» (XIII, 19), — и не только для Тебя, но и для Твоего создания в целом: ибо нет ничего, что бы *вторгалось извне* и извращало бы порядок, который Ты ему положил. В частях же творения некоторые вещи считаются злом, потому что не согласуются с некоторыми другими. Но те же самые вещи согласуются с третьими и постольку суть благо и сами в себе благо». В мире все устроено прекрасно и целесообразно, *существующее в нем совпадает с долженствующим быть*. «Порядок созданий от высшего до низшего так расположен в правильной последовательности ступеней (*gradibus justis*), что тот должен почитаться недоброжелателем (т. е. недоброжелателем Божества), кто скажет: это создание не должно бы было существовать. Должен почитаться недоброжелателем также и тот, кто скажет: лучше, чтобы такая-то вещь была бы такою-то. Ибо, если он хочет, чтобы она была совершенна, то она уже есть такова и столь велика, что ничего не нужно к ней прибавлять, ибо она уже без того совершенна» (*De lib. arb.* III, 9, 24). Для нашего отца Церкви, признающего во всем существующем осуществление предвечного плана, в том же смысле слова, как и для Гегеля, «все существующее разумно», и я охотно бы назвал его космологию системой христианского панлогизма. Всякое создание, рассматриваемое отвлеченно, в отдельности, — несовершенно; но каждое из них необходимо в своем месте: ибо совершенство не в части, но в целом. В универсальном порядке (*ordo*) низшие ступени точно так же нужны и необходимы, как и высшие. Поэтому заблуждался бы тот, кто бы сказал: «Да не будет луна, да будет вместо нее солнце». Солнце, несомненно, есть более совершенное светило, чем луна; но то и другое на своем месте украшают вселенную. Кто выразит подобное желание, тот хочет прибавить к мирозданию нечто излишнее и ненужное — второе солнце, отнимая от него вместе с тем нечто необходимое и существенное — луну (*De lib. arb.* III, 9, 24). То и другое составляют необходимую часть космоса, который есть единство в разнообразии; а потому все в мире, даже самое малое и ничтожное, должно быть относимо *ad perfectionem universitatis* (к совершенному целому. — *Сосм.*) (*De lib. arb.* III, 9, 24).

Совершенству целого, *pulchritudini universitatis*, служит и само зло. Ибо «даже то, что называется злом, будучи в нем хорошо упорядочено и поставлено на своем месте, в большей степени выставляет добро, чтобы оно больше нравилось и пред-

ставлялось более достойным похвалы по сравнению со злом» (Ench. 11). Зло нужно уже для того, чтобы сделать проявления добра более рельефными, и, конечно, всеблагой Создатель не мог бы допустить его в своих созданиях, «если бы Он не был настолько всемогущ и благ, чтобы извлечь добро из самого зла» (Ench. 11). Зло *самим существованием своим свидетельствует о добре*. Ибо, не имея, как мы уже видели, субстанциальной природы, оно есть лишение добра (privatio boni), извращение субстанции, которая сама в себе есть добро (corruptio boni). Следовательно, зло не может существовать без добра: если бы не было субстанции, то не было бы и извращения субстанции; если бы не было добра, то не было бы и лишения добра, т. е. зла; ибо зло есть не что иное, как извращенное добро (vitiatum bonum) (Ench. 11, 12). Будучи свойством чисто отрицательным, зло может существовать лишь в качестве предиката какой-нибудь субстанции или природы, которая как таковая добра. «Итак, всякая природа, если даже она порочная природа, есть добро, поскольку она — природа. Поскольку же она извращена, она дурна» (Ench. 14). Относительно добра и зла, пишет Августин, неприменимо диалектическое правило, которое говорит, что «ни в одной вещи не могут быть одновременно противоположные качества (nulli rei duo simul inesse contraria), ибо эти противоположности не только одновременно совмещаются в одном субъекте, но, более того, одна из них по своей дефективной природе не может существовать без другой (хотя добро может отлично существовать без зла). Ибо человек или ангел, например, может быть несправедлив, и в этом случае «хорошо то, что он ангел, хорошо то, что он человек, дурно же то, что он несправедлив» (Ench. 14). Зло как таковое всегда предполагает добро. Между тем мировое зло приводят как инстанцию против всеблагого Создателя; враги христианства указывают на страдания животных и безвинных младенцев. Чем оправдать эти страдания с точки зрения разумного мирового плана? Августин обращает их в свидетельство в свою пользу. В страданиях живых существ обнаруживается врожденное им стремление к единству (appetitus unitatis). «Ибо что такое страдание, как не некоторое нетерпеливое чувство разделения либо извращения? Отсюда ясно, как свет, насколько душа в целом своем теле жаждет и держится единства, ибо она не охотно и не равнодушно, а скорее сопротивляясь и упорствуя, относится к страданию своего тела, которое болезненно потрясает его целостность и единство. Итак, если бы не страдания животных, то не обнаруживалось бы, сколь сильное стремление к единству присуще

низшим животным тварям. Если бы это не обнаруживалось, то мы меньше, чем следует, получали бы назидания о том, что этим возвышенным и неизреченным единством Создателя все эти существа устроены» (*De lib. arb.* III, 23, 69). Вся тварь, от высших до низших ступеней, своим желанием и страданием свидетельствует о «единстве Создателя». И разумная душа в своем стремлении к познанию относит все к единству и избегает заблуждения, спасаясь от состояния сомнения, недостоверности, раздвоения (*ambiguitas*) (*De lib. arb.* III, 23, 70).

Зло есть необходимая эстетическая антитеза добра в мироздании. Ибо в мироздании, как в художественном произведении, борьба контрастов составляет необходимое условие эстетического наслаждения. Как диссонанс в музыке, зло не нарушает гармонии целого, а, напротив, является в нем существенным и необходимым звеном. Если что-либо в мироздании кажется нам дурным, неустроенным, то это, как сказано, зависит от того, что, имея перед глазами лишь часть, мы не в состоянии обнять взором целого. Так точно, если бы в обширном и великолепном здании кто-либо был, как статуя, прикреплен неподвижно к одному углу, — он не мог бы понять красоты целого здания; так точно и солдат не в состоянии понять порядка целого строя, будучи ничтожнейшим в нем звеном; если бы отдельные слоги и буквы в поэме обладали жизнью и сознанием, они, наверное, не поняли бы красоты поэмы, в которой все вместе они составляют гармонию. Так и мы, люди, самими нашими грехами, сами того не зная, служим красоте мироздания; великий грех, например, есть прелюбодеяние, но от прелюбодеяния рождается человек в мир; из нашего зла рождается добро, и диссонанс нашего греха разрешается в гармонии целого*. Служа объективным целям красоты в мироздании, грех наш вместе с тем в самом себе находит и свое наказание: «Человек стал дурным по своей воле, утратив универсальное единство целого, коим он обладал, когда подчинялся заповедям Божиим; он был заключен в части, дабы тот, кто не захотел осуществлять закон, был подчинен закону» (*De music.* 11, 30). В силу вечного закона Божия всякая душа беспорядочная (нарушившая порядок) есть сама себе наказание (*Conf.* I, 12, 19); и та-

* *De music.* 11, 30; *De Gen. contr. man.* I, 16, 25—26. Ср. развитие той же темы в «*De ordine*» (II, 4, 11—13), где та же мысль иллюстрируется многочисленными примерами (необходимость солецизмов и барбаризмов в некоторых стихотворениях, диссонансов в музыке, палача в благоустроенном государстве и т. п.).

ким образом, всякий грех служит к обнаружению не только Божественной красоты, но и справедливости. Отсюда не следует выводить заключение, чтобы грех той или другой единичной души был необходим для красоты целого, ибо, грешит она или нет, она одинаково служит раскрытию Божественного порядка как карающей справедливости для грешников или как единства мира и покоя для праведных. «Бог сотворил все природы, — не только те, которые пребудут в добродетели и справедливости, но также и те, которые имеют согрешить: не для того, чтобы они согрешили, но для того, *чтобы они украшали мир, захотят ли они грешить или не грешить*» (De lib. arb. III, 11). «Не самые грехи и не само несчастье необходимы для совершенства мироздания, но необходимы самые души; они, если хотят, грешат; если же грешат, — несчастны» (De lib. arb. III, 9). Но, получая достойную мзду, они не нарушают красоты космоса. Всякое человеческое страдание свидетельствует о горнем, небесном мире, о его справедливости и благодати. Подвергается ли добрый и великий муж за благое дело жесточайшим пыткам, например сожжению, — «мы называем это не наказанием за грехи, а свидетельством мужества и терпения». «Мы удивляемся природе души, которая не изменяется изменчивостью тела; когда же мы видим, как такую пыткой поражаются члены жесточайшего разбойника, мы одобряем порядок законов. Итак, *обе эти пытки служат красоте* (ornant ambo illa tormenta); но одна из них — заслугою добродетели, другая же — заслуженным наказанием греха» (De lib. arb. III, 9, 28). Для мироздания необходимы такие бесплотные духи, как ангелы, которые не могут грешить и страдать; но необходимы и такие души, которые могут грешить. Грешат ли они или нет, *для порядка безразлично*; но они нарушили бы строй вселенной, если бы не существовали (De lib. arb. III, 11). Идеал Августина, как видно из этих цитат, не требует согласия между целью всеобщей и целью индивида; последний *не есть цель в себе и для себя*, а служит лишь средством для осуществления Божественного порядка, который один есть абсолютная цель. Этот объективный порядок по отношению к отдельному индивиду остается чуждым и холодным. Это не любовь, которая внутренне побеждает тварный эгоизм, а лишь внешнее единство, которое его в себя включает и насильственным образом обуздывает. Это *внешний фатум*, тяготеющий над индивидом. Этот антигуманный характер Августиновой теодицеи вполне объясняется указанным нами смешением супранатуралистического и натуралистического элементов. Ибо, поскольку она упраздняет все в

предвечном Божественном законе, для нее *все безразлично, лишь бы торжествовал* Божественный порядок. С другой стороны, жестокость этой теодицеи объясняется ее *ложным натурализмом*; ибо в природе, где все борется за существование, индивид и целое суть враждующие между собою элементы; целое торжествует над индивидуальным эгоизмом лишь как насильственный, внешний закон, как естественная необходимость; жестокость системы состоит именно в том, что, принимая естественный порядок за *благой* и Божественный, она неизбежно переносит равнодушие природы, ее безразличное отношение к радостям и страданиям индивида, в представление самого горнего мира ^{*26}. Это и случилось в учении Августина. Красота вечного Божественного порядка в его системе осуществляется не во временной только, но и в вечной противоположности добра и зла, рая и ада. Ибо в вечном, загробном мире Августина ад *украшает* собою вселенную как необходимая эстетическая антитеза рая, служа вместе с тем отрицательным свидетельством о Божественной справедливости, простирающейся на все временное и торжествующей в вечности.

III

Таким образом, зло не нарушает порядка вселенной, ибо «вне порядка ничто не случается» (*praeter ordinem nihil fieri*) (*De ordin.* I, 7). Но этим мы еще не ответили на вопрос, *откуда зло и как оно возможно*. Вопрос этот, бесспорно, один из труднейших в метафизике Августина, так как, проводя через всю свою теодицею ту мысль, что *Бог господствует над злом*, он с самого начала предполагает, что *Бог не есть виновник зла*.

Мы видели, что зло, не имея самостоятельной природы, может существовать лишь как свойство какой-нибудь природы и постольку обязано своим существованием *добру*. Но вместе с тем оно не может быть приписано абсолютному добру — Богу; Бог есть высшее благо не через приобщение к чему-либо другому, а сам по себе; зло же возможно только в таких существах, которые суть благо не сами по себе, а через приобщение к единому высшему благу (*De morib. manich.* II, 4). Относительно

* Отношение универсального порядка к индивиду Августин выразил в классической формуле: *Nihil seu commodi seu incommodi contigit in parte, quod non conveniat et congruat universo* (*Contra acad.* I, 1).

сотворенных существ мы видели, что они суть благо не сами по себе, а лишь через приобщение к единству вселенной, в котором одном выражается «благость Творца» (*bonitas Creatoris*), ибо в универсальном единстве целого всякая тварь обладает высшим благом; поскольку же она отвращается от этого высшего блага и в эгоистическом самоутверждении обращается к низшим благам, делая их центром своего существования, она утрачивает высшее и подавляется единством извне, когда не хочет проникнуться им изнутри. В этом эгоистическом самоутверждении твари в свободном отклонении ее от всеединства мирового порядка заключается начало, принцип всего злого. Нормальное состояние всякого существа, следовательно и всякой человеческой души, заключается в совершенном единении с Богом, и Августин определяет блаженство как «состояние души, прилепляющейся к высшему благу» (*De lib. arb.* II, 19). Грех состоит именно в произвольном отклонении от этого идеального состояния. Но при этом не следует думать, чтобы сама наша воля или те низшие блага, к которым она обращается, были злом: *злым должно почитаться само движение нашей воли, само ее обращение (ipsa conversio) от вечного блага ко временным.* Наша воля дана нам как орган для блаженной жизни и как таковая есть добро; злом поэтому должна почитаться не самая воля, а только злоупотребление ею; точно так же и те низшие блага, к которым мы стремимся, остаются благами по своей субстанции. Дурно только то употребление, которое мы из них делаем (*De lib. arb.* II, 19). Воля наша сама по себе есть не высшее, а *среднее благо* (*medium bonum*). Отвращаясь от первоисточника всякого блага, она впадает в низшую жизнь, которая по сравнению с высшей есть *смерть* (*De lib. arb.* II, 19). На вопрос же о том, откуда это движение нашей воли ко греху, мы можем только ответить, что оно не от Бога. Это свободное, самопроизвольное движение нашей воли, притом движение от большего к меньшему, от бытия к небытию, следовательно чисто дефективное (*De lib. arb.* II, 19). Объяснить это движение воли невозможно в силу самой его дефективной природы, «ибо невозможно знать то, что есть ничто» (*De lib. arb.* II, 20; *Contr. Sec.* 17). Самый вопрос о положительной причине зла неуместен, ибо зло не имеет положительной причины (*causa efficiens*), а только чисто отрицательную (*causa deficiens*). Возможность такого движения ко злу в сотворенных существах обусловлена тем, что они сотворены «из ничего» и каждое из них соединяет в себе бытие и небытие, поскольку оно не обладает абсолютной полнотой бытия; но это чисто от-

рицательная, формальная возможность зла, не объясняющая возникновения его в действительности (Contr. Sec. 19; Contr. epist. Fund. 38 и 40). За невозможностью объяснить зло мы можем успокоиться на том, что оно, как чисто дефективное движение, происходит *из ничего* (ex nihilo) и, следовательно, не относится к Богу, не имеет ничего общего с Ним как абсолютною полнотою бытия (De lib. arb. II, 20) Богу не может быть поставлено в вину и то, что Он сотворил души, коих грех Он предвидел. Дурно было бы, если бы грешная душа была в состоянии поколебать порядок мироздания; но этого она не может, ибо порядок восстанавливается через наказание греха (De lib. arb. III, 9). Души, даже грешные и несчастные, все же по своей природе выше вещества и *на своем месте* украшают мироздание; такие души расстроили бы гармонию космоса только в том случае, если бы они были допущены в рай — сферу высшую и им не подобающую*.

Из предшествующего видно, что система Августина не преодолевает в себе манихейского дуализма, с которым она борется, и что, напротив, этот дуализм реагирует в ней в видоизмененном виде, как раздвоение между частью и целым — индивидом и космосом. Как мы уже говорили раньше, субъективный, внутренний мир индивида по отношению к целому является в учении Августина чем-то безразличным и случайным. Вследствие этого непобежденный и непримиренный эгоизм твари, проявляющийся как *злое начало*, есть для него лишь слепая случайность, необъяснимый дефект с точки зрения разумного порядка: зло противопоставляется порядку как нечто *абсолютно иррациональное, следовательно абсолютно ему внешнее*, несмотря на то что система Августина не признает ничего, внешнего порядку; с другой стороны, сама эта система ничего не в состоянии противопоставить злу, кроме *внешней уголовной реакции закона*. Для целого, в сущности, безразличны добро и зло в отдельных их частях, лишь бы сохранялось целое. Поэтому торжество порядка выражается не в упразднении зла, а лишь в том, что ему отводится *«подобающее ему место»* в мироздании. Оно не уничтожается, а напротив того, *содержится* законом.

* De lib. arb. III, 9. Во всем этом отделе мы могли касаться вопроса о зле и грехе, лишь насколько он не связан с вопросом о благодати позднейшего происхождения, т. е. лишь поскольку сам Августин трактовал о нем до столкновения с пелагианством.

IV

Эта непримиренная противоположность между частью и целым, индивидом и универсальным законом, есть центральное противоречие метафизики Августина. При всем своем внешнем единстве и стройности *она двои́тся*. Это в особенности станет для нас ясным, если мы постараемся проследить ее во всех ее последствиях.

<...>

Земная действительность представляется Августину то как прекрасный, величественный храм, в котором обитает Бог, то как место казни. Эта двойственность как нельзя более соответствует общественному настроению той эпохи. Всегда присущий человечеству *страх смерти* в то время усиливается угрожающей со всех сторон опасностью варварских нападений; тогдашнее общество живет в ожидании близкого конца, всеобщего крушения. Но, с другой стороны, оно чувствует себя в несокрушимом и величественном здании Церкви, ища спасения от гнетущего его страха в *храме Божи́ем*. Контраст в системе Августина соответствует, таким образом, *контрасту историческому*.

Вглядываясь в учение Августина, мы убеждаемся, что эта двойственность в отношении к временной действительности теснейшим образом связана с метафизическим его принципом, и прежде всего с платонизмом нашего отца Церкви. Ибо, с одной стороны, поскольку временная действительность есть осуществление идеального Божественного космоса, она есть нечто прекрасное, благое; но, поскольку она, напротив, противоплагается Божественной действительности, *иде́е*, она по сравнению с ней есть нечто призрачное, ложное, не долженствующее быть. Только вечное есть подлинно, истинно сущее (ὄντος ὄν) и долженствующее быть; все временное, напротив, есть нечто «всегда возникающее и уничтожающееся, подлинно же никогда не существующее» (ἀεὶ γυγνόμενον καὶ ἀλλολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν) и быть не долженствующее. Как оптимистическое, так и пессимистическое отношение к земной действительности можно указать уже в системе Платона, коего метафизический принцип воспринял Августин. Платон, следовательно, является предтечей его в том и в другом; а потому ошибочно было бы видеть, вместе с Рёйтером*, в одном оптимизме нашего отца Церкви результаты эллинского влияния. Как то, так и другое,

* Reuter H. Augustinische Studien. Gotha, 1887. S. 374.

как пессимизм системы, так и ее оптимизм суть выражения одного и того же метафизического и вместе с тем этического принципа. Ибо, поскольку Божественный порядок *наполняет* собою нашу действительность и господствует над нею, постольку она представляется истинною, благою; поскольку же он трансцендентен ей, она неизбежно представляется лишенною истинной жизни, следовательно чем-то ненормальным в своем отчуждении от Бога и подлежащим упразднению. Поэтому Рёйтер напрасно противопоставляет оптимистический элемент разбираемой системы пессимистическому в том смысле, будто пессимизмом отличается этическое мирозерцание Августина, тогда как оптимистическая его тенденция объясняется метафизическими и эстетическими интересами*, как будто можно отделять то и другое и противопоставлять этику нашего мыслителя ее метафизике. На самом деле Августин одинаково метафизически заинтересован и в трансцендентности Божества, и в имманентности Божественного порядка: и то и другое суть необходимые моменты одного и того же метафизического принципа; с другой стороны, для этики нашего отца Церкви одинаково важно и то, что Божественная действительность есть трансцендентный идеал, с которым мы должны сообразовать нашу деятельность, не прилепляясь к земному как таковому, и то, что земная наша жизнь просветляется провиденциальным смыслом в силу осуществляющегося уже на земле Божественного порядка. Этика Августина и его метафизика не суть безусловно чуждые друг другу области, а, напротив, составляют органическое целое. Вообще, та и другая точка зрения, и трансцендентность, и имманентность Божественного по

* *Reuter. Op. cit. S. 475, ср.: S. 372, 373.* Гарнак (*Dogmengesch. Bd III. S. 102*) указывает на то, что, с точки зрения неоплатонического принципа, временная действительность получает для Августина «двойное освещение»: она рассматривается им то как художественное произведение, то как «ничто» в сравнении с Божеством. Но двойное отношение к земной действительности, без сомнения, влечет за собой у Августина и двойную этическую оценку земной жизни. Я решительно не вижу возможности отделять здесь этический элемент от метафизического. Если в наши дни учение об идее Платона было целиком воспринято в пессимистическом учении Шопенгауэра, то это объясняется только тем, что оно заключает в себе элемент пессимистический — сознание несоответствия земной призрачной действительности с идеей. Учение Августина не двойится между его этикой и метафизикой, как думают почтенные немецкие ученые; скорее, двойится и то и другое, т. е. как метафизическая, так и этическая точка зрения Августина.

отношению к земному, суть необходимые моменты в христианской идее и не составляют в ней противоречия, ибо один и тот же Бог обитает во всем, не раскрываясь, однако же, во всей полноте в нашей земной действительности. Необходимы и связанные с этим этические тенденции: и пессимистическое презрение к временным благам *как таковым* (т. е. к временному, поскольку оно не служит вечному), и оптимизм христианской надежды, которая видит в самой временной действительности проявление разумного плана, необходимую ступень к вечности. Но система Августина, как видно уже из всего предшествовавшего изложения, вовсе не есть чистое и беспримесное христианство и пессимистический ее элемент находится в ней не совсем в таком отношении к оптимистическому, как это требуется сущностью христианской идеи. И тут сказывается противоположность ложного аскетизма и ложного натурализма, составляющая *πρότον ψεύδος*²⁷ всего умозрительного учения великого отца церкви. Оптимизм нашего мыслителя не может быть признан вполне христианским потому, что он превозносит тот несовершенный порядок природы, в котором спасенье индивида безразлично для целого; оптимизм этот, следовательно, не удовлетворяет элементарному требованию христианской надежды: он не дает личности *уверенности в ее собственном спасении*. С другой стороны, аскетический *пессимизм* Августина также включает в себе антихристианский элемент: учение Августина не в состоянии преодолеть того *страха*, который, по словам апостола, чужд духу истинной любви потому, что, не будучи уравновешен надеждой, он включает в себе элемент *недоверия*. Это не есть только страх перед временной опасностью, но страх вечных адских мук. Этот антихристианский элемент учения Августина, его ложный оптимизм, точно так же, как и его ложный пессимизм, обусловлен тем, что центральным, высшим его понятием служит не то, что по сущности христианской идеи является единственно достойным предметом надежды, — не любовь, для которой дорого всякое создание как таковое, а порядок, *бесстрастный закон*, который бережет только тех, кто его исполняет и казнит тех, кто ему противится, — *justitia suum cuique retribuens*. Порядок вселенной так устроен, читаем мы в трактате «De libero arbitrio» (III, 15), что «так как никто не преодолевает законов всемогущего Творца, то душа не может не заплатить своего долга; ибо она отдает его, или хорошо пользуясь тем, что она получила, или же утрачивая то, чем она не хотела хорошо пользоваться. Итак, если она не отдает должного, творя справедливость, то она заплатит

свой долг, страдая несчастьем, так как в том и другом звучит это слово долга». С каждым будет поступлено *по закону*, и порядок мироздания есть прежде всего строго юридический порядок; в этом перенесении юридической схемы в понятие о Божественном мироправлении Августин сходится с большей частью латинских отцов Церкви. Этот юридический элемент есть нечто случайное по отношению к его системе, ибо он необходимо связан с понятием порядка (*ordo*) — центральным и основным ее понятием.

С точки зрения этого понятия Августин смотрит и на тайну Боговоплощения. Весьма любопытным представляется то, что Боговоплощение, этот центральный принцип христианства, не поставлено в центр системы нашего мыслителя, а рассматривается лишь как *одна из манифестаций вечного порядка*, подчиняясь таким образом этой ее центральной идее. Цель Боговоплощения не в нем самом, а в восстановлении порядка, нарушенного грехопадением²⁸. В теории искупления Августина, как она формулировалась уже в ранних его сочинениях, *порядок есть абсолютная цель, Боговоплощение же лишь средство* по отношению к нему; оно не центр, а звено в мировом процесса; оно обусловлено «простирающейся на все справедливостью Божией», которая «не могла оставить неупорядоченными самые развалины согрешающих» (*ruinas peccantium*) (*De lib. arb.* III, 10). Содержимые узами греха, человеческие души уже не могли иначе возвыситься к созерцанию горнего, невидимого мира, как будучи понуждаемы к тому самими чувственными вещами; они могли воспринимать сверхчувственное содержание лишь в чувственной форме. Потому-то и явился Сын Божий, облеченный в человека (*homine indutus*), и стал видимым, «чтобы преданных чувственным вещам воззвать к Себе сверхчувственному» (*ut visibilia sectantes ad se invisibilem revocaret*) (*De lib. arb.* III, 10). Абсолютная цель, таким образом, не в воплощении Божества как такового, а вочеловечение нужно лишь для того, чтобы *воззвать вновь души к созерцанию горнего порядка*, сделать последний более наглядным, доступным для них. «Слово стало плотью, — читаем мы в «*Confessiones*», где та же мысль выражена еще яснее, — чтобы детство наше питалось молоком Твоей мудрости, которую Ты сотворил все» (*ut infantiae nostrae lactesceret sapientia tua*) (*Ibid.* VII, 18, 34; ср.: *De utilit. cred.* 15, 33). Боговоплощение представляется здесь как *педагогическая мера*, вызванная незрелостью рода человеческого, которому нужно молоко вместо твердой пищи, — предварительная ступень, а не вершина и абсолютная

цель в процессе спасения. В другом месте ^{*29} Августин толкует слова Евангелия: «Аз есмь путь, истина и жизнь» (Ин. 14, 6) — в том смысле, что воплощение Христа есть только «путь», притом начало нашего земного пути, переходная стадия, а не высшая цель нашего странствования, воспитательное средство, в котором уже не нуждаются достигшие совершенства в любви (De Civ. Dei, XI, 2). Впоследствии на вопрос о том, не мог ли Бог спасти людей каким-либо другим способом и было ли Боговоплощение безусловно необходимым, Августин мог отвечать, что у Бога, «Коего власти все одинаково подчинено, *не было недостатка в других способах*; но для исцеления нашего страдания не было другого, более подходящего способа и не было в нем надобности» (De Trin. XIII, 10). С точки зрения основного христианского принципа Богочеловечества, тут, собственно говоря, нет никакого вопроса; ибо соединение Христа с человеческой природой, по самой сущности христианского учения, не есть один из способов человеческого спасения, но *само наше спасение*. Само возникновение этого вопроса свидетельствует о некотором уклонении Августина от основного христианского принципа, в том смысле, что для него Боговоплощение есть лишь «*наиболее подходящий способ*» (conveniens modus) нашего спасения, следовательно нечто внешнее и случайное по отношению к самому спасению: спасение для него мыслимо и без Боговоплощения. Гарнак, излагая христологию Августина, поражается тем высоким значением, какое последний придает человеческому элементу во Христе^{**}. Это плохо мирится с только что приведенными словами того же писателя, где он говорит, напротив, об умалении значения Христа как исторической личности в учении нашего отца Церкви ^{***30}. Мы, со своей стороны, поражены в учении Августина именно умалением человеческого элемента во Христе, который низводится на степень *вспомогательного орудия искупления*. Весь смысл Бого-

* De doctr. christ. I, 34 ср.: Harnack. Op. cit. Bd III. S. 88. Er hat sich sogar der Auffassung genähert, dass auch die Thatsachen der irdischen Offenbarung Christi Stufen sind, die der Glaubige, dessen Herz von Liebe erfüllt ist, überschreitet. Гарнак указывает там же на связь этого воззрения, с учением о Боге, на которое мало воздействовало представление о Христе как исторической личности.

** Harnack. Op. cit. Bd III. S. 116, 120.

*** Ibid. S. 88. Ср. с только что приведенной цитатой. Ср. также со S. 213. «Die Menschenwerdung tritt ganz zurück, oder wird in eine Beleuchtung gestellt, die den Griechen völlig fremd war».

воплощения резюмируется для Августина словами: «Сила совершается в слабости» (*Robur in infirmitate perficitur*); здесь гордость человеческой воли сокрушается смирением Божества, совершающего наше спасение в уничижении*. Во всем этом учении есть, разумеется, и христианский, и нехристианский элемент. Ибо, поскольку Августин видит в Боговоплощении *акт смирения* человеческого естества перед Божеством, — он, конечно, стоит на почве христианского принципа; поскольку же человеческий элемент в Божестве перестает быть целью и низводится на степень средства, пассивного орудия самооткровения божественной силы и порядка, — постольку мы имеем дело с антихристианским элементом разбираемого учения. То же умаление человеческого элемента выразилось и в ходячей в то время на Западе юридической теории искупления, которую усвоил себе Августин. Самый процесс искупления, по смыслу этой теории, рассматривается как правильный юридический процесс: тяжба между Богом и дьяволом. Человек был подчинен дьяволу в наказание за грех, и в силу самого факта грехопадения последний приобрел *некоторое законное над ним право*. Это правомерное и законное господство дьявола над потомством Адама должно было продолжаться до тех пор, пока, убив одного праведного и безгрешного, дьявол тем самым не нарушит закона, в силу которого он господствует: «Итак, он (дьявол) справедливейшим образом принуждается утратить верующих в Того, Кого он несправедливо убил, чтобы они *заплатили* долг и тем, что они временно умирают, и тем, что они вечно живут в Том, который заплатил за них то, *чего он не был должен*» (*De lib. arb.* III, 10). Вместе с тем, в силу той же справедливости, дьявол сохраняет «как соучастников в вечном своем осуждении» тех, кто вместе с ним пребудет в непослушании (*De lib. arb.* III, 10). Во всей этой юридической теории искупления, составлявшей в то время на Западе некоторого рода местное предание, центральным понятием опять-таки является справедливость — *justitia* (у Августина *ordo*), а вочеловечение есть лишь средство, хитрость Бога, чтобы, не нарушая закона, выиграть тяжбу у дьявола. Не будь греха, не было бы и вочеловечения. Центральный догмат христианства низводится, таким образом, до степени инцидента, вызванного грехом человека.

<...>

* Ср.: *Harnack. Op. cit.* S. 20.

V

Мудрость Божия есть то, *в чем все и всё едино*³¹. Она есть не только архитектурный принцип вселенной, но и принцип всемирной социальной организации. Она есть все во всем; она проявляется и открывается в человеке и человеческом обществе, как и во всем существующем; но откровение это не может быть совершенным и полным в нашей земной действительности. Наша земная, извращенная природа противопоставляется Божественной мудрости как область ей внешняя, чуждая. Греховное человечество подавляется единством Божественного закона извне. Между тем идеал Августина требует совершенного единения с Богом, совершенного обладания Им, т. е. такого состояния, при котором Божественное единство всецело господствует над человеческой жизнью, как индивидуальной, так и общественной. Высшее благо человека состоит в том, чтобы «прилепиться к Богу». Но каким же путем наша греховная природа приводится к этому Божественному единству?

Человек сам не может выйти из своего греховного состояния и возвыситься к мудрости, «ибо всякая грешная душа подвергается этим двум наказаниям — незнанию и слабости» (*ignorantia et defficultas*) (*De lib. arb.* III, 18). Чтобы выйти из состояния мрака и неведения, «остается молить Провидение слезными и жалостными мольбами, чтобы Оно пришло к нам на помощь»*. Чтобы нам спастись, Божественное единство должно противопоставить себя нашей слабости как спасающее начало, прийти на помощь нашему неведению как объективный авторитет.

Большинство людей не способны к разумному познанию истины: разумное сознание, вообще, составляет аристократическую привилегию меньшинства мудрых. Что же касается массы людей темных, неразвитых, умственно немощных, то один лишь авторитет может заставить их поспешать к мудрости (*De utilit. cred.* 16, 34). Допустим даже, что некоторые избранные в состоянии собственными силами своего ума возвыситься к познанию истины: следует ли из этого, что нужно остальным людям, не обладающим столь совершенными умственными способностями, отказаться в религии и в спасении? Религия есть универсальное откровение Божественной мудрости *для всех*, а не монополия *некоторых*, умнейших; никто из жаждущих спасения не должен быть ею отвергаем (*De utilit. cred.* 10, 24).

* Так описывает Августин свой собственный переход от скептического отчаянья к вере в церковный авторитет (*De utilit. cred.* 8, 20).

Рациональное познание, доступное лишь меньшинству людей, по тому самому не может быть формой универсального откровения истины. Между тем, если существует универсальное Провидение, простирающее свои заботы на все существующее, то по отношению к человечеству действие этого Провидения должно выразиться в *универсальном откровении*, которое было бы всем явно и доступно. «Я думаю, — говорит Августин, — что нет никого, кто, будучи связан какой бы то ни было религией, не считал бы, что, по крайней мере, о наших душах заботится Провидение» (De morib. ecclesiae cath. 6, 19). Если Божественное Провидение не управляет человеческими делами, то нечего и заботиться о религии. Но так как все в мире — и целесообразное его устройство, и прекрасные формы видимых вещей, и наше внутреннее сознание — свидетельствует нам о едином Боге, так как мы побуждаем искать Его и извне и изнутри, и частным и как бы публичным образом (*publice et privatim*), то необходимо предположить, что само Провидение идет навстречу нашему исканию (De utilit. cred. 16, 34). «Не должно отчаиваться в том, что тем же Богом установлен некоторый авторитет, на который мы можем опереться как на несокрушимую твердыню, чтобы возноситься к Богу» (De utilit. cred. 16, 34). «Божественное Провидение заботится не только о единичных людях, т. е. как бы частным образом, но о целом человеческом роде, как бы публично (*tanquam publice*). Что делается для единичных людей, про то знает Бог, Который делает, и сами те, для кого Он делает. То же, что Он делает относительно рода человеческого, то Он захотел показать через историю и пророчества» (*per historiam commendari voluit et per prophetias*) (De vera relig. 25, 46). Познание доступно отдельным личностям, но всемирно-историческая форма Божественного действия на человечество как целое есть откровение, являющееся в форме авторитета. Это обуславливается человеческой незрелостью и немощью. «Большинство людей таковы, что, если они пожелают понять разумом, они в высшей степени легко обманываются видимостью разума, впадая в разнообразные и вредные мнения, так что или вовсе не могут от них освободиться, или освобождаются с величайшим трудом. Таковым в высшей степени полезно и верить превосходнейшему авторитету и сообразовать с этим свою жизнь» (De quant. an. 7, 12). Познание разума и тем немногим, кому оно доступно, достается ценою долгих блужданий вокруг да около (*longi circuitus*); авторитет же представляет кратчайший и легчайший путь к истине (De quant. an. 7, 12). Авторитет есть прежде всего *принцип педаго-*

гический. «Таков порядок природы, что, когда мы чему-нибудь учимся, разуму предшествует авторитет» (De morib. ecclesiae cath. 2, 3). Все мы начинаем с невежества, восходя лишь постепенно к знанию, все мы сначала верим авторитету наставника, чтобы потом убедиться собственным умом в истине того, чему нас учат (De ordin. II, 9, 26). По тому самому авторитет есть необходимый элемент во всяком организованном обществе. Им держится семья: для того чтобы повиноваться своим родителям, сын должен верить им, что они действительно суть его родители; этого он не может сам знать своим умом, а должен верить *авторитету* старших; вообще, всякая семейная связь держится *доверием к старшим*.

«Можно привести многое в доказательство того, что ничто не может уцелеть в человеческом обществе, если мы решимся не верить ничему, чем мы не можем овладеть собственным мышлением» (De utilit. cred. 12, 26). *Авторитет*, таким образом, по смыслу всех приведенных текстов, есть *всеобщее и необходимое условие человеческого общения*; по тому самому он представляет собой единственно возможный путь к осуществлению универсального Божественного порядка в человеческом обществе. Бог, господствующий над всем, заботящийся обо всем, управляет родом человеческим посредством авторитетного учения (De ageon. christ. 8, 9). Притом, само собой разумеется, что авторитет есть не высшая, идеальная форма Божественного откровения, а только временная педагогическая мера, *целebное средство*, вызванное болезненным состоянием человечества. «По времени предшествует авторитет, по существу же раньше разум; ибо одно предпочтительно как более практическое средство, другое же — как цель, к которой должно стремиться» (De ordin. II, 9, 26). Высшая и безусловная цель есть не откровение внешнее, а разумное понимание истины, откровение внутреннее. Но так как все мы начинаем с совершенного неведения, «то всем желающим познать тайное, только авторитет может открыть дверь» (De ordin. II, 9, 26). Конечно, выше всего на свете авторитет самой познанной и очевидной истины, но так как мы впали во временное и любовь ко временному отворачивает нас от вечного, то *некоторое целebное средство* (temporalis quaedam medicina), призывающее к спасению не знающих, но верующих, предшествует не в порядке природы и не в смысле превосходства, а в порядке времени (De vera relig. 24, 45).

Божественное действие на род человеческий есть постепенное врачевание, планомерное раскрытие истины. Авторитет

требует послушания и веры, но он постепенно приводит людей к разуму; разум же приводит их к пониманию и сознанию (*De vera relig.* 24, 45). Это разумное сознание, в котором истина становится предметом непосредственного созерцания, есть высшая ступень блаженства личности. «Неправда ли, ты любишь жизнь не ради самой жизни, а ради познания», — восклицает Августин в одном из ранних своих сочинений (*Solil.* II, 1). Блаженство состоит в знании, а потому те, кто довольствуется одним внешним авторитетом откровения, презирая науки или не будучи в состоянии им обучиться, те, по крайней мере, в этой, земной, жизни не могут быть названы блаженными (*De ordin.* II, 9, 26). В ранних сочинениях Августина мы находим отдельные места, которые заставляют думать, что он первоначально считал авторитет необходимым только для невежественной массы, а не для мудрых. Так, например, в «*De utilitate credendi*» («О пользе веры») он различает между мудрыми, которые понимают (*intelligunt*), т. е. верят непосредственно самой истине, и людьми простыми, которые верят авторитету (*De ordin.* II, 11, 25). В цитированном только что месте из «*De ordine*» он, по-видимому, предполагает возможность достигнуть на земле той совершенной мудрости, которая уже не нуждается в помощи внешнего откровения. Но и в этих ранних сочинениях он, как мы видели, указывает на авторитет как на неизбежную посредствующую стадию, через которую должен пройти всякий, кто хочет достигнуть мудрости (*De ordin.* II, 9, 26). А в «*Retractationes*», где на старости лет великий апологет подверг пересмотру и критике свои прежние труды, исправляя их ошибки, прямо говорится по поводу упомянутого различения между простыми и мудрыми, что блаженство совершенного знания и мудрости не дается никому не только в этой жизни, но даже и умершим святым — до всеобщего воскресения мертвых (*Retract.* I, 14, 2). Таким образом, с годами окрепло воззрение Августина на авторитет как на универсальное явление Божественного управления, власти.

Августин сходитя с Платоном и неоплатониками в понимании блаженства как идеального состояния, в котором человек достигает совершенного знания, обладая истиной в непосредственном созерцании. Но идеал великого отца Церкви не исчерпывается этим умозрительным, философским элементом: он больше и шире идеала неоплатоников. Для Августина безусловная, высшая цель есть не только субъективное созерцание, а Божественный порядок, являющийся во всем *как власть*. По тому самому он расходится с неоплатониками и в средствах к

осуществлению этой цели. Всеобщий путь к освобождению душ от мрака греховного неведения есть авторитет, обращающийся ко всем, а не философская диалектика, доступная лишь немногим. Основной мотив всего эллинского философского мышления, ярко выраженный Сократом и господствующий в философии Платона, — сознание несоответствия между шатким человеческим мнением ($\mu\eta\acute{\nu}\eta\mu\eta\ \delta\acute{o}\xi\alpha$) и универсальным Божественным знанием ($\epsilon\lambda\iota\omicron\tau\eta\mu\eta$) — звучит и в миросозерцании Августина; но здесь он вторит, а не господствует, покрываясь другим, центральным, мотивом учения великого отца Церкви — мотивом *порядка, власти*. Идеальное состояние человечества и по учению Августина есть совершенное знание, понимание (*intelligere*); действительное состояние массы людей и с его точки зрения есть *мнение* (*opinari*), принимающее мираж, призрак истины за саму истину. Но по тому самому, что люди не могут сразу перейти от совершенного мрака к совершенному свету, они должны пройти через посредствующее состояние, которое характеризуется словом *credere* (верить) (*De utilit. cred.* 11, 25). Эта промежуточная стадия веры в авторитет не есть ни совершенный свет, ни совершенный мрак; она может быть сравнена скорее с полусветом, тенью, которая укрепляет непривычный глаз, постепенно приготавливая его к созерцанию света *³². Таким образом, само сознание несоответствия между универсальным знанием и мнением, которое составляет исходную точку умозрительного учения Платона, — у Августина обращается в требование активного вмешательства Божественной власти, которая одна в состоянии преодолеть и упразднить это несоответствие — воспитать людей к познанию. «Прежде чем что-либо понимать, мы должны верить» (*De Trin.* VIII, 5, 8). При этом «тем, что мы знаем, мы обязаны разуму, тем, во что верим — авторитету» (*De utilit. cred.* 11, 25).

Но не всякий авторитет, как таковой, *заслуживает веры*: надо отличать авторитет Божественный от человеческого, истинный — от ложного (*De ordin.* II, 9, 27). Каким же способом их различить? Для этого опять-таки требуется разум; хотя сам по себе он и не обладает достаточными силами для абсолютного

* Quia caligantes hominum mentes consuetudine tenebrarum, quibus in nocte peccatorum vitiorumque velantur, perspicuitati, sinceritatique rationis aspectum idoneum intendere nequeunt; saluberrime comparatum est, ut in lucem veritatis aciem titubantem veluti ramis humanitatis opacata inducat auctoritas (*De morib. ecclesiae cath.* 2, 3). *Ibid.*: 6, 10—11.

знания, однако совершенно обойтись без него нельзя, хотя бы для того, чтобы ответить на вопрос о том, кому следует и кому не следует верить (*De vera relig.* 24, 45). Мы можем отличить истинное откровение от лжи и обмана по многим признакам. Единство, которое мы замечаем в строе вселенной, заставляет нас прежде всего искать единства и в религии. В человеческом обществе, как и во всем существующем, это единство должно проявляться во всеобщем согласии; истинная религия должна прежде всего связывать нас с единым всемогущим Богом (*Religetur nos religio uni omnipotenti Deo*) (*De vera relig.* 55, 113). Первый характеристический признак истинной религии есть согласие народов (*consensus gentium*). Но Августин прекрасно знает, что всякая религия в состоянии указать на множество своих почитателей, — и спешит разъяснить, каково должно быть то согласие, которое составляет характерное отличие религии истинной от ложной. «Как в самой природе вещей всего больше авторитет единого, все приводящего к единству, так же точно и в человеческом роде ничего не значит сила множества (т. е. просто арифметическое большинство), а значит только сила согласного, т. е. *единомыслящего, множества* (*consentientis, id est unum sentientis multitudinis*). Также и в религии должен быть большим и почитаться более достойным веры авторитет тех, которые призывают к единству (*De vera relig.* 25, 46).

Для Августина истинна и авторитетна та религия, которая воплощает в себе идеал универсального единства род человеческого и всеобщего согласия людей в Боге. Этим для него совершенно разрешается вопрос о том, кому верить и кому следовать: число начинается единицей, весь мир есть функция числа, *единства*, следовательно, надо слушать почитателей *единого Бога*, а не многих богов, «в особенности потому, что эти почитатели многих богов соглашаются между собой об этом едином Господе и управителе всего» *. Какая же вера более соответствует идеалу единомыслящего, согласного множества, чем вера христианская и притом католическая? Не великое ли доказательство истинности христианской веры то, что она отвращает от почитания всего земного, от вещественного множества, доступного нашим чувствам, — к *единому* сверх-

* *De vera relig.* 25, 46. Весьма распространенное в то время среди язычников, и в особенности философов, воззрение действительно видит во «многих богах» лишь подчиненные силы, над которыми господствует универсальное Провидение.

чувственному Божеству и заставляет служить и верить Ему не немногих ученых, а «невежественную толпу мужей и жен среди столь многих и различных народов»? Не отдельные лица, а целые народные массы внимают аскетической проповеди поста, воздержания, воодушевляются примером мучеников, сочувствуют благотворительности, доходящей до раздачи всего имущества нищим, и учатся презрению ко всему мирскому (De utilit. cred. 17, 35). От многих чувственных благ люди толпами отворачиваются к единой сверхчувственной мудрости: это ли не идеальная форма согласия и единомыслия? Немногие делают подобные подвиги, продолжает Августин, «еще меньшее количество людей хорошо и благоразумно это делают» (т. е. предаются аскетизму). «Но народы одобряют, народы этому внимают, благоприятствуют и, наконец, это любят; народы обвиняют свою слабость за то, что не могут этого делать; а это было бы невозможно без некоторого движения мысли к Богу, без некоторой добродетели». Вот что делает авторитет Церкви! Желать противостоять ему — не значит ли то же, что отвергать единственный путь к спасению для масс, отвергать помощь Божию (De utilit. cred. 17, 35). Кроме чистой мудрости, доступной в этой жизни лишь немногим духовным, говорит Августин, «многое другое справедливейшим образом удерживает меня в лоне Церкви. Удерживает меня *согласие племен и народов* (consensio populorum atque gentium), удерживает авторитет, обоснованный чудесами, вскормленный надеждой, увеличенный любовью, укрепленный древностью; удерживает меня последовательность епископов, от самого престола св. Петра, которому Господь поручил пасти овец своих после воскресения, и до существующего в настоящее время епископата. Наконец, меня удерживает и само название *католическая*, которое не без причины среди столь многих ересей приобрела одна эта Церковь; так что, хотя все еретики хотели бы называть себя католиками, однако если какой-либо иностранец спросит, где место католических собраний, никто из еретиков не посмеет указать на свою базилику или на дом свой» (Contr. epist. Fund. 4, 5; ср. совершенно однородное место в De utilit. cred. 17, 35). «Я ли, несчастный, усомнюсь в истинности той веры, которую я вижу постоянно в высшей степени широко распространенную и засвидетельствованную церквями, рассеянными по всей вселенной!» (De morib. ecclesiae cath. 29, 61).

Церковь в порядке социальном осуществляет в себе ту вселенскую, Божественную организацию, которая господствует над всеми, воплощается во всем. Для Августина авторитетна та

Церковь, которая воплощает в себе идеал всемирного порядка (*universalis ordo*). Вот почему для него имеет такое обаятельное значение само название «католическая», которым называет себя Церковь; нечего удивляться и тому, что, перечисляя основания, которые заставляют его подчиняться церковному авторитету, он не один раз указывает на Римскую церковь, связанную в порядке непрерывного преемства с верховным апостолом, св. Петром (*Epist. CXVIII, 5, 32*). Мы уже говорили раньше о совокупности культурно-исторических условий, в силу которых для западных христиан того времени Римская церковь олицетворяет собой принцип всемирного церковного единства, вселенского папства. Она представляет собой для них единый, незыблемый порядок, преемственно передающийся от епископа к епископу и сохраняющийся в чередовании сменяющих друг друга поколений. Говоря о католичности, *вселенскости* Церкви, западный апологет того времени невольно обращается к *католической Церкви*; апологет церковного единства здесь волей-неволей — апологет единства римского.

Истинный авторитет свидетельствует о себе чудесами и множеством последователей *. Мы видели, что это «множество» не есть для Августина синоним простого большинства, что оно есть для него человечество, органически связанное и объединенное в едином Божественном порядке. Остается ответить на вопрос, в каком смысле чудо, с точки зрения Августина, может быть принято как свидетельство истины.

Все религии приводят в свою пользу чудеса и знамения; и Августин нимало не сомневается в фактической достоверности языческих чудес (*De Civ. Dei, X, 16*). Он, как и все отцы Церкви, приписывает их демоническим, бесовским силам, которые посредством знамений завлекают в ложную веру души, жаждущие чудес; он советует, однако, осторожно относиться к этим таинственным проявлениям неведомых нам сил. Не всякое чудо как таковое должно возбуждать в нас веру (*De ordin. II, 9, 27*). Достойным веры и божественным должен почитаться не тот авторитет, который прельщает наши чувства необычайными явлениями, а только тот, который, проявляя чудесами свою власть над миром вещественным, вместе с тем не приковывает нас к земному, чувственному, а возвышает нас к сверхчув-

* Везде, где Августин говорит о церковном авторитете, он приводит в пользу него эти два главных основания: см. *De utilit. cred. 16, 34; Epist. CXVIII, 5, 32; De utilit. cred. 14, 31—32; De ordin. II, 9, 27* и все приведенные выше тексты.

ственной, горней действительности, «показывая одновременно и то, какую власть он имеет в этой (т. е. чувственной) области, и для чего он творит эти чудеса, и как мало он придает цены этому» (т. е. чувственно-необычайному) (De ordin. II, 9, 27). Истинный авторитет свидетельствует делами о своем могуществе, а смирением — о своей милости (De ordin. II, 9, 27); в нем *Божественный разум становится чувственно воспринимаемым*, открываясь в доступной человеку телесной форме; но вместе с тем предписаниями и самими делами он побуждает души людей войти в самих себя и обратить взор свой к небесной их родине *. По смыслу цитированных текстов, истинный авторитет пользуется чудом как способом популяризации истины. Чудеса не нужны мудрому: «Кто станет это отрицать, но об этом-то теперь и идет речь, чтобы мы могли стать мудрыми, т. е. прилепиться к истине» (De utilit. cred. 16, 34). Все значение авторитета сводится к тому, чтобы быть орудием, способом действия Божественного провидения на массы, проводником и органом Боговластия.

Единственный авторитет, достойный нашей веры, в силу приведенных выше оснований, есть Вселенская церковь. «По истине, я не поверил бы Евангелию, если бы меня не побуждал к тому авторитет Вселенской церкви», — восклицает Августин (Contr. epist. Fund. 5, 6). Мы узнаем учение Христа и Евангелия через посредство Церкви; следовательно, первоначально мы верим Церкви, чтобы потом, через нее, уверовать в Евангелие. Авторитет Церкви предшествует *во времени*, как первоначальная инстанция над нами в процессе нашего духовного воспитания **. Этому не противоречит мысль, высказанная Августином впоследствии, в споре с донатистами, что мы действуем в согласии со Св. Писанием, «когда мы делаем то, чего требует вся Церковь, о которой свидетельствует самый авторитет Писания» (quam ipsarum scripturarum commendat auctoritas). Шмидт не совсем точно передает смысл того текста, утверждая, что в нем Августин «обосновывает» авторитет Церкви Писанием ***. В означенном тексте Августин имеет в виду дона-

* Contra acad. III, 19, 42. Никакая философия, читаем мы здесь, не могла бы освободить души от чувственного плена.

** Contra epist. Fund. 5, 6. Ср. также: De utilit. cred. 14, 31. Здесь Августин также указывает на то, что он первоначально поверил Церкви и лишь через нее — учению Христову. Ср.: Schmidt. Augustin's Lehre von der Kirche // Theolog. Jahrbucher. 1861. Bd VI. S. 235.

*** Schmidt. Op. cit. S. 236.

тистов, которые признают наравне с католиками авторитет Св. Писания, но отвергают авторитет Вселенской церкви. Вышеприведенные слова значат только то, что Писание *подтверждает* учение Церкви, а не учение донатистов. Они не выражают собой основания, почему сам Августин верит Церкви, а представляют собой, скорее, аргумент *ad hominem* против донатистов. Для самого Августина свидетельство Св. Писания ни в каком случае не *обосновывает*, а лишь *подтверждает* своим согласием авторитет Церкви.

Если, как мы уже говорили, авторитет для Августина не есть высшая стадия в процессе откровения, то это не значит, чтобы учение Церкви было для него лишь условной, человеческой точкой зрения и чтобы истина представлялась ему только «трансцендентной величиной, которую сама Церковь (т. е. церковь земная) не в состоянии обнять» *. Авторитет, с точки зрения великого отца Церкви, есть действительно несовершенная форма откровения; но это *несовершенство формы, а не содержания*. Содержание церковного учения для него, безусловно, истинно и авторитетно: несовершенна только та внешняя оболочка, в которой здесь, на земле, человек воспринимает и усваивает истину, т. е. форма *внешнего авторитета*. Августин говорит, правда: «Если истина будет доказана столь очевидным образом, что уже не остается места для сомнения, то следует предпочесть ее всему тому, что удерживает меня в католической Церкви» (Contr. epist. Fund. 4, 5; ср.: De vera relig. 25, 46; De baptismo, III, 6, 9). Та же мысль, выраженная почти теми же словами, встречается очень часто у Августина, в особенности в его антиманихейских произведениях. Но ошибочно было бы думать вместе со Шмидтом, что подобными выражениями значение авторитета низводится до степени простой человеческой веры, в отличие от откровения, засвидетельствованного Св. Духом **³³. Ошибочно было бы заключать вместе с Рейтером, что Церковь, по смыслу подобных текстов, есть лишь земное учреждение, не обладающее знанием Божественной истины ***. Хотя авторитет, с точки зрения Августина, должен ус-

* Reuter. Op. cit. S. 354.

** Es ist also zunächst nur eine Präsumtion, welche die Kirche für sich hat, es ist im gewissen Sinne nur eine fides humana, noch keinerlei testimonium spiritus sancti, um was es sich handelt (Augustins Lehre von der Kirche. S. 235).

*** Reuter. Op. cit. S. 354.

тупать очевидной истине, но необходимость авторитета тем-то именно и обуславливается, что совершенная очевидность в вопросах религии представляется ему, по крайней мере здесь, на земле, недостижимой. В этом он убедился всем горьким опытом своей жизни (до обращения в христианство). Манихеи хотят познать истину разумом, но Августина, прошедшему через школу скептицизма, *испытавшему бессилие разума*, эти высокомерные притязания манихеев представляются пустой похвальбой, неисполнимыми обещаниями*. Он выражает готовность отказаться от церковного учения, если несостоятельность последнего будет ему очевидно доказана (*De vera relig*, 25, 46). Но он заранее уверен в том, что она *не может быть доказана* **³⁴, а потому приведенными текстами вовсе не устанавливается того сходства между Августином и Лютером, на которое с таким удовольствием указывает Шмидт***.

Авторитет, как видно из всего вышеизложенного, представляет собой тот мост, по которому от платонических умозрений великий отец Церкви перешел к практическим, социальным задачам современной ему действительности. В момент обращения своего в христианство Августин был пропитан насквозь неоплатоническими воззрениями; приступая к Церкви, он хотел видеть в ней осуществление платоновских идеалов в таких широких размерах, какие не грезились самому Платону. Подобно Платону, он желал пересоздания человеческого общества согласно с вечным его первообразом — сверхчувственной Божественной идеей. Идеальное общество представлялось ему осуществлением Божественной мудрости в человеческих отношениях: в этом, как и во многом другом, великий христианский мыслитель шел по стопам великого философа древности. Но идеальное общество Платона есть царство философов — теокра-

* В том же тексте (*Contr. epist. Fund.* 4, 5), из которого Шмидт цитирует лишь приведенный выше отрывок, Августин говорит, что у манихеев «*sola personat veritatis pollicitatio*» («в ходу лишь отдельные истины». — *Cosm.*).

** По поводу цитированного в предыдущем примечании текста сам он говорит в «*Retractationes*» (I, 13, 6): *Quod ita potest videri dictum, quasi de hujus religionis veritate dubitaverim. Dixi autem sicut ei congruebat, ad quem scribebam. Sic enim dixi: si apud hos veritas non eluxerit (т. е. apud catholicos) nihil dubitans, quod apud eos elucesceret; quemadmodum ait Apostolus; si Christus non resurrexit (1 Кор. 15, 12—17) non utique dubitans, quod resurrexerit.*

*** Augustins Lehre von der Kirche. S. 235.

тия в узкой эллинской форме государства-города *. Идеал Августина есть всеобщее единство рода человеческого, согласие народов, объединенных Божественной мудростью во вселенском здании Церкви. Идеал спасения мудрых посредством философской диалектики представляется ему слишком узким, эгоистическим. Для него Божественная мудрость есть основа всемирной социальной организации: она обращается не к философам, а к массам; она хочет быть общим достоянием человечества, его *спасением*, а не аристократической привилегией избранных умов. Вот почему она снисходит к людской немощи, предупреждая и предвосхищая усилие человеческого ума, и вот почему она является в доступной всем, *осязательной* форме авторитета. Она не есть ни холодная и равнодушная красота, являющаяся человеку в эстетическом созерцании, ни отвлеченный мир мысли, открывающийся ему в умозрении. Она есть вечно деятельная *сила Божия*, свыше управляющая родом человеческим и господствующая над ним *как власть*.

Против манихейского учения, для которого вселенная есть противоречивое создание двух враждующих царств, задача христианского апологета, естественно, заключается в том, чтобы показать, что она есть единое вечное царство единого Бога. Против учения, раздвояющего мир между Богом и сатаной и противопоставляющего власти Божьей внешнюю границу — силу темного царства, он должен показать, что единый Бог вечно царствует, властвуя над всеми. Архитектурное единство вселенной, мир как осуществление единого предвечного плана, воплощение вечного закона — *Боговластие как факт вечной действительности* — такова центральная тема всей антиманихейской проповеди Августина. Из всех учений, с которыми пришлось бороться великому апологету, манихейство содержит в себе наибольшее количество умозрительных элементов; оно восстает против единства метафизического принципа вселенной. Против этого умозрительного отрицания вселенской теократии апология Августина неизбежно является умозрительным ее обоснованием; но и в этом своем фазисе апологетическая деятельность великого отца Церкви не исчерпывается одним умозрением. В теснейшей связи с учением о единстве

* См. мою статью «Политические идеалы Платона и Аристотеля в их всемирно-историческом значении» (Вопросы философии и психологии. 1890. Сентябрь).

Божественного порядка вселенной, мы находим в тех же анти-манихейских его произведениях учение об авторитете Вселенской церкви как временном, земном явлении Боговластия в порядке социальном. Учение это, как сказано, вводит Августина в круг практических интересов действительности; церковный вопрос приобретает для него значение центрального интереса, вокруг которого группируются все остальные.





А. И. БРИЛЛИАНТОВ

Блаженный Августин и его значение на Западе

Различие в общем характере жизни западной, латинской, Церкви в сравнении с восточною, греческою, должно было отразиться и в различном направлении богословской мысли и, вообще, в характере церковно-христианской литературы*. С самого начала латинский Запад, за немногими исключениями, мало принимал активного участия в решении теоретических вопросов касательно догмы, которые занимали представителей Восточной церкви. Собственные интересы его сосредоточивались на вопросах практического характера, касавшихся церковной дисциплины и богослужебной практики. Он твердо хранил неприкосновенность символа, принимал с Востока при случае догматические формулы; но то и другое являлось пока лишь внешним законом для его сознания, понималось как «lex»¹ и само по себе мало представляло для западных интереса. Высокое значение, которое с древних времен усвоялось голосу Римской церкви в вопросах о вероучении, основывалось не на богословской компетентности ее представителей, а на ее положении в центре, куда по естественной необходимости собирались «верующие отовсюду», по выражению Иринея**², и на

* Ср.: *Nitzsch F.* Grundriss der christlichen Dogmengeschichte. I. Berlin, 1870. § 21; *Ebert A.* Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande. I. Geschichte der christlich-lateinischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karls des Grossen. Leipzig, 1874 (2 Aufl., 1890); *Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. III. Freiburg im Breisgau, 1890. Cap. II.

** Adv. haeres. III, 3, 2.

верности раз принятому учению. И в то же время, если официально символ, как неизменный закон, стоял там высоко, своими краткими и определенными выражениями предупреждая, по-видимому, возможность появления заблуждений, то в действительности под этою видимою определенностью скрывалась там лишь неясность представлений и под покровом официального исповедания в западном обществе, и даже между членами клира, могло обращаться гораздо большее количество прямо еретических мнений, чем это было на Востоке, только эти мнения при отсутствии общих теоретических интересов оставались там лишь частными мнениями*.

Церковно-христианская латинская литература Запада, весьма небогатая именами представителей и вообще количеством произведений в сравнении с восточной в доконстантиновскую эпоху, уже при самом появлении отражает особенности западного христианства. Первые по времени появления произведения, получившие начало в Западной церкви, как известно, были написаны на греческом языке, при преобладании в ней вообще греческого элемента на первых порах. Даже Тертуллиан первые сочинения писал на греческом языке. Но именно у Тертуллиана († ок. 230), влияние которого на Западе должно было утвердиться особенно благодаря Киприану († 258), сгладившему крайности его воззрений и неровности языка, и находят уже выражение главные особенности, характерные для западного христианства в позднейшее время его истории, — взгляд на веру как на закон, правовая точка зрения при определении отношений между Богом и человеком, силлогистически-диалектические приемы аргументации, психологический элемент, вообще популярно-практическое направление в понимании христианской веры**. В борьбе с еретиками он прибегает к заимствованному из области права понятию *praescriptio*³ и весьма далек от того, чтобы противопоставлять еретическому гносису собственную систему; в своем увлечении монтанизмом он доводит до крайности практические требования христианства. Оригинальность и значение сочинений Тертуллиана основываются главным образом на том, что в них с рельефностью выступает личность самого автора, его личные стремления и чувства, — на том субъективном психологическом элементе, который придает особую, индивидуальную окраску всем его

* Ср. примеры: *Harnack*. Op. cit. III, 48 Anm.

** Ibid. III, 14—20.

воззрениям. К Тертуллиану примыкает в догматическом отношении Новациан в своем сочинении «О Троице», вполне отражая характер западной ортодоксии. Что касается Минуция Феликса (конец II в.), Арнобия († после 325) и Лактанция († ок. 330)⁴, то эти три писателя не суть даже в собственном смысле церковные писатели и богословы, а только представители христианской популярной философии латинского языка, беллетристы и дилетанты в области богословия. Они не стоят на почве церковного предания, и ни один из них не имеет и не может сообщить правильного понятия о предметах церковной догмы. При их христианской вере, супранатурализм не составляет в их воззрениях центра, религия для них есть более дело разума. Их внимание сосредоточивается не на центральных догматах христианства, а на проблемах греко-римской философии, которые решаются с христианской точки зрения. По способу мышления и стилю они являются прямыми наследниками Цицерона. Если к поименованным писателям присоединить еще Викторина Петтавского⁵, при зависимости от Оригена сохраняющего особенности западного духа, и поэта Коммодiana⁶, принадлежность которого к III веку, впрочем, еще оспаривается, то этим, собственно, и ограничивается число представителей латинской христианской литературы в доконстантиновскую эпоху, известных по именам.

Четвертый век и начало пятого — время расцвета западной (равно как и восточной) богословской литературы, когда с перенесением столицы в Византию греческий элемент отступает на задний план в жизни Запада, но в то же время начинаются оживленные сношения с Востоком, характеризуется влиянием на представителей западной церковной науки и письменности восточного богословия. Но это влияние, при всей важности и плодотворности его для Запада, не могло изменить в существе склада западной мысли. Если оставить в стороне область церковной историографии и назидательной литературы, оно сводилось главным образом к усвоению аллегорического экзегезиса Оригена. Но в то время как у Оригена его аллегорический способ толкования должен был доставлять библейскую форму для его метафизики и представляет действительный интерес, только рассматриваемый в связи с его спекуляцией, — в противном же случае должен казаться чистым произволом, — западные усваивали его метод или, точнее, готовые уже результаты его приложения, именно вне связи со спекулятивной системой его в целом, так сказать фрагментарно. Нецерковные воззрения Оригена являлись поэтому на Западе гораздо менее опасными,

чем на Востоке. Когда на Востоке оригенизм в конце концов сошел со сцены истории (окончательно в V—VI вв.) и большая часть литературного наследия Оригена была утрачена в подлинном тексте, Ориген продолжал жить в переводной латинской литературе Запада: вкусу западных к его аллегоризму и некритическому или, лучше, индифферентному отношению к его спекуляции потомство обязано, как известно, знакомством со многими из его сочинений^{*7}. Наиболее усвоивший филоно-оригеновские приемы толкования Амвросий († 397) слишком, однако, поверхностно относится к системе Оригена, чтобы усвоить или сделать предметом критики что-нибудь большее, нежели одни отрывочные мысли⁸. Руфин († 410)⁹ занимается почти исключительно только переводами и переработкою произведений греческой богословской литературы (Василия Великого, Григория Назианзина, Оригена, Климента Римского, Евсевия). Деятельность Иеронима († 420)¹⁰ также всецело почти относится к нейтральной области историческо-филологической учености. Только у Илария († 366)¹¹, «западного Афанасия», со стремлением к ознакомлению с восточным богословием соединяются серьезные спекулятивные интересы и попытка выработать самостоятельные воззрения**, чем не исключается присутствие и у него практически-этических интересов***. Замечательное в своем роде явление, ритор Марий Викторин († 370—382)¹², неоплатоник, в преклонных уже годах обратившийся в христианство, помимо того что он является слишком исключительным явлением в истории западного богословия, вообще обязан своим значением более деятельности своей в области философии; богословские сочинения его, по-видимому,

* См. о многочисленных переводчиках Оригена, ряд которых простирается до IX в., у Питры (*Analecta sacra*, III, 579). Выбор произведений для перевода и самый способ перевода представляли при этом средства сделать спекуляцию Оригена совершенно безвредною для западных читателей. Бл. Иероним, который сам столь ревниво отнесся к своему православию в споре об оригенизме, обращается к Руфину в апологии: *Vis Origenem in latinum vertere? Habes multas homilias ejus et tomos, in quibus moralis tractatur locus, et scripturarum panduntur obscura. Haec interpretare: haec rogantibus tribue* (Hier. apol. 2, n. 14. P. 505; 436). *Болотов В.* Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879, примеч. 145. Ср.: там же о способах «исправления» текста Оригена, применявшихся при переводе не только Руфином, но и Иеронимом (P. 158—179).

** *Ebert A.* Allgemeine Geschichte de Litteratur des Mittelalters im Abendlande. Berlin, 1880. I, 128 ff.

*** *Harnack.* Op. cit. III, 46, Anmerk. 5.

мало имели значения*. Важную роль в истории западного богословия ему пришлось играть лишь в силу того значения, какое он имел как представитель неоплатонизма для бл. Августина при усвоении последним неоплатонической философии, послужившей для него переходной ступенью к усвоению христианства.

Бл. АВГУСТИН

*Блаженный Августин (354—430)*¹³ является в собственном смысле представителем западной спекуляции как вполне оригинальной и самостоятельной, не представляющей простого воспроизведения или дальнейшей разработки того, что уже сделано было на Востоке, и развивающейся на совершенно особых началах, хотя известные элементы восточного богословия и были усвоены Августином, и особенно важное значение имела в его развитии неоплатоническая философия. Августина признают (Гарнак) как бы центром в истории религиозного развития Запада, насколько он, с одной стороны, сосредоточивает в себе особенности западного христианства, которые можно было отчасти наблюдать и в предшествовавших ему представителях этого христианства, с другой — определяет своим

* *Harnack*. Op. cit. III, 30—33; *Teuffel* W. S. Geschichte der römischen Literatur. 5 Aufl., bearb. von L. Schwabe. Leipzig, 1890. Bd II. S. 1031—1035. Только в последнее время обратили внимание на этого мыслителя, предупредившего в некоторых пунктах Августина и Эригену. Гарнак выставляет на вид особенно сходство его с последним (32, Anm.). Иероним отзывается о его книгах против Ария, «написанных диалектическим способом», как о весьма темных, которые могут быть понимаемы только образованными (Catal. P. 101), и, по поводу его комментариев на послание ап. Павла, замечает о нем, что светским элементом у него совершенно вытесняется религиозный (Praef. ad Galat.: occupatus ille eruditione saecularium litterarum omnino sanctas ignoraverat. *Teuffel*. Op. cit. 1032). То же, что сказано о Викторине, нужно сказать и о другом, позднейшем, представителе неоплатонизма на Западе, Боэции († ок. 524). И его значение основывается не на богословских его сочинениях, а на комментариях на Аристотеля и сочинении «De consolatione philosophiae» («Утешение философией»). При этом приписываемые ему богословские сочинения не только не стоят в какой-либо видимой связи с последним, но в последнем нет даже никаких следов, которые указывали бы и вообще на христианство автора, хотя принадлежность их Боэцию в настоящее время признается большинством ученых (*Teuffel*. Op. cit. 1230—1235).

влиянием дальнейшую его историю в области богословской мысли и религиозно-нравственной настроенности. Конечно, при столь широком обобщении необходимо сделать и весьма важные ограничения. И история западного христианства не является, конечно, исключительно историей августинизма, если даже и можно излагать ее с точки зрения судьбы, какую имел в ней августинизм (*Harnack*, III, 3, 8; *Трубецкой*, I, 21, 212, 267). Но, во всяком случае, влияние идей Августина на последующее время признается настолько значительным, как бы ни определялось оно в частностях и какова бы ни была его оценка, что, по замечанию Рейтера, при изображении этого влияния трудно впасть в преувеличения*.

Можно указать на две черты, стоящие в связи одна с другою, как характерные для августинизма в смысле известного направления богословской мысли: на психологическую точку зрения, определяющую в самом существе характер спекуляции Августина, и на усвоение особого значения принципу рационального познания по отношению к предметам веры, сопровождающееся попыткой осуществить в большей или меньшей степени этот принцип на деле.

Психологическая точка зрения с особою силою выступает в богословии Августина. Если она может быть признана вполне естественною вообще для западного духа, так как при практическом направлении Запада спекуляция в собственном смысле всего естественнее должна была явиться для него в качестве рефлекса над опытом собственной религиозной жизни, найти для себя источник в наблюдении над самою жизнью и, частнее, в самонаблюдении, — то для бл. Августина значение этой точки зрения объясняется как личными особенностями его духа, так и обстоятельствами его жизни. С одной стороны, психическая жизнь его по своей энергии как бы возвышалась над обычным уровнем: силы духа были даны ему как бы в увеличенном виде, психические процессы совершались в нем как бы с большею энергией и жизнь его духа текла как бы более ускоренным темпом, чем обычно**. Каждое явление внутренней жизни могло поэтому с особенной ясностью выступать в его сознании. Отсюда та необычайная способность к психологическому анализу, способность замечать мельчайшие движения душевной жизни и проникать в глубочайшие области ее, памятником которой является «*Confessiones*» («Исповедь») и о которой свиде-

* *Reuter*. Augustinische Studien. Gotha, 1887. S. 481.

** *Böhringer F.* Aurelius Augustinus. Stuttgart, 1878. II. S. 412 ff.

тельствуют многие места и в других сочинениях его. С другой стороны, история религиозно-нравственного развития его, как известно, фактически являлась в высшей степени тяжелым для него жизненным опытом, тяжкою борьбою с препятствиями теоретического и практического характера на пути к достижению христианской истины. Силу христианской истины и добра он узнал из собственного, слишком живого опыта в их противоположности силе заблуждения и порока. Этот опыт собственной жизни, который он имел за собою, он и мог положить в основание своей спекуляции.

В Августине богослов неотделим от психолога. Сам он понимал повышенную энергию своей жизни как производимую стремлением к Абсолютному или, лучше, влечением со стороны Абсолютного и психологический анализ стоял у него в теснейшей связи с религиозными воззрениями. Если же религиозное стремление руководило им в его психологическом анализе, то, с другой стороны, характеристика его как психолога может содействовать пониманию его богословских воззрений. В особенностях его психологической точки зрения по сравнению с античными воззрениями отражаются отличительные особенности и его богословской спекуляции по сравнению с восточною, насколько последняя в общем стоит на почве античной философии*.

В то время как античное эллинское миросозерцание отличается характером объективности, преобладанием интереса к миру внешних явлений, и, даже обращаясь к явлениям внутренней жизни, грек лишь переносит в эту область приемы изучения внешних явлений и более всего интересуется ее интеллектуальной стороной, в то время как и в восточном греческом христианстве главное внимание обращается на объективную сторону религии, — для Августина, напротив, не внешний, объективный, мир представляет интерес, а внутренний мир душевной жизни, и не на интеллектуальную сторону этой жизни обращает он особенное внимание, не на ум как способность отражать внешнее объективное бытие, а на внутреннейшие силы духа, которыми изнутри движется процесс психической жизни, волю и чувство. Он не ограничивается простым наблюдением факта и объективною передачею его, за которыми совершен-

* Ср. характеристику Зибек, противопоставляющего Августина Аристотелю в «*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*» (1888. Bd 93. Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik. S. 188—191). Ср.: *Harnack*. Op. cit. III, 95—97, Anmerk.

но отступает на задний план личность самого наблюдателя, но на первом плане у него стоит отношение к факту самого субъекта, его чувствование и стремления. Он предполагает, что самый этот субъективизм должен иметь, так сказать, объективное значение, потому что психическая природа у всех одинакова. Ум не сам себе должен создавать проблемы, а должен решать задачи, которые выдвигаются самою жизнью. Главною же и внутреннейшею потребностью человеческой природы является потребность религиозная, которою определяется все направление духовной жизни человека. Этой потребности и должно служить знание, и именно через самопознание человек может прийти к сознанию этой потребности. Только через самопознание он может убедиться в своей бессилии в области нравственной деятельности и в необходимости искать высшей помощи; только на самопознании может основываться истинное смирение, лежащее, в свою очередь, в основе всей религиозно-нравственной жизни¹⁴.

Августин желает иметь знание только о Боге и о душе. «Желаю знать Бога и душу. И ничего более? — Да, ничего», — так говорит он в самое первое время по своем обращении *¹⁵. Он весьма низко ценит знание и осуждает стремление к нему, если оно не ведет к самопознанию и не служит целям религии. Само по себе такое знание способно только внушить человеку гордость. «Род человеческий, — говорит Августин в сочинении «О Троице», — обыкновенно высоко ценит знание того, что находится на небе и на земле. [Но] лучшие в нем, конечно, те, которые этому знанию предпочитают знание самих себя, и более заслуживает похвалы тот человек, которому известна, по крайней мере, собственная слабость, чем человек, который, не обращая на нее внимания, исследует и хочет знать даже пути светил или уже обладает знанием их, а сам не знает, каким путем нужно идти к собственному спасению и безопасности». Только того, кто под действием Духа Святого через самопознание обращается к религии, к Богу, «знание не надмевает, потому что его созидает любовь; ибо он предпочел одно знание другому, предпочел лучше знать свою слабость, чем знать границы мира, основания земли, вершины небес, и, умножая это знание, умножил печаль (Эккл. 1, 18), — печаль об удалении сво-

* Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? — Nihil omnino. Nil aliud amo, quam Deum et animam (Solil. I, 2). Noverim te (Deus), noverim me! (Solil. II, 1). (Philosophiae) duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo (De ordin. II, 18, 47).

ем от вожделенного отечества своего и его Создателя, блаженного Бога своего» (De Trin. IV, 1). Христианину не должно бояться неведения бесчисленного множества вещей, которые нашли занимающиеся исследованием природы, тем более что при всем уме их, при всем усердии и обладании досугом для такого рода занятий, у них более можно найти собственных измышлений, чем несомненной истины*. Конечно, знание и об этих предметах может быть поставлено на службу религии и иногда является даже необходимым, например для целей апологетических. Но лично для самого Августина преобладающее значение всегда имели интересы религиозно-нравственные и философское знание никогда не было для него целью само по себе, вне отношения к религии. Платон и неоплатоники должны были только содействовать ему при самостоятельном усвоении истины христианства, в котором он находил и истинную физику, и этику, и логику.

Рядом с самопознанием, которое, в силу непосредственной достоверности для духа явлений собственной внутренней жизни, представляет твердую основу и исходную точку человеческого знания вообще, в качестве источника собственно религиозного познания поставляется у Августина Откровение, рядом с внутренним самонаблюдением — вера во внешний авторитет Писания и Церкви с ее учением. «В настоящей, смертной жизни, преисполненной заблуждений и бедствий, вера в Бога (qua in Deum creditur) преимущественно необходима» (De Trin. XIII, 7, 10), — общее требование по отношению к нынешней жизни, часто и в различных смыслах, повторяемое Августином. Не знание, а вера имеет в религии ныне наибольшую важность. Тем не менее это заявление о необходимости веры, психология которой получает у него особенное развитие, сопровождается у него разъяснениями, из которых можно видеть, что указанная необходимость имеет в известном смысле относительное и временное значение, не исключает возможности рационального познания предметов веры и не делает его излишним.

Вера необходима в настоящей жизни потому, что разум человека не может в настоящем состоянии вместить того познания, которое, однако, для человека необходимо и которое он должен иметь. Для него неизбежным поэтому является приня-

* Ench. IX, 3; cf. XVI, 5. Подобных мест в сочинениях бл. Августина можно указать много. Ср., особенно, характерное письмо к Диоскору (Epist. CXVIII) (413 г.).

тие истины как внешнего факта, сообщаемого высшим разумным авторитетом. Вера есть низшая ступень знания^{*16}. Но, собственно, она есть дело воли, а не акт разума^{**17} и имеет воспитательное значение^{***18}. Но так как Откровение абсолютно разумно само в себе, как Откровение абсолютного Разума, — истина бытия этого Разума как личного для Августина выше всякого сомнения, равно как и мысль о необходимости Откровения с Его стороны человеку в доступной последнему форме, — то и для человеческого разума открывается постоянная возможность делать предметом разумного познания то, что воспринято верою. Состояние знания выше состояния веры, обладающий знанием стоит на высшей ступени, чем только стремящийся к нему; вера же есть только стремление к предмету, который может быть познан^{****19}. И хотя в отношении к содержанию воспринимаемого отвне вера предшествует постижению разумом, но, по крайней мере, самый акт веры в разумном существе должен иметь какие-либо разумные основания, чтобы вера не была слепой^{*****20}. Возникновение в душе и присутствие веры, далее, не устраняет деятельности разума: вера и знание существуют и развиваются параллельно и содействуют друг другу^{6*21}. И наконец, цель и последний конец веры — разрешение ее в знание или созерцание^{7*22}. Таким образом, деятельность разума и предшествует вере, и сопровождает ее, и стремится в конце концов обратить ее содержание в предмет знания. Если в настоящей жизни это разрешение веры в знание никогда не достижимо вполне и если требования практического характера часто заставляют христианина в настоящей жизни более или менее ограничиваться верой и ожидать позна-

* Videt verum esse, quod nondum videt (Epist. ad Consent. CXX, 5).

** Consensio voluntatis; ср. выражения: cum voluntate credere; voluntas credens.

*** Purgatio, mundatio per fidem.

**** Tempore auctoritas, re autem ratio prior est (De ordin. II, 26).

***** *Rationabiliter* visum est, ut fides praecedat rationem; etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus (Epist. ad Consent. 120, 5); nisi aliquid intelligat, nemo possit credere in Deum (Enarr. in Ps. 118, 18, n. 3).

6* Quamquam et ipsum credere nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. ... Cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit. ... Fides si non cogitetur nulla est (De praedest. sanct. II, 5).

7* Hoc est nimirum quod requiris, quid primum, quid ultimum teneatur: inchoari fide, perfici specie (Ench. 5). Fides temporalis (De Trin. XIV, 1, 3).

ния как награды за веру в будущей жизни (*Intellectus est merces fidei*²³), — то, во всяком случае, применение принципа рационального познания к предметам веры является вполне законным с точки зрения Августина.

Ясно выражая указанный принцип, Августин и сам должен был показать пример осуществления его в большей или меньшей степени. Естественно, что при том значении, какое имела для него психология, данные психологического анализа и составляли главную основу при его проведении.

Западный учитель не имел в виду создать систему гнозиса в александрийском духе, равно как и вообще его тенденции отличаются совершенно иным характером в сравнении со свойственным Востоку стремлением поставить богословие на почву философии. При отсутствии у него, несмотря на всю гениальность его как психолога и на значение, какое имела в его развитии философия, систематически-философского и, вообще, серьезного научного образования, уже недостаток времени и практический характер его деятельности служили для него препятствием к строго-методическому проведению его принципа и приведение его воззрений в систему. После краткого периода времени, которое он провел по своему обращению (386—387 гг.) в уединении и которое могло быть посвящено служению теоретическим интересам, с 391 г. вся остальная жизнь его была служением Церкви на поприще практической деятельности. Его богословские воззрения в некоторых наиболее важных пунктах определенную формулировку получили в полемике (о Церкви — в полемике с донатистами, о грехе и благодати — с пелагианами), и хотя имели в своей основе независимое от нее происхождение, ее влияние должно было отражаться не на одной только форме их. Понятно при этом, что в спорах на церковной почве по необходимости приходилось стоять более на точке зрения веры и Откровения, чем разума и его соображений. Тем не менее именно указанный принцип определяет, так сказать, основной фон воззрений Августина, находя выражение прежде всего уже в учении о Боге, в попытке, которую предпринимает Августин по отношению к самому отвлеченному догмату христианства — о Св. Троице, когда он хочет конструировать этот догмат чисто рациональным путем на психологической основе.

Как памятник стремления его «знать Бога и душу», причем познание души должно лишь было возводить к познанию Бога, осталось специальное исследование его «О Троице», которое из всех произведений его наиболее отличается спекулятивным ха-

рактором и в котором психологический анализ непосредственно призывается на служение богословию*. Сам автор ясно указывает здесь свою задачу по отношению к догмату: доказать его путем соображений разума (*ratione demonstrare*) (*De Trin.* XV, 1, 1)**²⁴. Если ближайшее отношение его в учении о Троице к восточному богословию на исторической почве и не может быть определено с точностью, то это и не имеет особенной важности, так как он идет в своей попытке совершенно особым путем и является совершенно оригинальным***²⁵.

Человек, насколько он может возвыситься до постижения Духа абсолютного и Его жизни, по Августину, может достигнуть этого, только исходя из познания собственного своего духа, будучи создан, как учит и Библия, по образу Бога. В природе человеческого духа должна быть такая сторона, по которой он в самом существе сходен с Духом абсолютным. Должно быть сходство именно в самом существе, а не отдаленная толь-

* Августин употребил на написание трактата «*De Trinitate*» не менее 15 лет (400—416 гг.: «*juvenis inchoavi, senex edidi*» (с ранней молодости до поздней старости. — *Сост.*)), при трудности предмета, которому он придавал величайшую важность (*opus tam laboriosum*), и при множестве других занятий. Нетерпение современников, ожидавших появления этого сочинения, было причиной того, что оно еще до окончания, попавши в руки некоторых знакомых Августина, против воли и без ведома последнего было издано в свет к неудовольствию автора, который намеревался сделать в нем важные поправки. Августин совсем было хотел оставить начатое им дело и только вследствие усиленных просьб окружавших его (*multorum fratrum vehementissima postulatione*) решился довести его до конца, не сделав тех исправлений, какие предполагал сделать первоначально. Ср. письмо к Аврелию (PL. T. 42. P. 818—819; *Re tract.* II, 15). Сочинение это едва ли не самое трудное для понимания из всех произведений Августина, который сам признавал его понятным лишь для немногих (*Epist.* CLXIX, 1). При отсутствии в нем научной, вполне определенной и постоянной терминологии, что весьма затрудняет понимание и изложение учения Августина, последнее вообще не находит и в этом сочинении по отношению к рассматриваемому догмату строго научного выражения.

** *Hanc ergo sapientiam quod est Deus, quomodo intelligimus esse Trinitatem? Non dixi, Quomodo credimus? nam hoc inter fideles non debet habere quaestionem: sed si aliquo modo per intelligentiam possumus videre quod credimus, quis iste erit modus?* (*De Trin.* VI, 9).

*** *Quae nobis pauca interpretata sunt* (*De Trin.* III, 1). Ср.: *Reuter.* Op. cit. 181 ff. 192; по Рейтеру, нельзя доказать, чтобы из латинских сочинений он пользовался сочинениями Амвросия «*De fide*» («О вере») и «*De Spiritu Sancto*» («О Св. Духе»).

ко аналогия*; различие в данном случае должно быть только, так сказать, количественное, а не качественное, так что абсолютный Дух есть лишь как бы осуществленный идеал конечного, есть, если можно так выразиться, тот же конечный, но возведенный в бесконечную степень, или получивший коэффициент бесконечности. Если же можно каким-либо образом, исходя из понятия о человеческом духе, конструировать понятие о Духе абсолютном, то последнее в большей или меньшей степени должно совпадать с тем понятием, какое дается о Боге и в самом Откровении. Такова общая мысль, лежащая в основе попытки бл. Августина прийти к истине Откровения независимо от последнего, путем чисто рационального исследования.

Задача в первой ее половине должна быть выполнена путем чисто эмпирического анализа явлений душевной жизни. Необходимо определить, в чем находит выражение непреходящая конституция природы души, найти ту неизменную основу, которая скрывается за постоянной сменой явлений психической жизни как общий закон этой жизни, так как по этой только стороне своей природы конечный дух может быть отражением бесконечного и неизменяющегося Духа **²⁶. Августин хочет произвести как бы «критику чистой природы души», устранив все эмпирические, привходящие отвне и с течением времени, элементы (De Trin. XIV, 8—9, 11—13).

В качестве результата этого анализа, не упускающего из виду явлений низшего порядка, лежащих на поверхности душевной жизни, каковы акты чувственного восприятия и воспроизведения и восходящего к высшим ее проявлениям в актах религиозной веры и созерцания (*sapientia*), является положение, что существенным определением природы человеческой души должна быть признана всегда присущая душе способность самосознания, которая основывается на постоянно совершаемой душою постановке перед собою собственного содержания как продукта собственной деятельности. Душа есть существо, всегда «представляющее», объективирующее свое содержание, хотя она не только может не сознавать этого все-

* (De Trin. XI, 5, 8). Душа есть *impar imago Dei* (неравный образ Бога. — *Cosm.*), а не *similitudo* («подобие»).

** *Ea est invenienda in anima hominis, id est rationali, sive intellectuali, imago Creatoris, quae immortaliter immortalitati ejus est insita* (De Trin. XIV, 4, 6). *Haec in anima existere, et tanquam involuta evolvi, ut sentiantur et dinumerentur substantialiter, vel, ut ita dicam, essentialiter* (De Trin. IX, 4, 5).

гда совершающегося процесса, но может и вообще не знать, что в нем именно состоит сущность ее жизни, и настолько может заблуждаться во мнении о собственной природе, что известное ей лишь в качестве продукта собственной деятельности как свое представление может принимать за субстрат этой деятельности (De Trin. XIV, 4, 7; X, 3, 5; X, 5, 7; XIV, 6, 8; X, 10, 16). Порождаемое душою и объективируемое содержание, прежде чем оно получит какое-либо внешнее выражение, есть «внутреннее слово» (*verbum interius, intimum, mentale, quod manet intus, spiritualiter dicitur, rei conceptio spiritualis*)²⁷. При этом эмпирически, в произвольной рефлексии, постановке той или другой части содержания душевной жизни в сознании предшествует некоторое стремление как акт воли и только после этой постановки появляется возможность оценки содержания чувством (De Trin. XV, 15, 25; XV, 26, 47). Но во внутреннем процессе воля и чувство, по Августину, являются как бы одною силою, различным лишь образом проявляющеюся (*voluntas = amor* (De Trin. IX, 12, 18). Процесс объективации, лежащий в основе психической жизни (*mens, amor sui, notitia sui*), именно в актах произвольной рефлексии и обнаруживается для сознания (*memoria* в смысле всего содержания психической жизни, *voluntas, intelligentia*)²⁸. Подвести как-либо под общий закон акты чувственного восприятия для Августина было трудно, так как он убежден не просто только в реальности чувственных предметов, но и в полном соответствии представлений о них действительности²⁹. Воспроизводящая деятельность воображения могла быть понята как вид рефлексии³⁰.

Таким образом, сущность жизни конечного духа состоит в процессе объективации заключенного в нем содержания, определяемом изнутри волею. Человеческий дух, как заключающий в себе в каждый момент своей жизни в качестве результата предыдущего ее развития определенное содержание (каким

* *Memoriae tribuens omno quod scimus, etiamsi non inde cogitemus, intelligentiae vero proprio modo quodam cogitationis informationem* (De Trin. XV, 21, 40). Различаются: *interior mentis memoria, interior intelligentia, interior voluntas*, — haec tria simul semper sunt, et semper simul fuerunt ex quo esse coeperunt, sive cogitarentur sive non cogitarentur (De Trin. XIV, 7, 10).

** 1) *Corpus visibile*, 2) *visio externa sensusve formatus*, 3) *animi intentio*.

*** 1) *Memoria*, 2) *interna visio, acies animi cogitantis formata*, 3) *voluntas, intentio*.

бы образом оно ни получалось и в каком бы виде ни существовало в нем), есть как бы *memoria*. С другой стороны, каждый человек, по Августину, есть не что иное, как воля (*Solil. I, 1; De Civ. Dei, XIV, 6*). Чувство у Августина как бы утрачивает свой специфически характер и сводится к воле^{*31}.

Дальнейшая задача состоит в том, чтобы от понятия о конечном духе возвыситься до понятия о Духе абсолютном и определить отношение полученной таким образом конструкции к учению Откровения. Если человеческий дух есть отражение божественного Духа именно в том, что составляет основу его природы и жизни, то свойственный ему процесс объективации своего содержания, которым определяется его самосознание, необходимо предполагать и по отношению к божественному Духу. Но как в абсолютном, этот процесс должен совершаться в Нем с абсолютной энергией и из представления о нем должно устранить все, что не может быть свойственно ему по самому понятию абсолютности, чем, однако, неизбежно сопровождается совершение его в человеке. Об абсолютном Духе должно мыслить, что все свое содержание Он имеет исключительно из Себя самого и объективирует его с абсолютной энергией, всегда созная во всей полноте и с абсолютною ясностью. Никакого временного отношения между моментами внутренней жизни Божества не может быть, равно как не может быть между ними и никакого первенства или преобладания одного над другими (*De Trin. XV, 13, 22; XV, 16, 25*).

Абсолютный Дух, таким образом, представляя осуществленный идеал духа человеческого, есть абсолютная энергия воли и абсолютное совершенство знания — таков общий смысл учения Августина. Человек только тогда, когда обращается и стремится к Нему, достигает своего назначения, может познавать истину и быть блаженным. Истинно любит себя только тот, кто любит Бога, а любить Бога нужно до забвения себя самого. Любовь же к Богу требует любви к ближнему. «Не любяй, не позна Бога, яко Бог любви есть» (1 Ин. 4, 8)**.

* Cp.: *Siebeck. Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik. 1888. Bd 93. 183: cupiditas et laetitia = voluntas in eorum consensione quae volumus, metus et tristitia = voluntas in dissensione ab his quae volumus.*

** По мысли самого Августина, при его широком понятии о любви, его конструкция догмата о троичности и должна служить, собственно, разъяснением схемы: *amans, et quod amatur, et amor* (любящий, что любимо и любовь. — *Сост.*) (*De Trin. VIII, 10, 14; XV, 6, 10*).

Изложенной стороной попытки бл. Августина и ограничивается, можно сказать, положительное ее значение. Но собственной ее целью было все-таки приблизиться к сформулированному Церковью учению о троичности Лиц Божества. Сближая свою конструкцию с этим учением в абсолютном объекте сознания божественного Духа, Слове, более или менее согласно с общецерковным пониманием учения св. Иоанна о логосе, Августин видит второе Лицо, Сына, рождающегося от Отца; с понятием же воли (или любви), в которой выражается самая сущность процесса духовной жизни, сопоставляет понятие о Духе Святом, как третьей ипостаси Св. Троицы. Исходя первоначально или по преимуществу (*principaliter*) от Отца, последний должен, по Августину, в то же время исходить и от Сына, так как Сын есть едино по существу с Отцом и так как в Троице нет никакой временной последовательности и Дух должен быть взаимною любовью Отца и Сына (*De Trin.* XV, 17, 29; XV, 26, 47).

Исходная точка западного богослова, психологический анализ человеческого духа как единичной личности, в действительности, однако, не дает ему возможности прийти к понятию трех Лиц, но только к понятию трех моментов в жизни единого личного Духа. Он сам видит и указывает несоответствие своей попытки церковному учению: Лица, согласно этому учению, не заключаются в Божестве как моменты — Троица не в Боге, но Бог, и в каждом Лице должны заключаться все моменты, характеризующие личную жизнь. При некотором колебании касательно понимания этого учения ^{*32}, он тем не менее не хочет стоять в противоречии с ним, пытаясь частью указать способ возможного соглашения (*Conf.* XIII, 11, 12).

Для самого Августина, в общей совокупности его воззрений, его учение о Троице, которое определило характер западного учения об этом предмете на будущее время, имело весьма важное значение. Общая схема, лежащая в основе его попытки

* Hoc illi [Deo] est esse, quod personam esse. Cur ergo non haec tria simul unam personam dicimus, sicut unam essentiam et unum Deum, sed tres dicimus personas, cum tres Deos aut tres essentias non dicamus; nisi quia volumus vel unum aliquod vocabulum servire (Plures Mss., *servare*.) huic significationi qua intelligitur Trinitas, *ne omnino taceremus interrogati, quid* tres, cum tres esse fateremur? (*De Trin.* VIII, 6, 11). ... Tres... substantiae sive personae, si ita dicendae sunt (*Ibid.*). Cur non tres dii?.. Cur non etiam una persona [Deus]? ... An quia Scriptura non dicit tres deos? Sed nec tres personas alicubi Scripturam commemorare invenimus. An... propterea licuit loquendi et disputandi necessitate tres personas dicere, non quia Scriptura dicit, sed quia Scriptura non contradicit?.. (*Deut.* VI, 4) (*De Trin.* VII, 4, 8).

уяснения догмата о Св. Троице и выражающая взгляд его на сущность внутренней жизни разумного духа, получает у него значение как бы метафизического закона. Переноса свое понимание сущности психической жизни на видимые предметы не только мира органического, но даже и неорганического, понимая жизнь вообще как процесс объективации или обнаружения некоторой общей сущности (основы), который совершается с большею или меньшею степенью энергии и от которого зависят гармония и благо бытия, и поставляя его в отношение к творческой и промыслительной деятельности Божества как Троицы, он дает этой схеме чрезвычайно разнообразное приложение и выражение *³³.

* Ср. соответствующее: *esse, nosse, velle* («быть», «знать», «хотеть») — эпитеты Божества: *aeternus, sapiens, beatus; aeternitas, veritas, charitas* («вечный», «мудрый», «блаженный»; «вечность», «истина», «благодать»); в отношении к тварям: *origo, pulchritudo, delectatio* («начало», «красота», «любовь»); *unitas (= naturae corpus, ingenia animarum* — т. е. «единство телесной природы и природной души»), *species, ordo*; также *esse (modus), veritas, ordo; mensura, pondo, numerus* («бытие (образ)», «истина», «порядок»; «мера», «тяжесть», «число») и пр. (ср.: *Gangauf. Op. cit.*). Аналогии, которые стоят вне этой схемы и которые можно объяснить влиянием восточного богословия, встречаются весьма редко (*De fid. et symb.* 8: *fons, fluvius, potio* («О вере и символе», 8: «источник», «поток», «власть»)). Гангауф в своем специальном исследовании, отвечая на возражение Риттера против попытки Августина как основанной только на аналогиях, в частности против крайней подвижности, с какою Августин обращается в разнообразнейших аналогиях, и указывая на связь между отдельными аналогиями (*Gangauf. Op. cit.* 216, 235, Anm.), не усматривает, однако, по-видимому, значения, какое имели для Августина эти аналогии (*Ibid.* 212 Anm., 219—220). Оценку весьма важного для Запада (*Binde-mann. Op. cit.* III, 752—753) учения Августина о Троице вообще можно встретить весьма различную. Едва ли, с одной стороны, выражает правильное понимание «философии» Августина та оценка, какую дает этому учению, например, Нурриссон, который не видит во всей попытке Августина почти ничего, кроме отыскивания чисто внешних, совершенно произвольных аналогий, ведущих автора к ереси (*Nourrisson. Op. cit.* II, 323 sqq.; 325: «*Prenons la liberté de l'affirmer, ce sont là des jeux d'esprit et rien de plus*», etc.; ср. 336—337, об отрицательном только значении попытки Августина). С другой стороны, при всем значении, какое может иметь эта попытка для богословия (в апологетическом отношении), и при всей важности ее для самого Августина, в целом его учению нельзя приписать никакой доказательной силы в догматическом отношении по самому принципу, лежащему в основе его конструкции догмата. Одно дело — относиться к учению Откровения как к объек-

При своей психологической точке зрения Августин понимает жизнь вообще как имманентный процесс. Жизнь Духа абсолютного и жизнь духа человеческого и вообще мира конечного суть рядом существующие, чисто внутренние процессы; признавая как факт известное постоянное отношение между ними, какого-либо посредства для перехода от одного к другому Августин не указывает: между ними существует, так сказать, только параллелизм. В абсолютном Духе находятся идеи всех вещей и осуществляются Его волею; в Нем поэтому должны заключаться основания для объяснения всех вещей. Но, с другой стороны, о самом абсолютном Духе человек может составить представление только на основании познания собственно духа: исходная точка для рационального познания на самом деле перемещается, таким образом, в мир конечный. Поскольку при точке зрения Августина, с одной стороны, внимание может быть сосредоточено на Абсолютном, появляется возможность усматривать в его воззрении акосмизм; поскольку действительное значение при объяснении всех явлений придается конечному, можно находить в нем деистическую тенденцию. Августинизм, таким образом, по общему своему характеру мог одинаково являться основой как для крайнего предестинационизма Готтшалка³⁴, который, сосредоточивая все внимание на абсолютной воле Божества, совершенно отрицает всякое са-

тивно данному, хотя бы при формулировке и уяснении его и применялись приемы известным образом воспитанного философского мышления, — и другое: имея в виду это учение, в то же время пытаться прийти к нему чисто рациональным путем, оставляя *de facto* почву Откровения. Известно, что протестантские богословы, более или менее отрицательно относящиеся к восточной догме (Harnack, Loofs), приветствуют в Августине, по поводу его не достигающей цели попытки, стремление «выдержать полный монотеизм» (*den vollen Monotheismus aufrecht zu halten*). И все те похвальные отзывы, какие обычно встречаются в сочинениях католиков и протестантов об учении Августина в сравнении его с восточным (с неизбежным *Filioque*, которое, однако, не связано необходимо само по себе с сущностью попытки Августина), указание на преимущества его перед последним, на завершение в нем будто бы последнего (например, на окончательное устранение субординационизма, на придание внутренней законченности тринитарному процессу), могут быть убедительны только для западных, при их точке зрения и при необходимости иметь дело с историческим наследством от бл. Августина. Августину принадлежит, собственно, не завершение восточного учения, а начало совершенно особого направления богословской мысли; различие касается самих точек зрения, хотя они и не исключают себя взаимно.

мостоятельное значение конечного мира, человеческой воли и исторических средств в деле спасения, так равно и для противоположного учения Эригены, совершенно отрицающего предопределение в обычном смысле и со своей философской точки зрения отыскивающего чисто рациональное объяснение судьбы человека в его собственной воле*.

Бог, по Августину, есть то, что выше всего. Он есть наивысшая реальность бытия и абсолютная энергия жизни, высочайшее и единственное благо, и Ему одному в отличие от всего конечного свойствен предикат неизменности. С понятием неизменности стоит в тесной связи понятие простоты. Богу ничто не может быть приписано в смысле акциденции (De Trin. V, 4, 5—6). Все предикаты, которые усваиваются Богу в собственном смысле, или относятся к сущности Его, или выражают отношение (Лица Св. Троицы). Но и само выражение *substantia*, как имеющее значение технического термина и соотносительное с понятием акциденции, Августин признает неприменимым к Богу и заменяет словом *essentia* (De Trin. VII, 5, 10). Категории положения, состояния, места и времени прилагаются к Нему только в переносном смысле и по аналогии**³⁵. Но категория действия, может быть, только к Богу одному и применима в собственном смысле (*Fortassis de solo Deo verissime dicitur*)³⁶. Во всяком случае, высказывая местами мысль: «*Deus melius scitur nesciendo*» (De ordin. II, 16)***³⁷, Августин, как это и понятно при его точке зрения, не доводит понятия трансцендентности Божества до отрицания по отношению к Нему всех предикатов, заимствованных из конечного мира, устраняя лишь некоторые и возводя другие в абсолютную сте-

* Эту двойственность в воззрении Августина особенно выставляет на вид и старается показать на отдельных пунктах учения его Дорнер (*Dorner A. Op. cit.* 110—112: в христологии — докетизм и эвионитство, 292—295: в учении о Церкви). Выражая свое критическое отношение к этой особенности августинизма с протестантской точки зрения, он видит в одной из сторон августинизма отражение влияния неоплатонической философии, эллинизма, — другую характеризует как иудаизм. Но при всем значении для Августина неоплатонической спекуляции и «акосмизм» его может находить объяснение в его собственной, специфической точке зрения. Ср. также (*Harnack. Op. cit.* III, 102—103): «акосмистический пантеизм, который угрожает, однако, превратиться в космический монизм»; замечание о метафизической критике Дорнера (108—109, Anm. 4).

** *Ac per similitudines dicuntur in Deo* (De Trin. V, 8, 9).

*** *Ср.: Si tamen de illo proprie aliquid dici ore hominis potest* (De Trin. V, 10, 11).

пень. Простота божественного существа (*essentia simplex*) должна быть понимаема лишь в смысле до непостижимости тесной связи отдельных свойств, в силу которой невозможно мыслить об одном из них, не мысля в то же время о других. При неизменяемости Божества и неприменимости к Нему категории времени отношение Его к конечному бытию, со стороны Его самого, должно быть мыслимо не иначе, как *sub specie aeternitatis*³⁸. С этой точки зрения оно может быть определено как всегдашнее неизменное действие (*incommutabilis operatio*), принадлежащее всем трем Лицам Божества нераздельно. Изменяемость может быть приписана только конечному бытию. Творение мира есть поэтому само по себе акт вневременный; дни творения означают, по Августину, лишь различные (идеальные) моменты отражения творимого мира в сознании конечных существ, именно моменты познания различных сторон его ангелами. В вечно рождающемся из глубины божественного Духа Слове заключаются вечные идеи, или неизменные основания всех вещей (*Conf. I, 6, 9; Quaest. Ev. 83, qu. 46, 2; De Trin. IV, 1, 3; De Gen. ad. litt. II, 6, 12; In. Ioan. Ev. Tr. I, 17*). И как идеи художника, находясь в его уме, получают внешнее бытие, будучи осуществлены волею на внешней материи, так идеи божественного Духа, существующие в Его Слове и не отдельные от Его природы, осуществляются в творении действием божественной воли (Св. Духа) таким образом, что сначала создается из ничего субстрат для этого осуществления, материя, которая потом уже получает определенные формы. Чтобы выдержать эту аналогию, Августин вводит понятие материи не только в отношении к вещественному миру, но и к духовному. Создание материи, конечно, только идеально предшествует созданию мира^{*39}. От творения неотделимо по времени сохранение мира и управление им.

В противоположность природе Божества, изменяемость в широком смысле слова принадлежит конечным существам по самому их происхождению, как сотворенным из ничего; в ней, собственно, и заключается существенное отличие мира от Бога. Находясь как бы между двумя полюсами — абсолютным бытием, Божеством, и абсолютным небытием, — они могут в своей

* Св. Дух носился над бесформенною материей: *sicut superfertur voluntas artificis ligno, vel cuique rei subjectae ad operandum: non invenimus evidentiorē similitudinē et propinquiorem rei, de qua loquimur, in iis rebus quae ab hominibus quomodocumque capi possunt* (*De Gen. imp. 4, 16*).

жизни двигаться в двух противоположных направлениях. Стремление их к Богу, абсолютному благу, сопровождается повышением энергии их бытия и служит источником блаженства. Движение в противоположном направлении является уклонением их от нормального уровня их природы, и в этом состоит сущность зла. Зло есть, таким образом, чисто отрицательное явление: отсутствие того, что должно быть в том или другом существе по его природе (*privatio boni*). Как нарушение естественного строя жизни существа, оно есть, по Августину, разрушение природы (*corruptio naturae*). Но это разрушение природы, ослабление энергии бытия, никогда не может быть полным, достигнуть абсолютного небытия: всегда должен оставаться некоторый положительный остаток, иначе с уничтожением природы уничтожилось бы и само зло. Существование зла необходимо поэтому предполагает присутствие того, что не есть зло (*Ench.* 10—15). В то время как причину удаления от Бога является только собственная воля изменчивого по природе существа (*deficiens voluntas boni mutabilis*), развитие мировой жизни в положительную сторону и совершается под непрерывным действием Самого Бога, которое, будучи, как сказано выше, неизменным, должно, однако, производить изменения в ходе мировой жизни.

Характер неизменности это действие должно сохранять и в тех случаях, когда им предполагаются, по-видимому, совершенно особые отношения Бога к сотворенному Им миру, к конечным существам. Таковы все вообще чудесные, выходящие из ряда обыкновенных, проявления божественной силы — прежде всего библейские чудеса, вообще факт Откровения, явление Самого Бога, и в особенности факт воплощения второго Лица Св. Троицы, действие благодати в Церкви, насколько усваивается ему сверхъестественное значение. И эти факты все должны быть со стороны Бога проявлениями единого неизменного действия, и изменяемость всецело должна быть отнесена на сторону твари. Мир в своем развитии по известным законам осуществляет лишь непреложную волю Божию, которая, собственно, и есть имманентный закон его жизни, подобно тому как и внутренняя жизнь человеческого духа есть лишь отражение внутренней жизни Божества. И когда Бог действует в мире, то не только это действие не может стоять в противоречии с законами природы, но и всегда оно совершается на основе обычно действующих в природе сил, хотя в воле Божией, конечно, всегда заключается несравненно больше, чем сколько дано в природе. Так называемые чудесные действия не наруша-

ют естественного хода мировой жизни, но представляют лишь приложение не известных пока, или не вполне известных, естественных сил, будучи иногда только как бы повышением, или ускорением, обычных процессов природы (De Trin. III, 9, 16). Рассматриваемые с высшей точки зрения, они не выходят из общего ряда изменений, из которых складывается процесс развития мира, определяемый неизменным действием Божества, и можно допускать в большей или меньшей степени объяснение их из естественных причин. Чудесность их заключается единственно в необычности их с точки зрения обыденного опыта. Понятие чуда имеет, таким образом, только субъективное и относительное значение. Для того, кто знает как последнюю причину всего существующего волю Божию и ее действия, нет ничего чудесного, или лучше — одинаково чудесны все дела Божии; проявление силы Божией в области духовной, религиозно-нравственной жизни даже более заслуживают удивления, чем чудесные действия в мире физическом. Высказывая мысль о возможности в принципе рационального объяснения чудес, хотя бы в действительности при всегдашней ограниченности человеческого ведения подобная задача в большинстве случаев должна была оставаться невыполненной, сам Августин по отношению к библейским чудесам ограничивается, конечно, только замечаниями и намеками более или менее общего характера, как и можно было ожидать этого, поскольку, помимо апологетических целей, для него самого интересы сосредоточивались преимущественно в области религиозно-нравственной.

Подобно тому как чудеса вообще не являются нарушением законов природы, и факт Откровения, или сообщения Богом знания конечным существам, не устраняет и не подавляет деятельности собственного разума их, но, так сказать, только повышает ее в естественном процессе ее совершения. В явлениях людям Самого Бога, в частности отдельных Лиц Св. Троицы людям, как повествует о них Библия, собственно, лишь человеческий ум, человеческое сознание возводится к большему или меньшему постижению имманентной жизни Божества, обнаруживающего свое неизменное действие в формах, заимствованных от тварей. Выражение «быть посланным» (*mitti*) по отношению к Лицам Св. Троицы (Сыну и Св. Духу) означает: «быть познанным» (*cognosci*). В факте воплощения Сына Божия, величайшем чуде, «пришел к своим» Тот, Кто всегда был в мире, но не был познан миром (Ин. 1, 10—11). Для обычного познания (*scientia*) в Богочеловеке доступен, собственно, только «образ раба», Его человечество, но человечество, возведенное на выс-

шую ступень достоинства действием благодати. Через посредство человеческой Его природы люди возводятся к вере в присутствии в Нем вступившего в личное единение с этой природою Божества. Но само по себе, независимо от этого личного единения, действие на человеческую Его природу Божества есть, по существу, то же самое, которое обнаруживается и в отношении к другим людям. Действие же это, понятие о котором выражается термином сообщения благодати, во всех случаях его проявления не есть какое-либо магическое, но состоит лишь в возвышении или восстановлении естественных сил человека; оно не должно нарушать естественных законов жизни и развития конечных существ, как не должно вносить понятие изменения и в жизнь абсолютного Существа.

Поскольку в самом учении о Боге у Августина исходным пунктом является анализ природы человеческого духа, признается лишь необходимым мыслить Дух абсолютный как абсолютно совершенный и с предикатом совершенной неизменяемости, можно сказать, что к антропологии как действительной основе всех воззрений Августина сводится его спекуляция. Учение о Боге уже предполагает известное понятие о природе человеческого духа, и дальнейшее изложение учения о человеке должно дать лишь ближайшие разъяснения касательно его жизни и отношении к Богу.

Как уже было замечено, не ум, долженствующий, подобно зеркалу, отражать объективное бытие, получает у Августина главное значение в жизни человека, а воля — как сила, которою определяется собственная деятельность человека, так что сама спекуляция черпает для себя данные из рефлекса над этой деятельностью. Тело дано душе как необходимый орган деятельности во внешнем мире. Понятно, почему при таком значении, по западному воззрению, собственной воли и деятельности человека особенное значение здесь получает вопрос о свободе: этим термином и должно выражаться понятие о нормальном, или беспрепятственном, совершении процесса жизни и деятельности человека. С точки зрения этого понятия и рассматриваются здесь различные состояния жизни человеческой.

Воля абсолютного Существа, будучи центром Его внутренней жизни, есть в то же время закон для всего существующего. Каждое существо выполняет в своей жизни и деятельности волю Божию как имманентный закон своей собственной природы. И только исполняя волю Божию, каким бы образом она ни была выражена, разумное существо действует вполне согласно с внутренним законом своей жизни. Нормальность или ненор-

мальность жизни человека всецело должна поэтому определяться согласием или несогласием его воли с волей божественной. Каким образом возможны существование и деятельность конечной воли наряду с абсолютной, это не может быть выяснено вполне. Но для Августина несомненно, что абсолютность божественной воли не нарушается даже и тогда, когда конечное существо действует, по-видимому, вопреки этой воле: и это действие, будучи противно воле Божией, совершается, однако, не помимо ее (Ench. 100, 26)⁴⁰; он не боится утверждать, что хотя зло как зло не есть благо, но благо — факт существования зла, как допущенный абсолютною волею (Ench. 116, 24). По отношению же к человеческой воле ясно то, что необходимость для нее подчиняться воле божественной не уничтожает свободы человека, поскольку воля божественная есть закон собственной природы человека. В этом подчинении и заключается, в сущности, истинная свобода^{*41}.

Согласие человека с волей Божией и подчинение ей, помимо того, что общение с Богом само по себе есть высочайшее благо, должно являться источником всех благ. Только в этом согласии с нею как с абсолютным и общим законом может заключаться единственно прочная основа и для взаимного согласия людей, для мира и взаимной любви, со всеми проистекающими отсюда благами. И поскольку и видимая природа осуществляет в своих законах волю Божию, это же согласие с нею человека должно служить основанием и для гармонических отношений между человеком и внешним бытием. Таким образом, исполнение воли Божией должно являться для человека основанием истинной свободы и источником блаженства.

Такое состояние свободы и блаженства оказывается, однако, только идеалом, не существующим на самом деле. В действительности человек и в себе и в других всегда находит или недостаток силы к исполнению воли Божией, или даже положительное стремление к нарушению ее; вместо блаженства всюду он встречает скорби и бедствия. Августин, со свойственной ему глубиной и тонкостью психологического анализа, изображает то странное, так сказать, состояние бессилия воли, когда воля не может хотеть добра, но не может потому, что не хочет (Conf. VIII, 9, 21)⁴². Нередко можно встретить у него и проникнутые скорбным чувством красноречивые изображения тех бедствий и страданий, которым подвержен ныне род человеческий (De Civ. Dei, XIV, 11—17; XXII, 22). Это эмпирическое состояние, в

* Vera libertas = pia servitus (Ench. 30, 9).

каком человек находится ныне, состояние греховности и требует более всего разъяснения в учении о человеке. Природная способность к психологическому анализу у Августина в этом случае находила материал в опыте его собственной жизни; исторические же обстоятельства, борьба с пелагианами, заставили его обратить особое внимание на учение о грехе и благодати, прецеденты которого можно встретить уже у предшествовавших Августину представителей западного богословия (особенно у Тертуллиана и Амвросия), и дать ему более определенное выражение. Понятно, однако, что интересы полемики не всегда могли способствовать уяснению вопроса чисто спекулятивным путем: в споре, который велся на церковной почве, ссылки на авторитеты имели больше значения, чем доказательства разума, и об Августине известно, что он делает ссылки в пользу своего учения, например на Златоуста, избегая, с другой стороны, ссылок на Тертуллиана.

Начало того состояния, в каком ныне находится человечество, восходит, согласно с повествованием Библии, к первому нарушению воли Божией первосозданными людьми, к факту грехопадения прародителей. К уяснению сущности и значения этого акта, понимаемого в смысле факта исторического, сводится главным образом вопрос о грехе и зле. Сущность грехопадения, по Августину, заключается не во внешнем нарушении данной Богом заповеди, а в том внутреннем акте, или процессе, который предшествовал внешнему действию. Если бы люди не пали прежде внутренне, дьявол не мог бы склонить их к нарушению данной Богом заповеди. Падение состояло прежде всего в чисто внутреннем удалении воли людей от Бога и в поставлении ими самих себя единственным центром и принципом своей жизни; начало его — самолюбие и гордость, всегда неизбежно лежащие в основе всякого направления жизни, которое хочет утвердить себя вне и помимо религии. Возможность падения заключалась в свойственной конечному существу по самой природе изменяемости. Но никакой действительной причины для него нельзя указать, потому что нет никакой положительной причины; желать знать какие-либо причины в этом случае было бы подобно тому, если бы кто-либо пожелал видеть мрак или слышать молчание^{*43}.

* De Civ. Dei, XII, 7; In Ioan. Ev. Tr. I, 1, 13. Но, с другой стороны, грех есть actus (De perf. just. 2, 4), pravus liberae voluntatis assensus (De Gen. ad litt. III, 1, 3). De Civ. Dei, XIV, 13. Contr. Sec. 15.

Для воли человеческой удаление ее от воли Божией и поставление самой себя принципом было на самом деле отречением ее от своего собственного принципа, ослаблением самой себя, так как в воле Божией заключается и истинный закон собственного существа человека, и от нее же воля человеческая должна была получить силу к его исполнению (*adjutorium*). Грехопадение было актом духовного самоубийства человека (*homicidium*). Раз умертвив себя, человек не мог уже вернуть себе жизнь, он погубил себя и свободное произволение, которым обладал до падения (*Ench.* 30, 9). Если и можно сказать, что свободное произволение осталось, то, собственно, лишь по отношению к греховным действиям; человек никогда не может перестать желать для себя блага, но все собственные действия его проникнуты грехом и не ведут к достижению блага (*Contra duas epistulas Pelagianorum* 1, 2, 5). Вместо невозможности грешить как высшего состояния свободы (*non posse peccare, libertas major*), которым должно было смениться первоначальное ее состояние, возможность не грешить (*posse non peccare, libertas minor*), для человека наступила тяжкая необходимость грешить, рабство греху (*non posse non peccare, peccatum habendi dura necessitas, dura miseraque servitus*)⁴⁴.

Каким образом единичный факт отступления человека от Бога (*ineffabilis apostasia*) и нарушение им воли Божией могли иметь столь роковое, определяющее значение для всей последующей жизни первого человека и всего человечества, — данные для уяснения этого вопроса можно найти в психологических воззрениях Августина. Согласно с общим содержанием этих воззрений, каждый факт психической жизни, раз имевший в ней место, делается неотъемлемым достоянием души, переходит как бы в ее природу. И так как жизнь души есть постоянная объективация ее содержания и в каждый момент ее жизни ей присуще все ее содержание, хотя оно и не все сознается (*De Trin.* X, 4, 6), то раз имевший место в ее жизни факт должен неизбежно оказывать влияние на все последующее развитие ее жизни. Отсюда — однажды возникшее неразумное стремление к собственному ослаблению, которое, будучи, в сущности, стремлением к абсолютному ничтожеству, само есть, однако, нечто положительное, каким бы образом оно ни возникло в первый раз, должно неотразимо влиять на все последующие моменты жизни человека. Неведение должного и стремление к вредному уже против воли следовали за произвольным падением (*Ench.* 24, 8). Таким образом, поскольку человек в каждый момент своей жизни зависит от всего содержания ее как ре-

зультата предыдущего развития и поскольку это развитие совершается после первого нарушения воли Божией уже под влиянием живущего в человеке греха как стремление к злу, причем склонность или привычка к греху усиливается все более и более вследствие каждого нового греховного действия (*De act. s. Felic. II, 8. Conf. VIII, 5; Писарев, 152*), — он является рабом греха и, с эмпирической точки зрения, в естественном состоянии не имеет свободы и свободного произволения (*liberum arbitrium*) как способности руководиться в действиях безусловно чистыми религиозно-нравственными мотивами. Выхристианская мораль, философия и добродетели язычников, по Августину, имеют в своей основе по общему своему направлению гордость и тщеславие; добродетели язычников — блестящие пороки.

Подобно тому как жизнь в общении с Богом и послушание воле Божией должны были служить основанием блаженства человека, источником всех тех бедствий, которым ныне подвержен род человеческий, является отступление от Бога и неповиновение Его воле. Беспомощность воли и мрак неведения были следствием удаления человека от источника жизни и истинного знания. Обратившись к себе самому (*superbia*), он вынужден, однако, искать опору для себя вне, неизбежно обращается к внешнему бытию и стремится приобрести познания о нем, для истинной цели жизни бесполезные (*curiositas*), обращается не просто только к внешнему, но и к низшему по отношению к себе и подчиняет себя последнему (*lascivia*). Через неповиновение воле Божией (*inobedientia*) он стал в разлад и с видимою природою: он потерял власть над нею, и она стала вредить ему. Самое тело, данное душе в качестве орудия для деятельности ее во внешнем мире, перестало повиноваться ей; в нем восстала против души «похоть плоти» в тесном смысле, «дочь и мать греха»; оно подверглось болезням и тлению; смерть, когда душа против воли должна оставлять тело, является лишь наиболее ясным выражением утраты волею власти над телом, и в действительности, как первые люди со времени грехопадения, так и каждый человек с самого момента рождения есть уже умирающий, как неизбежно приближающийся к смерти (*De Civ. Dei, XIII, 23; De peccat. merit. et remiss. I, 16, n. 21*).

Итак, состояние, в котором находится человечество со дня падения прародителей, как состояние удаления от Бога и несогласия с Его волею, есть состояние рабства греху, который уже в самом себе неизбежно носит и наказание. На потомство

первых людей грех их перешел в силу естественного происхождения от них: вместе с природою, естественно, передается и повреждение ее (*peccatum originale, vitium originis, primae nativitatis, hereditarium, ingenitum, vitium naturae*)⁴⁵; природа и воля потомков Адама есть как бы непосредственное продолжение его природы и воли и потому, естественно, имеет тот же недостаток *. И подобно тому как в отдельном человеке первородный грех как повреждение природы, будучи сначала в скрытом состоянии, развивается и обнаруживается вместе с развитием природы, так и все человечество в его естественном состоянии может быть рассматриваемо как один цельный организм, в котором более и более умножается греховность, так как на позднейших по происхождению членах его, кроме первого греха прародителей, лежит тяжесть грехов всех вообще предков их; и хотя эти грехи не могут уже произвести такого изменения в природе человеческой, какое произвел первый грех, однако подвергают и потомков ответственности. Может быть, впрочем, в угрозе наказывать только до третьего и четвертого рода (Исх. 20, 5) нужно видеть указание на особое милосердие Бога, не хотящего простирать ответственность далее указанных пределов, так как иначе слишком велико было бы бремя наказания, ожидающего невозрожденных в будущей жизни (которое для младенцев нужно, по Августину, представлять как *poena mitissima*)⁴⁶ (Ench. 46; 47, 13). Весь род человеческий, по естественному своему происхождению от Адама, представляет сплошную массу, неудержимо стремящуюся ко злу и присужденную в самом этом стремлении не только к временным наказаниям, но и к вечной гибели вместе с павшими ранее человека злыми духами (*massa peccati, massa datorata, massa perditionis*)⁴⁷ (Ench. 27, 8). Поскольку Бог представляет человека себе самому в этом стремлении, причина которого заключается в первоначальном сознательном и произвольном отвращении от Творца и попрании Его заповеди, Он обнаруживает лишь Свое высочайшее правосудие.

Для человека нет никакой возможности остановить себя в своем неудержимом стремлении ко злу, поскольку он представлен себе самому. Только Бог Своею всемогущею силою может сделать это с человеком. Будучи не только правосудным,

* De Civ. Dei, XIII, 3; De peccat. merit. et remiss. I, 10; De Gen. imp. I, 48; III, 25. Августин считал, однако, вопрос о способе передачи первородного греха, связанный с вопросом о происхождении душ, неразрешимым для себя вполне (De Civ. Dei, V, 4, 17). *Gandauf. Met. Psych.* 429, Anm. 15; 425, 9; 427, 11; 432, 20.

но и милосердным, Он и делает это, по крайней мере, по отношению к одной части человечества: Он Сам обращает к Себе от-вратившегося от Него человека. Отсюда в действительности жизнь рода человеческого с самого начала представляет два направления, параллельно развивающихся, но прямо противоположных: одна часть человечества, получая от Самого Бога силу стремиться к Нему, имеет принципом жизни любовь к Нему до забвения себя; для другой, руководящейся в своей жизни злыми похотями своей воли, общим принципом является самолюбие, или любовь к себе, до забвения Бога. Принадлежащие к первой составляют вместе с ангелами «град», или царство Божие, небесное государство (*civitas Dei, civitas caelestis*); принадлежащие ко второй вместе со злыми духами суть царство дьявола и образуют собственно земное государство в широком смысле (*civitas diaboli, civitas terrena*). История человечества есть история борьбы между тем и другим царством, так как в настоящей жизни нет строгого разграничения между тем и другим и члены царства Божия находятся в постоянном соприкосновении с членами царства дьявола.

Для Бога нет, конечно, необходимости ограничивать Себя в Своем действии на род человеческий какими-либо внешними средствами. Но для человека видимым выражением, внешнею формою царства Божия, является основанная Христом Церковь. В ней и осуществляется дело спасения отдельных людей через дарование благодати Христа или, точнее — благодати Бога о Христе (*gratia Christi, gratia Dei propter Christum, per Christum*).

Для Августина в этом последнем выражении если не весь, то преимущественный интерес сосредоточивается на первой половине его, на понятии благодати. Соответственно общему характеру воззрений Августина как представителя западного богословия его внимание привлекает субъективная сторона дела спасения, приложение его к личной жизни человека, а не объективный факт совершения его Христом. Христологическое учение его, при известном единстве в общем направлении, имеет вид отрывочных рассуждений и, вообще, занимает лишь второстепенное место в сравнении с учением о благодати, являясь только как бы моментом последнего*.

Глубина падения и совершенное бессилие к добру, сознание которых должно повергать человека в совершенное отчаяние,

* О христологии Августина см.: Köhner H. Augustin's Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi. Heidelberg, 1890; Reuter. Op. cit. 193—228; Трубецкой. Указ. соч. 88—91, 206—208.

и, с другой стороны, часто встречающееся отсутствие этого сознания характеризуют состояние падшего человечества. Нисхождение на землю Самого Сына Божия для спасения людей как исторический факт вообще имело целью в одно и то же время избавить человека и от отчаяния, через показание любви Божией к нему, столь глубоко падшему, и от гордости, через показание в то же самое время глубины падения (De Trin. IV, I, 2; XIII, X, 13; Ench. 108). К этому направлены и все частнейшие особенности исторического явления Сына Божия во плоти, и все совершенное Им. Факт рождения Его по человечеству как безгрешного от Девы силою Св. Духа должен служить доказательством возможности возрождения для других людей, ибо благодать всюду одна и та же (Ench. 36; 40; De Trin. XIII, 17, 22); восприятие человеческой природы в личном единении с Божеством должно указывать на высокое ее достоинство; состояние прославления должно являться примером награды, ожидающей всех верных (De Trin. XIII, 17, 22). Христос не только является первым и высшим примером действия благодати на человеческую природу, но показывает в Себе и те условия, при которых это действие возможно. Это есть противоположное гордости смирение и совершенное послушание Богу (De Trin. XIII, 17 22; In Ioan. Ev. Tr. XII, 6). Придавая вообще значение примеров для подражания фактам, из которых главным образом слагается дело совершенного Христом спасения (Ench. 53, 14), ни о чем, может быть, не говорит Августин так часто, когда ему приходится говорить о Христе, как о Его смирении, говоря при этом о смирении не только человека, но и Бога (*humilitas Dei, Verbum Dei in humilitate, infirma divinitas*)⁴⁸.

Субъективно-практическое значение дела Христова как обнаружение божественной любви и показ примера смирения, связываемый с учением о благодати, и выступает у Августина на первый план⁴⁹. Но факт вочеловечения Бога-Слова и по Августину имеет сам по себе и более глубокое значение, именно — как явление в Лице Христа божественной Истины. Приближаясь, по-видимому, в определении значения его с этой стороны к теоретически объективному воззрению представителей восточного богословия, в действительности, однако, Августин вполне выдерживает и здесь характер западной точки зре-

* Köhner. Op. cit. 40, 44: subjectiv-praktische, ostentativ (demonstrativ)-kommendative Erlösungsauffassung.

ния. И для Августина последняя цель жизни есть созерцание Истины, божественного Слова, в Котором существует все неизменно и все есть жизнь, которая есть свет для разумных существ (De Trin. IV I, 3; Ench. LXIII). Но не настоящей земной жизни принадлежит, собственно, это созерцание, а будущей; в настоящей жизни человек не способен к нему по причине греха. В настоящей жизни человек должен только готовить себя к созерцанию, которое будет дано как награда в вечной жизни, и это приготовление есть очищение через веру. Вера, по Августину, прежде всего и более всего необходима в деле религии, как было сказано об этом выше. Вечная Истина, божественное Слово, и пришла на землю для того, чтобы возбудить веру в Себя, которая уже после сменится созерцанием Ее. Необходимость признавать присутствие во Христе Божества, т. е. необходимость веровать в Него как в Богочеловека, должна вытекать, по нему, из необходимости тождества объекта веры в настоящей жизни и объекта созерцания в будущей, так как только при этом условии возможен переход от первой ко второму^{*0}. Христос требует веры в Себя как Бога; и Его человечество есть путь для восхождения к Его Божеству; к последнему и нужно восходить верою, не останавливаясь на первом (In Ioan. Ev. Tr. 13, 24; VII, 5). Таким образом, хотя истина и явилась человечеству во Христе как воплотившемся Боге, но, по воззрению западного учителя, ныне она не столько есть предмет созерцания, сколько требует веры в себя, и вся земная жизнь человека есть приготовление себя через веру к будущей жизни.

Особое объективное значение имеет, по Августину, и все дела, совершенные Христом по человечеству, и главным образом смерть Его. Хотя трудно установить точную связь между встречающимися у Августина изложениями различных сторон этого дела, но общая мысль, наиболее выступающая у него, есть мысль о сокрушении силы зла в мире конечном, прежде всего в человеческой природе, через посредство самой же человеческой природы **. По Августину, понятие гнева к согрешив-

* De Trin. IV, XVIII, 24, 904; IV, XIX, 26, 906; XIII, XIX, 24, 1033. Serm. 220 (Köhner. Op. cit. 17). О понятии *κρίσις* в западном богословии (exinanitio, evacuatio у Илария) ср.: Reuter. Op. cit. 210 ff., 218.

** Юридический элемент, характерный для западного христианства вообще, не может быть в данном случае признан случайным и внешним и для воззрений Августина, вопреки мнению протестантских ученых. Ср.: Трубецкой. Указ. соч. 88, 91—92.

шему человеку неприменимо в обычном смысле, так, как к Богу, Который Сам же, прежде чем принесено было какое-либо удовлетворение воплотившимся Сыном Его, не пощадил Сына Своего, но за нас всех предал Его (Рим. 8, 32), и Который избрал нас в Нем прежде сложения мира (Еф. 1, 4). Избавление от гнева означает только избавление от праведного мздовоздаяния за грехи (De Trin. XIII, 16, 21). Поэтому и понятие примирения может быть мыслимо, собственно, только со стороны человека и означает восстановление прежних отношений к Богу через отпущение грехов. Это восстановление предполагает освобождение человека от власти и влияния духа злобы и гордости, дьявола, которому человек добровольно подчинил себя, когда впал в гордость и отпал от Бога. От власти же дьявола освобождает человека вера в торжество над ним Христа. Действующий в сынах противления дух умертвил Христа, Который добровольно взошел, исполняя правду, на крест, но как никогда не умиравший духовною смертью, восторжествовал над смертью тела (*simpla mors*) и над дьяволом (De Trin. XIII, 18). Умертвивши неправедно Христа, дьявол сам связал себя этим актом (De Trin. XIII; XV, 19). Верующие через веру во Христа как победителя сами получают ныне власть над ним и освобождаются от его влияния. Дух злобы и гордости изгнан ныне Христом вон из сердец верующих в Него и заключен со времени Его пришествия в бездну сердец, исполненных злобы и вражды к Церкви^{*51}.

Указав некоторые из главных особенностей христологического учения Августина, необходимо повторить, что оно не имеет цельного и законченного вида и представляет лишь отрывочные данные. Христос есть твердое и собственное основание католической веры (Ench. 5, 1); если вера в Слово, Которым человек создан, будет неправильна, невозможно, по Августину, быть воссозданным через Слово (*si autem mala fuerit fides tua de Verbo, non poteris refici per Verbum*) (In Ioan. Ev. Tr. I, 12). Но при требовании этой веры у Августина, как и вообще в западном богословии патристической эпохи, нет научно разработанного учения о Лице и деле Христа. Отдельные пункты христологии, истина Божества и человечества Христа, факт единения двух естеств во едином Лице Богочеловека, будучи постулатами веры, вовсе не являются для западных предметом

* По Августину, и ангелы, как чистые духи, *dicunt aliquid non ad aures forinsecus, sed intus in animo hominis* (mss. *animae hominis*), *etiam ipsi ibidem constituti* (Ench. 59, 15).

такого тщательного анализа, какой можно встретить в восточном богословии *⁵².

Христология, как замечено выше, стоит у бл. Августина в подчиненном отношении к учению о благодати. Сам Христос, по Своему человечеству, для него есть высший пример действия на человеческую природу благодати без предшествующих заслуг **⁵³. Христос и совершенное Им дело есть основание веры и спасения, но в то же время вера, как психический акт, всегда, по Августину, есть результат особого действия благодати. Учение об этом действии и есть истинный центр в воззрении его на спасение человека.

По общему смыслу воззрений Августина, не только сам человек бессилен изъять из своей природы раз привзошедшее зло, но и вообще повреждение ее (*vitium naturae, infirmitas*) не может быть сразу и бесследно устранено и постороннею силою, исцелено каким-либо единичным актом: причиненная грехом слабость человеческой природы и присущее воле стремление ко

* Классическое выражение этой веры в западно-риторическом стиле — томос Льва Великого, который признается плодом развития собственно западного богословия с Августином и Амвросием во главе (*Reuter. Op. cit.* 226; *Dorner A. Op. cit.* 105) и которым Западная церковь столь почетным для себя образом отозвалась на волновавшие Восток споры о двух естествах во Христе. Имея высокое значение в качестве корректива ввиду известных уклонений от веры, в действительности он вовсе не давал ответа на занимавший Восток вопрос о способе соединения во Христе естеств (*Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle, 1890. S. 152—153*), и дальнейшая разработка его на Востоке (в направлении Кирилла Александрийского) должна была явиться самостоятельной (*Loofs. Op. cit.* 156; Леонтий Византийский и установление понятия ο φύσις ἐνυπόστατος в отличие от φύσις ἀνυπόστατος и ὑπόστασις; cf. *Loofs. Leontius von Byzanz. I. Leipzig, 1887. 49 ff.*). Как Лев не задается целью разрешать метафизические или психологические трудности, представляемые этим вопросом, так и Августин: сознавая всю трудность его, он внушает довольствоваться в этом отношении верою: *Ita sane factum (dico Verbum Dei carnem), ut ibi sit non tantum Verbum Dei et hominis caro, sed etiam rationalis hominis anima, atque hoc totum et Deus dicatur propter Deum et homo propter hominem. Quod si difficile intelligitur, mens fide purgetur magis magisque abstinendo a peccatis, et bene operando, et orando cum gemitu desideriorum sanctorum, ut per divinum adiutorium proficiendo, et intelligat, et amet (De Trin. IV, 21, 31). Cf.: Reuter. Op. cit. 202.*

** *In rebus enim per tempus ortis, illa summa gratia est, quod homo in unitate personae conjunctus est Deo (De Trin. XIII; XIX, 24; cf.: XIII; XVII, 22).*

злу неизбежно сопровождают каждого человека до конца жизни. Поэтому, если человек после грехопадения может стремиться к добру и делать добро, то единственно лишь потому, что Сам Бог не только открывает ему, что нужно делать, но и дает ему силу к исполнению должного, постоянно восполняя недостаток его собственных сил и парализуя живущую в нем силу греха. Когда Бог отпускает человеку грех и спасает его, Он, собственно, лишь не вменяет ему в вину постоянно присутствующего его природе и лишь постепенно исцеляемого порока, чтобы Самому действовать в нем Своею силою. Похоть плоти в крещении отпускается, но не так, чтобы ее совершенно не существовало (*non ut non sit*), но так, что она не вменяется более в грех (*ut in peccatum non imputetur*). После того как ее виновность (*reatus*) уже совершенно отпущена, она сама еще остается в человеке (*De nupt. et concup. I, 25; Писарев. 186; cf.: De Trin. XIV, 17, 23*). Оправдание (*justificatio*) и состоит в отпущении человеку грехов или невменении ему виновности (*reatus*) его порочного состояния, с одной стороны, и в постоянном воздействии на него благодати (*ad singulos actus*) — с другой; первое является условием последнего, но главное значение принадлежит последнему.

Само действие благодати состоит не в указании только того, что нужно делать и к чему стремиться, и не в даровании или, так сказать, приближении даже действительного объекта стремления, но в создании самого акта стремления или хотения, в создании благой воли. По определению Августина, «благодать есть внутренняя и таинственная, чудесная и невыразимая сила (*mirabilis et ineffabilis potestas*) Божия, производящая в сердцах людей не только истинные откровения (*veras revelationes*), но и благие произволения (*bonas voluntates*)» (*De grat. Chr. 24; Ench. 32, 9; Писарев, 234*). Воссоздание падшего человека по образу Создавшего его касается самого центра жизни человеческого духа — его воли; и совершается действием Св. Духа, Который Сам есть, в августиновской конструкции догмата о Св. Троице, воля или любовь Божества. Оно обнаруживается как повышение энергии воли человеческой, как влияние любви, к которой сводятся все добродетели (*occulta inspiratio Dei, inspiratio dilectionis per Spiritum S., bonae voluntatis atque operis*)⁵⁴. Где нет любви, там не может быть доброго дела, может быть только господство плотской похоти. Без Св. Духа, через Которого изливается любовь в сердца наши (Рим. 5, 5), закон может только повелевать, не оказывая действительной помощи (*Ench. 117—121*). Поскольку Духом Св. впервые со-

дается самая воля к добру (*gratia operans, praeveniens*), так что самая вера может быть только результатом действия Бога (по позднейшему взгляду Августина), все дела человека — дела или дар Самого Бога (*merita nostra munera Dei*). Действие благодати, создавая, так сказать, благую волю и сопровождая ее деятельность, должно продолжаться до конца жизни, чтобы человек мог достигнуть спасения. Кому не дается дар постоянного пребывания в добре (*donum perseverantiae*), кого благодать оставляет хотя бы перед самым концом его жизни, тот неизбежно влечется собственной злою волею к гибели, несмотря на все предыдущие добрые дела. И никто не может быть вполне уверен, что с ним не случится этого; эта неуверенность в своем спасении и сознание постоянной зависимости от силы благодати должны служить, по Августину, постоянным мотивом к смирению.

Благодать дается не всем. Но почему она дается одним (*electi, praedestinati*) и не дается другим (*reprobati*)⁵⁵, почему в отношении к одним Бог проявляет благодать, а по отношению к другим правосудие, зачем некоторым благодать дается и затем снова отнимается, — на эти вопросы невозможно дать ответа. Несомненно только, что Сам Бог хочет спасения всем спасающимся (так Августин объясняет место в послании 1 Тим. 2, 4) и потому они спасаются, хотя несомненно и то, что для всемогущей воли Его возможно спасти всех без исключения. Сила благодати как проявление всемогущей воли, в ком она действует, действует непреодолимо (*gratia irresistibilis, indeclinabilis, efficax*)⁵⁶. Но это непреодолимое действие не есть уничтожение свободы человека. В сознании самого человека действия, совершаемые под влиянием благодати, всегда являются лишь действиями по разумнейшим или сильнейшим мотивам (*Deus suadet, sed ita, ut persuadeat*)⁵⁷. С объективной же точки зрения, даже и нельзя говорить в этом случае о каком-либо стеснении свободы человека, потому что в состоянии падения человек вовсе и не имеет, по Августину, истинной свободы, и благодать именно и восстанавливает ее, разрушая лишь узы греха, которыми человек связан в естественном состоянии. Состояние возрождения, когда действует в человеке благодать и приводит его волю в согласие с волею Божиею, и есть именно состояние истинной свободы.

Исполнение воли Божией, хотя бы силою Самого же Бога, должно бы, по-видимому, сопровождаться блаженством человека. Однако же скорбям и бедствиям принадлежащие к граду Божию подвержены наравне со всеми другими, им приходится

даже иногда претерпевать скорбей более, чем принадлежащим к земному граду или царству. Но это лишь потому, что настоящая, земная, жизнь есть для них только приготовление к будущей вечной, блаженной, жизни. Бедствия и сама смерть тела, от которой не избавлены и они, служат в действительности к их благу, не позволяя им привязываться к земным благам и заставляя все стремления обращать к единому истинному благу вечной жизни. К этой жизни должны быть обращены все надежды христианина, и чем сильнее в ком вера, тем сильнее в нем ожидание наступления этой жизни, в которой будет одна добродетель, в себе же самой заключающая и награду: ничем не отвлекаемая любовь к Богу и единение с Ним.

По разлучении с телами до всеобщего воскресения души содержатся, по Августину, в некотором сокровенном месте (*abditis receptaculis*) (*Ench.* CIX, 29) и в состоянии, по крайней мере некоторых из них, возможны за это время изменения в силу приносимой за них евхаристической жертвы и милостыни, равно как, что не невероятно (*incredibile non est*), через некоторый очистительный огонь (*per ignem quemdam purgatorium*) (*Ench.* LXIX, 18). После же воскресения и всеобщего окончательного суда произойдет окончательное разделение и определение судьбы двух градов, или царств — царства Христова и царства дьявола. Для принадлежащих к первому не будет нравственной возможности грешить (*voluntas*), для принадлежащих к последнему — физической (*facultas*). Без конца будет продолжаться вечная блаженная жизнь одних в царстве Божиим, при различии в степенях блаженства, и вечная смерть других в отчуждении от жизни с Богом (*vita Dei*), также при различии в степенях наказания.

В своей эсхатологии, с решительностью устраняя реализм хилиастических представлений и понимая тысячелетнее царство (Откр. 20, 6) в приложении к воинствующей земной Церкви, блаженство же будущей жизни полагая в совершенной гармонии бытия и упокоении от трудов (*perfecta pax*)⁵⁸, в созерцании, соединенном с любовью к созерцаемому, Августин сам, однако, в слишком конкретных чертах пытается изобразить будущее состояние людей по воскресении. Частью его вызвали на подобные разъяснения те возражения против христианского учения, на которые ему приходилось отвечать в качестве апологета (*Красин.* 323, 336); вообще же, в данном случае можно видеть приложение эстетического принципа, который имеет весьма важное значение и во всем мировоззрении Августина и который, составляя, с одной стороны, достоин-

ство, с другой стороны, нередко является лишь прикрытием отсутствия серьезных метафизических доводов. Державшийся сначала спиритуалистических представлений о загробной жизни, Августин находил их впоследствии не соответствующими Св. Писанию. Будущее состояние людей в воскресших телах изображается у него вообще как идеализированное настоящее. В телесной организации людей по воскресении не будет никаких несовершенств (Serm. CCXLIII, 7; *Nourrisson*. I, 232). Недоразвившееся тогда достигнет полного развития; какие-либо отклонения от нормального типа человеческой природы не будут иметь места. Различие между людьми будет заключаться в психической стороне их природы или же и в телесной организации, но такое, которое имеет для себя разумные основания. Все люди будут иметь тридцатитрехлетний возраст; сохранится способность принимать пищу, различие полов, — но не будет нужды в поддержании телесной жизни пищею, не будет ни вожделения, ни дальнейшего размножения рода человеческого. Тело будет духовное, как говорит об этом апостол (1 Кор. 15, 44), чем обозначается легкость его и совершенное подчинение духу, — но не дух, как думают некоторые (*spirituale corpus erit, corpus tamen non spiritus erit*) (Ench. 91, 23). Основанием для этих предположений должны служить данные, которые можно найти в евангельских сказаниях относительно свойств телесной природы воскресшего Христа. Бога, по Августину, святые будут созерцать в будущей жизни даже телесными очами, хотя трудно сказать, каким образом это будет. Вопрос о свойствах телесной природы осужденных на вечное мучение, по Августину, сам по себе и не представляет интереса: достаточно знать, что они подлежат вечному осуждению и муче (Ench. 92, 23). В сочинении «О Граде Божием» он пытается путем аналогий и, вообще, соображений разума доказать справедливость присуждения нечестивых к вечным мучениям и возможность этих мучений без разрушения телесной природы.

История богословской мысли едва ли представляет другой пример влияния отдельной личности на позднейшие времена, которое по силе и глубине, многосторонности и продолжительности равнялось бы тому влиянию, какое имел на богословскую мысль и, вообще, религиозную жизнь Запада Августин со своими сочинениями. При всем значении, какое имел в восточном богословии Ориген, он не может быть сравним по влиянию с Августином. Влияние первого скоро перестало быть непосредственным, когда был признан нецерковный характер оригениз-

ма. Между тем Августин пользуется в Западной католической церкви славою высшего церковного авторитета, по крайней мере по имени, до самого последнего времени ^{*59}; в протестантизме же не только к нему с уважением относится Лютер, но к его авторитету в известном случае прибегает и Кальвин, несмотря на свое неприязненное вообще отношение к церковным авторитетам и преданию ^{**}.

Августин является авторитетом для западного богословия почти при своей жизни. Проспер Аквитанский († ок. 455) составляет нечто вроде компендиума августиновского богословия, который должен служить к облегчению изучения его ^{***}. То же предпринимает после Евгиппий (492—510) ^{****}. Для позднейших компиляторов в области догматики и экзегетики, для Кассиодора (Cassiodorus, † 591), особенно в толковании его на псалмы, для Исидора Севильского († 636) с его «Sententiarum, libri III» ^{*****}, для *Беды* († 735), составителя компилятивных комментариев, сочинения Августина дают главный материал. В жизни Западной церкви влияние августинизма утвердилось особенно благодаря популяризаторскому таланту и практической деятельности Григория Великого († 604) ⁶⁰; и хотя он потерпел при этом некоторые видоизменения, но зато сделался живою силою, получив применение к потребностям маловоспитанных в религиозном отношении народных масс ^{6*}.

* Ср. энциклику Льва XIII от 4 авг. 1879 г.: *Aeterni Patris. Stöckl A. Geschichte der christ. Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. Mainz, 1891. S. 366.*

** Относительно значения Августина для позднейших времен ср.: *Reuter. Op. cit. 479—516; Cunningham. Op. cit. 142—154, 177—198*; о влиянии его философии: *Nourrisson. Op. cit. Bd II, 153 etc.; Вундельбанд. Августин и средние века* (приложение к «Истории древней философии» / Пер. под ред. А. И. Введенского. СПб., 1893. С. 322—351).

*** «*Liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum Prosperi Aquitani*». Труд состоит из 392 положений, без логического, однако, порядка (PL. T. 51); также: «*Liber epigrammatum ex sententiis S. Augustini*». См. также: *Nirschl J. Lehrbuch der Patrologie und Patristik. Mainz, 1885. Bd III. S. 147.*

**** «*Eugippii (Eugipii, Eugerii) Thesaurus ex S. Augustini operibus*», в 352 главах, с обозначением самих сочинений, откуда сделаны заимствования (PL. T. 62). *Nirschl. Op. cit. Bd III. S. 361.*

***** Исидор, впрочем, более пользуется не самим Августином непосредственно, а сочинениями Григория Великого.

6* Григорий Великий, собственно, был самым популярным и наиболее читаемым из отцов в течение Средних веков. *Harnack. Op. cit. Bd III, 234, Anm. 4*; об отношении к Августину — *Anm. 5.*

Для нас важна судьба собственно спекулятивного элемента в воззрениях Августина, и притом только в ближайшее к нему время, в каролингскую эпоху. Именно для этой последней августинизм и имел особенное значение.

Если в позднейшее время, в эпоху цветущего состояния средневековой богословской науки Запада, влияние Августина в области богословско-философской спекуляции осложнялось и *de facto* в значительной степени ослаблялось посторонними влияниями (философия Аристотеля), то нельзя сказать того же о переходном от патристического периода к схоластике в собственном смысле времени, которое представляет каролингская эпоха, справедливо характеризуемая в отношении к свойственным ей богословским и, вообще, научным стремлениям (равно как и по своему искусству) как эпоха только «возрождения», а не как начало в собственном смысле истории средневекового мирозерцания с его характерными особенностями (*Harnack*. III, 245). В эту эпоху, которая одинаково отличается как повышением интереса к богословским вопросам, так и увлечением античной литературой, поскольку внимание представителей учености не отвлекается классицизмом и обращается к богословию, Августин со своими сочинениями является для них источником и авторитетом, не находящим, строго говоря, каких-либо серьезных противников своего влияния*. С ним знакомятся и тщательно изучают его не через посредство только эксцерпторов и компиляторов, но и непосредственно в собственных его сочинениях.

Принципы, лежавшие в основе спекуляции Августина, не успели найти у него самого строго научного, методического приложения; делаемые им попытки этого приложения имеют у него обыкновенно более или менее случайный характер, и он не заботится ставить во взаимную связь отдельные пункты своих воззрений. Главная причина этого заключалась, как уже было сказано, в том, что в жизни Августина на первом плане стояло служение Церкви на поприще практической деятельности, а не спекуляция и научные занятия. В своих сочинениях он оставил богатое наследство последующему времени лишь в качестве материала для собственно научной разработки, определив в общем самый характер и направление работы.

* Ср.: *Cunningham*. Op. cit. 142. В последующее время, по Коннингэму, традиции августинизма хранились в более или менее чистом виде только в английской Церкви (*Ibid*. 178).

В каролингскую эпоху, при быстром и искусственном, тем не менее действительном и превзошедшем даже по результатам самые смелые ожидания возбуждении умственной деятельности в духовных представителях франкского народа благодаря усилиям и личному интересу к науке его правителей, и получают впервые если не решение, то научную постановку те вопросы, посылки для которых заключались в августиновской спекуляции.

Несмотря на наивность, какую иногда отличаются вопросы, и на своеобразную формулировку их, несмотря на обязательное значение, какое в действительности придают авторитету почти все без исключения ученые этого времени при их решении, несмотря на ограниченность научных средств и недостаточную дисциплинированность ума, который нуждался еще в чисто школьном воспитании и, однако, с тем большею, по-видимому, настойчивостью и усердием стремился к разрешению труднейших проблем богословия и философии, чем менее был подготовлен к этому, возбуждая нередко своими смелыми стремлениями опасение в церковной власти, — нельзя, однако, отказать попыткам многих из франкских ученых в серьезном научном характере и значении по методичности употребляемых ими приемов, по стремлению объять предмет с возможною полнотою, по сознательному отношению к делу и стремлению составить собственное суждение, показывающему самостоятельную работу мысли. Но импульс к своей деятельности все умы, наиболее способные и склонные к спекуляции, получают от Августина, прямо примыкают к нему в своих попытках и исходят из его идей.

Мысль Алкуина († 804), который хочет дать в сочинении «De fide Trinitatis» нечто вроде системы догматического учения, с замечательным постоянством движется в известных направлениях, проложенных Августином. Пасхазий Радберт († 870)⁶¹, который стремится уяснить сущность августинизма со стороны его принципов («De fide, spe et caritate») и которому принадлежит первая в истории христианского богословия специальная монография об Евхаристии, не обладавший, правда, действительною продуктивностью, однако с глубочайшею верою соединяющий спекулятивные склонности и стремление к философскому обоснованию истин Откровения, ради научно-литературных занятий оставивший должность настоятеля Корвейского монастыря, также является одним из самых ревностных учеников Августина. Не менее Пасхазия хочет быть последователем Августина и Ратрамн († 868)⁶², возражавший против уче-

ния Пасхазия об Евхаристии и, кроме того, выступивший потом защитником учения Готтшалка о предопределении. Сам Готтшалк († 868), о дарованиях которого свидетельствуют и его противники и которого сама судьба, против собственной его воли заставившая его остаться в монастыре, направила к ближайшему изучению Августина, хочет быть не более лишь как восстановителем истинного августинизма по вопросу о предопределении, в противоположность представителям церковной власти как останавливавшимся на полпути и не усвоившим крайних, но последовательных выводов из августиновских посылок*.

Если же господство августинизма и влияние его на богословие и вообще науку каролингской эпохи несомненно, если справедливо, что, вообще, то религиозное настроение, которое в своих специфических особенностях составляет, можно сказать, самую сущность августинизма и неотделимо от августиновской спекуляции, «всегда действует с такою силою, даже когда представление о нем составляется на основании лишь опыта чужой жизни, что не может забыть его тот, кто хотя бы раз испытал влияние его: оно сопровождает его как тень днем и как свет ночью, — кто мнит, будто давно отделался от него, у того оно внезапно всплывает на поверхность душевной жизни» (*Harnack*. III, 65—66), то необходимо признать, что и для Эригены, о первоначальном воспитании и развитии которого, правда, нет положительных сведений, но жизнь и деятельность которого совершались в той же сфере августиновского влияния и который, во всяком случае, лишь с течением времени ближе мог ознакомиться с восточным богословием, августинизм не остался чисто внешним фактом, к которому он впоследствии

* Неизвестно, кому принадлежат ответы на вопросы Карла Лысого метафизическо-психологического характера: *De diversa et multiplici animae ratione ad Carolum Calvum regem* (PL. T. 125. P. 929—948), из которых также можно видеть, какое значение имел Августин для ученых каролингской эпохи. Вопросы решаются именно на основании Августина, через приведение буквальных выписок и сопоставление различных мест из его сочинений (частью также Амвросия, Григория Великого, Исидора). Все рассуждения автора (*quidam sapiens* по рукописи) отличаются ясностью, при краткости и отсутствии отступлений от главного предмета речи, сознательным отношением к авторитету (Р. 937), твердостью и уверенностью, обнаруживающими в авторе человека, знающего дело. Высказывается, между прочим, мысль Августина о значении психологического знания для богословия.

внешним образом аккомодировал свои неоплатонические воззрения, как это часто представляется. Напротив, естественно предполагать гораздо более глубокое влияние его на философа, и, между прочим, тех именно сторон его, по которым он является произведением собственно западного духа, отличным от восточного склада мыслей, так что, служа для Эригены исходным пунктом при переходе его к восточным воззрениям и при усвоении им последних, он должен был определить самый характер этого усвоения.





П. И. ВЕРЕЩАЦКИЙ

Плотин и блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме *

Вопрос, обсуждению которого будет посвящена наша настоящая лекция, в западноевропейской богословской науке, ввиду исключительного значения для западного богословия Августина и августинизма **, занимает место в ряду вопросов скольких важных, столь же и сложных. Несмотря на живейший интерес, какой уделяла и продолжает уделять Августину западная богословская наука и показателем какого служит обширная в количественном отношении и разнообразная с качественной

* Вступительная лекция по кафедре патрологии, читанная 20 сентября 1910 г.

** Обширная литература об Августине показана у: *Überweg F. Grundriß der Geschichte der Philosophie*. II. Berlin, 1881; *Chewalier U. Répertoire des sources historiques du moyen âge*. Paris, 1877—(1886). Suppl., 1888; Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1890. Т. 1. С. 148—149; *Бриллиантов А. И., проф.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898. С. 86—89 (примеч.); *Bardenhewer O. Patrologie*. Freiburg im Br., 1910. Aufl. 3. S. 410—438. О значении Августина для богословской науки и церковной жизни Запада можно читать в многочисленных сочинениях, появлявшихся на различных европейских языках. Здесь указываются только некоторые из них, например: *Bindemann. Der heilig Augustinus*. Bd I—III. Berlin; Leipzig; Greifswald, 1844—1869, см.: Bd III. S. 752—755; *Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*. Halle, 1893. § 46. S. 196 ff.; *Willmann. Geschichte des Idealismus*. Bd II. Braunschweig, 1896. IX. § 61. S. 231—241; *Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Freiburg im Breisgau, 1898. Bd III. S. 54—214 (сравнительно новейшее по времени и оригинальное по способу решения вопроса); ср.: *Его же. Augustin's Konfessionen*. Giessen, 1903. S. 5 ff.

стороны литература и нашего вопроса, последний, однако, до сих пор сохраняет за собой традиционную славу спорного вопроса*. Поэтому, отнюдь не претендуя охватить предмет во всей полноте его содержания, не вдаваясь в частности и подробности экзегетического или исторического характера, мы попытаемся осветить данный вопрос лишь только с некоторых, преимущественно принципиальных, его сторон.

Не ставя себе задачей очертить здесь современное положение рассматриваемого вопроса в западной или русской литературе или охарактеризовать все особенности ее направлений, назовем лишь несколько наиболее известных в этом вопросе имен авторов главным образом новейших специальных исследований по вопросу об Августине и неоплатонизме и вкратце резюмируем те конечные выводы, к каким пришел каждый из них в результате своего исследования данного вопроса.

Перед нами латинская монография Loësche «Об Августине, плотинизирующем в учении о Боге» (или о неоплатонизме Августина в его учении о Боге)** . Еще латинская же диссертация Bestmann'a «В каком смысле или на каком основании мог Августин пользоваться при раскрытии им антропологических догматов понятиями греческой философии»***. Немецкий труд Dorner'a «Августин, его богословская система и его религиозно-философское (миро)созерцание»****. Наконец, сравнительно новейшее исследование французского автора L. Grandgeorge «Святой Августин и неоплатонизм»*****.

Каждый из названных нами авторов держится по настоящему вопросу своей особой точки зрения, если и не исключающей

* О ближайшей причине его спорности и возможных условиях ее устранения см.: Becker H. Augustin. Studien zu seiner geistigen Entwicklung. Leipzig, 1908. S. 62—63. Более глубокие причины указанного явления лежат, по нашему мнению, как в самом Августине (некоторая двойственность его воззрений, проникающая личность и творения Августина), так и вне его (в течение целых веков слагавшаяся на Западе литературно-историческая традиция понимания Августина в связи с конфессиональными особенностями западного христианского мира).

** De Augustino plotinziante in doctrina de Deo disserenda. Ienae, 1880.

*** Qua ratione Augustinus notiones philosophiae graecae ad dogmata anthropologica describenda adhibuerit. Erlangae, 1877.

**** Augustinus, sein theologisches System und seine religions-philosophische Anschauung. Berlin, 1873.

***** Saint Augustin et le néo-platonisme. Paris, 1896.

взаимно одна другую, все же значительно отличающейся друг от друга. Так, первый из них — Loësche — приходит к тому убеждению, что влияния неоплатонизма на Августина (в некоторых отношениях) нельзя отрицать, что оно — факт бесспорный и не может подвергаться сомнению. Dorner идет несколько дальше, считая названное влияние на нашего отца глубоким и существенным. Bestmann склоняется, напротив, к тому мнению, что фактического влияния неоплатонизма на Августина не было вовсе. Сходство же, или известное соответствие во взглядах того и другого по исследуемому нами вопросу, несущественно: оно касается одной лишь внешней стороны и не идет далее слов. По-видимому, более беспристрастным и вместе осторожным в своих выводах хочет быть в данном вопросе L. Grandgeorge, автор сравнительно новейшего (специального) исследования вопроса о неоплатонизме Августина. Мнение, принятое им по отношению к рассматриваемому вопросу, занимает в отмеченной нами европейской литературе приблизительно центральное положение.

* * *

И Плотин, этот знаменитый глава неоплатонической философии, и блаженный Августин, этот замечательный представитель богословского умозрения западной Церкви, одинаково говорят в своих творениях о Боге, органически ассоциируя понятие о Нем с идеей единства и троичности¹. При этом тот и другой формулируют относящиеся сюда свои мысли в выражениях, нередко сходных между собою даже по букве. Ставится сам собою вопрос: существует ли в данном случае факт реальной связи или зависимости между тем и другим, и если да, то какова природа этого факта и где его границы, каков его подлинный смысл и значение?

Если мы обратимся к возвышеннейшей и умозрительнейшей философии Плотина, то увидим, что центральным вопросом всей его философской системы служит вопрос о том, «как произошло из единого многое» (πῶς οὖν ἐξ ἑνὸς πλῆθος)*.

* Plotini Enneades / Ed. Dübner's. Parisiis, 1855. Enn. III, lib. 9, n. 3, p. 191 (здесь и далее цитируется по этому изданию с кратким указанием девятки, трактата, главы и страницы. — *Примеч. ред.*). Специальному учению о Первом Начале Плотин посвящает 9-ю книгу VI своей Эннеады: «О благе, или о Едином» (Р. 528—540), беспрестанно возвращаясь к нему и в других многочисленных местах своих сочинений.

В каком направлении следует искать определения этого «Единого», «Первого Начала»? Ответ на поставленный вопрос подсказывается философскому сознанию Плотина не только тем, что всякое число есть функция единицы*, но и вместе с тем высоким метафизическим значением этого единства как начального основания и конечной цели (идеала) истинного бытия. Все сущее, по воззрению Плотина, имеет бытие, насколько оно участвует в Едином или насколько представляет в себе реализацию идеи единства; что лишается единства, то, как не имеющее в себе самой опоры (основы) бытия, eo ipso² разрушается или разрешается снова в небытие**. Таким образом, начало всего существующего должно быть единым. Все различие между конечным и бесконечным в системе Плотина и сводится, в последней инстанции, к основной противоположности между «Единым» и «многим» как истинно сущим и не истинно сущим, как сферой истинного «бытия» и областью текучего, или призрачного, «бывания». Идеальное первоначало мировой жизни, как истинно сущее бытие, должно быть абсолютно едино и просто, и наоборот: чем более известное бытие содержит в себе сложных элементов, тем далее оно отстоит от идеала истинного бытия. Путь диалектики, по которому движется эта философская мысль Плотина, замыкается в следующем силлогизме: мир в его частях и целом представляет собою даже для непосредственного наблюдения весьма сложный и разнообразный комплекс многих явлений, но «многое, — говорит Плотин, — происходит не от многого, а от немногого» (Enn. V, 3, 16. P. 324).

Ergo, мысль сама собою необходимо должна постулировать к признанию какого-нибудь единого и простого бытия как своего начала. Логический анализ этого основного понятия о простоте, или идеальности, Первоначала вынуждает Плотина путем обобщения и абстракции исключить из его содержания всякую, не только материальную, но и духовную, определенность, или качественность, как не чуждую известной — хотя бы только логической — сложности. Определяя в этом направлении Первое Начало, Плотин весьма решительно и, с точки зрения основной тенденции своей системы, вполне последовательно отрицает по отношению к нему все категории Аристотеля, считая их, безусловно, к нему неприменимыми. Единое Первоначало есть не только противоположность всему множествен-

* Enn. V, 3, 12. P. 320.

** Enn. V, 5, 5. P. 334, cnfr.: VI, 9, 1. P. 528.

ному и разнообразному, но и полное их отрицание. Единое Первоначало исключает всякую положительную квалификацию: мы не можем даже сказать, *что* оно *есть* само по себе, но только, *что* оно *не есть* (Enn. V, 3, 14 (нач.). P. 322). Правда, мы вынуждены утверждать, что оно (Первое Начало) есть принцип всякого бытия и жизни, но это утверждение содержит в себе не более, чем только констатирование простого факта его существования; всякая же дальнейшая попытка определить его с более положительной стороны должна быть признана несостоятельной. Оно не подлежит никакому логическому или чувственному восприятию (Enn. VI, 7, 41. P. 508) и не поддается словесной формулировке (Enn. V, 4, 1. P. 327), а потому оно совершенно непознаваемо (Enn. V, 3, 14. P. 322: οὐδὲ γινώσιν, οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ) и поистине неизреченно (Enn. V, 3, 13 (нач.). P. 322; cnfr.: 14 (нач.): διὸ καὶ ἄρρητον ἀληθεία; Enn. V, 4, 1. P. 327: οὐ μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστήμη). По той же причине Единое выше ума, выше мысли (Enn. I, 7, 1. P. 38: ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως) и всякого познания (Ibid. P. 322). Никакие психические и логические процессы к нему неприложимы, как неприложима к нему и категория качественности, хотя бы и духовной. В силу этого Единое не имеет ни воли (Enn. I, 7, 1. P. 38: «Ἐπέκεινα ἐνεργεία»), ни хотения (Enn. VI, VIII, 6. P. 513), ему нельзя приписать ни мышления, ни самосознания (Enn. I, 7, 1. P. 38; cnfr.: V, 3, 11. P. 320; VI, 9, 2. P. 530). Последнее и излишне, и даже a priori недопустимо вследствие неизбежного при этом различия между субъектом и объектом сознания и вносимой этим различием необходимой двойственности* в абсолютно простую природу Единого. Наконец, Плотин достигает кульминационной точки своего отрицания, когда утверждает, что Единое даже выше бытия и сущности**. Это потому, что всякая сущность, по мнению Плотина, в своем конкретном проявлении связана с известной формой, а форма есть уже

* Enn. V, 6, 1. P. 341: ἄλλο τὸ νοῦν, ἄλλο τὸ νοούμενον (ἔσται). Этот двойственный характер мышления при ближайшем логическом и психологическом анализе его осложняется еще третьим элементом — самим мышлением (как процессом или состоянием), которое, однако, не тождественно ни мыслящему, ни мыслимому: οὐδ' ἐστὶ δύο, μᾶλλον δὲ πλείω, αὐτὸς ἢ νόησις· οὐ γὰρ διὰ νόησις αὐτός· δεῖ δὲ τρίτον καὶ τὸ νοούμενον εἶναι (Enn. VI, 7, 41. P. 507). См.: Болотов В. В. проф. Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879. С. 29.

** «Ἐπέκεινα οὐσίας» (Enn. I, 7, 1. P. 38; cnfr.: V, 4, 1. P. 327; V, 3, 17. P. 325). Ἔστι δὲ οὐδὲ τὸ ἔστι, οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τοῦτου δεῖται (Enn. VI, 7, 38. P. 504). Ἐπέκεινα ἄρα ὄντος (Enn. V, 5, 6. P. 334).

ограничение, которое в свою очередь предполагает нечто ограничивающее, между тем как Единое безгранично (ἄλειρον) (Enn. V, 5, 11. P. 338; cnfr.: V, 8, 9. P. 356) и совершенно просто (ἀλλοούτατον) (Enn. II, 9, 1. P. 94). Само собою разумеется при этом, что наш философ отрицает в своем Первом Начале всякие временно-пространственные определения, все количественные и качественные категории, всякие акциденции (Enn. VI, 9, 3. P. 531): подобные отрицания, по справедливому замечанию проф. Болотова, были бы «слишком элементарны» для философа с таким возвышенно-умозрительным направлением*. По мнению Плотина, несколько не говорят против абсолютной простоты и невыразимости Единого и приписываемые ему эпитеты «благо» и «первоначало». «По-видимому, только для одного понятия, — говорит проф. Болотов, — сделано Плотиним исключение, — для понятия “благо”**». Но у Плотина оно получает такой смысл, что его «благо» в конечном итоге сливается почти до безразличия с понятием «Первоначало», или «Единое». Слово «благо» в приложении к «Единому» утрачивает у Плотина свой естественный нравственный смысл и приобретает метафизическое значение***. «Благо» не есть что-либо отличное от «Единого». Единое тождественно благу (т. е. Единое и есть само благо). Плотин считает неправильной даже такую формулу: «оно (Единое) — благо», потому что здесь понятие «благо» ассоциируется с Первым Началом, как предикат грамматического предложения с его субъектом, тогда как на самом деле «благо» и есть само Единое, «и мнимое сказуемое есть только повторенное подлежащее» (Enn. VI, 7, 38. P. 504).

По-видимому, не было никакой возможности удержаться на высоте такой абстракции, и Плотин (отчасти непоследовательно) дает указание и на положительное свойство Единого³, когда говорит, что Единое, взятое в отношении к бытию, есть первый принцип бытия (ἡ πάντων ἀρχή), первая сила (ἡ πρώτη δύναμις), и притом с характером безначальности (ἀγέννητος) (Enn. V, 4, 1. P. 327) и неизменности (Enn. IV, 9, 1. P. 94). Хотя Первоначало, поставленное в перспективу к миру, должно стоять к нему в каузальном отношении, но это отношение в объективном смысле отнюдь не составляет собственной характеристики Первого Начала (Enn. VI, 9, 3. P. 531), но усваивается ему нашим

* См.: Болотов. Указ. соч. С. 27.

** Там же. С. 26.

*** Там же. Ср.: Владиславлев М. Философия Плотина, основателя неоплатонической школы. СПб., 1868. С. 74—75.

разумом по субъективным нормам его мышления и познания, так что в конце концов мы стоим в причинной зависимости от него, а не оно находится к нам в отношении причины к следствию.

Итак, Единое есть все же первый принцип бытия, первая сила, именно сила (*δύναμις*) как совершеннейшая потенциальность, но не энергия (*ἐνέργεια*) (Enn. V, 3, 12. P. 320) как проявление этой силы вовне. Понятие о последней, то есть энергии, уже выводит нас из сферы Первого Начала Плотина и ставит лицом к лицу со вторым его Началом, о котором речь будет ниже.

Таково превознесенное над всяким бытием, чуждое не только внешней, но и внутренней, не только реальной, но и логической сложности, абстрактное и неуловимое, единое и простое Первоначало Плотина. Если теперь от Плотина и вышерассмотренной нами композиции его абстрактного понятия о Первоедином, или Первоначале, мы перенесем наш взор к блаженному Августину и его Божеству, то увидим, что философское построение Августином идеи Бога, по-видимому, в значительной мере напоминает собою философскую концепцию Первобытия Плотина и диалектический путь конструирования последним этого центрального понятия его философии. При этом предварительно оговоримся, что собственные выражения Августина, в которых он высказывает свои мысли и суждения о классической философии и философах, в частности и о неоплатонизме, имеют двоякий характер — положительный* и отрицательный**. Какой бы смысл ни придавать его суждениям того и другого рода, нужно все же согласиться, что если первые из этих выражений (преимущественно более раннего происхождения) представляют собою как бы восторженный дифирамб корифеям классической философии, воспетой блестящим ритором, хотя уже и с христианским именем, то последние выражают собою как бы суровый обвинительный акт (приговор), продиктованный маститым епископом Церкви, гордым, не ве-

* Serm. 141, 1; 241, 1; In. Ioan. Ev. Tr. 2, 4; Contra acad. III, 17, 37; 19, 42; De cons. ev. I, 7, 12; De Civ. Dei, II, 14, 1; VIII, 3—4; V, 11; XI, 21 cnfr.: XXII, 28; VIII, 11; Epist. CVIII, 20; De doct. christ. II, 28, 43; и др. Августин был знаком с Эннеадами Плотина: De Civ. Dei, IX, 17 — Enn. I, 6, 8; De Civ. Dei, IX, 10; et X, 23 — Enn. III, 2, 13; III, 4, 2; IV, 3, 12, etc.

** Enarr. in Ps. 140, 19; Conf. VII, 21, 27; De Civ. Dei, VIII, 24; X, I; X, 9; XI, 11; XIX, 20; XX, 24; X, 20; X, 27, 28; XVIII, 1, 2; XXII, 4; Retract. 1, 1; 1, 3 et 1, 4; Epist. 2, 6; Serm. 241, 7.

дающим истины, философам «мира сего» (Conf. VII, 21, 27; De Civ. Dei, X, 27, 28). Имея это в виду, приступим к рассмотрению философской идеи Августина о Боге в Его существе.

При построении понятия о Боге в богословско-философском сознании Августина обнаруживается двоякое течение мыслей, объяснимое, но как будто бы на первый взгляд не вполне мирящееся между собою. Анализ относящихся сюда выражений, в которых нетрудно услышать отзвук неоплатонической философии, показывает, что Августин, по-видимому, склоняется на сторону чисто догматической непостижимости Бога и даже как будто увлекается за пределы церковного, идя означенным путем абстрагирования и отрицания по отношению к Богу всяких черт конечности. Другие же выражения, обнаруживающие в нем иной порядок мыслей, уполномочивают нас признать, что его отрицательные определения Божества, так часто подчеркиваемые им, чужды того значения, какое они имеют в философских трудах Плотина, — что Августин, напротив, в философских терминах хочет найти только аналогичные выражения для своего возвышенного представления о Боге.

Бог, по Августину, это прежде всего то, что превышает всего (De morib. manich. II, 11, 24; De Civ. Dei, IX, 16). Он есть непостижимый и невыразимый (Contr. adver. leg. et proph. 1, 40; cnfr.: Enarr. in Ps. 85, 12; De Civ. Dei, IX, 16), относительно Которого неведение лучше воображаемого знания (De ordin. II, 16, 44), Который истиннее в нашей мысли, чем в наших словах, истиннее в Своем бытии, чем в нашей мысли (De Trin. VII, 4, 7). О Нем легче сказать, что Он *не есть*, чем, что Он *есть* (Enarr. in Ps. 85, 12; De doctr. christ. I, 6, 34; In. Ioan. Ev. Tr. 23, 9; Trin. VIII, 2, 3). К нему неприменимы категории Аристотеля (Conf. IV, 16). Он благ без качества, велик без количества, повсеместен без места, вечен без времени (De Trin. V, 1, 2) и т. д., и т. п. Ему Одному, в отличие от всего конечного, свойствен предикат неизменяемости и, как коррелят последней, — простоты (Esse verum, esse sincerum non habet, nisi qui non mutat) (Serm. VII, 7). Существо Божие, как истинно сущее, абсолютно едино, просто и неизменно*. Категории положения,

* Неизменяемость и простота — эти признаки подлинно сущего бытия — принадлежат одному только Богу, по сравнению с Которым всякое другое (тварное) бытие есть скорее небытие, чем бытие (De Trin. VII, 5, 10). Что подлежит изменению, то подвержено и разрушению (De Civ. Dei, XI, 10; De Trin. IV, 13, 18; ср.: *Dorner. Op. cit.* S. 18—19).

состояния, места и времени прилагаются к Нему только в переносном смысле и по аналогии (*translate ac per similitudines*) (De Trin. V, 8, 9). Тем более ничто Богу не может быть приписано в смысле акциденции *⁴. Чистое, абсолютно простое существо Божие, в котором «иметь» и «быть» (*habere* и *esse*) составляют реальное тождество (De Civ. Dei, XI, 10, 1)⁵, безусловно, исключает собою в приложении к Нему, по Августину, всякую мысль об акциденции (De Trin. V, 4, 5 et V, 5, 6). Но и само выражение «*substantia*», как имеющее значение технического термина и не вполне устраняющее собою мысль об акциденции **, Августин признает также неприложимым к Богу (De Trin. VII, 5, 10) ***. Поэтому все, что остается человеку в данном случае по отношению к Богу, — это только: чувствуя молчать и молча чувствовать ****.

Такова представленная в общих чертах негативная, или отрицательная, идея Божества, строяемая Августином *via negationis*, или ἀφαιρέσεως (т. е. путем отрицания, или отвлечения), иначе говоря — исключения из понятия о Боге всяких черт конечности.

Эта развитая Августином означенным путем идея абсолютной простоты, или неизменяемости, Божественного Существа составляет центральную идею всего его негативного, или апофатического, богословия, подобно тому как противоположная идея образа Божия в человеке, получающая своеобразное выражение в его учении о «репрезентационизме» ****, становится отправным пунктом и основной идеей его позитивного, или катафатического, богословия⁶, развитого им на антропологической (психологической) почве. Итак, понятие о Боге как Едином Первоначале, постулирует к безусловной простоте Его суще-

* К Богу неприложима ни *accidentia inseparabilia* (graece ἀχώριστα), исчезающая только с исчезновением самой вещи, например черный цвет воронова пера, ни *accidentia separabilia*, изменяющаяся при существовании самой вещи (см.: De Trin. V, 4, 5).

** Harnack A. Lehrbuch... Bd III. S. 108, Anm. 4.

*** Поэтому слову «*substantia*» Августин предпочитает термин «*essentia*», *quam graeci «ousia» vocant* (De Trin. V, 2, 3).

**** Contr. epist. Fund. 19, 21; Serm. 117, 7 cnf.: Contr. Adim. По собственному заявлению Августина, если он и хочет говорить о Боге-Троице, то не для того, чтобы сказать что-либо, но только чтобы не молчать (De Trin. V, 9, 10; VIII, 6, 11).

***** То есть способности твари реально отображать в свойствах и отправлениях своей природы Своего Творца.

ства. Отсюда — все отрицательные определения Его существа у Августина.

До сих пор в решении вопроса о существовании Божиим с формально-методологической стороны Августин стоит на той же самой почве, на которой утверждалась в данном отношении и языческая философия: Плотин, как мы видели, рассуждал почти так же. Это один и тот же неизбежный путь философской мысли, который фактически приводит к одинаковым результатам. Идя этим путем, Августин дает определение существа Божия настолько утонченное, что оно, по отзыву некоторых протестантских богословов^{*7}, делает даже невозможным (правильную) постановку его учения о Святой Троице. Подобное возвышенное умозрение Августина о существовании Божиим до известной степени, без сомнения, отражает в себе тонкость мысли, характеризующую знаменитого основателя неоплатонической философии.

Но при всем сходстве Августина с Плотинем в частных его положениях и методах его философских построений христианское содержание этого основного понятия апофатического богословия Августина ясно и глубоко отличает его от вышерассмотренного нами религиозно-философского умозрения Плотина. Это принципиальное различие между ними нетрудно будет понять, если мы прежде всего вспомним, что основной вопрос об отношении мира к Абсолютному Первоначалу — эта центральная проблема античной метафизики и самый кардинальный вопрос религиозно-философского сознания вообще — во всех религиозных и философских системах как восточного, так и греко-римского мира получал свое разрешение с более или менее значительным уклоном в сторону дуализма. Мысль о полной противоположности между Богом (Единым) как простым, или чистым, бытием и потому истинно сущим и между миром (многим) как сложным и опосредствованным бытием и потому не истинно сущим лежит также в глубине системы Плотина, правда получая у него несколько более сглаженный и потому более тонкий и менее заметный характер. Этот непримиренный, в известном смысле фатальный для всей языческой философии дуализм, все же насквозь проникающий систему Плати-

* Например, Harnack говорит: «Diese Schwierigkeit (т. е. согласовать в Боге момент ταυτότης с моментом ἑτερότης) potenziert sich noch für ihn, wo er die Spekulation über das Wesen Gottes mit der Spekulation über die Trinität verbindet» (Lehrbuch... Bd III. S. 109. Anm.). Ср. еще критические замечания о том же: Dörner. Op. cit. S. 22. ffg.

на и вносящий в нее внутренний диссонанс, и заставляет нашего философа относить его абстрактное первоначало (ὁ ὢν) в недостижимые трансцендентные высоты, признавая его исключительно сверхчувственным, несообщимым и невоплотимым в мире⁸.

Конечно, совершенно обратное воззрение на взаимоотношение между Богом и миром находим мы в христианской системе Августина, который выразительно подчеркивает свою диаметрально противоположность Плотину и вообще языческой философии в этом пункте. «В книгах неоплатоников, — говорит бл. Августин в своей «Исповеди», — я вычитал многие истины (Св. Писания), хотя выраженные и другими словами, но заключающие в себе в разнообразных видоизменениях тот же самый смысл. Так, например, что “в начале было Слово, и Слово было у Бога, и Бог был Слово”; что все произошло через Него и прочее. Но что “Слово это стало плотью и обитало с нами” (Ин. 1, 13—14 и Флп. 11, 16), — этого я не нашел там» (Conf. VII, 9, 13—14). С этой стороны Августину, как и другим христианским (церковным) писателям, выступавшим в своих творениях во всеоружии классической философии, нечего было позаимствовать от нее: здесь лежала между ними непроходимая пропасть.

Христианская философия Августина, как и всех прочих отцов и учителей Церкви, в противоположность неоплатонизму и всей античной философии, есть прежде всего «проповедь о боговоплощении, евангелие богосыновства людей во Христе, религия самого тесного единения мира с Богом». Эта центральная идея об истинном богочеловечестве Христа, резкою гранью отделявшая христианских философов от языческих мыслителей и философов-еретиков с их противоположною идеологией человекобожества, служит самым жизненным нервом всего их богословского творчества и вместе нормою их сравнительного догматического правосмыслия пред судом позднейшего церковно-вселенского самосознания*.

Несмотря на все отрицательные определения Божества, какими Августин характеризует Его, Бог для него, как это мы сейчас услышим, есть все же бытие в высшем смысле этого слова, близкое миру, ближайшее человеку. Это со всею яснос-

* Более подробное развитие этих мыслей см. в прекрасном исследовании проф. А. П. Орлова «Тринитарные воззрения св. Илария Пиктавийского» (Сергиев Посад, 1908; Введение), а также в более раннем сочинении проф. С. Н. Трубецкого «Учение о Логосе в его истории» (М., 1900. Т. 1).

тью и убедительностью и доказывает другой ряд многочисленных выражений Августина, из общей совокупности которых конструируется целостная система его воззрений о Боге. Бог, по Августину, это наивысшая реальность бытия и абсолютная энергия жизни (*summum esse et summum vivere*) (*Conf.* I, 6, 10; *De vera relig.* 11, 21; *De Trin.* VI, 10, 11), полнота всех метафизических и нравственных совершенств (*totum esse*) (*Solil.* I, 1, 4), высочайшее и единственное благо (*summum bonum et bonorum bonum*) (*Enarr. in Ps.* 134, 6). Источник всякого блага или блаженства для тварей (*bonum, a quo sunt omnia bona, bonum, sine quo nihil est bonum*⁹) (*Solil.* I, 1, 4), в меру «причастия» последних к Божеству (*adhaerendo Deo*) (*Enarr. in Ps.* 72, 34; *De vera relig.* 11, 21). Таким образом, Бог Августина — это не отвлеченное сверхсущее (высшее бытия и чуждое жизни) «Единое» неоплатонизма, не безличная и абстрактная монада или энада Плотина, а существо всереальнейшее, конкретное, Дух Живой, Личный, Самосознающий¹⁰.

По Августину, для Бога «быть» *implicite*¹¹ значит уже «быть личностью» в высочайшем смысле этого слова (*De Trin.* VII, 6, 11). Сама его психологическая конструкция тринитарного догмата, путем анализа триединства человеческого самосознания и любви уясняющая тайну троичной жизни Божества, достаточно говорит за то, что Бог для Августина — это прежде всего живая самосознательная Личность с предикатом абсолютного совершенства. Живая, подвижная и пламенная натура Августина, жаждавшая живого Бога и в общении с Ним стремившаяся найти покой и внутреннее примирение рокового дуализма эмпирической действительности, не могла удовлетвориться абстрактным мистическим «единством» неоплатоников, трансцендентным миру, равнодушным и чуждым человеку. Вот почему негативная неоплатоническая концепция Божества, раскрытая Августином преимущественно в противовес манихейскому дуализму*, в живом религиозном сознании Августина тотчас же сама оживает, наполняется положительным содержанием, приобретает христианскую окраску. «На место абстрактного “Единого” Плотина и Порфирия у него становится энергия личного самосознания Божества, которое вступает в диалог с человеком, отвечая его исканию: “Ego sum, qui sum”» **¹².

* *Harnack A. Lehrbuch...* Bd III. S. 108. Anm. 4.

** *Трубецкой Евг., проф.* Религиозно-общественный идеал Западного христианства в V веке. Ч. 1: Миросозерцание бл. Августина. М., 1892. С. 42.

В этом Божественном «Я» Августин и находит наконец предмет своего долгого, пламенного и мучительного искания, освобождающий его от мук раздвоенного сознания¹³.

Поэтому, утверждая нередко положение, что «Deus ineffabilis est» (Enarr. in Ps. 85, 12; De Gen. ad litt. V, 16, 34) или что «Deus melius scitur nesciendo» (De ordin. II, 16, 2; II, 18, 47; De Trin. V, 10, 11), т. е. что «Бог невыразим в слове» или что Он «лучше познается неведением», Августин, как это и понятно при его основной точке зрения, совершенно далек от религиозно-философского агностицизма Плотина. Утверждая и даже настойчиво оттеняя этот апофатический момент в своей философской умозрительной идее Бога, Августин — что можно было уже уловить и из вышеприведенных нами его отрицательных выражений — отнюдь не склонен «доводить понятие трансцендентности Бога до отрицания по отношению к Нему всех предикатов, заимствованных из конечного мира». Он устраняет лишь некоторые из них (via negationis, la méthode négative) и возводит другие в абсолютную степень (via eminentiae, la méthode d'éminence¹⁴)*. В силу сказанного сама простота Божественного существа (essentia simplex), которая, кажется, с особою силою фиксируется в богословско-философском сознании Августина, не может быть понимаема как абстрактное и бескачественное «чистое бытие» Плотина¹⁵, в сущности почти ничем не отличающееся от абсолютного «ничто». Она должна быть понимаема у Августина лишь «в смысле до непостижимости тесной связи отдельных свойств, в силу которой невозможно мыслить об одном из них, не мысля в то же время и о других» ***¹⁶.

* *Grandgeorge L. Op. cit. P. 82.*

** Er (sc. Augustinus) will vielmehr dies (sagen), dass in Gott alle diese Eigenschaften so geeint seien, dass wenn wir es versuchen wollten, eine für sich im Denken zu fixiren, diese Erkenntnis für uns nicht möglich wäre, weil in dieser Eigenschaft alle andern auch enthalten seien» (*Dorner. Op. cit. S. 17*); *Loësche. Op. cit. P. 42*: «Haesito an Dorner recte doceat, simplicitatem non esse confundendam cum omnium discriminum defectu; oportere simplicitatem tantum diremptioni et distractioni in multitudinem et varietatem et compositioni opponi».

На русском языке см. также замечательное в своем роде сочинение проф. А. И. Бриллиантова «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены» (СПб., 1898. С. 106).

По мысли бл. Августина — говорит католический ученый Th. Gangauf*, — знание человеком того, что Бог не есть, само уже есть далеко не малоценное начало знания и обеспечивает собою реальную возможность прогрессивного знания, оно уже предполагает в себе некий положительный элемент. «По-сему Августин, — поясняет протестантский богослов Böhrringer**, — не останавливается на этих чисто отрицательных формулах. Хотя он всегда сознает, что всякая формула бывает недостаточна, однако это не мешает ему давать и положительные определения существа Божия, так как, по словам Августина, “Бог Сам вложил в наш разум мыслить Его согласно благочестию и истине”»***. Вот почему отрицательная идея простоты Божественного существа, как она выражена в сочинениях Августина, получает у него в конечном итоге смысл, близко граничащий с положительным определением духовности Божества как реальной полноты всех Божественных совершенств.

Не говоря уже о том, что Августин, как христианский писатель, не мог остановиться только на этих своих чисто отрицательных и абстрактных определениях Божества, — с этим у нашего отца соединялись еще более частные, так сказать специфически августиновские, мотивы. При основной психологической точке зрения августиновского богословия, устанавливающей прямую и решительную аналогию между человеческим и Божественным, между конечным и бесконечным Духом, в богословии Августина, собственно, не остается даже и места для апофатического момента, или, во всяком случае, последний приобретает у него своеобразный, условный и узко ограниченный смысл. В самом деле, с точки зрения западного богословия, столь ярким представителем которого является в

* *Gangauf Th., prof.* Des heiligen Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen. Augsburg, 1865. S. 129—130. Cp. еще: *Ritter.* Geschichte der Philosophie. Bd VI. S. 268.

** *Böhrringer H.* Aurelius Augustinus, Bischof von Hippo. Stuttgart, 1877. Bd II. S. 276.

*** Ведь для того и дан человеку разум, чтобы он искал Бога (ad hoc ergo debet homo esse intelligens, ut requirat Deum) (De Trin. XV, 2, 2 (конец)), а нельзя искать того, чего вовсе не знаешь (De Trin. X, 1, 1; VIII, 4, 6 и мн. др.). Всякое подобное искание Бога, предполагая в своей основе и некое положительное знание искомого предмета, сопровождается новым блаженным обретением, заключающим в себе плодотворный мотив и реальное побуждение к новым исканиям... и так до бесконечности (In. Ioan. Ev. Tr. 63, 1).

рассматриваемую эпоху Августин, человеческий дух — в качестве образа Божественного — не просто свидетельствует об одном только каузальном отношении своем к Богу. Между ними существует аналогия более решительная и глубокая: первый отображает Последнего в самом своем существе. Поэтому все существенные свойства, конструирующие дух человека, в собственном смысле должны быть приписаны Божеству; апофатический момент в данном случае находит свое существенное ограничение в той мысли, что свойства эти, переносимые на Божество, должны получать здесь коэффициент бесконечности, какая, очевидно, не свойственна существам конечным.

При существенном сходстве между человеческим духом и Божественным — говорит профессор Бриллиантов* — это различие между ними в богословии Августина, так сказать, только степенное, «количественное, а не качественное, так что Абсолютный Дух, с этой точки зрения, есть лишь как бы осуществленный идеал конечного или, если так можно выразиться, тот же конечный, но возведенный в бесконечную степень». В этом именно смысле к Богу и неприменимы категории Аристотеля: благодать Божия выше всякой качественности, Бог велик помимо всякого количества и т. д.

Таким образом, все отрицательные выражения апофатического богословия Августина хотят только ярче оттенить собою отсутствие эквивалентности между всеми нашими понятиями и наименованиями и теми реальными отношениями, какие должно предполагать в Абсолютном, но отнюдь не отрицают собою реальности самих отношений. Образование этой апофатической идеи Божества, никогда не возвышавшейся у Августина до неоплатонической трансцендентности и постепенно формулировавшейся в самом процессе его жизни, психологически объясняется некоторым влиянием на него неоплатонизма как прямой реакции его религиозно-философского сознания против недавнего увлечения манихейством**¹⁷. К этому нужно прибавить, что стремление к абсолютному единству как транс-

* Указ. соч. С. 98.

** *Harnack. Lehrbuch...* Bd III. S. 108. Anm. 4. Cnfr.: *Dorner. Op. cit.* S. 18: «Die letztere Tendenz (sc. ad simplicitatem) stammt ohne Zweifel aus seinem Gegensatz gegen die Manichäer und seinem Anschluß an die Neoplatoniker». Немецкий автор Loësche в своем вышеупомянутом нами латинском трактате о неоплатонизме Августина (в учении о Боге) указывает целые четыре причины, объясняющие психологическое образование у Августина этой идеи о простоте и неизменяемости Божественного существа (S. 36—37).

цендентальному идеалу всеобщего мира и покоя, в противоположность раздираемой контрастами земной эмпирической действительности, было глубоко сродно психике бл. Августина. Оно же вместе с тем составляло основной мотив и всех религиозно-философских исканий его и его эпохи в тот «век всеобщего разъединения и разлада». Таков подлинный смысл и значение идеи Божественной простоты и неизменяемости, этой центральной идеи апофатического богословия Августина, и таковы жизненно-психологические факторы, ее объясняющие.

Переходим теперь к хотя бы только конспективному обзору и анализу в собственном смысле тринитарной схемы Плотина и Августина и посмотрим, в чем и насколько тот и другой по существу близки или далеки друг другу в этом более частном вопросе их религиозно-философской системы. Уже из представленного выше нами беглого очерка основного тезиса мистической теософии Плотина и умозрительной теологии Августина достаточно выпукло обнаруживаются при внешне формальном сходстве пункты их диаметрального различия в принципиальном взгляде на существо Верховного Принципа бытия (Божества) и на Его отношение к миру и человеку. Утонченно-абстрактное, полудуалистическое, полупантеистическое¹⁸ понятие Плотина о Едином как чисто формальной безграничности (ἄλειρον), исключающее даже предикаты бытия и жизни, мышления и самосознания, конечно, ничего общего не имеет в своем существе с августиновскою возвышенно-философскою и глубоко жизненною идеей о Боге как наивысшей реальности бытия и жизни, как абсолютной энергии самосознания и личной воли, как реальном и живом самосознательном Субъекте.

Это коренное различие между ними должно с достаточной силой определять и характер их тринитарных концепций. Религиозно-философские воззрения Плотина о Божестве и его внутренней (имманентной) жизни далеко еще не исчерпываются понятием только «Единого». Самую характерную часть религиозной метафизики Плотина составляет его учение о «трех начальных ипостасях» (Enn. V, 1—9. P. 298—369), именно: Едином, Уме и мировой, или всеобщей, Душе (Ἐν, νοῦς καὶ ψυχὴ τοῦ κόσμου, ψυχὴ τοῦ παντός).

Как Первоначало бытия, «Единое», по взгляду Плотина, как мы уже неоднократно отмечали, есть абсолютно простое бытие, к которому решительно неприложимы никакие определения или предикаты. Но бесконечно возвышающееся над всем множеством и разнообразием эмпирического бытия, Единое, однако, не может быть мыслимо совершенно от всего изолиро-

ванным и безусловно самозаклученным. Плотин, как мы знаем, был вынужден допустить, что оно является причиной множественного и качественно определенного мира.

Первым произведением Первопричины, открывающим собою последовательный ряд происходящих от нее следствий, является Ум, *вторая* ипостась, или *второе* начало, миробытия. Рождение из Единого этого Ума является первым моментом перехода абсолютной простоты Единого к логической сложности в бытии. Рассматриваемый со стороны своего *quo modo*¹⁹, этот процесс, по своему существу вневременный и премирный, представляется Плотиним в следующем виде: Единое, оставаясь совершенно неподвижным, обращается к самому себе и созерцает себя. Это созерцание, по выражению Плотина (ἡ δὲ ὁρασις αὐτῇ νοῦς), и есть Ум (Enn. V, 1, 7. P. 303). Логический анализ имманентного процесса рождения, равно как и онтологической структуры Ума, вскрывает в нем наличность двух моментов, определяющих собою двоякий характер отношений Ума к Единому. Как происшедший от Единого, Ум испытывает природное тяготение к Единому и, движимый им, устремляется к Единому и созерцает его, но на этой ступени еще бессознательно (ἀνοήτως) (Enn. VI, 7, 16. P. 488); он как бы смотрит — и не видит. Это не созерцание Единого в собственном смысле слова, а, скорее, неопределенное и бессодержательное притяжение, или влечение, к Единому, простая каузальная зависимость от него. На этой, начальной, ступени своего бытия, характеризуемого самым тесным единством (ταυτότης) его с Первым Началом, Ум, собственно, не может еще быть назван Умом, а только «сущим». «Но по мере того, как Ум смотрел на Единое, это его неопределенное влечение становилось определенным, бессодержательное наполнялось мыслимым содержанием, смутное зрение (ὄψις) превращалось в видение (ὁρασις)» *. Этим открывается новая эра в жизни Ума, вносящая в него начало сознания и мышления. С этого момента Ум вступает в новую (следующую) фазу своего развития: наполнившись содержанием чрез созерцание Единого (Блага), Ум обращается теперь к созерцанию самого себя и в силу этого из просто сущего становится уже Умом (Enn. V, 6, 5. P. 344 cnf.; V, 8, 16. P. 488; V, 3, 11. P. 319—320; V, 2, 1. P. 308). На языке современной психологии это, по-видимому, будет означать то, что сущее, получив от Единого содержание, приходит к са-

* Enn. V, 6, 5. P. 344; VI, 7, 16. P. 488. См.: Болотов. Указ. соч. С. 32; ср.: Владиславлев. Указ. соч. С. 80 и далее.

мосознанию и единству. В этой, высшей, стадии своего развития Ум, как бы индивидуализировавшись в самостоятельный духовный центр, продолжает свое бытие уже в известном обособлении (*ἐτερότης*) то Единого, независимо от него и характеризуется как второе самостоятельное начало бытия. По своей метафизической структуре и психическому содержанию своей жизни Ум, в противоположность Единому, представляет собою явление уже сложного порядка, хотя сложность эта только логическая, а не реальная. Абсолютная простота Единого как бы дифференцируется в Уме, логическая деятельность которого одновременно развивается (движется) в двояком направлении, так сказать центробежном и центростремительном, т. е. в сторону Единого и по отношению к самому себе (Enn. VI, 9, 2. P. 530).

Процесс постепенного осложнения Ума онтологическими и логическими ингредиентами достигает, так сказать, своего высшего напряжения, фиксируясь в содержании его мышления: Единое Благо, на которое устремляется теперь Ум и в котором как бы проецирует себя, в его сознании преломляется и как бы отлагается в виде множества представлений, концентрирующихся затем в целостную стройно-гармоническую систему идей. Последние образуют собой целый умопостигаемый, или идеальный, мир (*κόσμος νοητός*), в котором заключены, как части в целом, все роды и виды существующего мира (Enn. V, 9, 6. P. 364; V, 5, 4. P. 333; V, 9, 6. P. 364; cnfr.: V, 3, 16. P. 324).

В силу того множества и того разнообразия идей, на которые рассеивается абсолютно простое Единое, Ум, напротив, называется у Плотина «многим» (*πολύς, πλήθος, πολλὰ, διπλοῦς, δύο* etc.). Нужно, однако, заметить, что вышеупомянутый *κόσμος νοητός*, как продукт творческого мышления Ума, представляет собою не просто механический конгломерат идей, но живой органический центр (Enn. V, 1, 4. P. 301), где в высшем гармоническом (художественном) синтезе объединяются все более частные идеи и где они находят и принцип своего объяснения, и осуществление своего назначения. Вот почему Ум в имманентной жизни Божества представляет собою как бы принцип единства во множестве и множества в единстве (Enn. IV, 8, 3. P. 288, VI, 7, 8. P. 481). Все же его единство по сравнению с единством Первого Начала есть только вторичное, производное, относительное, тогда как единство и простота Первого Начала абсолютны. Выражаясь фигурально, Ум, в противоположность абсолютной простоте и бескачественности Единого, можно на-

звать «призматической проекцией» чистого *esse* Единого, «ипостасным рефлексом» его потенциальных свойств или, иначе, раздельной объективацией его внутреннего содержания. С этой точки зрения отношения между ними можно характеризовать как отношения «возможного к действительному, идеального к реальному, скрытой энергии к актуальной, *δύναμις* (как потенциальной силы) к *ἐνέργεια*» (как силе действующей и качественно определенной)*.

Таковы, по воззрению Плотина, генезис и природа Ума, проходящего в своем бытии две стадии развития и обнаруживающего в свойствах и функциях своей природы, в отличие от Первого Начала, глубоко проникающий его принцип двойства и сложности. — Однако рождение Ума в глубочайших недрах Единого есть только первичный момент (*prius*) аберрации его внутренней имманентной жизни, коим еще не заканчивается градация нисхождения Абсолютного к конечному, или процесс постепенного перехода идеального Единого к эмпирическому миру множественных и качественно разнообразных конкретных бытий. Идеи, порожденные Умом и в нем заключенные, не обладают такой степенью активности и подвижности, чтобы, так сказать, *motu proprio*²⁰ перейти из сферы идеального, или умопостигаемого, бытия в область эмпирических духовно-материальных сущностей и явлений (из сферы чистого «бытия» в область призрачного «бывания»). Эту задачу — воплотить в мире духовно-чувственных реальностей неподвижные и неизменные идеи Ума лишь как простые итоги его деятельности и сообщить им движение и жизнь — и берет на себя всеобщая, или мировая, Душа, которая в системе Плотина является последним звеном (*Enn.* V, 1, 7. Р. 304), замыкающим собою имманентный процесс диалектического саморазвития Единого (*καὶ μέγρι τούτων τὰ θεῖα*)²¹.

Вслед за Умом, — говорит Плотин, — нужно предположить Душу (*Enn.* II, 9, 1. Р. 94). Душа является вторым началом, коим посредствуется переход Единого к многому. Метафизическая сущность Души и ее функциональная жизнь являют в себе признаки еще большей по сравнению с Умом сложности и двойственности. По своему происхождению и внутренней природе Душа есть «выраженная энергия Ума, некий его образ,

* Мы не входим пока в более подробное рассмотрение вопроса об отношении второго начала к первому, — отношении, которое, как это будет показано ниже, обуславливается сущностью и достоинством каждого из них.

или изнесенное вовне слово его» (Enn. V, 1, 3. P. 300; V, 1, 3. P. 300; V, 1, 7. P. 303; V, 6, 4. P. 343; V, 1, 3. P. 300). Предостерегая от грубоэманатических представлений генезиса Души, связь и отношение ее к Уму Плотин уясняет по аналогии с физической теплотой, которая распространяется от огня и вместе с тем остается при нем (Enn. V, 1, 3. P. 300). Несмотря, однако, на свое тесное родство с Умом, обуславливающее собою и генетическую связь с Единством, Душа вместе с тем по своей природной организации значительным образом отличается от второго начала.

В то время как Душа имеет ум лишь в качестве извне произошедшего в нее ингредиента (ἐλαττόν νοῦν) (Enn. V, 6, 4. P. 343), Ум, как второе начало в сфере Божества, представляет собою, по существу, логическую силу, созерцающую и мыслящую: в составе элементов, организующих собою природу Ума, логический, по мнению Плотина, доминирует над метафизическим, этическим и проч., так что Ум есть начало интеллектуальное по преимуществу. Душа стоит как бы на границе двух миров: сверхчувственного, Божественного, и чувственного, конечного, служа их живым соединительным звеном. В силу этого Душа, по воззрению Плотина, является *третьим*, в порядке убывающего совершенства, началом миробытия, при помощи которого совершается процесс перехода (ниспадения) идеального Единого к множественному и качественно разнообразному миру эмпирических реальностей. Названия, прилагаемые Плотинем к Душе, и сравнения, проводимые им для уяснения понятия о ней, показывают, что Плотин считал Душу по своему достоинству ниже Ума. «Плотин называет ее как бы ὕλη для εἶδος — ума, λόγος ἐν профорῳ, указывая тем на низшее сравнительно с Умом ее качество. Посему, уподобляя Ум солнцу, Душу Плотин уподобляет луне, заимствующей свой свет от солнца» (Enn. V, 1, 3. P. 300)*. Поставленная на границе двух миров, чувственного и сверхчувственного, Душа все же более тяготеет к миру идеальному, Божественному, к которому принадлежит по своей метафизической природе. Поэтому, если Первое Начало можно графически представить в виде центра, а Ум в виде неподвижного круга, то Душу — ввиду ее природного тяготения к 1-му и 2-му началам и по силе ее постоянного (деятельного) стремления реализовать Единое во многом (мире), — можно было бы уподобить движущемуся кругу (Enn. IV, 4, 16. P. 231—232).

* Владиславлев. Указ. соч. С. 103.

При всем том свойства сверхпространственности (Enn. VI, 4, 5. Р. 437) и вечности (Enn. IV, 4, 15. Р. 231) — эти категории Божественного Бытия, коими Плотин наделяет предикатами Душу, — не оставляют никакого сомнения в том, что она в глазах Плотина — существо высшего порядка. Действительно, вместе с Единым и Умом Душа, по учению Плотина, входит в сферу Божества, являясь печатью и завершением так называемой на языке Плотина ἀρχὴ τριάς (начальной триады)*.

Мы рассмотрели слагаемые метафизической триады Плотина. Переходим теперь к рассмотрению возвышенного умозрения бл. Августина о трех Лицах Св. Троицы.

Суждения бл. Августина относительно догмата о Св. Троице отличаются двояким характером: как суждения *учителя Церкви*, исповедующего преданное учение Церкви в качестве законообязательного канона веры, и как *философа*, прилагающего к раскрытию и обоснованию его принципы и методы философски воспитанной мысли. Отсюда само учение Августина о Св. Троице может быть рассматриваемо или как предмет символично-церковного исповедания Августина, или как объект его богословско-философского исследования. В сфере именно его рациональной конструкции тринитарного догмата (его учения о Св. Троице), хотя всецело проникнутой у него церковными интересами, можно, однако, по-видимому, усматривать отражение концепций и методов неоплатонизма, на первый взгляд даже не вполне церковного характера, особенно если делать из положений нашего отца логические выводы. Этой стороной своей тринитарной системы в некоторых ее пунктах известным образом Августин соприкасается со спекулятивными формулами и идеалистическими схемами философы Плотина.

Две общие черты, по установившемуся взгляду**, характеризуют умозрительное богословие Августина: это — принцип рационального познания истин веры и психологическая точка зрения (основа) его богословствования. Характерною же осо-

* Enn. V, 1, 7. Р. 304. «Первая, или всеобщая, душа не только по своей природе не принадлежит к тварному миру, не только по своей сущности вне телесного мира, но она и действует на него не непосредственно. Эта первая душа лучеиспускает из себя вторую, называемую Плотиниою природою (φύσις), и только последняя соединена с телом мира точно так же, как наша душа с нашим телом». См.: Целлер Е. Очерк истории греческой философии / Пер. с нем. М. Некрасова. СПб., 1886. С. 282.

** Бриллиантов. Указ. соч. С. 90 и далее; Четвериков И. П. О Боге как Личном существе. Киев, 1903. С. 315 и далее.

бенностью гносеологии бл. Августина, проникнутой у него — не без влияния неоплатонизма — онтологическим интересом, является его учение о «репрезентационизме», т. е. способности твари реально отображать в свойствах и отправлениях своей природы Своего Творца. Это метафизическое положение, в основе которого лежит у бл. Августина взгляд на мир не только как на творение Божие, но и как на откровение свойств и совершенств его Абсолютного Создателя, собственно, утверждается у Августина на библейской мысли о Боге как Творце мира и человека и на откровенном же учении о последнем как образе Первого. Но этот библейский взгляд находит для себя в воззрениях Августина гораздо более широкое развитие, особенно яркое выражение и чрезвычайно разнообразное применение. Мысль о человеке как образе Божиим, имевшая чрезвычайно важное значение для самого Августина, становится основной мыслью и всего его богословского умозрения, развитого им, как сказано, на психологической почве. Она является центральной идеей его катафатического богословия. Она же всецело определяет собою и субъективно-психологический метод его богословствования. Но особенное значение эта библейско-философская идея имеет для рационального уяснения и обоснования Августином церковного догмата о Св. Троице. Вся его рациональная конструкция этого предмета христианской веры базируется у него на этой идее, получающей у Августина свое специфическое выражение. С точки зрения рассматриваемой идеи, в смутном зеркале нашей земной действительности нашим тусклым взорам представляются, однако, яркие образы Троиединого Бога, громко вещающие нам о Нем как об их абсолютной Причине и Цели. Поэтому первой задачей, представлявшейся Августину на этом пути его тринитарных исследований, была задача установления и открытия в длинной восходящей лестнице земных тринитарных аналогий, или образов*, самого совершенного (на земле) отображения Бога-Троицы и в этом отображении найти и определить его, так сказать, «главный центр», в котором наиболее выпукло и ярко светились бы собранные в нем лучи его Божественного Первообраза. Такое совершеннейшее на земле отображение тварью ее Триипостасного Творца Августин и находит наконец в богоподобном духе человека.

* Подробное изложение этих аналогий, своеобразно классифицированных, см. в сочинении немецкого католического ученого Th. Gangau'a «Des heiligen Augustinus die speculative Lehre von Gott dem Dreieinigem» (S. 209—286).

Представитель «метафизики внутреннего опыта» * и выдающийся «психологический гений патристической эпохи» **, бл. Августин углубляется теперь прежде всего в аналитику наличного содержания психической жизни человека, чтобы путем эмпирического анализа постоянно сменяющихся душевных явлений произвести как бы «отбор» всех привходящих в нее с течением времени внешних и случайных ее элементов. Он как бы хочет при этом найти означенным путем ту «чистую доску» (*tabula rasa*) души, на которой, по Локку, опыт жизни не провел еще ни одной линии и которая составляет ее статический субстрат, лежащий в основе всего подвижного и изменчивого содержания нашей психики, как ее идеальная конституция, или общий закон (*De Trin.* XIV, 4, 6; IX, 4, 5; XIV, 8—10, 11—13 и др.). Эта сторона человеческого богоподобного духа и представляет собою тот нематериальный центр, в котором как бы соприкасаются друг с другом Бесконечное с конечным, Божественное с человеческим, Творец со своею тварью.

Тщательно произведенная Августином психологическая критика «чистой природы» человеческой души дает ему возможность установить, что ее неизменная основа, в которой находит свое выражение непреходящая (идеальная) конституция природы человеческого духа и по которой именно последний может служить отражением Бесконечного и Неизменяющегося Духа, заключается во всегда присущей душе человека способности самосознания. Указанная способность самосознания непрерывно раскрывает в имманентном процессе объективации душою заключенного в ней внутреннего содержания как результата ее предыдущего развития. В силу этой основной способности, определяющей собой сущность жизни конечного (разумного) духа, последний непрерывно ставит перед собою или «представляет» себе свое содержание как продукт собственной деятельности. В этом, по Августину, и состоит процесс объективирования, лежащий в основе самосознания. Психологический анализ самосознания, насколько оно находит свое выражение в процессе самообъективирования разумной человеческой души, обнаруживает в едином духе человека три нераздельно соединенные стороны — бытие, познание и волю.

«Дух есть, во-первых, мыслящее бытие (*mens*), духовная сущность (*essentia*), субъект и живой носитель идей и представ-

* Вундельбанд. История древней философии (с приложением — «Августин и средние века»). СПб., 1893. С. 321—351.

** *Harnack. Lehrbuch...* Bd III. S. 95.

лений» (*memoria* — в смысле общего содержания психической жизни или, в переводе на язык современной психологии, «сознание»). «Во-вторых, он есть мыслящая и познающая деятельность (*notitia*), разум (*intelligentia*) и самопознание (*interna visio*²²). В-третьих, он есть воля (*voluntas*), и, поскольку воля направляется в сторону самого волящего субъекта и соединяется с чувством, он есть любовь (*amor*)»*. «Таким образом, человеческий дух есть триада: *мыслящий субъект, познающий разум*, которым этот субъект познает себя, и *любовь*, которою он любит себя и свой разум: *mens et notitia, qua se novit, et amor, quo se notitiamque suam diligit*. Но вместе с тем он есть и монада, потому что эти три его стороны суть только равные друг другу формы, или проявления одной и той же сущности (*haec tria aequalia inter se et unius ostenduntur esse essentiae*) (De Trin. XV, 3, 5; cnfr.: 4, 10). «Рассматриваемая в отдельности, каждая из этих трех сторон человеческого духа включает в себе две остальные, так что дух является в них нераздельным триединством» (Ibid.). Такова структура человеческого духа в метафизической психологии Августина.

Дальнейшая задача тринитарной метафизики Августина состояла в том, чтобы, стоя на почве репрезентационизма, определить отношение добытой таким путем тринитарной конструкции (анalogии) к учению Откровения о Триедином Боге. При попытке уяснить внутреннюю жизнь Триипостасного Божества по аналогии с жизнью человеческого духа, сходного в самом существе своем с Духом Абсолютным, представлялось вполне возможным определяемое процессом объективации самосознание человеческого духа как основу его природы и жизни, а *minori ad majus*²³, перенести затем и на Абсолютный Дух. При этом, с одной стороны, данные гносеологического анализа самосознания, добытые субъективно-психологическим путем, в приложении к Абсолютной сфере бытия приобретают объективно-метафизическое значение. С другой стороны, само собою разумеется, в Боге, как в существе Абсолютном, и этот процесс самообъективирования должен представляться совершающимся с абсолютной энергией, т. е. с устранением из представления о нем всех предикатов конечности, характеризующих, однако, означенный процесс в душе человека. Целостная (онтологическая и нравственная) полнота внутреннего содержания Беско-

* Conf. XIII, 2; De Trin. IX et XV. См. также: Соколов П. П., проф. Учение о Св. Троице в новейшей идеалистической философии // Вера и разум. 1893. Отд. фил. С. 377—378.

нечного Духа должна объективировать себя с абсолютной энергией сознания и абсолютной интенсивностью воли.

Такова сущность рационально-психологической конструкции бл. Августина, устанавливающей и уясняющей, с точки зрения репрезентационизма, аналогию духа конечного и Бесконечного. Это — ее вторая задача, и ею, можно сказать, исчерпывается положительное значение богословского умозрения Августина.

Но главная, или конечная, цель этой богословской и тринитарной конструкции, имевшей у Августина методологическое и служебное значение, состояла в том, чтобы при ее посредстве и из нее же вывести и уяснить собственно церковный догмат о Троичности Лиц Божества.

Применяя установленную точку зрения к церковному учению о Божественных Лицах Св. Троицы и Их взаимоотношениях, в Абсолютном Субъекте Божественного самосознания, или источном начале жизни Абсолютного Духа, бл. Августин предполагает Первую Ипостась Св. Троицы — Отца, рождающего из Себя Сына и изводящего Духа. В Абсолютном Объекте Божественного сознания и любви — Слове, более или менее согласно с общецерковной концепцией евангельского Логоса, видит Августин Второе Лицо — Сына Божия, предвечно рождающегося из существа Отца. Третий же аналогический момент его тринитарной формулы — воля или любовь, в которой первые два объединяются друг с другом и в которой выражается сама сущность тринитарного процесса, — сближается Августином с Духом Святым как Третьей Ипостасью Божественной Троицы. «Principaliter», т. е. первоначально или преимущественно исходя от Отца, Дух Святой, — с точки зрения рационально-психологической конструкции Августина (De Trin. XV, 26, 47) — должен исходить вместе с тем и от Сына (de utroque = Filioque)²⁴, основанием чему должно служить субстанциальное единство Сына с Отцом, вневременный характер тринитарного процесса, исключаяющий всякую хронологическую последовательность моментов, и, наконец, посредническое положение в этом процессе Духа Святого как взаимной связи (spiratio, commune donum)²⁵, или любви (charitas, amor), Отца и Сына^{*26}.

* Quia et de Filio Spiritus Sanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit <...> gignendo dedit. Sic ergo eum genuit, ut etiam de illo Donum commune procederet, et Spiritus sanctus spiritus esset amorum (De Trin. XV, 17, 29). De Patre habet (Pater Filio gignendo dedit) utique ut et de illo procedat Spiritus sanctus (sine tempore). <...> Non igitur ab utroque est genitus (sc. Filius), sed procedit ab utroque amorum Spiritus (De Trin. XV, 26, 47).

Такова в общих чертах философская конструкция догмата о лично-троичной жизни Бога в творениях Августина. Эта возвышенно-идеалистическая схема построения им тринитарного догмата, при всей оригинальности психологической конструкции, напоминает собою отчасти такую же вышерассмотренную умозрительную схему в тринитарной теософии Плотина. Равным образом и его концепция Сына как самообъективированного сознания Отца, как адекватного рефлекса, или отображения, ипостаси — сущности Отца, также, можно думать, в некоторых своих подробностях отражает в себе, конечно, *mutatis mutandis*²⁷, подобные возвышенно-идеалистические концепции широко распространенной в его время философии Ликополита²⁸ (неоплатонизма). Но это сходство Плотина и Августина, замеченное нами в их внешних приемах и методах, в обращении с однородным философским материалом и философскими терминами соединяется, однако, с глубокой принципиальной противоположностью основного содержания их понятий, внутреннего смысла их терминов. Идея, которая демаркационной линией разделяет поле религиозно-философского мирозерцания Августина и Плотина и определяет характер их тринитарного умозрения, — это идея живой Божественной личности, живого личного Бога.

Идея живого личного Бога была для Августина самой дорогой идеей, отсутствие которой в неоплатонизме оттолкнуло его от последнего и которую он никогда, конечно, не принес бы в жертву философским интересам своей рациональной конструкции. Логическое же затруднение — мыслить простой абстрактный момент в вечном акте Божественного самообъективирования как Живую Самосознательную Личность — Августин отнюдь не испытывал и не придавал ему никакого значения. Вот почему каждый из трех выше охарактеризованных нами моментов в имманентном процессе Божественного самообъективирования (объективации) из простого положения Богом Себя Самого пред Самим Собою в Себе Самом тотчас же в христианском сознании Августина оживляется и ипостасируется, превращается в живую Самосознательную Личность Бога Отца, Сына Божия и Святого Духа. Отец, Сын и Святой Дух — это для богословского сознания Августина не есть троичность одних только абстрактных форм, или безличных моментов, в Божестве, но в церковном смысле этого слова Св. Троица Божественных Лиц, — Троица Живая и Животворящая. К этой Высочайшей и Совершеннейшей Троице как к Личному Существо, Всереальнейшему и Живоносному, он неоднократно обра-

щается с проникновенною молитвою, Ей возносит вдохновенную песнь хвалы и благодарения*.

Столь же глубокое (принципиальное) различие обнаруживается между Плотиним и Августином и при дальнейшем сопоставлении более частных (основных) пунктов тринитарного умозрения каждого из них. В данном случае мы коснемся только некоторых из них. Точкою отправления церковной тринитарной догматики Августина служила известная уже Церкви (Афанасиевская²⁹)** формула символического исповедания, что Единый по существу Бог троичен в Лицах. «Единый Бог есть Отец, Сын и Св. Дух; Отец не есть Сын, Сын не есть Отец и не Дух Св., и Дух Св. не есть ни Отец, ни Сын, но вместе все — Один Бог» (Epist. CCXXXIX, 3; De Trin. V, 4, 7; De Civ. Dei, XI, 24)***. Это выражение ясно указывает на ту глубокую мысль, что каждое из Лиц Св. Троицы есть Бог всецело и все Три Лица (суть) не более Бог, чем каждое из Них, мыслимое в отдельности. Все эти мысли сведены Августином к единству в следующей его краткой, но выразительной формуле: «Trinitas — unus Deus (est)»³⁰ (De Trin. V, 11, 12; V, 8, 9; Contr. Max. II, 26, 14). Этим выражением с достаточной силою определяется имманентный характер Св. христианской Троицы Августина. Точно так же, как и в богословской системе св. Амвросия Медиоланского (мощное влияние которого испытал на себе Августин), Бог, по его воззрению, «троичен в Лицах не в силу необходимости открывать Себя в мире, но троичность обуславливается самым существом Божественной природы и понятие о ней (троичности) аналитически выводится из самого понятия о Боге»****. Таким образом, это вышеприведенное выражение Августина приобретает у него тот глубокий смысл, точного выражения какого мы не находим еще у церковных писателей доникейской эпохи и какой составляет догматический итог результатов всего предшествующего развития богословской мысли, принадлежащий уже заключительному моменту истории тринитарного догмата.

* См., например, эпилог его специального трактата о Св. Троице: XV, 28, 51 и др.

** Grandgeorge. Op. cit. V. P. 97 cnfr.: Loësche. Op. cit. P. 67. *Böhringer*. Op. cit. II, 279.; *Schmid R.* Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin. Kiel, 1895. S. 76.

*** Ср.: Афанасий Александрийский. Слово против ариан, III, 4 // PG. T. 26 (Opp. Ath. II). Col. 327; рус. пер. в 3-м изд. Московской духовной академии, 1902. Ч. II. С. 373 (ср.: С. 482).

**** Адамов И. Учение о Троице св. Амвросия Медиоланского // Богословский вестник. 1910. Июнь. С. 347.

В то время как некоторые выражения Плотина дают основание предполагать, что Единое рождает Ум как слепая стихийная сила по физической необходимости* и этот процесс носит более или менее случайный характер³¹, — в тринитарном богословии Августина онтологический принцип троичного бытия в Боге полагается в самой природе Божества, имманентно содержащей в себе бытие Отца, Сына и Св. Духа. В то время как генезис Ума и Души в системе Плотина, с одной стороны, обуславливает собою неравенство их с Первым Началом, а с другой стороны, сам обуславливается фактом творения мира, от которого и Ум, и Душа в силу того поставляются в известную зависимость, — у бл. Августина, напротив, «Единый Бог и есть самая Троица» (De Trin. V, 8, 9; Contr. Max. II, 26, 14).

Раскрываемая Августином, как богословом посленикейской эпохи, уже не в генетическом, а в систематическом порядке³², Св. Троица Божественных Лиц представляется в творениях его, выражаясь философски, уже как органический ипостасный синтез Отца, Сына и Св. Духа, причем и Сын, и Св. Дух, так же как и Отец, являются конститутивными моментами одного и того же Божественного Триипостасного Бытия. Принцип бытия 2-й Божественной Ипостаси — рождение — есть, с точки зрения подобной психологической конструкции, вечный акт природы Абсолютного Духа и обуславливается, если так можно выразиться, самой Божественной организацией. Равным образом, и принцип бытия Духа Св. — исхождение — полагается у Августина в самом существе Триединого Бога или, иначе говоря, в определении Его как Живого, Личного, от вечности мыслящего и волящего Самосознательного Духа.

Не то мы видим у Плотина. «Бытие Ума и Души никоим образом не предпрещается существом Единого, не предназначено в

* По мнению проф. А. А. Спасского, перу которого принадлежит капитальный труд по истории тринитарной догмы — «История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени)» (Т. I: Тринитарный вопрос. Сергиев Посад, 1906), — «самый существенный недостаток метафизической триады неоплатонизма в том, что здесь происхождение Ума и Души определяется общими логическими и метафизическими законами и происходит помимо желания и воли Единого» (С. 522; ср.: С. 111). То же утверждает и проф. В. В. Болотов в своей превосходной во всех отношениях диссертации «Учение Оригена о Св. Троице» (СПб., 1879. С. 39). Ср. о том же у М. Владиславлева, автора до сих пор единственного на русском языке специального исследования о неоплатонизме — «Философия Плотина, основателя неоплатонической школы» (СПб., 1868. С. 78).

нем, по крайней мере с большей ясностью, чем существование самого мира; в таком понятии о Божестве нет мотива для внутреннего самооткровения Его в Троице». Знаменитый неоплатоник «не мог достаточно ясно мотивировать даже появление 2-го начала; рождение “Ума” в его системе является как не совсем понятный в своем смысле и цели переход потенциальной энергии “Единого” в актуальную — как акт, к которому оно само относится чисто пассивно»*. Сама возможность этого рождения как какого-то «неподвижного движения», происходящего внутри абсолютно простого, от всего изолированного сверхсущего существа Единого и связанного с этим движением созерцания себя, составляет в философии Плотина необъяснимое *contradictio in adjecto*³⁴. Последнее сверх того стоит в прямом противоречии с его собственным решительным заявлением об абсолютной простоте Единого, исключаящей собою возможность в нем мышления и самосознания (самосозерцания). — Точно так же не вытекает с внутренней необходимостью из существа Единого и происхождение 3-го начала неоплатонической триады — Души. Назначение последней — быть создательницей мира и ближайшей прямой посредницей между Единым и многим, между Бесконечным Богом и конечным миром — органически привязывает ее по бытию к внешнему миру, вне которого она почти вовсе теряет всякий *raison d'être*³⁵ своего существования. Таким образом, бытие и 2-го, и 3-го начал диалектической триады Плотина не постулировано у него, по крайней мере с достаточной ясностью, из самого существа Единого и его внутренней необходимости (*ad intra*)**. Мотивированное главным образом космологическим интересом (*ad extra*), бытие обоих начал в значительной степени прикреплено к миру. В этом слышится отголосок античной философской мысли его времени, отрицавшей возможность непосредственных отношений Верховного Божества к миру и сообщившей всей системе Плотина, как это было выше отмечено, глубоко дуалистический характер. По Плотину в конце концов выходит, что не в самом существе Ума и Души цель их бытия, а в

* Болотов. Указ. соч. С. 378³³.

** Высказывая эту мысль о недостаточной логической обоснованности у Плотина бытия его 2-го и 3-го начал, мы, конечно, не упускаем при этом из виду утверждения Плотина (*Enn.* V, IV, 1. P. 327), откуда можно усматривать, что рождение Ума Плотин хочет, по-видимому, объяснить из самого понятия о Едином (как о всесовершенном) путем диалектического анализа содержания этого понятия.

мире. А при таком понимании тайна троичности Абсолютного Существа не может находить для себя сколько-нибудь удовлетворительное разрешение. Учение же Августина о Сыне Божиим и Св. Духе, из которых Каждый Сам в Себе имеет цель своего бытия, и совершенно не похоже на учение Плотина о том же, и гораздо его выше³⁶. Особенно же яркое и выпуклое различие между тринитарным умозрением нашего философа и нашего церковного учителя, весьма характерное для всего мировоззрения каждого из них, обнаруживается в вопросе о взаимоотношении между первым и вторым, равно вторым и третьим Началами их троичности. Взаимоотношение это, понимаемое как субординация у Плотина и как координация у Августина, еще более углубляет пропасть, разделяющую умозрительную абстрактную триаду Плотина и Живую Личную Троицу Августина. Выше охарактеризованная нами большая сложность онтологической структуры Ума в противоположность абсолютной простоте Единого, и особенно процесс происхождения его через рождение путем постепенного развития, — делают Ум в глазах Плотина существом низшего сравнительно с Единым порядка. Поэтому, хотя второе Начало существует рядом с Единым (Enn. V, 1, 6. P. 302) и есть второй Бог (Enn. V, 5, 3. P. 332), однако, как рожденное, по своему достоинству оно ниже рождающего и отношение между вторым и первым Началами в силу этого квалифицируется, по Плотину, строгим субординационизмом.

Для Августина же, напротив, все Три Лица Божественной Троицы не только со-существуют друг другу, т. е. со-вечны (*coeterni*) и со-существенны одно другому, т. е. имеют одно и то же естество (*consubstantiales*), но и во всем друг другу равны (*pares, co-aequales*). Между ними в данном отношении полный, так сказать, субстанциальный и синхронистический параллелизм, определяющий собою и их полное во всем равенство³⁷. Учение Августина о единосущии Лиц Св. Троицы и

* По Августину, все три Лица Св. Троицы *inseparabiliter sunt unius ejusdem substantiae (essentiae)* (Epist. CLXX, 17; ср.: Epist. CLXIX, 6; CLXX, 5 и др.). В других местах он не менее настойчиво утверждает по отношению к Божественным Лицам *unam virtutem, unam substantiam (sive essentiam) unam deitatem, unam gloriam* (Contr. Max. II, 26, 14; De Trin. I, 4, 7; VII, 6, 11; IV, 20, 30). С такою же решительностью и с еще большей подробностью утверждается Августином совершенное равенство Божественных Лиц в отношении их божеских свойств, их творческой и экономической деятельности и проч. Достаточно для этого прочесть хотя бы только цикл его противоарианских сочинений.

всецелом их равенстве составляет одну из самых ярких и характерных страниц тринитарного богословия нашего учителя.

Между тем как в триадологии Плотина через все отношения его второго Начала к первому красною нитью проходит резко выраженный субординационизм^{*38}, у Августина к защите догмата единосущия Сына и Духа Св. с Богом Отцом сводится вся суть его противоарианской полемики, которую он ведет одновременно и на церковной, и на философской почве. К выяснению подлинного православно-христианского смысла идеи единосущия направлена и его антисавеллианская полемика³⁹. Здесь же сосредоточен догматико-философский интерес Августина и тогда, когда он, в удовлетворение религиозно-философских запросов со стороны образованных членов его церковной общины при посредстве уже рассмотренной схемы троичного догмата, предпринимает попытку рационально конструировать христианский догмат о Св. Троице путем аналогий и философской дедукции (De Trin. IX—XV). Мысль о тесном единстве всех трех Лиц Св. Троицы по существу, около которой и вращается преимущественно его богословское внимание и интерес, выражена им с такою настойчивостью и яркостью, что дает повод (впрочем, неосновательный) некоторым представителям рационалистического (протестантского) богословия упрекать его в наклонности к чисто савеллианскому слиянию Божественных Ипостасей**.

Идея единосущия не чужда и тринитарной теософии Плотина. Как вечное и неизменное порождение Единого, Ум находит-

* Неоднократно уже цитированный нами Loësche, автор специального сочинения о неоплатонизме Августина, в результате сопоставления им абстрактной триады Плотина и живой Троицы Августина утверждает, что «quum hic (sc. Augustinus) maximam operam navaret, ut trium personarum paritatem comprobaret, ille (sc. Plotinus) evidenter docuit subordinationem (si isto termino uti liceat); atque Mens et Anima sunt creaturae Unius et quodammodo creaturarum ordini tribuntur» (Op. cit. P. 68). А французский автор Grandgeorge различие ипостасей умозрительной триады Плотина и Лиц христианской Троицы Августина в их взаимоотношении полагает в том, что «pour lui (sc. Plotin)... les hypostases sont d'une essence absolument different l'une de l'autre; elles sont inférieures et subordonnées l'une a l'autre» (Op. cit. V. P. 92).

** Baur. Die christliche Lehre v. d. Dreieinigkeit in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tübingen, 1841. Bd I. S. 880; Harnack. Lehrbuch... Bd II. S. 294 ffg. (vrgl. S. 206); Bd III. S. 110. Anm. I; Loofs. Op. cit. S. 201 ffg. О «модализме» Августина, его характере и основаниях см. еще: Grandgeorge. Op. cit. P. 97.

ся в самой тесной генетической связи с ним, будучи его образом, энергией и Логосом (Enn. V, I, 6. P. 303). То же нужно сказать и о Душе, являющейся Словом, некоторою энергией и как бы образом Ума (Ibid.). Подчеркивая этот момент ταυτότης⁴⁰ души с Божеством, Плотин называет Душу даже не «подобосущной», а «единосущной» (ὁμοούσιον εἶναι) (Enn. IV, 7, 10. P. 282.; IV, 4, 28. P. 242). Будучи тесно, органически связана с Умом, как и Ум с Единым, Душа совместно с Умом и Единым составляют божественную сферу «τῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων»⁴¹ и, в противоположность миру эмпирическому, обладают общими свойствами божественной природы, как, например, нематериальностью, сверхпространственностью, вневременностью и проч. — Генетическое, или онтологическое, сродство их между собою обуславливает и моральную их связь друг с другом (Enn. V, 1, 6. P. 303). В этом, по Плотину, заключается момент единства «начальной триады». — «Но, несмотря на то, — говорит проф. Орлов, — что у Плотина в его учении о премирном, собственно онтологическом, характере рождения Ума из Единого были налицо благодарная почва и материал для совершеннейшего конструирования единосущия ипостасей, однако Плотин намеренно избегает делать из понятия о рождении Ума выводы, благоприятные учению о безусловном “единосущии” Ума с Единым» (Орлов. Указ. соч. С. 107—108).

Августин же, наоборот, в широкой степени и с полным успехом пользуется возвышенно-идеалистической концепцией учения о Сыне как «адекватной объективации» Отца, как «совершеннейшем рефлексе» ипостаси — сущности Отца — для доказательства реального, нумерического и внутреннего единства существа Отца и Сына и им обусловленного совершенного Их равенства. Эта объективация Сына как «иной» или «особой» от Отца реальности не есть внутреннее разделение их сущности, но выражает лишь «образ их бытия» и характер их внутренних ипостасных (точнее — ипостазированных) взаимоотношений (relationes, relative ad invicem) (De Trin. V, 11, 12; VIII, 1 (prooemium); ср.: De Civ. Dei, X, 23).

Что Плотин далек был от апологетических целей по отношению к этой идее единосущия, это доказывает и терминология второго Начала в философии Плотина. Если Единое, по Плотину, можно рассматривать, скорее, как первую силу, совершеннейшую потенциальность, то второе Начало, с точки зрения Плотина, есть первая энергия. Но эта энергия, по терминологии Плотина, есть энергия не существа Единого (ἐνέργεια τῆς οὐσίας), а лишь энергия из существа (ἐνέργεια ἐξ τῆς οὐσίας); другими

словами — в 1-м случае, т. е. энергию существа, Плотин мыслит как интегрирующую его часть, в последнем, т. е. энергию из существа, он понимает как продукт его природосообразного проявления себя вовне *. «Очевидно, философский интерес Плотина лежал в совершенно противоположном направлении — в желании по возможности резче провести черту различия между тремя началами как не сравнимыми друг с другом сущностями, оттенить момент их отличной ипостасности» **. «И действительно, этот момент представлен у Плотина с наиболее желаемой ясностью, и именно потому, что весь вопрос о “начальных ипостасях” у Плотина развивается на чисто онтологической почве, а не на почве случайно-исторического отношения Первоначала к миру» ***. Принципиальная, или существенная, противоположность между первым и вторым началами — как между сверхсущим и сущим, отрицанием и положением, как единым и многим, чистым бытием и опосредствованным, простым и сложным, и т. д. — полагает между ними непроходимо глубокую пропасть. Этот резко выраженный дуализм в отношениях первого и второго Начал в философской системе Плотина ****, характерный для всей неоплатонической системы, является краеугольной онтологической аксиомой философского учения Плотина.

Напротив, философский интерес Августина, как сказано, направлен в совершенно противоположную сторону: оттенить преимущественно момент единства (единосущия) и равенства Божественных Ипостасей. К этому побуждали его богословские интересы наличного момента церковной жизни. Идеальный противник Августина — арианство — с его разделением единого

* Тонкость этого различия Плотин поясняет аналогией огня и теплоты: 1) той теплоты огня, вследствие которой сам огонь по своей природе горяч (это энергия существа), и 2) теплоты из огня, развивающейся вследствие того, что огонь производит действие, сообразное с его природой (это энергия из существа) (Enn. V, 4, 2. P. 328).

** Орлов. Указ. соч. С. 108.

*** Там же.

**** Хотя в учении его об Уме как посреднике между Богом и миром, и особенно о Душе как созидательнице мира, он смягчается настолько даже, что дает возможность некоторым иностранным и русским исследователям неоплатонизма признавать его системой динамического пантеизма, и притом даже в эманационной форме (Vacherot, Brandis, Zeller и др.). Ср.: Владиславлев. Указ. соч. С. 322—323; Орлов. Указ. соч. С. 103.

существа Божия и вытекающей отсюда его метафизическою проповедью чисто языческого натурализма (в учении о тварном Логосе) более всего вызывало Августина на философско-богословскую защиту догмата единосущия. Поэтому, если бл. Августин в триадологическом вопросе по преимуществу апологет единосущия, почти всецело сосредоточивающий свое богословское внимание на идее природного единства существа и равенства во всем Божественных Лиц Св. Троицы, то Плотин, наоборот, является, скорее, идеологом их принципиального различия, или иносущия, как прямой противоположности между Единым и многим, непроисшедшим бытием и бытием рожденным. «Рождающееся всегда более сложно и потому всегда должно быть ниже, чем рождающее» (Enn. V, 2, 2. P. 309; *снфр.*: V, 1, 7. P. 304; V, 3, 15. P. 323), — этот непререкаемый для господствующей философии той эпохи основной ее догмат всегда затеняет и даже совершенно нейтрализует у Плотина его утверждение о единосущии первого и второго Начал, не допуская понимания его в смысле полной адекватности.

Мы уже выше отметили, как понимает Плотин момент единосущия трех членов его метафизической триады. Гораздо более глубоким характером запечатлено понимание единосущия Лиц Св. Троицы у Августина. Их единосущие — это не абстрактное только умопредставляемое единство рода, но реально существующее, конкретное единство предмета, не простая только совокупность общих признаков, или родовых свойств, но совместное и нераздельное обладание одной и той же природой, теснейшее и преискреннейшее, не только моральное, но субстанциальное, или существенное, единство и тождество существа *со всеми* его Божескими достоинствами и совершенствами. Различие касается только образа Их бытия (*τρόλος ὑλόρηως*) совместно с Их взаимными отношениями (*relative ad invicem, relationes*). Богословское умозрение Августина в данном случае возвышается уже до сознания такой высочайшей реальности единства Лиц Св. Троицы, аналогией которой в конечном мире служит не единство человеческих индивидуумов, а личное и конкретное единство отдельного человека, раскрывающего в себе некое триединство как конститутивный момент своей природы и жизни. Приспосабливая для своих церковных целей идеалистическую концепцию неоплатонического учения об Уме, рождающемся от Единого, Августин, с точки зрения своего христианского сознания, привнес в нее такие элементы, которые смягчают ее безжизненно-холодный, отвлеченно-метафизический характер и сообщают ей новое, глубоко жизненное

содержание и высший духовно-нравственный смысл. С этой стороны Августин восполняет отсутствие в неоплатонизме смягчающего противоположности принципа любви и живого взаимообщения. Зная основные черты психики Августина, нетрудно понять, почему он не мог удовлетвориться этой безжизненной умозрительной формулой неоплатонизма с ее тремя абстрактными моментами. Последняя, как мы уже отмечали, оживает у него, получая свой высший христианский смысл и потому глубоко жизненное и весьма плодотворное значение. Вот почему рождение второго Начала и исхождение третьего в тринитарной догматике Августина не есть только стихийно-необходимый, полубессознательный и как бы произвольный процесс саморазвития Сущего. Вечное происхождение второй и третьей Божественных Ипостасей (в образе рождения и исхождения) представляется у Августина как присносущный акт внутренней жизни Личного Бога, как обнаружение духовно-моральной полноты ее и потому как бы овеяно, согрето и запечатлено взаимной любовью Рождающего, Рождаемого и от Них — по богословско-философскому мнению Августина — Исходящего. Учение о Божественной Любви как внутреннейшем принципе триипостасной жизни Божества, как ее реальном двигателе и совершителе находит в лице Августина своего наиболее яркого представителя и наиболее оригинального и последовательного выразителя в святоотеческой письменности. С какою непререкаемою очевидностью и выразительною силою раскрывается любовь Божественная в происхождении и онтологическом взаимоотношении Лиц Св. Троицы, — наглядной иллюстрацией этому может служить следующая краткая, но сильная формула из VIII книги специального сочинения Августина «De Trinitate», неоднократно и в различных выражениях им повторяемая. «Если ты видишь любовь, — говорит Августин, — то поистине видишь Троицу». «Вот три суть: любящий, любимый и любовь» (VIII, 8, 12; VIII, 10, 14; cnfr.: XV, 3, 5; XV, 6, 10). Это значит, что тайна Божественной Троицы есть тайна Божественной Любви, именем которой назван сам Бог (1 Ин. 4, 16; см.: De Trin. XV, 6, 10). Это значит, что Любовь, в которой, по мысли Августина, выражается самая сущность троичной жизни Божества, в сфере которой она как бы протекает и которою всецело проникнута, имеет значение не только гносеологического фактора*, но сверх того приобретает

* То есть как необходимое субъективное условие в деле доступной человеческому разуму меры познания Божественной Троицы.

в его глазах высший реально-объективный смысл метафизического принципа бытия второй и третьей Божественных Ипостасей. «По мысли самого Августина, при его широком понятии о любви, вся его рационально-психологическая конструкция догмата о троичности должна служить, собственно, разъяснением этой его схемы: *amans et quod amatur et amor*», т. е. любящий, или субъект любви, любимое, или объект любви, и сама любовь (процесс, или чувство, любви).

Итак, после всего сказанного, о каком можно говорить реальном сходстве по существу между Плотиним и Августином в учении последнего о Св. Троице? По мнению уже цитированного нами французского автора Grandgeorge, с точки зрения «глубоких», или «коренных», принципиальных различий между Плотиним и Августином в тринитарном вопросе, сходство, выступающее между ними в данном отношении, оказывается чисто вербальное (*purement verbale* — Grandgeorge. P. 89) и нумерическое (*numérique*: Ibid. P. 94), т. е. касается арифметических чисел «одного» и «трех», которые оба они употребляют при изложении своих тринитарных воззрений. Это, таким образом, не более чем только сходство числовых категорий, при полном различии ^{*42} внутреннего содержания, с ними ассоциируемого. Все сходство между ними сводится к тому, что, по мнению и Плотина и Августина, Высочайшее Единое и Простое Бытие заключают в себе три ипостаси (Grandgeorge. Op. cit. P. 94). Факт единства (простоты) и факт троичной множественности (триипостасности) в имманентной жизни Божества одинаково признаются и Августином, и Плотиним. Но отношение к этому факту, понимание его у того и другого запечатлено характером «глубокого и коренного различия»**, обусловливаемого принципиальным различием выше охарактеризованных нами основных предпосылок их мировоззрений. В свете сказанного и сходство Августина с Плотиним в некоторых частностях и методах его богословско-философской системы получает свой особый смысл и значение. Некоторые термины и формулы Августина могут звучать у него в неоплатоническом

* Grandgeorge. Op. cit. P. 89. Loësche. Op. cit. P. 67—68: «Philosophum et patrem respectu divinae triadis vehementer inter se discrepare». А потому цитируемый автор позволяет себе заключить: «Augustinus dubito an dupliciter in doctrina de Trinitate disserenda a Lycopolita pendeat» (Ibid.).

** Grandgeorge. Op. cit. P. 89, 94, 95. Cnfr.: Ibid. P. 91: chacune des hypostases (sc. néo-platoniciennes) est «radicalement» et «absolument» distincte de chacune des personnes (sc. chretiennes).

тоне; формальная конструкция его философского учения о Боге-Троице, идеалистические схемы и методы его построений могут отсвечивать в себе умозрительные конструкции и концепции неоплатонической философии, — но этот «отзвук» и этот «отблеск» эллинской мудрости, преломляясь в христианском сознании бл. Августина, тотчас же сами, так сказать, христианизируются и воцерковляются и в силу этого как бы претворяются, приобретая высший духовно-моральный смысл и глубоко жизненный характер.

Такое «претворение» или, по крайней мере, «одухотворение» означенных идей классической философии в церковном самосознании великого отца Западной церкви настолько все же с принципиальной стороны глубоко и существенно, что после него справедливее и уместнее будет ставить вопрос уже не о сходстве Августина с Плотиним, но об их различии. Во всяком случае, последнего будет здесь больше, нежели первого. С этой точки зрения и нужно рассматривать и оценивать те многочисленные, разнообразные и, по-видимому, очень близкие аналогии или параллели, какие обычно проводятся между вышерассмотренными нами пунктами религиозно-философской системы Плотина и Августина*. Эти частные аналогии, касаясь иногда отдельных положений августиновского богословия и частных его мыслей, в общем относятся к внешнеформальной стороне его христианской богословско-философской системы, которая в целом совершенно оригинальна и в своих идейных основаниях и конечных целях сколь независима от неоплатонизма, столь и не похожа на него. Известное влияние на Августина идей неоплатонической философии, несомненно, заметное еще в первые годы после его «обращения», с течением времени убывало в возрастающей прогрессии. Если и можно еще проводить подобного рода параллель между Плотиним и Августином в построении учения о существе Божества, то и эта аналогия в учении их о троичности Божественных Ипостасей, по-видимому, еще более ослабляется и отдалается.

* Многочисленные параллели между различными пунктами догматико-философской системы Августина и религиозно-метафизическими воззрениями Плотина читатель может найти в соответствующих частях выше отмеченных нами специальных иностранных исследований по вопросу об Августине и неоплатонизме (Loësche, Grandgeorge, а также: *Wörter. Die Geistesentwicklung des hl. Aur. Augustinus bis zu seiner Taufe.* Paderborn, 1892). Встречающиеся в творениях Августина цитаты из классических авторов (поэтов и прозаиков) текстуально приведены у Н. Becker'a (*Augustin: Studien zu seiner geistigen Entwicklung.* Leipzig, 1908).

Излагая учение бл. Августина о Боге, Едином в существе Своем и Троичном в Своих Лицах, необходимо всегда помнить, что Августин был прежде всего христианским писателем и что высказываемые им богословско-философские мысли и догматические суждения иногда, при всей их оригинальности, все же проникнуты у него в конечном итоге строго христианскими и притом церковными интересами*. В этом смысле Августина можно назвать «неоплатоником-христианином», а неоплатонические воззрения и предположения его — «философией христианского (нео)платонизма»**.

«Сопоставляя же с воззрением Плотина на Единое христианское учение о Боге, — говорит проф. Спасский, — нетрудно видеть всю разделяющую их пропасть. Как бы далеко ни заходили церковные писатели в абстрагировании понятия о существе Божиим, сколь бы недоступным человеческому познанию и неопределимым они его ни считали, они всегда признавали, что Божеству всецело присуще самосознание и самоопределение, всеведение и всемогущество. Три Ипостаси, в которых проявляется Божественная сущность, — Отец, Сын и Св. Дух — суть три самосознательных, разумных и самостоятельных Лица, — вот основной тезис христианского воззрения на Св. Троицу, резко отделяющий его от метафизической триады неоплатонизма. Основной пункт христианской религии, именно непоколебимая вера в то, что Логос Божий адекватное откровение Божества или, иначе, Сын Божий, вторая Ипостась Св. Троицы, в определенный момент истории человечества сошел на землю, сделался человеком, открыв людям тайны царства Божия, основал свою церковь на земле, пострадал за грехи рода человеческого, победив смерть, и воскрес из мертвых, открыв людям путь к богоуподоблению и обожествлению не только по душе, но и по телу, — этот пункт, лежавший в качестве внутреннего мотива в основе всех тринитарных движений древне-вселенской церкви, составлял исключительную особенность

* В качестве христианского учителя и епископа бл. Августин отнюдь не склонен принимать те положения и выводы, к которым, однако, логически увлекался иногда как мыслитель-философ (см.: *Grandgeorge. Op. cit.* P. 97—98, 155—156).

** См.: *Nawille. Saint Augustin. Genève, 1872. Seconde partie. Exposition de la philosophie platonico-chrétienne d'Augustin.* P. 67—124. См.: *Thimme W. Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner «Bekehrung», 386—391. Berlin, 1908. S. 2—4. Cp.: Grandgeorge. Op. cit.* P. 155—156.

христианского вероучения, совсем недоступную понятиям даже самых возвышенных и лучших людей эллинизма» *.

Эти дорогие для каждого христианина члены его символа веры — заключим мы со своей стороны — лежат в основе тринитарного умозрения и бл. Августина, еп. Иппонского. Они составляют самый жизненный нерв всей его религиозной философии, самую душу всего его богословствования, объясняя собою и ту бесконечно глубокую пропасть, какая лежит между религиозною метафизикою нашего языческого философа (Плотина) и религиозным идеалом нашего христианского богослова (Августина).



* Спасский А. А., проф. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Сергиев Посад, 1906. Т. 1. С. 650—651.



Е. В. АНИЧКОВ

Эстетика и христианство

Когда, молодым преподавателем риторики в Карфагене, Августин написал трактат «De pulchro et apto»¹, он был еще манихеем и его сочинение было построено на основе манихейского дуализма. Он сам сообщает нам об этом. В «Исповеди» Августин пишет: «Моя мысль занята была только чувственными образами; и это *прекрасное* само по себе, а равно и *пригодное*, состоящее в приспособлении к чему-нибудь, я определял, различал, постраивал и проводил по образцам, заимствованным из мира чувственного. Я обращался и к природе духа; но ложные понятия, какие имел я о духовных предметах, препятствовали мне видеть истину. Сама сила истины бросалась в глаза, но я обращался с трепетным умом от бестелесных предметов к очертаниям, краскам и громадным величинам. Но так как всего этого не мог я усмотреть в духовной природе, то пришел к тому заключению, что и души своей не могу я видеть. Любя в добродетели мир, а в пороке ненавидя раздор, я замечал в первом единство, а в последнем — какое-то раздвоение. И в этом единстве представлялась мне душа разумная, обладающая истиною и высочайшим благом, а в раздвоении неразумной жизни я, несчастный, воображал не знаю, какое-то существо (substantiam) с присущим ему началом зла, которое не только имеет бытие, но и обладает полнотою жизни, а между тем происходит не от Тебя, Боже мой, тогда как Ты — Творец всего. И это единство называл я Монадою (monos — единица), как разум или дух, у которого нет пола; а раздвоение — Диадою (dyas — двоица), выражающеюся враждой в злодеяниях и похотью в преступлениях, и сам не понимал слов своих. Ибо я тогда не знал и не думал, что как зло не есть какое-нибудь живое начало, или существо (substantia), так и сама душа наша не есть высочайшее и неизменяемое благо» (Conf. IV, 15).

Так изображает Августин свои манихейские заблуждения. Но если тогда в своем трактате «*De pulchro et apto*» он отметил, что «в телах есть нечто прекрасное (*pulchrum*) само по себе как нечто целое и есть нечто пригодное (*aptum*), привлекательное только потому, что соответствует целому, как, например, члены тела по отношению к целому организму или башмак по отношению к ноге и т. п.» (IV, 13), то ту же мысль мы встречаем в его «*De ordine*». Здесь именно эта-то мысль, т. е. та, что нечто некрасивое само по себе может оказаться прекрасным в соответственном сочетании, помогает Августину разобраться в вопросе о добре и зле. В целом ряде и ранних и поздних трактатов Августин доказывает, что мир вообще прекрасен и что некрасивое нисколько не нарушает его красоты. И он развивает эту мысль чисто эстетически. Из эстетической метафизики она переходит в метафизику нравов, т. е. в область морали. По мнению Августина, даже самое ужасное, что можно себе представить: палач, публичная женщина, поскольку они как бы входят в некоторый *порядок*, т. е. поскольку они нужны обществу, не нарушают общего всему миру добра. Мы все-таки, невзирая на такие уродливые явления, должны продолжать говорить: мир хорош (*De ordin.* II, 4).

Для полноты понимания трактата «О порядке» необходимо помнить, какое значение в мирозерцании Августина имеет *символизм*. Августин считал впоследствии символическое понимание Священного Писания обязательным. Все историческое развитие этих обоих градов: града человеческого, или земного, и Града Божия — представлено символически: семь дней творения соответствуют семи возрастам человека, а в то же время и семи периодам истории Града Божия (ср. *De Civ. Dei*, XV, 19, 20, 26; XVII, 17 и 18; XXII, 17; XXII, 30; *De vera relig.* 26). То же число семь мы находим в трактате «О количестве души» в перечне душевных состояний, возносящих человека к Богу (*De quant. an.* 30). Символизм также характерен для мирозерцания пифагорейцев; не забыт и платонизм классической поры, а философия Августина и коренится в платонизме, развивает его дальше и христианизирует. Мало этого, символизм в толковании Святых Тайн сказывается у Тертуллиана, т. е. именно в той западной, африканской, Церкви, к которой Августин уже тогда стоял всего ближе*.

* *Loofs*. *Leitiaden zum Studium der Dogmengeschichte*. 4-te Aufl. Halle, 1896. S. 212.

Ночью, еще во тьме, погрузился Августин в свои думы о смысле всего живого. Кругом был мрак. Вместе с ним в том же мраке находились и ученики его². Но ни он, ни они не спали. Бодр был их дух. Правда, у каждого по-своему. Люценций наяву грезил рифмами; он еще весь был в своих поэтических мечтах о земной любви Пирама и Тизбы³, а Августин тогда уже оставил красноречие и не об этом были его мысли. Но давно ли? Августин и позже писал стихи. Еще недавно искал он славы декламатора на театральных подмостках. Риторика и поэзия в то время составляли одно. Не приходило даже в голову различать их. Увлечения Августина музыкой даже еще более определены. Они не оставили его до старости. Оттого, когда Августин той ночью убеждает Люценция оставить поэзию для философии и благочестия, нельзя не заподозрить того, что он все еще убеждает в этом и самого себя. И он во мраке своем грезил рифмами. Если теперь он оставил поэзию для философии, то спрашивается: не поэзия ли, однако, подвела его к познанию мудрости? Такой вопрос вполне уместен, особенно после длинной речи Люценция, когда оказалось, что и Люценций, в свою очередь, совершенно так же, как раньше Августин, не только уже преодолел скептицизм академиков (I, 4), но теперь, в эту ночь, послужившую поводом к рассуждению о порядке, может прямо заявить своему учителю: «Философия, как я начал уже верить твоим ежедневным доказательствам, есть наше истинное призвание» (De ordin. I, 3).

Итак, поэзия — какой-то своеобразный приступ к мудрости, ведущей из мрака к желанному свету познания истины. Мы у самого преддверия эстетической теории Августина.

Бодрствовавший во мраке дух Августина прислушивался к шумам и шорохам; Августин отнюдь не уходил совсем в себя и в свои затаенные думы и сомнения; душа его открыта для созерцания природы. Этой замечательной ночью он вслушивается в рокотание потока и ясно представляет он себе, как листву деревьев, под сенью которых пробегает ручей, сбивает резкий осенний ветер, и уносит с собой, и бросает в поток (I, 3). Самое ничтожное, заурядное явление жизни, даже смешно: насекомое, вот теперь мышь, прогнанная Люценцием, взъерошившись для боя петухи (I, 3), простая блоха — все это останавливает внимание Августина. Всматриваясь в жизнь и природу, ум Августина и открывает порядок. Самая неровность шума потока имеет свою причину. Но как же быть тогда с этой труднейшей из всех проблем: *causa mali*?⁴ Как быть с этим окружающим мраком? Когда настанет рассвет, тогда будут преодолены

последние препятствия к восприятию истины. Августин отверг манихейское объяснение зла мира. Он отверг, как это видно из трактата «Против академиков», и скептицизм. Истина может быть достигнута. Ее надо постичь. Поскольку теперь достигнут порядок мироздания, уже многое в этом направлении и сделано. Но остается последнее: что такое порядок? От Бога ли он? Если он от Бога, то неужели от Бога и злое, и уродливое?

Такие размышления Августина, тревожные и тяжелые, точка в точку соответствуют, как мы увидим, тому моменту философского развития Канта, когда он констатировал, что мир необходимости и мир свободы могут и не совпадать. Может быть, и нет связи, т. е. нет в мире познания ни свободы, ни добра. Разве не пришел именно отсюда к пессимистическому выводу исходивший из основ кантианства Шопенгауэр? Но Кант в «Критике способности суждения» открыл необходимую связь. Эстетические и теологические суждения дают возможность человеку, мятущемуся между антитезами необходимости и свободы, познания и морали, все-таки успокоить свою душу, сказав: оба эти мира — одно, необходимость не противоречит свободе, познание не мешает морали, причинная связь событий, или — скажем теперь вместе с Августином — порядок, соответствует эстетической и телеологической целесообразностям. Именно вот это решил Августин, хотя, разумеется, по-своему и соответственно своим приемам мышления. И на первый взгляд кажется, что так просто и так легко было выйти из затруднения. Стоило только *поставить знак равенства между этими двумя, еще в самой ранней молодости установленными категориями: pulchritudo et aptitudo*, т. е. красотой и приспособленностью к порядку. Августин пишет: «Этот порядок и расположение, поскольку охраняют единство всего в самой противоположности, производят то, что и само зло является необходимым. Через это, как бы некоторым образом из антитез (что нам приятно бывает и в речи), т. е. из противоположностей, образуется *красота* всех вместе взятых вещей» (De ordin. I, 7), т. е. красота всей твари Божьей.

Так родилась христианская эстетика.

С этого момента Августин будет уже во множестве мест своих многочисленных писаний неизменно и упорно повторять основное положение своей эстетики, ее исходный пункт, что *«каждое из произведений природы, которое возникает по воле Божественного промысла, гораздо лучше, чем произведения людей и каких угодно художников, а потому и более достойно божественного почтения, чем то, что читлось в храмах»* (De

vera relig. 2). Значит, красота не какое-то исключение, не что-то лишь время от времени достигаемое природой, не результат искусства художников, украшавших храмы и воспроизводивших типы богов из мрамора, дерева, красками, резцом и т. д. Нет. Эстетика Августина устанавливает положение, что вообще *прекрасна природа*. И пройдет много веков, пока вновь, иным порядком рассуждений и иначе прочувствовав красоту природы, скажут то же самое артисты⁵ и мыслители. При этом именно так и надо понимать Августина: *природа прекрасна*, т. е. прекрасна она сама по себе, независимо от восприятия. Августин спрашивает, потому ли предметы прекрасны, что они производят приятное впечатление, что они прекрасны? Ответ: «они производят приятное впечатление потому, что прекрасны» (De vera relig. 32). Христианство оттого создало эстетику, что основное и главное ее положение: Бог, творец мира, первым своим следствием вызывает эстетическую оценку всего сущего.

Надо, однако, помнить, что до сих пор речь шла только о восприятии красоты природы, т. е. красоты произведений не рук человеческих, а самого Творца — Художника мира. К красоте произведений искусства Августин относится как к чему-то бессильному в соревновании с «тварью», сотворенной Богом. Августин строго различает обе красоты: во-первых, нерукотворную, а во-вторых, — созданную человеком. Первая признана и объяснена. Как быть со второй? Когда Августин советует Люценцию вернуться к музам, он и воздаст теперь должное этой второй красоте, указывает ее место в мирозерцании христианина. Мы видим «красоту вселенной (universitas), правильно так названной от единого (ab uno)». Августин и устанавливает прежде всего, что красивое в искусстве в основе своей то же, что и красивое в природе: «все, в чем замечается разумная соразмерность частей, обыкновенно называется прекрасным (De ordin. II, 11). Художник достигает этой «разумной соразмерности частей». Августин приводит в пример симметрично построенный дом, симметричный, правильный стих, стройное пение и т. д. Значит, искусство как бы вторит Творцу-Художнику. Значит, изучающий искусство — что и составляет задачу риторики, с одной стороны, и геометрии и астрономии — с другой, — приближается к Истине. Вот почему не должен покидать Люценций своих муз. Августин в ряде глав второй книги «О порядке» дает краткое педагогическое и методологическое наставление своим ученикам, в котором показано, что достигнуть мудрости, познающей Истину, можно, только пройдя полный курс знания. Оттого не только не должна, но фактически

и не может «философия вовсе презирать поэзию». Оттого *филокалия* нужна *философии*⁶.

В этом ходе рассуждений обнаруживается важное различие. Прекрасное приятно для глаза или для слуха. «Разумная соразмерность частей» приятна нашим чувствам. Но, как выражается Августин, «иное дело чувство, а иное дело через чувство» (*De ordin.* II, 11). Во-первых, мы получаем приятное чувство. Это — красота в тесном смысле, момент эстетический тоже в тесном смысле. Кроме этого и выше этого — другое: особое удовлетворение получает душа, осозная «разумную соразмерность частей». Образованный различает линии и через посредство их достигает знания геометрии и астрономии (*Ibid.* II, 15). Это уже через чувство, и тут эстетическое наслаждение в каком-то более глубоком смысле. Что, собственно, тут применяется, что входит сюда как нечто постороннее, расширяющее формализм эстетики, это «яснее, — говорит Августин, — усматривается, что касается слуха, ибо то, что приятно звучит, доставляет удовольствие и наслаждение самому слуху; но тот смысл, который выражается этим звуком, хотя передается и слухом, но относится исключительно к душе. Когда мы слышим известные стихи:

Quid tantum Oceano properent se tingere soles
Hyberni, vel quae tardis mora noctibus obstet, —

(*Virg. Georg. II*)⁷

мы иначе хвалим метры, и иначе — их мысль; и не в одном и том же смысле говорим: разумно звучит и разумно сказано» (*De ordin.* II, 11).

Все то, что разумно сказано, может входить в горацевскую категорию *utile*⁸, а самые метры, мы прибавили бы и самые образы — к категории *dulce*⁹. И на первых порах, что касается поэзии, преодолевая эту трудность различия полезного в смысле доброго, с одной стороны, и красивого — с другой, напряженно — и тут, как для всего своего мирозерцания ища единства, чтобы отделиться от манихейского дуализма, Августин не пошел дальше известного положения:

Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci¹⁰.

Это самый простой выход и самое легкое оправдание назначения искусства. Сочетание тут чисто внешнее. Оно основано на *различии формы и содержания*.

Но у блаженного Августина, разумеется, есть и еще другая теория: «Филокалия, — пишет он, — совлечена силками похо-

ти с неба и заперта простонародьем в клетку», и потому нужно не только чтобы философия, ее родная сестра, «освободила ее» (Contra acad. II, 3), из «низшей», «дольней», «первой» красоты; чтобы красота превратилась в красоту высшую, или духовную, необходимо зорко следить за собою, как бы филокалия не увлекла простым соблазном плоти и похоти. Значит, в узком смысле, т. е. строго формальный, эстетизм — похоть и скверна. Подобный взгляд чем дальше, тем упорнее будет развиваться у Августина. Всего ярче выражен он в том месте «Исповеди», где Августин говорит прямо о «соблазнах похоти очес». Тут он уже кается, что не вовсе преодолел свой эстетизм (Conf. X, 33—35). Его душа жаждала еще более звуков, чем сочетания линий и красок, хотя и к ним был он очень восприимчив. Ставши христианином, Августин пристрастился к пению. Он любил псалмы, любил и духовные песни св. Амвросия Медиоланского. И вот, сознавая, что ему случается «более увлечься пением, чем предметом песнопения» (Conf. X, 33), Августин молится, чтобы ему был прощен этот грех. «Ибо Тебя менее любит тот, кто любит что-нибудь вместе с Тобою, но не ради Тебя, — восклицает Августин. — О любовь, которая всегда горит и никогда не погаснет! Любовь, Боже мой, возожги меня. Ты предписываешь воздержание; дай силы выполнить, что предписываешь, и предписывай, что хочешь» (Conf. X, 29). Вот крайняя ступень, последний этап в преодолении формального эстетизма уже на склоне лет.

Спрашивается, однако: можно ли тогда вообще говорить об эстетике Августина?

Даже отнюдь не смешивая эстетизм с эстетикой, даже признавая, что формализм не определяет собою всей эстетики, все-таки трудно допустить в одной и той же среде или тем более в одном и том же индивидуальном сознании высокоразвитое эстетическое чувство и полное отрицание красоты форм. Неужели тот, кого вовсе не интересует искусство, кто считает, что без него отлично можно обойтись, кто совсем не подвержен никакому чарованью внешней красоты, станет размышлять о вопросах эстетики? Как будто нет. Примеры чего-либо подобного придется, однако, приводить и дальше. Мы теперь подошли к основной антитезе, возникающей при попытке осмыслить не только христианскую эстетику, но и эстетику вообще, поскольку она должна содержать теорию искусства. Одно из двух: либо антитеза эта разрешена быть не может и несообразность и останется несообразностью, либо, напротив, можно искать разрешения антитезы, и в этом и заключается наша задача.

Христианство как религия в очень значительной степени аскетическая, конечно, самым категорическим образом отрицает всякое эстетическое наслаждение как таковое¹¹. Упускать этого из виду нельзя. А отсюда совершенно ясно, что решиться вычитывать эстетику из творений Августина можно лишь в том случае, если будет решено *a priori*, что возможна эстетика и такого мыслителя, который совершенно отрицает наслаждение искусством или, точнее, эстетическим восприятием. Иначе говоря, должно быть *a priori* установлено, что христианство нехотя, против воли, по какой-то вне его лежавшей необходимости, создавало учение о предмете, всякие заботы о котором оно оставило и которому не придавало никакого значения. Так и было. Христианская эстетика — эстетика, не только совершенно порвавшая с эстетизмом, но в корне отрицающая искусство как источник эстетического наслаждения; но все-таки христианство, с одной стороны, создавало искусство и не создавать искусства не могло, а кроме того и сверх этого, с другой стороны, тоже несознательно способствовало обострению эстетического чувства, внушая созерцательность.

Основной состав христианских общин первых веков, те, кем они жили и держались, были *ремесленниками*. Христианские общины — коммуны, как в более близком средневековом значении этого слова, так и в гораздо более позднем, современном. Их основное положение: «*τεχνίτη ἐργον ἄδραντι ἐλεος*»¹². Что особенно замечательно, они не считают своей обязанностью кормить работоспособного человека дольше трех дней. И вот труд ремесленника тех отдаленных времен сразу подводит нас к эстетике. Искусство-ремесло и искусство-искусство в те времена еще вовсе или почти не дифференцированы. Ремесленник, за что не берется, не только должен производить, но одновременно и *украшать*. Ремесленник и художник в древности живут бок о бок; их мастерские рядом; переход из одной в другую свободен и необходим. Так было во времена Платона, так осталось и в христианскую пору. Я не хочу, разумеется, сказать, что дифференциация искусства-ремесла и искусства-искусства в первые времена христианской эры еще вовсе не наступила. Это был бы непозволительный парадокс, противоречащий тому, что мы знаем об античном искусстве. Но та и другая среда, среда ремесленников и среда художников, были близки и между ними, несомненно, залегало гораздо больше связывающих степеней, чем в наше время. Оттого известие о том, что именно художники под предводительством серебряных дел мастера Дмитрия вызвали в Эфесе гонения на Павла, боясь за

свое ремесло, зависевшее от идолопоклонства (Деян. 19, 24 и сл.)¹³, или известие о том, что христиане-художники, не умевшие делать ничего другого, кроме предметов идолопоклонства, отстаивали позволительность для христианства не бросать и этого своего дела *, ни то ни другое не может быть приводимо в опровержение моей мысли. Если даже мы предположим, что требования, высказанные Тертуллианом в трактате «De idolatriga» («Об идолопоклонстве») после непродолжительной борьбы соблюдались без компромиссов **, то и тогда останется огромная область художественного искусства, в производстве которого должны были неминуемо участвовать общины ремесленников-христиан.

Столь же, если не еще большее, значение для эстетики, как это ни странно, имеет аскетизм, доведенный до полного отрицания всякой жизнедеятельности, аскетизм, достигающий чуть ли не первобытной дикости своим презрением ко всякой культуре: эти грязь, нечесанность, платья из шкур, вретича и вериги, опоясание веревкой, босые ноги, израненное тело, сырые и мрачные кельи — все это даже еще более, чем обновленное христианскими запросами искусство ремесленников, потому что все это еще выразительнее создает новый эстетический идеал. Тут уже не «новый стиль», а действительно совсем *новая эстетика*. Нарождение ее не мог не констатировать Гарнак, хотя мысль его была далека от подобного рода вопросов. Бросилось в глаза, нельзя было не увидеть это новое, и Гарнак пишет: «Новая, возникшая чуть эстетика должна была стать эстетикой низкого, эстетикой смерти и ее уродливых мощей, следовательно — не-эстетикой» ***. Бессознательно в словах этого глубокого знатока истории христианства сложилось представление о какой-то странной и особой, отличной от античной, эстетики, и отсюда этот парадокс — эстетика, которая не-эстетика или, иначе говоря, представление об *отрицательной эстетике*. Дело идет об *эстетике уродливого*. Одним из наиболее важных приобретений Августина и будет глубоко продуманная теория *эстетики уродства*, первые проблески которой сказались тогда в самом искусстве, но которая позднее, по естественному перебою вкусов и потребностей в будущем,

* Wernle. Einführung in das theologische Studium. Tübingen, 1908. S. 89.

** Harnack. Mission und Ausbreitung des Christenthums. Leipzig, 1906. Bd I. S. 254—255.

*** Ibid. S. 188.

новом творчестве иных народов, в средние века все же должна была, с одной стороны, превратиться уже в *новую красоту*, а с другой — расширить пределы эстетического сознания и обогатить его¹⁴.

Христианская теория искусства возникает из данных нового, складывающегося быта, новых нравов и новых потребностей. Это — *эстетика прикладная*. Она запечатлена в формах вновь возникшего искусства. Тут должно было прочитать о ней отзывчивое и воспитанное художественным созерцанием чувство. Августин дал эту теорию; он выразил и начертал ее в терминах своего рационализма, и работа эта идет не только параллельно, но и в самой тесной зависимости от его трудов богословских. В «Граде Божьем», рассуждая там, в каком же внешнем виде должны воскреснуть, чтобы занять свое место в раю, мученики и подвижники, Августин не может допустить, чтобы не были их лики прекрасны; но значит ли это, что утратят они раны, и вретисца, и знаки мучений, потому что все это некрасиво? Они все это сохраняют, но все это уродство превратится в красоту. Августин уже далеко ушел за пределы своих прежних сомнений в трактате «De pulchro et apto»; теперь само уродство оказывается превращающимся в красоту, и не только волшебством искусства, мастерством художника, как это допускал еще Аристотель, а несравненно более таинственно. Формализм превзойден окончательно: перед *высшей красотой* так ничтожна красота *низшая*, что даже уродство может стать над нею. Этим превзойден уже и идеализм.

Всю правоту и всю глубину эстетики блаженного Августина всецело можно будет оценить лишь тогда, когда развитие как платоновского идеализма, так и формальных поправок Аристотеля завершит свой круг уже в конце XIX в., после целого столетия сознательной работы над эстетикой.





И. В. ПОПОВ

Личность и учение блаженного Августина

<фрагменты>

Часть первая ЛИЧНОСТЬ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА

<...> Обучение красноречию в древних школах состояло между прочим в ознакомлении молодых людей с образцами, располагавшимися для этого в особом порядке. Следуя ему, Августин должен был перейти к «Гортензию». При этом имелись в виду чисто формальные достоинства этого труда... Но он поразил его не своими литературными достоинствами, а содержанием. Цицерон привел в ясность то, что уже назревало в душе умного и глубоко чувствующего юноши, подсказал слово, которое готово было выйти из его уст. Для Августина прозвучала каким-то откровением основная мысль Гортензия: телесные блага не могут дать счастья; жизнь блаженная состоит в познании мудрости, т. е. вещей божественных и человеческих. Вместе с этим открылась новая страница в биографии Августина — эпоха сознательного искания благ духовных.

Влияние «Гортензия». Диалог Цицерона¹ «Гортензий» не сохранился до нашего времени. Тем не менее есть полная возможность восстановить его содержание, по крайней мере в общих чертах. <...>

Издавая своего «Гортензия», Цицерон не был новатором в литературе. Он воспользовался готовой литературной формой протрептика², известной издавна. Первым образцом этого рода произведений был диалог Аристотеля «Протрептик», сохранившийся только в виде незначительных отрывков. Его латинской переработкой был «Гортензий» Цицерона, также не до-

шедший до нас в полном виде *. О том, что представляли собою сочинения подобного типа в целом и каково могло быть их влияние на душу читателей, можно судить по одному произведению позднейшего времени, вполне сохранившемся, составленному под влиянием «Протрептика» Аристотеля и «Гортензия» Цицерона, близко напоминающему по своему общему характеру и обстоятельствам происхождения интересующий нас труд римского оратора. Мы разумеем сочинение Боэция «De consolatione philosophiae»... Оно было составлено Боэцием в тюрьме, куда он был брошен по подозрению в государственной измене. Лишенный имущества и своего высокого общественного положения, он был поставлен лицом к лицу с пыткой и смертной казнью, которым в конце концов и подвергся. Но, находясь в таком ужасном положении, безвозвратно утратив все и по собственному опыту познав бренность земного счастья, он сохранил достаточно силы духа, чтобы воодушевиться высшим идеалом и найти примирение в философии **. Из этого примера и из огромного влияния сочинения Боэция на последующие поколения мы можем видеть, с каким обаянием философия того времени умела привлекать к себе сердца и освобождать людей от естественного пристрастия к ближайшим благам жизни.

При подобных же обстоятельствах и в настроении, напоминающем несчастного Боэция, был написан Цицероном диалог «Гортензий». Общественная деятельность и политическая борьба были для Цицерона родной стихией, в которой он чувствовал себя бодрым, полным сил, удовлетворенным. Служение государству он всегда ставил выше философского созерцания: философию он высоко ценил, но полагал, что гражданин имеет право заниматься ею лишь в виде отдыха и самым этим занятием обязан приносить пользу отечеству. Но в 46 г. до Р. Х. Цезарь становится почти самодержавным монархом, власть которого никем уже не оспаривается. Для общественной деятельности ораторов не остается места. Цицерон оказывается не у дел. Выбитый из родной стихии, старый республиканец удаля-

* *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen. Th. II, Abth. 2. 3 Aufl. 1879. S. 63; Th. III, Abth. 1. 3 Aufl. 1880. S. 651; *Diels H.* Zu Aristoteles' Protreptikos und Cicero's Hortensius // Archiv für Geschichte der Philosophie. I (1888). S. 477.

** *Bardenhewer O.* Patrologie. 3 Aufl. 1910. S. 541—544; *Müller Q. A.* Die Trostschrift des Boethius. Beitrag zu einer litterarhistorischen Quellenuntersuchung. Berlin, 1912. S. 9—11.

ется в свое имение с чувством полного поражения. Вслед за этим на его голову обрушивается одно несчастье за другим. Он теряет друзей, подвергается преследованиям, лишается горячо любимой дочери. Смерть Туллии поразила Цицерона с тем большей силой, что теперь он не мог уже искать забвения в острых впечатлениях политической борьбы. Тогда, как впоследствии Боэций, он попытался найти утешение в философии *. <...>

«Гортензий» представлял собою диалог между четырьмя лицами — Цицероном, Гортенziem, Лукуллом и Катуллом³, — происходившей на даче последнего. Содержанием его служило увещание к занятию философией. Из действующих лиц, принимавших участие в беседе, Катулл говорит в пользу поэзии, Лукулл отдает предпочтение истории, а Гортензий ставит выше всего красноречие и довольно пренебрежительно отзывается о философии. Против знаменитого адвоката выступает Цицерон и защищает философию от его нападков. В своей речи Цицерон исходит из того бесспорного положения, что все люди хотят быть блаженными и стремятся к счастью. Сама природа вложила в человека это благодетельное стремление, а вместе с ним и знание, в чем состоит истинное счастье, но голос природы заглушают многочисленные заблуждения. Отсюда: одни полагают высшее благо в богатстве, другие — в почетном положении среди своих сограждан, третьи — во власти, четвертые — в славе, пятые — в чувственных удовольствиях. Но суетность всего этого очевидна. Самая громкая известность не идет дальше клочка земли, на котором мы живем, не достигает других стран и народов и исчезает как дым в потоке времен. Богатство, обеспечивающее всевозможные удовольствия, не в нашей власти. Одного страха потерять его достаточно, чтобы разрушить счастье обладания им. Все эти заблуждения происходят оттого, что в человеке живой бессмертный дух насильственно связан с мертвым телом. Это — отвратительный разлагающийся труп, который душа всюду носит с собою. Однако против человеческих заблуждений, этих болезней души, есть лекарство. Его дает философия. Она освобождает ум от предрассудков, убеждает в изменчивости счастья и внушает любовь к добродетели. Без добродетели нет блаженной жизни, и добродетель не может не влечь за собою счастья. Она — благо, которое находится в наших руках, и никакие превратности судьбы не могут отнять

* *Goefleckemeyer A. Geschichte des griechischen Skeptizismus. Leipzig, 1805. S. 135—136.*

его. Однако и добродетель не является последним пределом желаний, потому что само существование ее обусловлено бедствиями настоящей жизни и связью души с телом. Если действительно существуют острова блаженных, где духи, освободившись от уз плоти, проводят жизнь без всякой печали, то там нет места для добродетели. Там не может быть мужества, потому что нет ни труда, ни опасности, не может быть справедливости, потому что нет желания чужого, не может быть воздержания, потому что отсутствуют страсти, для обуздания которых оно необходимо, не может быть благоразумия, так как нет нужды производить выбор между добром и злом. Блаженство духов состоит единственно в познании (De Trin. XIV, 12). За этим заявлением в речи Цицерона следовал патетический призыв к мудрости, восторженное изображение радостей познания и блаженного приобщения к истине, о силе которых можно судит по соответствующим местам в сохранившихся сочинениях Цицерона *⁴. Но философия дает человеку счастье не только в жизни, но и в смерти. Последняя судьба человека неизвестна: жизнь его или кончается вместе со смертью тела, или продолжается после нее в бессмертных обителях. Кого философия убедила в первом, тот видит, что где нет чувства, там нет и зла. Он без страха идет к своей могиле как к желанному отдыху после трудов и забот о делах человеческих. Кто, наоборот, примкнет к лучшим из мыслителей и признает бессмертие души, для того станет ясно, что небеса открыты, в особенности для тех, кто, оставив заботы о теле, возносился туда на крыльях своей мысли. Итак, заключал Цицерон, хотим ли мы спокойно умереть или без замедления переселиться в лучшие обители, мы должны всецело отдаться познанию истины и философии (De Trin. XIV, 26). Однако, рекомендуя философию, Цицерон не имел в виду какой-либо определенной догматической системы. Он разумел под нею познание истины вообще, которое должно освободить человека от его заблуждений и указать ему путь к блаженной жизни. Он предупреждал от ложных философов и настойчиво рекомендовал критическое отношение к ним и самостоятельность мысли **.

<...>

* Cicero. Tusscal. V, 24—25. Nisard M., ed. Ouevres completes de Cicéron avec la traduction en franzaais. Paris, 1864. T. IV. P. 62—63.

** Содержание «Гортензия» см.: Plasberg O. De M. Tullii Ciceronii Hortensio dialogo. Lipsiae, 1892.

То, что до сих пор лишь смутно бродило в душе [Августина], — неясное чувство беспокойства и неудовлетворенности, следовавшее за опьянением страсти, — теперь получило осязательную форму и нашло слово для своего выражения. Он понял, что ни успехи в жизни, ни осуществление честолюбивых стремлений, ни порывы чувственности не могут насытить его души и дать ему ту полноту бытия, к которой он бессознательно стремился. «Эта книга, — пишет он, — изменила мое настроение, изменила предмет моих молитв к Тебе, Господи, внушила мне другие обеты и желания... Сразу потеряли в моих глазах всякую цену суетные надежды, и с невыразимым жаром сердца я стал желать бессмертной мудрости и начал вставать, чтобы идти обратно к Тебе» (Conf. III, 7; Solil. I, 17). Но если низменные удовольствия плоти перестали казаться ему привлекательными, то лишь потому, что он познал в этот знаменательный момент своей жизни сладость интеллектуальных наслаждений. До сих пор он очень усердно учился, но умственные занятия были для него только средством для достижения совершенно посторонних целей: он думал только о том, чтобы обеспечить для себя этим путем выгодное и почетное положение в обществе. Цицерон своим пафосом дал ему почувствовать несравненную прелесть умственных откровений, независимо от тех результатов, к каким они могут приводить. С этого времени Августин получил способность черпать наслаждение в высоких порывах духа к истине. Произошло перемещение центра тяжести в основном направлении его жизни, и это определило собою целую программу для последующих сознательных исканий юноши. Отныне он перестает слепо повиноваться своим инстинктам и начинает стремиться к определенной, разумно поставленной цели — самому для себя выковать действительное счастье, построить его на разумных началах и сделать его неуязвимым для превратностей судьбы*. Но эта задача сложилась из двух моментов — отрицательного и положительного. Прежде всего для достижения идеала блаженной жизни недостаточно было убедиться в том, что внешние блага не могут дать успокоения вечно мятущейся душе человека. Нужно было не только это знать, но и перестать желать наслаждений, осужденных умом. Бл. Августин неоднократно повторяет, что переход от плотского состояния к духовному всегда начинается с

* Сам бл. Августин характеризует задачу, которую поставили для себя он и его друзья как искание блаженной жизни (Conf. VI, 17, 19).

убеждений ума и лишь постепенно и значительно позднее захватывает чувство и волю (De div. quaest. 67, 6). Под влиянием «Гортензия» Августин убедился, что не должно стремиться к богатству, известности и утехам чувственной любви, но воля его находилась во власти этих страстей и его желания нисколько не соответствовали слагающимся убеждениям. В будущем необходима была упорная борьба, чтобы освободиться от их подавляющей силы и достигнуть гармонии, духа. Это — отрицательная сторона поставленной задачи. Не менее важное значение имела ее вторая, положительная, сторона. Она состояла в беспристрастном и объективном «изыскании мудрости», т. е. в приобретении истинного знания о вещах божественных и человеческих, которое, нося в себе самом элемент высокого наслаждения, могло бы дать еще и непререкаемое указание относительно того, в чем состоит высшее благо. Бл. Августин говорит об охватившем его в это время пламенном желании полюбить не ту или другую секту, а саму мудрость, какова бы она ни была, ее одну искать, найти и удерживать ее в своих объятиях как можно крепче (Conf. III, 8).

<...>

Со времени ознакомления с диалогом Цицерона «Гортензий» Августин пускается на поиски истины. Он решается выработать для себя самостоятельные философские взгляды, которые привели бы его к жизни блаженной. Но на этом пути его встречает ряд самых плачевных недоразумений. В сущности, все то, к чему он стремился и что в конце концов действительно дало ему удовлетворение и жизнь блаженную, насколько, вообще, такая жизнь возможна в условиях земного существования, находилось в распоряжении Церкви, в преддверии которой он стоял в качестве катехумена. Но он удивительно мало знал о Церкви и ее учении и поэтому искал успокоения вне ее, а когда выступал против нее, то сражался с тенями.

<...>

Первое знакомство с Писанием. Если бы Августин был совершенно свободен от каких бы то ни было религиозных убеждений, то, конечно, свои поиски он начал бы с изучения сочинений Цицерона, которому был обязан пробуждением запросов духа и от которого получил столь сильное нравственное возбуждение, или, по его же примеру, обратился бы к изучению всевозможных философских систем, чтобы на основании их составить собственный взгляд на вещи. Но, как мы уже сказали, он всегда был христианином и не допускал, чтобы путь к Богу, истине и вечной жизни мог быть найден помимо Христа⁵. Он

хотел мудрости, но мудрости непременно христианской. У Цицерона же он не нашел имени Христа и потому не решился отдаться под его руководство. За разрешением всех своих вопросов он счел единственно правильным обратиться к учению Христа, но, следуя советам Цицерона, он не хотел смотреть на него сквозь чужие очки. Ему хотелось все проверить критически, беспристрастно взвесить и из изучения христианства вынести собственное впечатление. При таких стремлениях естественнее всего было направить исследование на источники христианского вероучения, чтобы получить истину из первых рук. И Августин обратился не к философам, но и не к епископам или учителям Церкви, а к Священному Писанию, с целью прочесть Библию от доски до доски. Однако впечатление у него получилось самое неожиданное. При переходе от Цицерона к Писанию само собою напрашивалось сравнение между ними, и когда Августин произвел его, ему показалось, что Писание совершенно лишено тех достоинств, которыми блистают сочинения Туллия. Нам предстоит теперь с возможной точностью установить, что именно, какие черты Писания произвели на Августина такое неблагоприятное впечатление.

Обыкновенно причину этого указывают в формальных особенностях Библии, в свойственной ей безыскусственности изложения, которая должна была отталкивать молодого ратора, воспитывавшегося на изысканных приемах латинской литературы, на закругленных и звучных периодах Цицерона и очень гордившегося своими недавними приобретениями в этом роде*. Такое объяснение факта представляет собою простую догадку, которая не имеет опоры ни в исторических аналогиях, ни в тексте «Исповеди», ни в обстоятельствах последующего развития бл. Августина.

Мы в значительной степени приблизимся к пониманию впечатления, произведенного Библией на Августина, если нам удастся выяснить, какие именно части Св. Писания были им прочтены. Определенно «Исповедь» об этом не говорит, но из нее нетрудно видеть, с какими священными книгами Августин

* *Naville A.* Saint Augustin. Etude sur le développement de sa pensée jusqu'à l'époque de son ordination. Genève, 1872. P. 18; *Boissier G.* Etudes d'histoire religieuse. VI. La conversion de Saint Augustin // *Revue de deux mondes.* 1888. T. 85. P. 50; *Wörter F.* Die Geistesentwicklung des hl. Aurelius Augustinus bis zu seiner Taufe. Paderborn, 1892. S. 12; *Bertrand L.* Saint Augustin. Paris, 1913. P. 127; *Трубецкой Е.,* кн. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. М., 1892. Ч. 1. С. 35.

впервые познакомился гораздо позднее. В то время, о котором мы говорим, он не читал еще Нового Завета, во всяком случае, ему не было известно содержание Посланий ап. Павла, которые таким коренным образом изменили его религиозное настроение впоследствии*. Из Книги пророков Ветхого Завета и Псалтыри в это время он также еще не читал. Лишь готовясь к крещению, он приступил, по совету св. Амвросия⁶, к чтению пророчеств Исайи, но тотчас же прервал его, потому что эта книга оказалась совершенно недоступной для его понимания и не возбудила в нем интереса. Этот факт убеждает, конечно, в том, что и прочие пророки до сих пор не интересовали его и не были ему известны. Вместо Книги пророка Исайи в период своего приготовления к крещению он занялся чтением псалмов и открыл в них неиссякаемый источник религиозного одушевления, и это было для него совершенной новостью (Conf. IX, 8—12). Остаются, таким образом, Закон и книги исторические. Хотя нет положительных данных, которые могли бы подтвердить это с несомненностью, однако представляется очень вероятным, что в изучении источников христианской религии нетерпеливый молодой человек не пошел далее Книги Бытия. В ней он встретил для себя очень много соблазнительного. Недаром же впоследствии, когда, в качестве католического писателя, он поставил для себя задачей разрешать все сомнения, возбуждаемые Ветхим Заветом, он пять раз принимался за комментарий первых глав Книги Бытия**. Не потому ли это, что по собственному опыту он считал эту книгу, и в особенности Шестоднев, наиболее опасными?⁷

Исторические аналогии указывают нам камни преткновения, которые встретил Августин при чтении Книги Бытия. Уже у самих иудеев после пленного периода Закон Моисея возбуждал недоумение своими антропоморфизмами и антропопатизмами⁸, которые казались недостойными Бога. Таргумы⁹ стараются устранить их путем свободного пересказа. Для иудеев-эллинистов, вкусивших от абстракций греческой философии, человекообразные представления о Боге и тексты, в которых упоминается о гневе, ярости, раскаянии Бога, были также неприемлемы. Повествование о шестидневном творении каза-

* Conf. VII, 24, 26—27. Августин с увлечением стал читать Послания ап. Павла, уже познакомившись с сочинениями неоплатоников.

** De Gen. contr. man. II (389—390 гг.), De Gen. ad litt. (393 г.), Conf. XI—XIII (400 г.), De Gen. ad litt. XII (401—415 гг.), De Civ. Dei, XI (Кн. X — после 415 г.).

лось им слишком детским и наивным, законы — отчасти чуждыми морального содержания, отчасти чересчур жестокими, жизнь патриархов и ветхозаветных праведников — далеко не безукоризненной в нравственном отношении. Но от Закона, этого священного наследия отцов, отказаться они не могли. Поэтому они применили к нему модный в то время аллегорический метод толкования и объявили простым символом глубоких философских и моральных идей все то, что им казалось соблазнительным. Для первых христиан вопрос о значении Ветхого Завета приобрел еще большую остроту. Евангелие, имеющее так много пунктов соприкосновения с пророками и псалмами, своим учением о Боге как Духе и о служении Ему в духе и истине, своим учением о любви, милосердии, всепрощении и чистоте упраздняло Закон Моисея. Измеренный евангельским идеалом, он мог казаться недостойным Бога. Отсюда отрицание единства Бога, открывшегося в Ветхом и Новом Заветах, к которому пришли дуалистические секты. Но и католические писатели испытывали в этом вопросе величайшие затруднения. Однако отчасти применением аллегорического метода толкования к Ветхому Завету, отчасти изучением Откровения в его исторической перспективе и раскрытием идеи воспитательного водительства промысла, приспособляющегося к возрасту народов, католической мысли удалось устранить все дуалистические стремления той эпохи и отстоять единство источника Откровения, показав, что различия между Ветхим и Новым Заветами представляют собою не противоположности, а ступени Откровения одного и того же Бога. Практически в устранении соблазнов Закона Моисеева было важно в особенности аллегорическое толкование, которое во всем, что представлялось не соответствующим величию Божью и чистоте нравов, видело тайну, намеренное сокрытие высокой истины под низменным символом, неприемлемость которого и служит указанием на его служебное значение *. Не нужно было обладать ни большой зрелостью, ни образованием, чтобы видеть несоответствие духу Евангелия человекообразных эпитетов Божества, жестоких наказаний, узаконенных Моисеем, и некоторых по-

* *Harnack A.* Der Brief des Ptolemäus an die Flora. Eine religiöse Kritik am Pentateuch im 2. Jahrhundert // Sonderabdr. aus Sitzungsberichte der kōngl. Preus. Akad. d. Viss. 1902. Bd XXV; *Hatch E.* The influence of greek ideas and usages upon the Christian church. London, 1907. P. 50—85; *Heinisch P.* Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster, 1908.

вестований о жизни патриархов. Ориген¹⁰ в раннем детстве уже обращал внимание на подобные места в Ветхом Завете, но он читал его под руководством отца, и притом в Александрии, где получил очень широкое распространение аллегорический метод толкования. Эти тексты его не смущали. Зная, что это — тайны, он пускался в глубокие созерцания и причинял отцу немало хлопот, спрашивая его, какой смысл заключает в себе внешнее выражение богодухновенных книг*. Августин был мене счастлив: он не имел такого хорошего руководителя, как Леонид¹¹, и жил не в ученой Александрии.

Только что сделанные разъяснения сообщают совершенно определенный смысл словам бл. Августина, в которых он рассказывает, с точки зрения своих позднейших взглядов на Св. Писание, о впечатлении, вынесенном из первого знакомства с ним. Он говорит, что Писание смиренно по внешности, но возвышенно для понимания и содержит в себе тайны. Его нужно или принять без всяких умствований, благоговейно склонившись пред авторитетом божественного Откровения, или понять его внутренний смысл. Эта смиренная внешность, заключающая в себе высокие тайны, и есть то, что в Ветхом Завете могло казаться слишком наивным и не соответствующим величию Божию, но истолковывалось экзегетами в духовном смысле. Августин в то время был не в силах ни проникнуть во внутренний смысл Писания, ни смиренно принять его в буквальном значении. Понять его внутреннее содержание он не мог, потому что был еще слишком молод и не был знаком с аллегорическим методом толкования. В Александрии весь Ветхий Завет был истолкован аллегорически в творениях Климента, и особенно Оригена, но в Карфагене этот метод не был распространен. Влиятельные христианские писатели Северной Африки почти не пользовались им. Тертуллиан, в сущности, был его противником, и старался всячески ограничить область его применения**, а у св. Киприана вообще очень мало экзегетики. Естественно после этого, что аллегоризм не находил места и в проповедях рядовых епископов, а следовательно, был неизвестен и христианской общине. Таким образом, Августин не мог знать о нем даже понаслышке и не подозревал, что текстам Библии, соблазнявшим его, можно дать совершенно удовлет-

* *Eusebius. Hist. eccles. VI, 2, 9.*

** См. нашу брошюру: «Тертуллиан (опыт литературной характеристики)». Сергиев Посад, 1898. С. 10—11; *Адамов И. И.* Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915. С. 181—183.

ворительное объяснение. С другой стороны, он не мог принять Писания и в его буквальном значении. Этому мешали его гордость и самонадеянность. Он смотрел на Библию сверху вниз, с высоты своей скороспелой учености (Conf. III, 9). Ему достаточно было самого поверхностного знакомства с Писанием и первого непроверенного впечатления, чтобы произвести окончательное суждение о предмете такой огромной важности. Самоуверенный юноша не пожелал даже ни у кого из людей компетентных спросить совета по поводу своих недоумений. Церковь и ее представители не внушали ему никакого доверия. Взгляд язычников на христианство как на религию, враждебную просвещению и науке, разделялся, очевидно, и им (De utilit. cred. 13). В результате Августин пришел к полному отрицанию Ветхого Завета. С этого времени повествования Книги Бытия стали для него не более чем басни старух (De utilit. cred. 2). Однако столь решительный вывод достался ему не без борьбы. Некоторое время он еще чувствовал себя связанным авторитетом Писания и не сразу решился развернуть свои паруса, чтобы пуститься в свободное плавание за философским пониманием христианства (De beat. vit. 4). Но колебания его были непродолжительны, а встреча с манихеями дала определенное направление его плаванью.

Манихейство Августина. Из примера Августина можно видеть, как верно угадали потребность времени великие александрийские учителя Климент и Ориген в своих стремлениях наряду с простою верой поставить гнозис как равноправную ей форму христианской жизни. В Александрии, где просвещение стояло так высоко, эта потребность сказывалась особенно настоятельно. В состав церковной общины входили здесь, с одной стороны, люди простые, охотно удовлетворявшиеся млеком¹², с другой — представители науки и образования, которые в своем порыве к совершенству искали более глубокое понимание христианства. Если бы Августин жил в Александрии, ему не пришлось бы искать христианскую мудрость вне Церкви: он не имел бы никаких данных для того, чтобы отнестись свысока к великому Оригену, стоявшему на уровне тогдашнего образования, и, вероятно, обрел бы мудрость, которой жаждал, в его гнозисе.

Карфагенская церковь не знала гнозиса, не имела в своих рядах таких просвещенных учителей, как Ориген, и Августин мог найти христианских или, вернее, мнихохристианских философов только в лице манихеев, которые были очень много-

численны в Северной Африке. Одно чисто внешнее обстоятельство содействовало его сближению с членами секты. Это их вкрадчивая приветливость, казавшаяся сердечностью и невольно располагавшая в их пользу молодого человека, еще слишком доверчивого и неопытного в жизни (De duab. anim. 11). Обещание же глубоких религиозных откровений, и притом рационально обоснованных, возбудило в нем страстное желание ознакомиться с их учением. Он оказал им доверие и отдал предпочтение пред языческими философами потому, что не сомневался в христианских основах их доктрины. Они выдавали себя за христиан, а имена Иисуса Христа и Духа Утешителя не сходили у них с языка. С этими именами, правда, они соединяли понятия, не имевшие оправдания в Евангелии, но для молодого катехумена, очень слабо осведомленного в действительном значении церковного учения, это не могло быть ясно с первых шагов его сближения с еретиками (Conf. III, 10). С другой стороны, он видел в них не только христиан, но и философов, потому что они надевали на себя личину свободных исследователей истины. Они с презрением говорили об авторитете, убеждали не поддаваться его устрашающему влиянию и не допускать, чтобы в свободном шествии к истине доказательства заменялись приказами. Себя самих они противопоставляли в этом отношении Церкви; по их словам, они никого не принуждают к вере, прежде чем не докажут бесспорности своего учения чисто рациональным путем. Они обещали указать путь к Богу и освободить от заблуждений при помощи одного только разума и общедоступных, для всех убедительных доказательств.

<...>

Главной причиной продолжительного увлечения Августина манихейством очень часто считают рационалистический характер учения этой секты, который вполне отвечал стремлениям молодого ратора найти разумное объяснение для всего существующего*. Этот взгляд не имеет подтверждения ни в сочинениях бл. Августина, ни в том, что нам известно о положительном содержании манихейской системы. Бл. Августин говорит в своих противоманихейских трудах только об обещании рациональной системы, которым его встретили и привлекли к себе манихеи, но в то же время он не перестает повторять, что эти обещания были ложны, что манихеи их не исполнили и

* Трубецкой Е., кн. Указ. соч. С. 35.

что положительная сторона их доктрины есть не что иное, как персидская сказочка *. <...>

Оно действительно представляет собою причудливое сплетение восточных мифов и содержит детские воззрения на природу. Чтобы понять манихейство, нужно искать его объяснение не в логике, а в вавилонской и персидской мифологии. Правда, эти мифы отвечают на вопрос о происхождении зла и его отношении к Первому Началу, — вопрос, в одинаковой степени выдвигаемый как религией, так и философией **. Но на основании одного этого признавать за манихейской системой рационалистический характер невозможно, так как проблему зла, волновавшую в то время все умы, с не меньшим интересом исследовали и все церковные писатели. Система становится философской не тогда, когда ставит для себя философскую проблему, а когда пользуется рациональным методом для ее разрешения. Но именно этого философского, основанного на логическом исследовании понятий, ответа на вопрос о происхождении зла мы напрасно стали бы искать в космической драме, которую создала из обрезков восточных языческих сказаний необузданная фантазия манихеев. Взгляд на манихейство как на явление философского порядка обязан своим происхождением бесспорному сродству манихейства с гностицизмом и устаревшему представлению о сущности самого гностицизма. Гностиков ставили в такое же отношение к членам Великой Церкви, в каком философ стоит к толпе, и противопоставляли их гнозис вере, понимая под ним рассудочное познание о Боге и мире. Расширившийся объем источников, которыми располагает наука в настоящее время, и более тщательное и критическое их исследование установили, что гнозис, знание, в котором гностики полагали свое преимущество, есть знание не столько философское, сколько религиозное, особая осведомленность в средствах и способах спасения, по большей части магических, от власти демонических сил ***.

<...>

* De div. quaest. 68, 1; Contr. epist. Fund. 12—14. 19; De utilit. cred. 36; Conf. V, 12.

** *Stoop Em. de. Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire roman.* Gand, 1909. P. 8.

*** Результаты новейших исследований по этому вопросу см. в статье Крюгера в: *Herzog-Hauck. Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche.* 3. Aufl. Bd VI. S. 733—736; cp.: *Faye Eug. de. Gnostiques et gnosticisme.* Paris, 1913. P. 417—445.

Таким образом, по существу, манихейство не могло дать пищи рационалистическим стремлениям Августина, но он и не стал бы довольствоваться одними мифами. Если он так долго оставался в манихействе, то, конечно, потому, что находил в нем нечто, показавшееся ему логически несомненным. Только это не касалось положительного элемента в манихействе, а было его отрицательной стороной. Не система манихеев казалась ему бесспорной, а их критика Ветхого Завета. Сам бл. Августин очень отчетливо различает в учении манихеев положительную и отрицательную стороны и ясно говорит, что манихейство представлялось ему очень сильным в критике, тогда как собственная система возбуждала большие сомнения и не казалась особенно основательной.

<...>

Рассмотрим теперь подробнее отношение бл. Августина к отрицательной и положительной сторонам манихейства.

Различие двух Заветов издавна служило оправданием дуализма. Признавая бытие двух Начал, он видел в Ветхом Завете произведение темных сил, а в Новом — Откровение благого и светлого Бога. По этому же пути пошли манихеи. Они отнюдь не отрицали сверхъестественного происхождения Ветхого Завета, напротив, они признавали его Откровением нездешнего мира, в котором отобразилась природа существа, его продиктовавшего, как вообще личность писателя или художника обнаруживается в его сочинениях, картинах, статуях. Поэтому, полагали они, выяснить особенности Ветхого Завета — значит составить характеристику его автора и на основании ее судить, к какому классу существ его должно отнести. По мнению манихеев, Ветхий Завет отличается демоническим характером и этим изобличает, что Бог, открывшийся в нем, есть не кто иной, как князь тьмы. К доказательству этого положения клонилась вся их критика Закона и пророков. Они старательно выискивали здесь религиозные и логические несообразности, при каждом удобном случае отмечали низменность нравственных понятий, отразившихся в библейской истории и закреплённых Законом Моисея. Подобные операции со священным текстом не представляли для манихеев особых затруднений, потому что они решительно отрицали символический характер Ветхого Завета, не хотели считаться даже с естественной образностью речи и самые очевидные метафоры брали в прямом и грубо буквалистическом смысле. Перетолкованный и искаженный таким образом Ветхий Завет они противопоставляли Новому и не находили между ними ничего общего. <...>

Для критики Ветхого Завета особенно много материала давала манихеям Книга Бытия. В повествовании о создании мира они находили антропоморфизмы, недостойные Бога. «И увидел Бог свет, что он хорош» (Быт. 1, 3), говорит Писание, следовательно, заключали манихеи, Бог не знал или того, что такое свет, или того, что такое добро (*De Gen. contr. man.* I, 13—14). По свидетельству бытописания, Бог назвал свет днем. На каком языке, спрашивали манихеи, на еврейском, греческом, латинском или каком-нибудь другом? (*Ibid.* I, 15). Благословение Богом брака фанатичным аскетам казалось недостойным высшего духовного существа (*Ibid.* I, 30). Повествование о покое Божиим в седьмой день творения вызывало особое глумление со стороны манихеев. Они спрашивали: «Почему Бог нуждался в покое? Не устал ли Он или не ослабел ли после шестидневной работы?» (*Ibid.* I, 33). Повествование о создании человека по образу Божию манихеи понимали очень грубо. Если человек — образ и подобие Божие, рассуждали они, то Бог имеет ноздри, зубы, бороду, внутренности и прочие органы, необходимые человеку (*Ibid.* I, 27). Кроме этих религиозных несообразностей, манихеи старались показать, что история шестидневного творения несостоятельна по существу. По Книге Бытия день начинается не с утра, а с вечера, вода собирается «воедино», когда ею было покрыто все, перемены дня и ночи возникают ранее создания солнца и звезд (*Ibid.* I, 16; I, 18; I, 23).

<...>

Критика Ветхого Завета, естественно, приводила манихеев к разрыву с Кафолической Церковью. Церковь принимала Ветхий Завет и пользовалась им как Писанием. Манихеи утверждали, едва ли добросовестно заблуждаясь, что Церковь берет под свою защиту Ветхий Завет в его буквалистическом понимании и упрекали кафоликов в том, что они почитают Бога раскаивающегося, нуждающегося, жестокого, ищущего удовольствия в крови людей и животных. Бога, которому нравится непотребство и преступления и который ограничен пространственно формой человеческого тела (*De morib. manich.* I, 16).

Этой критикой Ветхого Завета и кафолической веры манихеи обыкновенно начинали свою осмотрительную пропаганду. Они не сразу посвящали неофита во все подробности своей фантастической метафизики, так как ясно видели, что ею они могут произвести очень неблагоприятное впечатление на человека, недостаточно подготовленного, а сначала, указывая на соблазнительные места Ветхого Завета, просили объяснить их и этим ставили в тупик неопытных в толковании Писания (*De*

agon. christ. 4). Без сомнения, с этого же начались и беседы Августина с манихеями. Но почва для доверчивого отношения к нападкам на Ветхий Завет была подготовлена в нем собственным впечатлением, только что вынесенным из чтения Св. Писания. В Кн. Бытия он не увидел ничего, кроме басен (*De utilit. cred.* 2), а у манихеев нашел в подробной разработке и систематической связи те самые недоумения, которые были навеяны на него самого Ветхим Заветом.

Более всего смущал Августина антропоморфизм Ветхого Завета, который, как ему казалось, с необходимостью вытекал из повествования Книги Бытия о создании человека по образу Божию. Мы уже говорили, что представление о беспредельности Божией у некоторых ранних христианских писателей получило пространственный характер, выразившийся в формуле: Бог объемлет пространство, но Сам им не объемлется, и что Августин, которого никогда не покидала идея абсолютности и неограниченности Бога, разделял это представление, пока не познакомился с неоплатонизмом. Мысль о бесконечном протяжении Божественного Существа и делала его противником антропоморфизма. Он считал постыдным и недостойным величия Бога приписывать Ему образ человеческой плоти и ограничивать Его беспредельность очертаниями человеческого тела (*Conf.* III 12; V 19). Долгое время Августин не мог понять, в чем ином, как не в теле, может заключаться образ Божий, которым Творец почтил человека. Ему не было известно, что Церковь иначе комментирует слова Кн. Бытия об образе Божием и вовсе не разделяет того грубого антропоморфизма, который он приписывал ей по неведению (*Conf.* VI, 4). С первого взгляда такое недоразумение кажется странным для юноши, воспитанного благочестивой матерью и в качестве катехумена посещавшего церковь и слушавшего проповеди. Но это объясняется, во-первых, тем, что среди простых и малообразованных членов Кафолической Церкви было много таких, которые представляли себе Бога человекообразным на основании библейского повествования о создании человека по образу Божию. Против этих наивных антропоморфитов боролся еще Ориген* на Востоке и Новациан¹³ на Западе**. О существовании таких

* *Origenes*. *Homil. in Genes. interpr.* Rufino I, 13; III, 1 // PG. T. 12. Col. 155—156, 175; *Comment. in epist. ad Rom.* Lib. I, 19 // PG. T. 14. Col. 871.

** *Jordan H.* *Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians: Eine dogmengeschichtliche Untersuchung.* Leipzig, 1902. S. 75—76.

младенцев в вере, не достигших еще совершенного возраста под воспитательным воздействием Церкви, упоминает и бл. Августин (*Contr. epist. Fund.* 25). Но не только от простых верующих можно было слышать в то время подобные антропоморфистские суждения, а и у церковных проповедников могли встречаться выражения, которые, не будучи правильно поняты, давали повод думать, что Церковь, даже в лице своих вождей и учителей, разделяет человекообразные представления в учении о Боге. Так как Писание приписывает образ Божий только человеку, то многие церковные писатели полагали его в том, чем человек отличается от ангелов, т. е. не в разуме и не в свободе, которыми наделены и небесные силы, но в теле. Такое толкование было совершенно чуждо антропоморфизму, так как имело в виду создание человеческого тела по образу той идеальной формы, в которой от века было предопределено в конце времен явиться на земле Божественному Логосу, но оно было слишком утонченно и могло подавать повод к недоразумению*.

Второй пункт, особенно поразивший Августина в манихейской критике Ветхого Завета, касается нравственности патриархов и различия между Законом и Евангелием в нравственном учении. Следуя манихеям, он любил порицать патриархов и пророков и издеваться над ними (*Conf.* III, 14; III, 18). Но Церковь почитала ветхозаветных праведников, и это казалось Августину нетерпимым заблуждением (*Conf.* III, 12). Различие Ветхого и Нового Заветов со стороны морального содержания представлялось ему не соответствующим христианскому понятию о Боге, которое составляло неизменную черту его религиозных верований. Он всегда был убежден в неизменяемости Бога. Но как же неизменяемый Бог мог в одно время требовать того, что запрещает в другое [время] (*Conf.* III, 13—18).

<...>

Манихеи чуждались антропоморфизма в представлении о Боге, но не возвышались и до понятия о Нем как о Духе (*De morib. manich.* I, 17). Субстанцию Бога, из которой состоят как

* *Irenaeus. Adv. haer.* V, 6, 1 // PG. Т. 7. Col. 1137—1138. *Tertullianus. Advers. Prax.* 12 // CSEL. Т. 47. P. 246; *De resur. Carnis*, 6 // CSEL. Т. 47. P. 33; *Adv. Marc. L.* V, 8 // CSEL. Т. 47. P. 597. Это древнее учение до сих пор сохранилось в нашем богослужении: «Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть и вижу во гробех лежащую, по образу Божию созданную нашу красоту безобразну, бесславному...»

все существа, населяющие горний мир, так и само их местопребывание с его стихиями, они отождествляли со светом. При этом свет признавался не только символом Божества, но и самой Его сущностью, и не полагалось никакого различия между светом чувственным и умопостигаемым¹⁴. Одним словом, Богом для манихеев был телесный свет, разливающийся на бесконечное протяжение в верхних частях мира (Contr. Faust. XXII, 8; XX, 7; De beat. vita, 4). Вторая отличительная черта их учения о Боге состоит в отсутствии ясно сознаваемой идеи Его абсолютности, не допускающей ни внешних ограничений, ни внутренних несовершенств. Манихеи ставили светлого Бога лишь выше темного начала. Правда, только Его одного они называли Богом и только Ему одному оказывали религиозное почитание*, но тем не менее делили мир между ним и князем тьмы поровну в пространственном отношении.

<...>

Учение о личности Христа стоит в тесной связи с принципами манихейской системы. Позднейшие манихеи, приспособляясь к церковному языку, охотно говорили об Иисусе страждущем и Иисусе бесстрастном. Под именем Иисуса, сына Первого Человека, они разумели светлые стихии, в которые, как в доспехи, облекся защитник Царства Света против темных сил и которые были пленены последними. Стихии эти мыслились как лица, единосущные Первому Человеку, как продолжение его субстанции, поэтому их легко было поставить к нему в отношение сыновства (Contr. Faust. II, 5; III, 4). Захваченные демонами, силы света или, по терминологии манихеев, Иисус, сын Первого Человека, стали душой мира, душой животных, растений, даже камней. Соединение с материей служит для них страданием и осквернением. Вот эти-то частицы света, еще связанные с материей в звездах, человеке, животных и растениях, и есть страждущий Иисус (Contr. Faust. II, 5; XX, 11). Но поглощенная часть световой материи постепенно выделяется из смешения и, убегая из своей темницы, сосредоточивается на солнце и луне. Освободившаяся от уз материи часть света и называлась бесстрастным Иисусом (De morib. manich. II, 36—37). Спаситель манихеев не стоит ни в каком отношении к историческому Христу, которого они считали посланником иудейского Бога. Действительность воплощения они отрицали самым решительным образом, так как оно было для них равносильно осквернению и подчинению темным силам (Contr.

* Flügel G. Vani, seine Lehre und seine Schriften. Leipzig, 1862. S. 177.

Faust. XI, 3; XXIV, 1)*. Бесстрастный Иисус был в глазах манихеев спасителем в космическом смысле, поскольку частицы света, пребывающие на солнце, ускоряют отделение частиц, еще связанных в мире, и в нравственном, поскольку, являясь в человеческом образе, он открывает людям истину об их небесном отечестве и коварстве архонтов.

<...>

Под влиянием идеи беспредельности Бога Августин еще прежде отбросил все человекообразные представления о Боже-стве как недостойные Его величия, но возвыситься до идеи Его нематериальности и непротяженности он не имел сил (Conf. V, 19). Вездеприсутствие Бога он понимал в смысле бесконечного протяжения Его субстанции, а эту субстанцию, как и манихеи, он представлял себе в виде световой материи, заполняющей огромное пространство (Conf. IV, 31). Отсюда — понятие о Сыне Божиим и Его происхождении от Отца отлилось в его сознании в подобную же материалистическую форму. Это — вещественная эманация чистейшей и лучезарнейшей субстанции Боже-ства, исходящая из Него для нашего спасения (Conf. V, 20).

Таким же материалистическим характером отличалось и понятие Августина о зле. Подобно манихеям, он считал всякое зло субстанциальным. Все вредное, безобразное, разрушительное, например скорпион или змея, было для него злом. А зло первичное он рисовал в своем воображении в виде мрачной и безобразной массы, состоящей, с одной стороны, из элементов грубых, с другой — проникнутой психическим началом, по природе своей также материальным, но тонким и подобным воздуху (Conf. V, 20).

Итак, из манихейской системы Августин прежде всего удерживает материалистическое представление о Боге и о зле.

<...>

Самый дуализм манихейской теории вызывал к себе у Августина двойственное отношение, потому что отчасти соответствовал, отчасти противоречил его понятию о Боге как существе, свободном от всяких ограничений и недостатков. Из этого понятия вытекало, что Бог не может быть виновником зла, но вся манихейская система была направлена к доказательству именно этого положения и потому не могла не располагать к себе благочестивого чувства Августина. С другой стороны, учение о двух царствах, существующих одно подле другого, противоречило идее пространственной беспредельности Бога, выше

* *Hegemonius. Acta Archelai. C. LIX / Ed. Beeson. P. 86.*

которой в то время Августин еще не мог подняться, хотя и в меньшей мере, чем отвергнутый уже им антропоморфизм... Если Бог есть полнота всего, возражает св. Ириней против гностиков и Маркиона, то наряду с Ним не может существовать никакого иного Бога, или Начала, потому что в этом случае ни тот, ни другой Бог не был бы полнотой всего, т. е. Богом в истинном смысле, ибо царство одного Бога простиралось бы лишь до границ другого и обратно. Августин не был знаком с противогностической полемикой, но ему было внушено такое же понятие о Боге и в этом дана была посылка, из которой ему нетрудно было сделать вывод, аналогичный только что изложенному. Таким образом, дуалистическая теодицея манихеев, с одной стороны, привлекала его, с другой — отталкивала. Считая многое в природе дурным, он не решался из благоговейного чувства к Богу признать Его создателем этих тварей и, не имея другого объяснения для их возникновения, готов был принять манихейскую теорию (Conf. VII, 20). Но он ясно сознавал, что она противоречит идее неограниченности Бога. Пред ним вставала дилемма: или признать Бога беспредельным, но виновником зла, или допустить Его пространственную ограниченность, но снять с Него всякую ответственность за происхождение зла. Иного выхода и других возможностей он тогда не видел и при наличии лишь этих данных сделал совершенно правильный вывод, избрав первую часть дилеммы и приняв манихейскую теодицею за неимением лучшей. Ему казалось, что благочестивее признать бытие злого начала, отчасти пространственно ограничивающего Бога, чем допустить, что благой и всесовершенный Бог есть причина зла, распространенного в мире. Он старался лишь в возможной степени устранить недостаток манихейской теории и уменьшить получавшееся ограничение Бога, представляя себе Царство Света более обширным, чем царство тьмы. При этом, плохо понимая церковное учение, он полагал, что, допуская подобный компромисс, все же стоит ближе к истине, чем Церковь, которая своим, как ему казалось, антропоморфизмом и учением о воплощении ограничивает Бога еще больше, заключая Его в тесные границы человеческого тела (Conf. V, 20).

Материалистическое представление о зле и о божественной субстанции располагало Августина к тому, чтобы с полным сочувствием отнестись к докетизму манихейской системы. Если зло субстанциально по своей природе и является не чем иным, как материей, то физическое соприкосновение с ней духа, понимаемого также в смысле разреженной и лучезарной мате-

рии, равносильно для него осквернению. Если субстанция Сына Божия подобна тонкой световой материи, то воплощение можно представить себе лишь в виде смешения двух тел, нейтрализующего свойства того и другого и наносящего известный ущерб веществу более чистому. Отсюда — благочестивые чувства в отношении к Искупителю не позволяли Августину признать действительность воплощения Его Божественной природы (Conf. V, 20). Другое основание, оправдывавшее в глазах Августина докетизм, вытекало из его представления о протяженности Божественной природы. Ему казалось, что признание воплощения равносильно ограничению Божества, и притом самыми тесными пределами — очертаниями человеческого тела *. В этом отношении он склонен был отдать преимущество манихейству: оно тоже ограничивало Царство светлого Бога, но лишь с одной стороны, между тем как Церковь, проповедуя действительность воплощения, казалось ему, ограничивает субстанцию Сына Божия со всех сторон (Conf. V, 20). Мнение, менее ограничивающее Бога, в его глазах было более благочестивым. Таким образом, и в этом случае он останавливался на манихействе лишь за неимением лучшего.

<...>

Под влиянием этих впечатлений у самого Августина зарождается теперь мысль тщательно пересмотреть под руководством лица, хорошо знающего Св. Писание, всю библейскую аргументацию манихеев (Conf. V, 21). Впоследствии в своей полемике с манихеями Августин широко использовал аргумент Елпидия¹⁵, дав ему название доказательства по аналогии. Сущность его состоит в указании сходства по содержанию между Ветхим и Новым Заветами. Иногда влияние этого аргумента чувствуется даже в сочинениях, не преследующих непосредственно целей полемики, хотя косвенно имеющих в виду манихейство. Таковы комментарии бл. Августина на Нагорную проповедь, в которых он всячески старается сгладить различие между Законом и Евангелием.

<...>

* Подобное недоразумение, по-видимому, было довольно широко распространено среди христиан, не начитанных в церковной литературе. По крайней мере, Ориген очень настойчиво предостерегает от такого неправильного понимания догмата воплощения. См.: *Contra Celsum*, I, 9 / Ed. P. Koetschau (GCS). Leipzig, 1899. Bd I. S. 136; *De Principium*, IV, 30 / Ed. P. Koetschau (GCS). Leipzig, 1913. Bd V. S. 352.

Скептицизм Августина. Все пережитые разочарования угнетающим образом подействовали на бл. Августина. Под их впечатлением им овладевает скептицизм. Вдумываясь в повествование Августина об этой поре его жизни и принимая во внимание обстоятельства, которые впоследствии вывели его из состояния скептической нерешительности, нетрудно установить причины и основания, располагавшие его в пользу философского сомнения. Они, по нашему мнению, двоякого рода: психологические и логические.

Под первыми мы разумеем состояние духа и настроение, благодаря которым скептицизм стал возбуждать к себе сочувствие Августина, независимо от своей логической состоятельности и обоснованности. Сюда прежде всего нужно отнести умственную и нравственную усталость, охватившую его в это время. Разочарование в манихействе, недоверие к Кафолической Церкви, внушенное манихеями, отсутствие какой-либо другой системы, способной подействовать возбуждающим образом на усталую душу, охладили в нем все прежние порывы и стремления. Он впал в какую-то прострацию мысли и перестал искать истину и мудрость (Conf. V, 19; De utilit. cred. 20). Еще важнее было бы то обстоятельство, что его ум, не находивший разумных оснований отдать предпочтение одному учению пред другим, не испытывал на себе влияния импонирующей организации, которая обыкновенно кладет свою печать на мысль человека и дает ей опору. Скептицизм — всегдашний спутник индивидуализма. Он легко возникает в эпохи разложения быта и разрушения устаревших общественных организаций. Пока человек находится в строю или в густой толпе, плечо в плечо с соседом, он идет туда, куда увлекает его движение целого.

<...>

Но, кроме указанных чисто психологических причин, склонивших Августина к скептицизму, для этого существовали еще основания логической природы, тесно связанные с первыми.

В это время Августин не имел никаких гносеологических убеждений и не знал, на чем основывается достоверность мышления. Впоследствии он понял, что рациональное познание руководится известными принципами, которыми наш ум пользуется как критериями при оценке явлений. Совокупность этих принципов он называл истиной, по причастности к которой становится истинной всякая мысль и всякая оценка, и отождествлял ее с Богом. Но в момент разрыва с манихейством эта гносеологическая теория была ему еще совершенно незнакома.

<...>

Ему стало казаться, что из всех философов более правы те, которые во всем сомневаются и полагают, что истина неуловима для человеческого познания. По примеру академиков он решил относиться сдержанно ко всему и не увлекаться ни одной религиозной системой (Conf. V, 19; De utilit. cred. 20). Тем не менее скептицизм Августина не был глубоким. Само сопоставление этого скептического настроения с философией новой академии далеко не может быть принято за чистую монету.

<...>

Влияние св. Амвросия. По приезде в Милан Августин посетил св. Амвросия. Отеческий прием и участие, с которым епископ отнесся к молодому преподавателю риторики, занесенному на север из далекой Африки, произвели на посетителя самое благоприятное впечатление (Conf. V, 23). Когда в Милан прибыла Моника, она стала связующим звеном между епископом и ритором. Св. Амвросий гораздо ближе знал эту благочестивую женщину, чем ее сына, и если по окончании своей проповеди имел случай сказать молодому человеку несколько теплых слов, то они касались не его духовных нужд, а религиозной ревности его матери (Conf. VI, 2). Иногда у Августина рождалось желание излить перед знаменитым пастырем всю свою душу и посвятить его во все свои сомнения. Но Амвросий был всегда занят делами, а небольшие досуги употреблял на необходимый отдых и чтение.

<...>

Св. Амвросий был очень известен как проповедник, а Августин был преподаватель красноречия, специалист этого дела. Вполне понятно поэтому было его желание лично удостовериться, насколько молва соответствует ораторскому таланту и искусству медиоланского епископа. Но он был в это время уверен, что знание истины вообще недоступно человеку и что менее всего можно надеяться услышать ее с католической кафедры. Поэтому он начал посещать проповеди св. Амвросия не с целью чему-нибудь из них научиться, а только для того, чтобы послушать, как они им произносятся. Все его внимание было обращено на их форму, а к содержанию он относился равнодушно и с пренебрежением. Невольно при этом он сравнивал двух знаменитых проповедников — Фавста и Амвросия — и находил, что первый говорит увлекательнее, а второй обнаруживает более ума и эрудиции. Однако очень скоро внимание профессора риторики от формы обратилось к содержанию бесед св. Амвросия, которое поразило его своею новизною (Conf. V, 24). Еще в Карфагене им овладевало по временам желание вник-

нуть под руководством сведущего человека в смысл тех мест Св. Писания, которые давали манихеям повод порицать Кафолическую Церковь. Теперь из уст св. Амвросия он слышал такое их истолкование, при котором совершенно исчезала их неприемлемость для зрелого религиозного сознания. Заинтересованный этим, Августин стал посещать богослужение каждый воскресный день (Conf. VI, 4).

Чтобы понять впечатление, произведенное на Августина проповедями св. Амвросия, нужно иметь в виду, что последний в самой широкой степени пользовался аллегорическим методом толкования, который он заимствовал у Филона и Оригена. Этот метод он применил в целом ряде сочинений к бытописанию Моисея и истории патриархов*, т. е. к тем именно частям Ветхого Завета, которые в свое время повергли в такое недоумение Августина и были так неблагоприятно разъяснены манихеями. Указывая на то, что метод раскрытия символов Писания освящен авторитетом апостолов, св. Амвросий любил повторять с кафедры изречение ап. Павла: *«Буква убивает, а дух животворит»* (2 Кор. 3, 6)**.

Августина очень смущал мнимый антропоморфизм Церкви в учении о Боге, так как он полагал, что слова Кн. Бытия о создании человека по образу Божию предполагают человекообразное представление о Самом Создателе. Но в одной из проповедей, на которой он присутствовал, св. Амвросий, коснувшись как раз этого текста, предупредил своих слушателей, что его не следует понимать в буквальном смысле и что образом Божиим в человеке служит не тело его, а душа. Теперь Августин убедился, что Кафолическая Церковь свободна от заблуждения, которое он ей приписывал, и что его нападки на антропоморфизм несколько ее не касались (Conf. VI, 4).

Еще важнее были беседы, посвященные истории патриархов. Для Августина жизнь ветхозаветных праведников служила доказательством низменности Ветхого Завета. Он видел в них людей невоздержных, преданных плоти, жестоких. Покро-

* Таковы: «Exameron», «De Paradiso», «De Cain et Abel», «De Noe et area», «De Abraham», «De Iacob», «De Ioseph», «De patriarchis», «Apologia prophetae David».

** Conf. VI, 6. Об экзегетических приемах св. Амвросия см.: *Kellner J.* Der hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer des alten Testaments. Regensburg. 1893; *Лосев С.* Св. Амвросий Медиоланский как толкователь Св. Писания Ветхого Завета. Киев, 1897; *Адамов И.* Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915. С. 180—225.

вительство же и любовь, которыми они пользовались со стороны Бога, казались несовместимыми с благочестивым понятием о Высшем Существо, благом и духовном. Проповеди св. Амвросия совершенно разрушали это предубеждение. В своих сочинениях, посвященных ветхозаветным праведникам, медиоланский епископ находился под сильным влиянием Филона. Но вся литературная деятельность иудейского мыслителя была посвящена философскому комментарию отечественной религии и проникнута апологическими тенденциями. Презрительное отношение образованных язычников, и в частности Апиона¹⁶, к евреям как народу, исповедующему варварскую религию, подвигло Филона на защиту родных преданий и побудило его истолковать Ветхий Завет в смысле совокупности символов, заключающих под своей оболочкой чисто философское учение о мире и человеке. Для доказательства этого положения он воспользовался правилами широко тогда распространенного аллегорического метода толкования литературных памятников. Применяя его к жизнеописанию патриархов, он изобразил их в виде живого олицетворения философской мудрости, сообщив им черты платонического и стоического морального идеала. Авраам — это тип человека, который при помощи философии достигает истинного знания о Боге и полного нравственного освобождения от соблазнов плоти и мира. Сначала, в Халдее, он изучает природу и ищет Бога среди предметов этого мира. Потом он переходит к изучению человека и энциклопедических наук. Это символизируется его брачным союзом с Агарью¹⁷. Наконец он достигает истинного богопознания и совершенной добродетели, образом чего служит изгнание Агари и подчинение воле Сары. Исаак является типом человека, который остается всегда верен идеалам добра благодаря счастливым естественным задаткам. Иаков — символ аскета, достигающего созерцания Бога усилиями своей воли, путем жестокой борьбы с самим собой. В общем эту схему заимствовал от Филона и св. Амвросий*.

<...>

Аллегорический метод толкования, с которым Августин познакомился, слушая проповеди св. Амвросия, открыл пред ним

* *Heinisch P.* Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster i. M., 1908. S. 187—194, 201, 205. Об источниках св. Амвросия см.: *Адамов И.* Указ. соч. С. 114—149; *Прохоров Г.* Нравственное учение Св. Амвросия, Епископа Медиоланского. СПб., 1912. С. 52—110.

новые, еще неведомые перспективы, и это подействовало возбуждающим образом на его ослабевшую было умственную энергию. Им снова овладевает желание искать разумно обоснованные убеждения. В связи с этим в нем возникает мысль о необходимости считаться на этом пути с авторитетом. С какими бы ограничениями ни было признано значение авторитета, но из этого признания веет уже не духом скептицизма. Впоследствии учение Августина об авторитете отлилось в такую форму, которая является отрицанием свободы и независимости религиозных исканий. Чтобы понять учение о Боге, нужно сначала принять его на веру. «Если не поверите, не поймете» — любил он повторять слова пророка Исаии (Ис. 7, 9). Но в момент, о котором мы говорим, он не ставил еще вопроса об авторитете в такой форме, иначе ему пришлось бы отказаться от сложившегося решения принять религиозную истину лишь в том случае, если она предстанет пред ним с принудительностью математики, т. е. будет им предварительно понята, а не усвоена верой. В это время в нем ни на минуту не возникало желание отказаться от искушений разума, признать его бессилие и склонить выю под иго веры. Свое обращение он приписывает божественной помощи, которую получил за свои неизменные усилия найти истину, а не за отказ от разума (De lib. arb. I, 4).

<...>

Возникновение новой воли. Св. Писание, к чтению которого бл. Августин приступил, познакомившись с неоплатонической философией, произвело на него большое впечатление. Руководясь принципами аллегорического толкования, которое стало ему известно из проповедей св. Амвросия¹⁸, он все более и более убеждался в согласии Ветхого и Нового Заветов. В этом случае его личное впечатление лишь подтверждало то, о чем с такой настойчивостью проповедовал св. Амвросий (Conf. VII, 27).

Гораздо больше влияния на его слагающиеся религиозные убеждения и настроение оказало замеченное им сходство и различие между неоплатонизмом и Библией. При переходе от Плотина к Новому Завету, полный новых для него платонических идей, Августин, естественно, проводил параллель между произведениями философа и Св. Писанием... Сходство касалось главным образом учения о Боге и Его нематериальности, о Божественном Слове и Его вечном рождении от Отца (Conf. VII, 13—14). Различие же сводилось к отсутствию в философии Плотина идеи воплощения и к совершенно иному духу и религиозному настроению, пронизывающему Писание.

<...>

С этого момента начинает определяться характер его внутреннего отношения к Богу. Новым духом повеяло на него из посланий апостола язычников. Это прежде всего тот пафос, с которым ап. Павел призывал всех покинуть губительные надежды на собственные силы и всецело предать себя благодати Божией. Августин не знал это ранее. До сих пор он предавался исканиям, полагаясь исключительно на силу своего ума и таланта. <...>

Впервые Августин начинает помышлять о том, что нет у человека ничего, чего он не получил бы (1 Кор. 4, 7), что не только постигнутая истина, но и самая способность ее постижения дана ему Богом (Conf. VII, 27).

<...>

В Св. Писании для него был вполне понятен образ исторического Христа, который ел, пил, радовался, печалился, чудесным образом родился от Девы, но непонятна была возможность соединения Слова Божия с этим человеком в единстве ипостаси. Идея духовности Бога была еще чужда Августину. Учение о второй ипостаси также разъяснил ему только неоплатонизм. Наконец, воплощение казалось ему несовместимым с неизменяемостью и безграничностью Бога. Поэтому он не мог даже и предполагать, какая тайна заключается в изречении: «Слово стало плотью»... Таким образом, между человеком Иисусом и Божественным Словом Августин не допускал никакого личного отношения (Conf. VII, 25). <...>

От неоплатоников он научился видеть Истину, которую он отождествил с Богом или, частнее, со второй ипостасью, Божественной Премудростью. Открывшийся пред его духовным взором интеллектуальный свет воспламенил его душу любовью. При виде этого света сердце его затрепетало от любви и страха. Высокая задача встала пред ним — овладеть этим светом и претвориться в его духовность и неизменяемость. Как бы свыше слышался ему призыв, исходящий от самой Истины: «Я пища взрослых. Рости и будешь вкушать Меня. Но не ты претворишь Меня в себя, как пищу плоти своей, но ты претворишься в Меня» (Conf. VII, 16)¹⁹. <...>

Соединение Божественной Премудрости в единстве личности с Учителем отречения и воздержания, человеком Иисусом, выдвигало на первый план уничтожение Истины, Ее смирение, отказ от божественной славы и явление в убожестве раба, величайшее самопожертвование для спасения тех, кто был Ей враждебен, снисхождение любви, возбуждающее ответную любовь... (Флп. 2, 6—11). Ранее он недоумевал, чему может учить

человека униженное явление Христа, теперь он увидел, что смирение Христа исцеляет гордость и питает любовь. Созерцая смирение и самоотречение Божества, человек не может уже надмеваться гордостью и вследствие этого все более и более удаляться от Бога. В примере Христа Августин почувствовал призыв к смирению и всецелой преданности воле Божией, и этот призыв нашел отклик в его сердце. Но, поверив в Божественную любовь, нисходящую на землю... Августин почувствовал в себе ответную любовь к Богу как своему Спасителю (Conf. VII, 14). Нетрудно понять, насколько эта форма религиозного настроения, легко получающая чисто личный характер, сильнее и интимнее платонического эроса.

<...>

При анализе той группы ранних сочинений Августина, о которой мы упомянули²⁰, становится ясно, что его религиозное чувство во время обращения и вскоре после него питалось, с одной стороны, мистическим восхождением ума к созерцанию Божественной Премудрости, с другой — отношением ко Христу как учителю воздержания от мирских благ.

<...>

Часть вторая

ГНОСЕОЛОГИЯ И ОНТОЛОГИЯ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА

Глава вторая

ГНОСЕОЛОГИЯ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА

Задачу познания бл. Августин полагает в разрешении трех вопросов: о бытии, о сущности и о ценности^{*21}. Из них особый интерес в нем лично возбуждал третий вопрос — о ценности всего существующего. Почему именно тимологическая проблема настолько поглотила его внимание, об этом можно только догадываться. Это объясняется, быть может, тем, что опыт жизни и пережитая драма, наложившие свою печать на всю вообще его философскую систему, отражались, в частности, и на его гносеологии. Всю свою юность он посвятил исканию счастья и блаженной жизни. Долгое время его стремления

* Lux es tu permanens quam de omnibus consulebam an essent, quid essent, quanti pendenda essent (Conf. X, 65); At vero cum audio tria genera esse quaestionum, an sit, quid sit, quale sit (Conf. X, 17).

оставались неудовлетворенными. Он ошибочно принимал за благо, способное насытить душу, удовольствия плоти, положение в обществе, известность и признание своих талантов. Постепенно тяжкие разочарования убедили его в призрачности этих благ и в ошибочности сделанного выбора. Отринув их, он нашел наконец неотъемлемое благо в Боге и достиг того, к чему так жадно стремился. С другой стороны, неправильная оценка явлений природы вовлекла его в заблуждение дуализма и надолго сделала его последователем манихейства. С большими усилиями ему удалось приобрести истинный взгляд на вещи и выйти на правильную дорогу. Заняв кафедру епископа, и в качестве истолкователя догматов, и в качестве проповедника христианской нравственности он постоянно должен был иметь дело с оценкою благ, явлений природы и поведения паствы. Все это должно было выдвигать в его сознании вопрос, на чем основывается правильная оценка вещей. И действительно, в его сочинениях мы находим более всего материала, имеющего отношение к суждениям о ценности. Правда, он не оставляет совершенно без внимания также познания бытия и сущности вещей, но ставит его в служебное отношение к познанию их ценности. Чтобы производить оценку, нужно знать, во-первых, о бытии и свойствах оцениваемых вещей и, во-вторых, о бытии и свойствах тех высших реальностей, которые служат мерилom достоинства вещей и на основании которых эта оценка производится.

Сущность познания сводится к восприятию познаваемого. Знать и иметь — одно и то же^{*22}. Поэтому все, что не соединено с чувством или умом, может быть только предметом веры, но никак не знания (*De div. quest.* 56). Однако между чувственным и интеллектуальным познанием в этом отношении есть глубокое различие. Умопостигаемое само присутствует в уме, потому что оно не связано с каким-либо местом, совершенно не зависит от пространства и находится везде. Тела же, воспринимаемые посредством чувства, существуют вне познающего и заключены в пространстве, из которого не могут быть изъяты и перенесены в духовный мир существа, наделенного чувством

* *Idque ipsum est quod nihil sit aliud habere, quam nosse... (De div. quest. 35, 2). Nam omne quod contemplamur, sive cogitatione capimus, aut sensu aut intellectu capimus (De immort. anim. 10). Nam credo non te ignorare, id quod scire dicimus, nihil esse aliud quam ratione habere perceptum (De lib. arb. I, 16). Quidquid enim scimus, id ratione comprehensum tenemus... (De lib. arb. II, 9).*

(De immort. anim. 10; De utilit. cred. 28). Но если сама материальная вещь не может присутствовать в познании, то в нем находится замещающий ее образ, который творит душа и передает на хранение своей памяти (De Trin. X, 7; Epist. VII, 1—2). Так как познать что-либо значит воспринять познаваемое, охватить его со всех сторон мыслью и поместить в уме, то всякое познание связано с ограничением познаваемого. Отсюда — самопознание интеллекта, который мог бы быть безграничным, есть его самоограничение (De div. quaest. 15). Но познаваемое, присутствуя так или иначе в познающем, содержится в нем не в том виде, в каком оно существует в своей собственной субстанции, а соответственно природе познающего. Этот принцип, служивший аксиомой в средневековой философии, впервые сформулирован бл. Августином. Согласно указанному правилу, образ материальной вещи, возникая в духовной природе познающего и принимая участие в ее свойствах и совершенствах, настолько же выше самой вещи, насколько вообще дух выше тела (De Gen. ad litt. XII, 33). Душа по своему существу есть жизнь, и образ бездушной вещи, находясь в разуме познающего, сам в некотором роде становится жизнью (De Trin. IX, 4). Наоборот, познавая высшее, сам дух возвышается, становится лучше и совершеннее, но объект познания находится в нем в менее совершенном виде, чем существует в действительности, потому что, отражаясь в уме, он принимает участие в изменяемости последнего. Таково познание Бога. Возвышая человека, оно всегда остается ниже своего предмета (Ibid. IX, 16) и никогда не может быть полным и совершенным (Ibid. IX, 4). Только в акте самопознания имеет место полное равенство между познаваемым, как оно существует само по себе и как находится в познании, потому что познающий и познаваемое здесь тождественны. Этим и объясняется непрерываемость данных самосознания (Ibid. IX, 4; IX, 16).

Способ, посредством которого познаваемое воспринимается познающим, есть уподобление субъекта объекту. Всякое познание подобно познаваемой вещи (Ibid. IX, 16). Если же познание обусловлено уподоблением предмету познания, то для этого необходим специально приспособленный орган, по самой своей природе предназначенный к тому, чтобы уподобляться воспринимаемой действительности. Но все познаваемое разделяется на две категории — на телесное и бестелесное — и различные условия уподобления тому и другому требуют различных органов. Непротяженный, чуждый всяким видимым очертаниям, совершенно отделенный от тела и ничем с ним не связанный,

ум не может уподобляться протяженному и пространственно определенному бытию, но легко может уподобляться бестелесному и непространственному. Отсюда — необходимость для восприятия материальных и вещественных форм особого органа, который, будучи близок им по своей природе, мог бы становиться в акте восприятия им подобным. Таковым является чувство, потому что оно тесно связано с телом. Итак, все материальное, телесное, пространственное познается чувством, а все духовное, бестелесное, непротяженное — умом (De Gen. ad litt. XII, 7). Соответственно этому бл. Августин разделяет познание на два вида — чувственное и интеллектуальное.

Предметы, постигаемые чувством, на философском языке носят название *sensibilia*, которому в Св. Писании соответствует термин «телесное» — *corporalia*. *Sensibilia* распадаются на две категории. Это, во-первых, существа, подлежащие чувственным восприятиям и, в свою очередь, способные чувствовать. Таковы животные. Во-вторых, растения и неодушевленные предметы, воспринимаемые чувством живых существ, но сами лишенные чувства. Последние, ничего не ощущая, навязывают свои материальные формы существам чувствующим, поэтому о них можно сказать, что, сами не способные познавать, они стремятся быть познанными (De Civ. Dei, XI, 27, 2). Познаваемое умом называется *intelligibilia* и соответствует тому, что на библейском языке носит название духовного — *spiritalia* (De Civ. Dei, VIII, 6). Между словами *intellectuale* и *intelligibile* бл. Августин не полагает никакого различия. Ему известно, что для многих *intellectualis* обозначает существо, наделенное умом, способным познавать, а *intelligibilis* — саму вещь, которая может усматриваться только умом. Но, под несомненным влиянием неоплатонизма, он находит такое различие неосновательным. В системе Плотина в пределах Ума познающее и познаваемое совпадают и представляют собою полное тождество. Отсюда — идеи, составляющие содержание Ума, сами суть умы, которые не только служат предметом познания для Ума, но и познают. При таком представлении о мире умопостигаемом, очевидно, не может быть никакого различия между *intellectualis* и *intelligibilis*. К этому именно и склоняется бл. Августин. Никто не сомневается, что вещь, постигаемая умом, в свою очередь, может служить предметом познания только для ума, потому что ум может быть созерцаем только умом. Но обратное положение: существует ли нечто умопостигаемое, но не способное, в свою очередь, мыслить и постигать умом — представляется для Августина большим и

трудным вопросом, в исследование которого он не хочет пускаться. Однако из того факта, что он отождествляет термины «*intellectualis*» и «*intelligibilis*» при ясном сознании их различия, можно заключать, что для себя лично он склонен был принять неоплатоническую мысль (De Gen. ad litt. XII, 21). В связи с учением об интеллектуальном познании стоят далее близкие по словопроизводству к только что указанным, но существенно отличающиеся от них по своему значению термины *rationalis* и *rationabilis*. *Rationalis* обозначает такое существо, которое наделено разумом и может им пользоваться, а *rationabilis* — дело или слово как произведение разума. Так, термин «*rationabilis*» можно применить к архитектурным сооружениям или к ораторской речи, потому что в том и другом отражается разум (De ordin. II, 31).

В общих принципах своей гносеологии бл. Августин не оригинален. Он идет здесь всецело по следам своего учителя — Плотина. К каждому из отмеченных тезисов нетрудно привести параллели из «Эннеад». Что сущность познания сводится к восприятию* и воспринятое присутствует в познающем или своей субстанцией, или в виде замещающего ее образа, — это неоднократно высказанное мнение Плотина (Enn. III, 9, 1.). Ему же принадлежит мысль, что способ восприятия объекта познания состоит в уподоблении познающего познаваемому, чем и обусловлена необходимость различных органов для чувственного и интеллектуального познания (Enn. IV, 7, 8; V, 5, 1; IV, 4, 23.). Вследствие этой зависимости от неоплатонического источника получается известная несогласованность между гносеологическими принципами бл. Августина и его христианскими убеждениями, осознанная и отмеченная самим мыслителем. В самом деле, если обладание предметом ставится в исключительную связь с актом познания, то отсюда легко прийти к гностической переоценке знания в области религии, которая устраняет от участия в благодати общения с Богом всех простых и необразованных членов Кафолической Церкви. Чтобы избежать этого вывода, бл. Августин при пересмотре своих сочинений внес к ним поправку в том смысле, что не одно знание, но и любовь соединяет с Богом**²³. Далее взгляд на познание как

* Plotinus. Enn. IV, 7, 8; III, 8, 5; III, 8, 7; V, 1, 5; I, 1, 2.

** In qua illud quod dixi, *id esse amandum, quod nihil est aliud habere, quam nosse*, non satis approbo. Neque enim Deum non habebant, quibus dictum est. Nescitis quia templum Dei estis vos, et Spiritus Dei habitat in vobis (1 Cor. III, 16) nec tamen eum noverant, vel non sicut noscendus est noverant (Retract. I, 26).

на уподобление влек за собою вывод, что телесное может быть постигаемо только посредством тела и связанных с ним чувств. Но это было равносильно отрицанию для Бога возможности познавать материальные вещи, Им Самим созданные. С этим Августин не мог согласиться и потому, в противоположность своим общим гносеологическим принципам, по одному частному поводу, отвергает учение, согласно которому «ум не может созерцать ни умопостигаемых объектов посредством тела, ни телесных без посредства тела» (*De Civ. Dei*, XXII, 29, 5)*.

Итак, бл. Августин принимает два основных вида познания: чувственное и интеллектуальное. Но деятельность познания разнообразится в зависимости от самих объектов, которыми оно оперирует. Поэтому Августин употребил немало усилий, чтобы уяснить для себя, каким образом познаются отрицательные величины, пространство и время, душа, Бог, воля Божия. Наконец, пройдя школу новой Академии и с трудом освободившись от скептицизма, он отдавал много внимания вопросу о достоверности познания. Это дает нам право разделить исследование о гносеологических воззрениях бл. Августина на три отдела: виды познания, способ познания отдельных объектов, достоверность познания.

I ВИДЫ ПОЗНАНИЯ

Соответственно двум различным сферам бытия — телесной и бестелесной — человек, в котором совмещается материальное тело с бесплотной душой, наделен чувством и умом. Но где проходит граница, разделяющая эти органы познания? Где кончается область чувства и начинается область ума? Как отличить функцию чувства от функции ума? У бл. Августина был один критерий, которым он всегда пользовался, когда испытывал затруднение в определении природы того или другого познавательного акта. Это — его представление о различии между человеком и животным. Животное способно чувствовать, но лишено разума. Человек же располагает не только чувством, но и умом. Отсюда — все то, что есть общего в душевной жизни че-

* Но в почти одновременно написанной XII книге «О Книге Бытия буквально» он говорит: «Бестелесная природа, очевидно, не могла быть видима при посредстве тела. Тела же хотя и могут быть видимы вне тела, но, конечно, не так, как при помощи тела, а совершенно отличным образом (если такой существует)» (*De Gen. ad litt.* XII, 13) (Творения Бл. Августина. Киев, 1915. Ч. 8. С. 259).

ловека и животных, относится к области чувства, а все, чуждое животным, служит проявлением ума.

Чувственное познание. Учение бл. Августина о чувственном познании складывается из двух элементов. Первый навеян чтением сочинений неоплатоников и малооригинален. Второй подсказан христианской догматикой и разработан самостоятельнее. Поэтому для ясного понимания значения целого в истории мысли необходимо сопоставить его с неоплатонической теорией. Но так как философия Плотина часто имеет в виду Аристотеля, то пункты соприкосновения между ними также должны быть отмечены. Эти соображения побуждают нас, прежде чем перейти к изложению взглядов бл. Августина, коснуться в самых общих чертах учения о чувственном познании Аристотеля²⁴ и главным образом Плотина, поскольку оно имеет отношение к воззрениям изучаемого писателя.

<...>

Перейдем теперь к Плотину. При изложении учения бл. Августина нам часто придется обращаться к философии неоплатоников. Поэтому представляется полезным теперь же выразить общий смысл их системы в наглядной схеме, которой в дальнейшем мы будем неоднократно пользоваться. Схема эта в общих контурах намечена самим Плотиним. Представим себе два концентрических круга, из которых больший в части, не покрываемой меньшим, в свою очередь разделен пунктиром на два концентрических круга (Enn. IV, 3, 17; IV, 4, 16; VI, 8, 18). Проведем в этих кругах радиусы (Enn. IV, 1, 1; V, 1, 2), из которых одни достигали бы только окружности первого, меньшего, круга, другие простирались бы до границы среднего круга, обозначенной пунктиром, третьи заканчивались бы на окружности внешнего круга. Этот чертеж довольно точно обозначает неоплатоническое представление о мире. Точка центра всех кругов символизирует первый принцип бытия, Единое, из которого возникает все, система же кругов и радиусов — мир во всем его разнообразии. Посредством радиации точки из нее излучается сначала первый круг, т. е. второй принцип бытия, или Ум, живая, взаимопроникающая и организованная совокупность отдельных умов, потом чрез посредство первого возникает второй, двойной, круг, образ Мировой Души, содержащей в себе все индивидуальные души. Та часть этого двойного круга, которая прилегает к первому, внутреннему, кругу, обозначает высшую сторону Мировой Души, не вовлеченную в материю, всегда обращенную к созерцанию Ума и просвещаемую им в этом созерцании. Плотин называет ее небесной Афроди-

той. Внешняя часть двойного круга служит образом низшей стороны Мировой Души, соединенной с материей и действующей в телах с бессознательностью инстинкта животных, растительного принципа и механических сил природы (Enn. IV, 8, 7). Это — земная Афродита. Таким образом, концентрические круги изображают три сферы, или вида, бытия, возникающие из Единого, — интеллектуальную, психическую и одушевленно-материальную. Радиусы соответствуют отдельным вещам и индивидам, входящим в состав мирового целого. Чтобы достигнуть крайней окружности, радиус должен пройти чрез все три круга; чтобы коснуться второй окружности, ему необходимо пересечь два круга; чтобы остановиться на внутренней окружности, ему нет надобности выходить за пределы первого круга. Так каждый радиус слагается по своему протяжению в длину из точки центра из стольких видов бытия, сколько кругов он пересек. Подобно этому и каждая вещь, возникшая из Единого, может остановиться в своем удалении от Него на степени отдельного ума, но может пойти дальше и стать отдельной, еще не воплотившейся, душой; наконец, она может отдалиться еще больше, погрузиться более или менее глубоко в материю и сделаться одушевленным телом (Enn. V, 1, 11; V, 2, 1). Но каждая вещь может в обратном порядке снова возвратиться к Единому. Для этого она должна сначала перестать существовать в качестве одушевленного тела и перейти на степень отделенной души, не связанной с плотью, потом стать умом и наконец погрузиться в безразличие Единого (Enn. V, 2, 2). Таким образом, отдельный ум, будучи связан с Единым, реально еще не содержит в себе души и тела, но одушевленное тело реально соединено и со своей душой, и со своим умом, и с Единым, как самый длинный радиус, исходя из общей всем точки центра, пересекает все круги. Неорганический предмет, растение и животное не могут сознавать присутствия в себе всех этих начал, и один лишь человек своим самосознанием может различить их в себе (III, 8. Прооem; III, 3, 4). Итак, все в мире выходит из одной точки Единого, все находится в непосредственной связи с ней, все висит на ней.

Учение Плотина о внешних чувствах * во многих пунктах имеет в виду психологию Аристотеля, отчасти приближаясь к

* *Simon I.* Histoire de l'école d'Alexandrie. Paris, 1845. T. I. P. 535—553; *Vacherot E.* Histoire critique de l'école d'Alexandrie. Paris, 1846. T. I. P. 546—559; *Kirchner C. H.* Die Philosophie des Plotin. Halle, 1854. S. 126—129; *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Th. III, Abth. 2. H. 2. 4 Aufl.

ней, отчасти направляясь против нее. Различие между той и другой теорией начинается физиологией чувств. Специфическая восприимчивость чувств, по учению Плотина, зависит от физического строения органов, так как душа, оживляя все тело, в каждой его части действует соответственно ее потребностям (Enn. IV, 3, 3). Орудием зрения служат глаза, слуха — уши, вкуса — язык, обоняния — ноздри, осязания — вся поверхность тела. Аристотель полагает, что центральный орган чувственных восприятий находится в сердце, Плотин, следуя Галену, переносит его в мозг. Нервы соединяют мозг с внешними органами восприятия*. По случайному поводу, с целью дать наглядную аналогию единства и неделимости Мировой Души, Плотин говорит об объективности двух высших чувств — зрения и слуха, состоящей в том, что объекты зрительных и слуховых ощущений, оставаясь неделимыми и не поступая в исключительное обладание кого-либо одного, воспринимаются совместно чувством всех зрителей и слушателей. Но мы не встречаем у него ни подробного трактата об этом, ни сравнения высших чувств с низшими с этой точки зрения (Enn. VI, 4, 12; III, 8, 8).

Ощущение может возникнуть в душе лишь при условии ее уподобления объекту восприятия. Но по своему существу душа совершенно противоположна материальной вещи, поэтому она не может уподобиться ей в такой же степени, в какой математическая точка не может уподобиться линии, а линия умопостигаемая — воспринимаемой посредством чувств. Вследствие этого ощущение было бы невозможно, если бы между душой и материальными предметами не существовало посредствующего начала в виде одушевленного органа чувственных восприятий (Enn. I, 7; IV, 3, 26). Одушевленный орган, сам по себе не тождественный ни объекту восприятия, ни душе, способен уподобляться тому и другой. Будучи телесным, он может подвергаться воздействию со стороны материальных вещей и претерпевать от этого известные физические изменения. С другой стороны, он проникнут психическим началом, от которого не укрывается его страдание. Таким образом, воспринимая нечто от вещи и

Leipzig, 1903. S. 637—638; *Drews A.* Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung. Iena, 1907. S. 217—226. Ценные примечания и комментарии см.: *Bouillet M. N.* Les Enneades de Plotin traduites pour la premiere fois en franзais. T. I—III. 1857, 1859, 1861.

* Enn. IV, 3, 23. *Bouillet.* Op. cit. T. II. P. 308, not. 3.

возвещая душе, он уподобляется той и другой, становясь как бы посредником между ними. Так линейка представляет собою нечто среднее между идеей прямизны, находящейся в уме художника, и прямизною дерева, которое он выбирает для своих работ (Enn. IV, 4, 23; ср.: IV, 5, 1).

<...>

В чувственных восприятиях душа проявляет себя не пассивной, воспринимающей способностью, а активным началом, выполняющим свойственную ему деятельность (Enn. IV, 6, 12). В силу этого она познает вещи, ничего не получая из нынешнего мира. Природа души есть логос всех вещей, последний из числа умопостигаемого и первый в ряду чувственного. В ней заключаются разумные основания всего телесного и бестелесного. Когда она мыслит об интеллигибельном, она ничего не воспринимает совне, но сосредоточивает свое внимание на том, что уже находится в ней потенциально. Благодаря этому как бы пробуждаются понятия, дремавшие в ней, и из смутных становятся ясными. Чувственное восприятие происходит подобным же образом. Логосы всех тел находятся в душе в виде потенций. Касаясь их, душа заставляет их как бы светиться и вставать пред ее внутренним взором. Таким образом, психический образ вещи потенциально всегда присущ душе, но в момент чувственного восприятия он становится из потенции энергией души (Enn. IV, 6, 3). Комментируя слова Плотина, на которых мы в настоящем случае основываемся, Порфирий²⁵ вносит к ним некоторое разъяснение. «Душа, — говорит он, — содержит в себе логосы всего, действует же сообразно им, или возбуждаемая к деятельности со стороны другого, или сама обращая себя к ним. Возбуждаемая другим, она как бы простирает чувства к внешнему, а когда обращается внутрь к своему уму, предается размышлению» *. По свидетельству Немезия²⁶, в своем сочинении «Об ощущении» Порфирий защищал ту мысль, что зрительное восприятие не обусловлено ни конусом лучей, выходящих из глаз, ни образом, ни чем-либо другим, а объясняется тем, что душа, приведенная в отношение к видимым предметам, узнает, что она-то и есть эти предметы, потому что она содержит в себе все и все есть не что иное, как душа, содержащая в себе все вещи **²⁷. Порфирий вносит здесь то добавление, что логосы, эти разумные основания чувствен-

* *Porphyrii. Sententiae ad intelligibilia ducentes*, 17. P. 33. Ср.: Bouillet. Op. cit. T. I. P. 67.

** *Nemesius. De natura hominis*, 7 // PG. T. 40. Col. 641 (рус. пер. Владимирского (Почаев, 1905) — с. 97). Ср.: Bouillet. Op. cit. T. I. P. 67.

ных вещей, потенциально находящиеся в душе, переходят в актуальное состояние, когда внешнее возбуждение обращает к ним душу. Этим, внешним, поводом к их осознанию служит страдание тела, выразившееся в уподоблении органа воспринимаемому объекту, а сама энергия души, вызванная этим, по своему существу есть акт суждения о страдании тела, ближайшим образом — об изменении данного органа внешнего чувства (Enn. III, 6, 1; IV, 3, 26; V, 3, 2; VI, 4, 6). Каждый орган способен испытывать только строго определенные воздействия совне. Глаз видит свет, уши слышат звук, но душа подобна судье, оценивающему как слова, так и дела (Enn. IV, 3, 3; IV, 3, 23; VI, 4, 6). Однако не всякое страдание органа побуждает душу к самопроизвольной деятельности, а лишь то, которое обращает на себя ее внимание. Так, поглощенные созерцанием интеллигибельного, мы очень часто не замечаем того, о чем доносят нам ощущения зрения и других чувств (Enn. IV, 4, 25; IV, 4, 8; IV, 4, 22).

Учение о внутреннем чувстве у Плотина изложено очень кратко и неясно. От пяти внешних чувств Аристотель отличал внутреннее чувство. Ему он приписывал двоякую функцию. Во-первых, посредством его живое существо ощущает деятельность внешних чувств: животное не только видит, но и чувствует, что видит. Во-вторых, оно соединяет впечатления, получаемые от одного и того же предмета чрез посредство различных внешних чувств, в один целостный образ. А это указывает на то, что оно может сравнивать между собою ощущения разных категорий. Зрение улавливает различие лишь между цветами, отличая белое от черного. Вкус распознает сладкое и горькое. Общее же чувство может сравнивать и различать белое и сладкое, черное и горькое*. Плотин говорит в выражениях, близких к Аристотелю, лишь о необходимости признать существование единого чувствующего начала, объединяющего данные различных чувств. Это начало подобно центру, а ощущения внешних чувств — радиусам, сходящимся в одной нераздельной точке (Enn. IV, 7, 6).

Память занимает среднее положение между интеллектом и чувством. Так как она хранит и воспроизводит состояния, в которых душа находилась ранее, то она по необходимости должна быть признана способностью существ, живущих во време-

* Chaignet A. Essae sur la psychologie d'Aristotle. Paris, 1883. P. 374—384; Brentano Fr. De Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ποιητικόν. Mainz. S. 85—98.

ни. То, что стоит выше изменения и времени, не может иметь памяти. Поэтому ум, всецело поглощенный созерцанием вечного, не нуждается в ней (Enn. IV, 3, 25; IV, 4, 1, 6—7, 9). С другой стороны, память не связана с телесным органом, как чувство, потому что существует память отвлеченных понятий, в образовании которых тело не принимает никакого участия, и таких движений души, которые не вышли из ее собственной области и не повлекли за собой никаких изменений в теле, как, например, неосуществившихся желаний. Если и есть известное отношение между физическим состоянием организма и памятью, то оно состоит не в содействии тела душе, а в противодействии ей. Память по своему понятию есть принцип устойчивости, сохранения, неподвижности, а тело, наоборот, находится в непрестанном движении, изменении, текучести. Поэтому оно может в большей или меньшей степени лишь ослаблять память. Оно именно и есть та Лета, река забвения, о которой говорят поэты (Enn. IV, 3, 26).

Существует два вида памяти — чувственная и интеллектуальная. Первая имеет отношение к ранее испытанным чувственным восприятиям и связана с психическими образами тел. Посредством нее душа сохраняет ранее возникший в ней образ вещи. В одном месте Плотин, по-видимому, воспроизводит учение о памяти Аристотеля*. Ощущение, говорит он, оставляет образ вещи в воображении, которое имеет способность сохранять и воспроизводить этот образ. Если оно сохраняет образ отсутствующей вещи, то называется памятью. В зависимости от большей или меньшей продолжительности сохранения образа память бывает сильной или слабой (Enn. IV, 3, 29). Но за этой аристотелевской фразеологией скрывается совсем другая мысль, которую Плотин договаривает в другом месте. Говоря о сохранении памятью образа вещи, воспринятой посредством чувства, он не отказывается от своего взгляда на сущность самого психического образа. Если в ощущении образ не есть отпечаток вещи в душе, то и память не есть способность сохранять этот отпечаток (Enn. IV, 6, 1). Было выяснено, что образ вещи, данный в чувственном восприятии, есть энергия души, что, всегда присущий душе в виде потенции (*δύναμις*), он становится актом (*ἐνέργεια*) в ощущении. Соответственно этому память есть постепенно ослабевающее напряжение той же энергии. Мысль Плотина мы поясним примером, которым пользуется сам он, излагая учение о симпатии. Когда в лире

* Bouillett. De memoria. I. T. II. P. 324, not. 2.

вибрирует струна, на ее звук симпатически отзываются другие струны, одинаково с ней настроенные. Они переходят от потенции к энергии, от покоя к вибрациям, но эти вибрации замирают не сразу, а постепенно. Так и напряжение души, связанное с чувственным восприятием, надолго сохраняется и после прекращения деятельности чувств. Вследствие внутренней работы, вызывающей образ вещи из потенциального в актуальное состояние душа и в отсутствии предмета остается долгое время возбужденной. Однако эта энергия, или возбуждение, души постепенно ослабевает и наконец совсем угасает, переходя снова из актуального в потенциальное состояние. В этом и состоят память и забвение. Подтверждение своего взгляда Плотин видит в том, что все условия и все способы развития памяти указывают на то, что в ней мы имеем дело с силой. В самом деле, чем продолжительнее и напряженнее было чувственное восприятие, тем прочнее в памяти образ, возникший в связи с ним. Так, дети отличаются хорошей памятью потому, что они, не рассеиваемые многочисленностью впечатлений, надолго останавливают свое внимание на заинтересовавшем их предмете. Чем сильнее, значит, напряжение души в ощущении, тем медленнее оно ослабевает. Чтобы припомнить забытое, мы употребляем усилие, т. е. возбуждаем ослабевающую энергию души. Для укрепления памяти нужно повторение, как для развития силы мышц — упражнение (Enn. IV, 6, 3).

Второй вид памяти, память интеллектуальная, имеет отношение к дискурсивному мышлению, которое в своем движении от одного понятия к другому протекает во времени. В душе содержатся логосы всего чувственного и умопостигаемого. Отсюда — интеллектуальная память есть постоянное присутствие в интеллекте умопостигаемого, а припоминание есть переход последнего из потенциального состояния в актуальное. Например, самоочевидные истины всегда присущи нашему уму, но не всегда им сознаются. Для того чтобы они перешли в актуальное состояние, необходимо, чтобы ум обратился к ним и отдал им свое внимание (Enn. IV, 4, 4—5; IV, 6, 3). С этой точки зрения можно признать, что есть память и припоминание себя самого. Душа всегда принадлежит себе самой, но когда она бывает занята созерцанием умопостигаемого, то не помнит о себе (Enn. IV, 4, 2). Однако она тотчас же вспоминает о себе, как только обращает на себя свой умственный взор.

Таким образом, припоминание как в чувственной, так и в интеллектуальной памяти обусловлено не впечатлевшимися формами, а тем, что душа может возбуждать свою потенциаль-

ную силу таким образом, чтобы иметь и то, чего она в данный момент не имеет (Епн. IV, 4, 2).

Учение блаженного Августина о чувственном познании *. Плотин был главным источником Августина в его учении о чувственном познании. Все свои основные взгляды последний заимствовал отсюда.

Подобно Аристотелю и Плотину, он различает чувства внешние и чувство внутреннее.

Внешнее чувство. Внешнее чувство распадается на пять отдельных видов: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание. Для каждого из них имеется отдельный орган. При этом четыре первых чувства связаны со строго определенными частями тела, а органом последнего служит вся его поверхность (De Gen. ad litt. VII, 20, 23; De div. quaest. 64, 7; Sermon. XLIII, 3; XCIII, 2; De duab. anim. 2).

Каждое из пяти внешних чувств способно воспринимать лишь те свойства и качества вещей, которые соответствуют его природе. Глаз различает свет и цвета, а также формы тел. Но последние не могут быть признаны специфическим объектом зрительных восприятий, потому что, с одной стороны, они доступны и другим чувствам (осязанию), с другой — недоступны зрению, если они бесцветны и лишены способности светиться. Посредством уха животное ощущает голоса и все звуки, посредством обоняния — запахи, посредством вкуса различает сладкое и горькое, пресное и кислое и вообще все, услаждающее гортань, а при помощи осязания — холодное и теплое, мягкое и твердое, гладкое и шероховатое (De div. quaest. 64, 7; De lib. arb. II, 8; De Trin. XI, 1. De div. quaest. ad Simplic. II, 1, 9).

Специфическая восприимчивость органов внешнего чувства обусловлена преобладанием в каждом из них той или другой

* Учение бл. Августина о чувственном познании рассматривается в следующих трудах: *L'abbé Flottes*. Etudes sur saint Augustin, son génie, son ame, sa philosophie. Paris, 1861. P. 234—238; *Ferraz V.* De la psychologie de saint Augustin. Ed. 2. Paris, 1869. P. 112—239; *Storz I.* Die philosophie des hl. Augustinus. Freiburg im Breisgau, 1882. S. 40—43, 130—134; *Kahl W.* Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes. Strassburg, 1886. S. 5, 24—36; *Schmid Al.* Erkenntnislehre. Bd I. Freiburg im Breisgau, 1890. S. 125—127; *Schöler H.* Augustins Verhältniss zu Plato in genetischer Entwicklung. Iena, 1897. S. 30—31; *Ott W.* Des hl. Augustinus Lehre von der Sinneserkenntnis // Philosophisches Jahrbuch. Fulda, 1900. Bd 13. S. 45—59, 138—148; *Kratzer Al.* Die Erkenntnislehre des Aurelius Augustinus. München, 1913. S. 21—25, 37—47.

стихии. Зрение имеет отношение к огню, слух — к воздуху, обоняние — к тончайшим испарениям влаги, носящимся в воздухе, вкус — к воде в ее жидком состоянии, осязание же соответствует твердому элементу земли. Так уже в самом строении органов чувств устанавливается известное подобие между воспринимаемым и воспринимающим (De Gen. ad litt. III, 6).

Плотин отметил ту особенность зрения и слуха, что предметы, подлежащие их восприятию, остаются целыми, едиными и неделимыми, возбуждая зрительные и слуховые ощущения во множестве чувствующих существ. Бл. Августин развил и дал законченную форму этому случайному наблюдению неоплатоника. Внешние чувства и их органы, рассуждает он, у каждого человека свои собственные, хотя и однородные с чувствами и органами других людей.

Внутреннее чувство. Высшей инстанцией по отношению к внешнему чувству служит внутреннее чувство. В отличие от первого, распадающегося на пять отдельных органов, оно едино. К нему восходят все ощущения, и оно произносит над ними свой суд (De lib. arb. II, 8).

Объектом восприятия для внутреннего чувства служат прежде всего сами внешние чувства. Оно ощущает, находится ли тот или другой орган в состоянии покоя или в состоянии деятельности и насколько удовлетворительно он выполняет свою функцию. <...>

Далее, способность внутреннего чувства ощущать покой и деятельность каждого из внешних чувств указывает на то, что оно может как различать одно внешнее чувство от другого, так и улавливать сходство между ними (De lib. arb. II, 12).

Внешние чувства ощущают не только те или другие объекты, но и отношение производимого ими раздражения к благосостоянию воспринимающего органа. Глаз страдает при виде слишком яркого света — напротив, умеренный свет, мягкие и приятные цвета ласкают его. В этой реакции удовольствия и страдания, которыми орган ощущения отвечает на внешнее раздражение, выражается как бы суд внешних чувств над предметами, находящимися в соприкосновении с ними (De lib. arb. II, 12). Внутреннее чувство ощущает отношение воспринимаемого объекта к безопасности и благосостоянию всего организма. «Одно, — говорит бл. Августин, — есть то, чем животное видит, другое — чем избегает или желает того, что видит посредством зрения, ибо первое чувство находится в глазах, а второе — внутри, в самой душе. Посредством него животные или, испытывая удовольствие, желают и принимают, или, под-

вергаясь страданию, избегают того, что не только видят, но и слышат или воспринимают посредством прочих чувств» (De lib. arb. II, 8). Мысль бл. Августина мы позволим себе пояснить собственным примером. Когда овца видит волка, серая шерсть зверя не причиняет никакого страдания ее глазам, но ее внутреннее чувство, ощущая опасность, проникается ужасом и побуждает слабое животное бежать.

Только что выясненные свойства внутреннего чувства дают право полагать, что посредством него мы ощущаем саму жизнь. В самом деле, допросив себя внутренне, каждый без труда убедится, что все живое избегает смерти. Но смерть противоположна жизни, поэтому ощущение смерти было бы невозможно при отсутствии ощущения жизни (De lib. arb. II, 10).

Все перечисленные функции не могут быть выполнены внешними чувствами, но нельзя отнести их и на долю разума, потому что они свойственны и неразумным животным. Таким образом, остается приписать их чувству, но особому, отличающемуся от чувств внешних (De lib. arb. II, 8).

Ощущение. В числе сочинений бл. Августина, касающихся гносеологической проблемы, совершенно особое место занимает трактат «De Trinitate». В силу специальных задач этого чисто богословского произведения все вопросы познания разработаны здесь систематически, под одним определенным углом зрения и со значительными отступлениями от тех взглядов, которые были высказаны в других сочинениях. Воспроизводя и дополняя Плотина в этих последних, бл. Августин обнаруживает гораздо больше самостоятельности и оригинальности в «De Trinitate». Это различие, насколько нам известно, еще не отмеченное в литературе, касается главным образом ощущения. Вследствие этого представляется необходимым выделить заключающийся в названном трактате материал и рассмотреть его отдельно. Но удобнее перейти к этому, познакомившись предварительно с учением об ощущении, как оно изложено в прочих сочинениях Августина.

1. Вопрос о сущности и природе ощущения бл. Августин выясняет по частям в различных сочинениях. Подобно своему неоплатоническому учителю, он признает ощущение актом, в котором принимают участие душа и тело. Ощущение возможно лишь при наличии одушевленного органа, но чувствует в органе все же не тело, а душа чрез посредство тела (De Gen. ad litt. III, 7; Epist. CXVIII, 24; CLXVI, 4). Самым очевидным доказательством этого служит бесчувствие умершего тела. Оно становится домом, который покинут хозяевами и из которого

никто уже не отзывается на внешние призывы (Serm. LXVI, 5). Но и при жизни сами по себе одушевленные органы ничего не чувствуют, если душа, занятая размышлением, не склоняет к ним своего внимания (Serm. CXXVI, 3; ср.: Serm. LII, 18; Epist. CXLII, 38). Так как чувствует душа через тело, то Августин называет чувства вестниками (Conf. X, 9; Enarr. in Ps. CXLVI, 13), которые сообщают душе обо всем, совершающемся вне ее, дверями и окнами (Conf. X, 17; Serm. XCIII, 2; LXVI, 5; LII, 18; CXXVI, 3), через которые она наблюдает за внешним миром. Таким образом, в ощущении устанавливается некоторое соприкосновение души с внешним миром через посредство органов внешнего чувства. Попытаемся теперь выяснить, как это происходит, как две совершенно противоположные субстанции — бестелесная душа и материальный мир — вступают в отношение друг к другу.

В ощущении душа движется к предметам, находящимся вне ее. В этом движении есть два момента: во-первых, сила души нисходит в органы восприятия, во-вторых, органы входят соприкосновение с предметами.

Чтобы быть деятельной в различных органах чувств, душа постепенно переходит от совершенно нематериального к грубо-телесному. Для этого она пользуется активными стихиями своего организма — огнем и воздухом, разлитыми в мозг и нервах. Различие между бестелесной душой и грубой плотью, этой влажной землей, слишком велико, чтобы можно было допустить их непосредственное соприкосновение. Поэтому, приводя в движение плоть, душа простирает свою силу сначала на самую тонкую из стихий, входящих в состав организма, на стихию, более других приближающуюся по своей природе к бестелесному. Таковой Августин признает, вместе с Платином, световое начало огня*. Затем она пользуется стихией огня как орудием для воздействия на более грубые элементы в их нисходящем порядке по степени плотности: от светового начала огня она простирает свое действие на его тепловое начало, затем чрез него — на воздух, посредством воздуха — на воду и наконец чрез воду — на землю. При этом свет служит для души орудием ощущения, а воздух — волевых импульсов (De Gen. ad litt. VII, 21, 25, 26). Но в том и другом случае эти стихии являются лишь исходной точкой для ее деятельности. Поэтому в ощущении душа начинает свое движение во всяком органе тон-

* Plotinus. Καὶ δὲ καὶ τὸ πῦρ φεῦγον ἤδη τὴν τοῦ σώματος φύσιν. III, 6, 6.

костью огня, но, постепенно переходя к другим стихиям, заканчивает его не везде одинаковым образом. В зрении она устраняет теплоту огня и действует исключительно при помощи его света. В слуховых ощущениях от света чрез посредство теплоты она простирает свою силу до самого чистого воздуха. В обонянии она оставляет за собой чистый воздух и переходит к воздуху, насыщенному влажными испарениями. В ощущении вкуса ее движение идет далее и достигает более плотной жидкости, а в осязании оно распространяется уже на самую косную стихию — землю (De Gen. ad litt. III, 7; XII, 32). Так постепенно бестелесная сила души в различных органах нисходит к более или менее грубым стихиям, преобладающим в них. Этим устанавливается ее связь с органами внешних чувств*.

<...>

Каким образом эти органы приходят в соприкосновение с тем, что до такой степени удалено от них? Вопрос этот очень интересовал бл. Августина (Epist. CXXXVI, 5—6). Но в его исследовании христианский психолог не пользуется ни теорией среды, предложенной Аристотелем, потому что не был знаком с сочинениями Стагирита, ни теорией симпатии, которая не обратила на себя его внимания при чтении сочинений Платона, а возвращается к Платону, пользуясь, может быть, каким-нибудь не известным нам источником.

По своему обыкновению, бл. Августин исследует намеченную проблему исключительно в отношении к зрительным ощущениям. Видя отдаленные предметы, глаз, очевидно, подвергается под их влиянием известному страданию (*patitur*). Такое влияние было бы понятно при соприкосновении глаза и предмета. Но в зрительном ощущении этого не наблюдается. Глаз находится там, где нет видимого им предмета, а там, где находится предмет, нет глаза. В самом деле, если бы глаз видел предмет там, где сам находится, то ничего не мог бы видеть, кроме себя самого, потому что место, занимаемое им, не может

* Изложенный взгляд бл. Августина обыкновенно называют учением о посредствующем начале между телом и душой. Это не совсем точно, так как свет и воздух не представляют собою, по взгляду бл. Августина, чего-либо чуждого телу, какой-то субстанции, занимающей среднее положение между телом и душой. Они также служат составными элементами тела, но более тонкими сравнительно с двумя другими стихиями. Таким образом, душа воздействует на грубые стихии тела через посредство стихий того же тела, но более близких по своей тонкости духу. Ср.: *Ott W. Op. cit.* S. 138—141.

вмещать никакого другого предмета, даже таких смежных частей лица, как нос, ресницы. Но действие на расстоянии невозможно. Поэтому было бы нелепостью допустить, что глаз страдает под влиянием тела там, где нет этого тела. Однако самый факт страдания отрицать невозможно. Чтобы выйти из затруднения, необходимо признать, что глаз испытывает воздействие предмета чрез посредство чего-то, исходящего из него самого, простирающегося вдаль и приходящего в непосредственное соприкосновение с видимым предметом там, где последний находится (De quant. an. 43). Эта гипотеза дает возможность свести зрительное ощущение к осязательному.

<...>

Свет, исходящий из глаз, сам по себе может быть очень слаб, поэтому он бывает невидим в теиноте и, чтобы могло получиться зрительное ощущение, нуждается в поддержке света, находящегося вовне.

<...>

Итак, ощущение обусловлено соприкосновением души с объектом восприятия посредством стихии, преобладающей в данном органе внешнего чувства. В результате этого соприкосновения получается страдание чувства (De quant. an. 42). Но чувство есть функция, в которой соединяются для общей деятельности тело и душа. Вследствие этого возникает вопрос, что именно подвергается страданию в ощущении — тело, душа или то и другое вместе.

Не подлежит никакому сомнению, что под воздействием внешнего мира телесные органы подвергаются страданию. Понятно до некоторой степени, как одно тело влияет на другое, как объект восприятия производит физическое изменение в органе ощущения, но гораздо труднее ответить на вопрос, каким образом внешний предмет действует чрез тело на душу, или, другими словами, каким образом физическое изменение органа переходит в психический акт ощущения. Пользуясь при исследовании этого вопроса принципами неоплатонической философии, бл. Августин отрицает возможность действия тела на душу (De music. VI, 9). Дух по своему достоинству и ценности выше тела. Природа высшая не может служить материей для низшей. Если бы тело могло оказывать воздействие на дух и производить в нем какие-либо изменения, то оно стояло бы в таком же отношении к душе, в каком художник к материалу, которым он пользуется для своих произведений. Но так как производящий выше материи, из которой он что-либо создает, то тело в этом случае было бы выше души. А так

как этого допустить нельзя, то необходимо отвергнуть возможность действия тела на дух (*De Gen. ad litt.* XII, 33; *De music.* VI, 8).

Ощущение есть не страдание, а акт, деятельность души, утверждает, вместе с Платином, бл. Августин. Но он идет далее неоплатоника, предлагая остроумную гипотезу с целью объяснить психологически, исходя из понятия активности души, происхождение, с одной стороны, чувства как способности внешних восприятий, с другой — ощущений как функции этой способности.

Способность чувствовать обусловлена тем, что душа есть принцип движения тела. Августин держится платонического понятия о душе и ее отношении к телу. Бездушное тело неподвижно, одушевленное способно передвигаться с места на место и, сверх того, находится в непрестанном внутреннем движении. Душа оживляет тело *intentione facientis*. Во всех его частях и органах она непрерывно приводит в движение материю, так как это необходимо для питания организма и сохранения его жизни (*De music.* VI, 2). Безостановочная деятельность души в теле может быть сознательной и бессознательной. Она не сознается душой, если не привлекает к себе ее внимания. Так бывает в том случае, если, приводя в движение тело, душа не встречает с его стороны никакого препятствия и действует в нем с наибольшей легкостью. Тогда ее внимание, ничем не отвлекаемое, сосредоточивается на ее собственной духовной жизни. Доказательством этого может служить тот факт, что мы не замечаем обыкновенно своего здоровья. Душа действует в здоровом теле, как и в больном, но первое беспрепятственно повинуется ее мановению и не оказывает ей никакого противодействия (*De music.* VI, 13). Отсюда видно, что человек находится в менее здоровом состоянии, когда чувствует удовольствие, чем тогда, когда вовсе не ощущает своего тела и не испытывает ни удовольствия, ни страданий. В таком состоянии идеального здоровья человек находился до грехопадения и будет находиться после воскресения. Душа первозданных людей имела в своем теле послушного раба. Оживляя его посредством непрерывного движения с необычайной легкостью, она не обращала внимания на эту деятельность и не сознавала ее, но была всецело поглощена созерцанием своего Господа (*De music.* VI, 13—14). В настоящем же состоянии греховности человеческой природы душа приводит в движение тело всегда с затруднением, но не всегда с затруднением одинаковым.

<...>

Таким образом, «когда душа чувствует в теле, то не становится по отношению к нему в страдательное положение, но внимательнее действует в его страдательных состояниях, и эти действия, легкие вследствие соответствия или трудные вследствие несоответствия, не укрываются от нее. Все это и называется чувством» (*De music.* VI, 10, 12).

Теория движения, производимого душой в теле, объясняет, каким образом душа ощущает физические изменения органов чувств, происходящие в них под влиянием внешних предметов. На основе этих ощущений в ней возникают образы вещей, под воздействием которых находится чувство. В сочинениях, на основании которых мы излагаем настоящий отдел, бл. Августин не выясняет, как ощущение изменившейся деятельности в органе переходит в психический образ внешнего предмета. Он утверждает только, что не тело, находящееся вне нас, творит свой образ в душе, а сама душа создает его. Как только видимый предмет или раздавшийся звук коснутся органов зрения и слуха, душа с невероятною быстротою создает их образы (*De Gen. ad litt.* XII, 33).

Но если образы вещей творятся самою душой и представляют собою ее энергии, то весьма естественно усумниться в их эмпирическом происхождении. Не содержатся ли образы вещей в виде потенций в самой душе, независимо от опыта, и не служат ли раздражения органов чувств лишь поводом к их переходу из потенциального состояния в актуальное? Таково именно, как мы знаем, и было учение неоплатоников. Друг Августина, Небридий, усвоил эту теорию.

Исходной точкой для него служили, с одной стороны, наблюдение, с другой — гносеология неоплатоников. Опыт убеждает, что в содержание нашей фантазии входит множество образов, не заимствованных ею из внешней действительности. Какие образы разумел в этом случае Небридий, — из его письма неясно. Но комментарием к последнему может служить ответ Августина, который, хорошо зная своего друга, конечно, верно угадывал его мысль. Небридий имел в виду создания воображения, которыми полны мифы о богах и небывалых животных, вроде гиппокентавров, и искусственные произведения поэтического творчества. Опираясь на этот факт, Небридий ставил вопрос, нельзя ли и все прочие образы признать свободным произведением человеческого духа и понять деятельность чувства по аналогии с интеллектуальным познанием, как его представляли себе неоплатоники. Если ум, ничего не заимствуя от чувств, находит в них лишь побуждение обратиться к

созерцанию своего собственного содержания, то, может быть, и фантазия ничего не берет от ощущений, а получает от них только напоминание об образах, дремлющих в ее недрах, и под влиянием этого напоминания переходит к их созерцанию (Epist. VI; ср.: Epist. VII, 4—5).

Сам в то время еще всецело находившийся под обаянием неоплатонизма, бл. Августин не согласился, однако, с Небридием. Чувства, пишет он ему в ответ, обманчивы. Что стоит вне зависимости от них, то гораздо выше и лучше, чем возникающее из них. Вследствие этого те образы вещей, которые не связаны с действительными ощущениями, как, например, грезы спящих и умалишенных, имели бы больше цены, чем действительные восприятия. Необходимо было бы признать в таком случае или то, что солнце, видимое больными, истиннее, чем созерцаемое здоровыми и бодрствующими, или то, что ложное лучше истинного. А так как это нелепо, то необходимо остановиться на том, что образы вещей, сохраняемые памятью, не что иное, как рана, нанесенная чувствами и отпечаток их лжи (Epist. VII, 3). Далее, бл. Августин не мог согласиться с Небридием и потому, что был несравненно более проницательным психологом и отлично видел эмпирическое происхождение произвольных созданий воображения, а вследствие этого сама исходная точка Небридия была для него, безусловно, ложной. Окончание своего письма он посвящает выяснению механизма, который превращает образы действительно воспринятых чувством объектов в фантастические сочетания и вымыслы воображения (Epist. VII, 4—7). Итак, психические образы, связанные с ощущениями, бл. Августин ставит в известную зависимость от внешних объектов, хотя и признает их созданием самой души. Иногда он сравнивает их даже с отпечатком перстня на поверхности жидкости, тотчас же расплывающимся, как только печать перестает соприкасаться с нею (De music. VI, 3), но только в сочинении «De Trinitate» он развивает этот образ в определенную психологическую теорию. В прочих его сочинениях остается невыясненным, как ощущение изменения органа, испытываемое душой, переходит в образ внешнего предмета, вызвавшего это изменение.

Образы материальных вещей, создаваемые душой (De Gen. ad litt. XII, 40; Epist. CXLVII, 38; CLIX, 2, 5; CLXII, 4), нематериальны. Этот тезис вытекал для Августина из его глубокого, достигнутого с большим трудом, убеждения в нематериальности души и из того гносеологического принципа, что познаваемое присутствует в познающем соответственно природе позна-

ющего. Образ тела, находящийся в духе, лучше, чем тело в своей собственной субстанции: тело материально, а его психический образ духовен (De Gen. ad litt. XII, 33).

<...>

2. Изложенное учение об ощущении тесно примыкает к психологии Плотина и представляет собою отчасти простое ее воспроизведение, отчасти дальнейшее развитие, отчасти даже такое ее изменение, которое несколько ее не улучшает. Как и у Плотина, отображение формы воспринимаемого объекта в органах чувств почти не играет здесь никакой роли. Правда, Августин говорит о быстро исчезающих отпечатках внешних тел в чувстве, но это замечание есть не более чем сравнение, которому не соответствует теория. В сущности, идея формы, отображающейся в органах чувств, совершенно излишняя в изложенной теории ощущения. Исходя из предположения, что подобное познается подобным, необходимо допустить присутствие формы воспринимаемого объекта в органе лишь в том случае, если орган сам по себе не мыслится подобным ему, как мы и видим это в психологии Аристотеля. Бл. Августин, наоборот, и помимо формы устанавливает подобие между органом и предметом восприятия своим учением о физическом строении воспринимающих аппаратов внешнего чувства. Каждое из пяти внешних чувств может отзываться на возбуждения, исходящие только от вещей, в которых преобладают те самые стихии, посредством каких действует душа в соответствующих органах: глаз видит свет потому, что душа движет им при помощи светового начала огня, а ухо слышит сотрясения воздуха потому, что душа простирает в нем свою силу до этой стихии. Если органы чувств сами по себе подобны воспринимаемым ими объектам, то нет надобности говорить еще об уподоблении их вещам посредством восприятия формы или образа последних. Далее переход от физического изменения органов к психическому образу внешних предметов, вызывающих это изменение, остается у Августина совершенно невыясненным, а между тем в его теории пробел этот чувствуется сильнее, чем в неоплатонической. Плотину естественно было игнорировать этот вопрос, потому что, признавая душу логосом всех вещей, он видел в физическом раздражении органа лишь повод, побуждающий душу обратиться к созерцанию образа, всегда ей присущего. Августин, напротив, отвергнув априорность психических образов и признав их созданием души, руководящейся состоянием органов, должен был остановить на нем свое внимание.

Совершенно иным характером отличается учение об ощущении, изложенное в сочинении «De Trinitate». В нем нужно отметить две существенные особенности. Первая касается значения образа, познаваемого в акте познания. Все познавательные силы, начиная с чувства, бл. Августин рассматривает здесь в качестве потенций, которые сами по себе неопределенны и всегда готовы к восприятию формы познаваемого объекта. Способность познания, определившаяся вследствие отображения в ней формы познаваемого, становится актом познания. Такова основная мысль психологии познания по трактату «De Trinitate». Она чрезвычайно близка к теории Аристотеля. И тем не менее трудно допустить, чтобы она была заимствована непосредственно из этого источника. Против этого говорит уже то обстоятельство, что нет никаких данных, устанавливающих знакомство Августина с сочинениями Стагирита, за исключением трактата «О категориях». Потом, что касается ближайшим образом учения об ощущениях, мы не находим у Августина никаких следов теории среды, которая в психологии Аристотеля занимает такое видное положение, и никаких других характерных для нее подробностей. Остается предположить, что понятие материи и формы было усвоено Августином от Аристотеля чрез посредство «Эннеад», где оно играет также немалую роль (Enn. I, 2. 4; III, 6, 2; III, 8. 10; III, 9, 3; V, 9, 3). Второй особенностью учения о познании в «De Trinitate» служит совершенно новая для древней философии черта, составляющая научную заслугу бл. Августина, — выяснение участия воли во всех актах познания. И в других сочинениях нашего мыслителя там и здесь рассеяны ценные наблюдения касательно природы и деятельности воли, но только в трактате «De Trinitate» значение воли в познании раскрыто систематически.

Отмеченные особенности учения о познании, изложенного в «De Trinitate», объясняются богословскими задачами этого сочинения. В этом труде Августин задался целью приблизить к пониманию тайну троичности Божества и оправдать пред разумом авторитет Церкви, признающей этот догмат краеугольным камнем веры (De Trin. I, 4). Метод рационального обоснования этого догмата был уже дан в традиции патристической литературы. Христианские писатели, исходя из того соображения, что человек создан по образу Божию, полагали, что между его природой и природой Божества должна существовать известная аналогия. Образ, которым Бог почтил человека, бо́льшая часть богословов искала в его духовной природе и преимущественно в уме. Отсюда указание аналогий троичности в позна-

нии обыкновенно и служило спекулятивным оправданием этого догмата. По этому же пути пошел и Августин. Способ доказательства у него тот же — указание тройственности в духовной жизни человека, преимущественно в различных актах познания. Оправданием этого метода и для него служит библейское повествование о создании человека по образу Божию (De Trin. IX, 2), который с большей настойчивостью, чем кто-либо из предшественников, он ограничивает духовной природой человека (Enarr. in Ps. XLVIII, 11; LIV, 3; De Symbol. 2), так как с юных лет был решительным противником антропоморфизма. Итак, богословская задача сочинения «De Trinitate» побуждала бл. Августина искать в актах познания аналогии триединству Божества, а что мы упорно ищем в предмете исследования, то очень часто и находим в нем. Но, чтобы было совершенно ясно направление его поисков, необходимо в самых кратких чертах наметить защищаемую им формулу кафолического догмата троичности. Бог один по существу и троичен в Лицах. Сущность Отца, Сына и Св. Духа едина и нераздельна нумерически. Но в пределах этой неделимой субстанции нужно различать тройственность Лиц или отношений (De Trin. I, 7). Отношения определяются способом бытия Лиц. Отец ни от кого не происходит, и в этом состоит Его личное свойство. Сын рождается от Отца, как образ рождается от первообраза, как отображение в зеркале рождается от предмета (Contr. serm. ar. 22; Serm. CXVII, 12). Рождаемость есть Его ипостасная особенность. Далее, хотя все Лица Св. Троицы премудры, однако Сын есть живая и личная Премудрость Бога по преимуществу (De Trin. VII, 3—5). Личное свойство Духа Святого состоит в том, что Он есть Дух Отца и Сына и исходит от Того и Другого Лица. Он — Ипостасный Дар благодати, а так как дары благодати сводятся к любви, то Он может быть признан Ипостасною любовью Бога по преимуществу, хотя и прочие Лица Божества — также любовь²⁸. Главное свойство любви — соединять любящих. Поэтому Ипостасная любовь, Дух Святой, в троичной жизни Божества есть принцип единения Отца и Сына. Подыскать для этой формулы аналогии в человеческом духе бл. Августин и стремился в трактате «О Троице». Единству существа в Боге он поставил в параллель единство и простоту человеческой души, а тройственности Лиц — тройственность моментов в каждом акте познания. Первым моментом, соответствующим Ипостаси Отца, служит объект познания, а вторым, символизирующим Ипостась Сына, самый акт познания. Но так как рождение Сына в богословской литературе того време-

ни обыкновенно рассматривалось как отображение Отца, то для получения сходства Августину необходимо было настаивать, что акт познания всегда обусловлен отражением объекта в органе познания и что объект есть причина формы, возникающей в познающем. А при этих условиях нельзя было не отступить от неоплатонической теории, не допускающей влияния материальных вещей на ощущающую душу. В указании этой аналогии бл. Августин также не был вполне оригинален. Уже Филон и Плотин пользовались ею, выясняя внутреннюю жизнь Божества по аналогии с самосознанием человека. Единое, простое и бескачественное Божество раскрывает свое содержание, отображаясь в своем мышлении, которым, по Филону, является Ипостась Логоса, а по Плотину — Ипостась Ума, подобно тому как содержание души человека отображается в его самосознании. Психологическую аналогию Филона, правда с большими поправками, положили в основу своего спекулятивного учения об Отце и Сыне и христианские писатели II и III вв. Августин пошел по следам своих предшественников на литературном поприще, но, не ограничиваясь самосознанием, провел аналогию по всем актам познания и для этого должен был углубиться в анализ познавательного процесса во всех его формах. Но если здесь путь для него уже был намечен, то в указании третьего момента познания, соответствующего Ипостаси Духа Святого, он не имел предшественников. В системе Филона было лишь две Ипостаси — Бог и Логос. Плотин ввел третью — Мировую Душу, но понятие о ней до такой степени не соответствовало церковному учению о Св. Духе, что христианские мыслители ничего не могли заимствовать из «Эннеад» для выяснения значения Св. Духа во внутренней жизни Божества, а могли воспользоваться несколькими мыслями неоплатоника лишь при изложении учения об отношении Духа Св. к миру*. Никому из них и самостоятельно не удалось открыть как аналогию Св. Духа третий элемент в самосознании. Таким образом, у них не было опоры для спекулятивного учения о третьей Ипостаси. Бл. Августин восполнил этот пробел. Он попытался найти такой элемент в процессах познания, который служил бы принципом соединения познаваемого и познающего, объекта познания со способностью познания, и нашел его в деятельности воли, направляющей способность познания на

* Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Т. I. Тринитарный вопрос. Сергиев Посад, 1906. С. 523—530.

объект познания и связующей их между собою. Так чисто богословская тенденция привела его к открытию значения воли в актах познания*. После сделанных разъяснений понятно происхождение двух отмеченных выше особенностей в учении бл. Августина о познании, изложенном в «De Trinitate». Чтобы установить аналогию между взаимным отношением Лиц Св. Троицы и различными видами познания, необходимо было настаивать, во-первых, на том, что предмет познания есть причина акта познания, поскольку отображает свою форму в способности познания, а во-вторых, на том, что в каждом акте познания принимает участие воля, соединяющая объект и способность познания. Для первого представляла большие удобства аристотелевская схема материи и формы, с которой, как сказано, Августин познакомился по «Эннеадам».

<...>

В трактате «De Trinitate» бл. Августин первым из психологов коснулся значения воли в ощущениях. Ее роль состоит в том, что она устанавливает связь между объектом восприятия и чувством. Чтобы рассмотреть тот или другой предмет, необходимо открыть глаза и сосредоточить на нем взгляд. Чтобы ощущение продолжалось, нужно удерживать взгляд на рассматриваемом предмете. То и другое есть дело чисто психического акта воли. Она обращает орган восприятия к внешнему предмету, чтобы он мог отобразить в себе форму последнего, и удерживает орган в таком положении, которое необходимо для сохранения в нем этого отображения (De Trin. XI, 5).

Но связь, устанавливаемая волей между чувством и объектом, подлежащим восприятию, не ограничивается этим чисто внешним актом, но простирается гораздо дальше. Воля объективирует ощущение, сливая в одно неразрывное целое форму, присущую объекту восприятия, с ее отображением в чувстве и душе воспринимающего субъекта. Хотя душа имеет дело непосредственно лишь с формой предмета, находящейся в ней самой и в ее чувствующем органе, но нам кажется, что мы видим саму вещь, как она существует вне нас. Пока глаз устремлен на пламя свечи или на переплет оконной рамы, нет никакой возможности различить три формы, соединенные в этом акте, и лишь тогда, когда, согласно импульсу воли, мы закрываем глаза и расторгаем связь органа с вещью, мы можем наблюдать сначала быстро расплывающиеся остатки образа пламени и рамы в глазу, а потом их психический образ, остаю-

* См.: Kahl W. Op. cit. S. 24—36.

щийся в душе. Таким образом, воля настолько тесно соединяет три формы, данные в ощущении, что различить их может, во всяком случае, не чувство, а разум — посредством очень тонкого психологического анализа (De Trin. XI, 3—5). Важность этого слияния форм в деле познания очевидна: только оно превращает субъективное состояние чувства в восприятие объективной действительности, только оно объективирует ощущение.

Наконец, значение воли в ощущении состоит в том, что она оказывает известное содействие уподоблению органа видимому предмету или самой его информации. Мысль эта встречается только в одном месте сочинений бл. Августина, и притом выражена в нем настолько неясно, что только контекст убеждает в ее наличности. Вот слова, которые мы имеем в виду: «Воля имеет такую силу соединять эти две [формы], что и обращает чувство к рассматриваемой вещи, чтобы оно получило ее форму, и удерживает его на ней после того, как оно отобразило эту форму. И если воля настолько горяча, что может быть названа любовью, страстью или похотью, то сильно затрагивает даже все тело животного; и в тех случаях, когда ей не оказывает сопротивления слишком косная и твердая материя, преобразует его в подобный вид и цвет. Посмотрите, с какой необыкновенной легкостью изменяется тельце хамелеона, принимая цвета, которые он видит. А так как грубые тела других животных нелегко поддаются перемене, то по большей части только зародыши избобличают страстные желания матерей и показывают, на что они смотрели с большим услаждением. Ибо, чем мягче и, так сказать, восприимчивее к форме первоначальное строение семян, тем успешнее и действительнее поддаются они мановению души матери и возникшему в ней образу тела, на которое она жадно взирает» (De Trin. XI, 5). В последнем предложении бл. Августин понимает факты, на которые указывал еще Гиппократ²⁹. Так, одна женщина была обвинена в прелюбодеянии на том основании, что родила ребенка, не похожего ни на отца, ни на мать и ни на кого из родных. Медик освободил ее от суда и наказания, указав на сходство ребенка с изображением красивого мальчика, висевшим в спальне супругов (Quaest. in Neptat. I, 92). Еще более убедительным Августин считает пример Иакова, который клал на водопое пестрые прутья, чтобы овцы и козы могли видеть их в момент зачатия, и этим достигал того, что они приносили пестрый приплод (Quaest. in Neptat. I, 92; De Trin. XI, 5; III, 15; De Civ. Dei, XII, 25). Итак, душа может сообщать всему телу форму предмета, возбуждающего в ней страстное влечение, если только тело отличается до-

статочной гибкостью и податливостью. Такими свойствами наделено, однако, лишь тело хамелеона. У других животных только зародыши поддаются воздействию воли матерей. Если при исключительных условиях под влиянием страстного возбуждения может принимать форму внешнего предмета все тело животного, то в обычных условиях воля сообразует объекту восприятия лишь чувствующий орган, который по особенностям своего строения не способен оказывать ей в этом сопротивление. Так на основании контекста следует, по нашему мнению, истолковать и договорить до конца мысль бл. Августина. Но если сама душа формирует орган соответственно внешнему предмету, то она должна знать о последнем ранее, чем возникнет ощущение. Этого бл. Августин не допускал. Таким образом, у него получается замкнутый круг: воля уподобляет орган вещи, хотя, для того чтобы узнать о форме этой вещи, чувство еще ранее должно было уподобиться ей. Возможность уподобления органа изнутри могла быть подсказана ему только учением Плотина о симпатическом изменении органов, обусловленном действием предмета на чувство через Мировую Душу. Но так как бл. Августин не заимствовал из неоплатонизма идею симпатии, то в его учении о влиянии воли на уподобление органов чувств получились противоречие и неясность.

Память. Природа памяти лучше всего определяется теми образными выражениями, которые употребляет бл. Августин для ее характеристики. Это воспринимающая способность по преимуществу. Она служит своего рода кладовой духа, в огромных помещениях которой хранится все его содержание. Это как бы желудок души, а огорчения и радости подобны горьким и сладким яствам, которые в него поступают (In Ioan. Ev. Tr. 23, 11; Conf. X, 13). Переходя в область памяти, эти чувства сохраняются там, но уже не дают сладости или горечи (Conf. X, 21). Обращает на себя внимание сам объем этого понятия в сочинениях Августина. К памяти он относит все потенциальное содержание духа, как воспринятое когда-то, так и всегда присущее ему помимо всякого восприятия.

В учении о природе памяти бл. Августин следует в общем Плотину и отличается от него разве только более подробной разработкой его тезисов, большим обилием живых психологических наблюдений и некоторыми существенными изменениями частных. Подобно Плотину, он помещает память в число сил, принадлежащих только душе и не связанных с телом. Хотя память, содержащая в себе образы материальных предметов, ближе всего стоит к телу, однако то обстоятельство, что

она сохраняет и вновь творит бесчисленное количество этих образов, убеждает в ее нематериальности (*De Gen. ad litt.* VII, 29). Оригинальной чертой Августина служит его учение о видах памяти. Он различает память преходящего, связанную с образами, и память пребывающего, не нуждающуюся в образах. Различие этих двух видов памяти выяснено им в письме к Небридию. Небридий писал своему другу, что, по его мнению, память всегда нуждается в образах. Бывают образы, не удерживаемые памятью, но не может быть памяти без образов. Даже вспоминая о своих прежних размышлениях, мы воспроизводим или слова, в которые облекались наши мысли, или нечто такое из испытанного интеллектом, что может отражаться в воображении (*Epist.* VI, 1). Бл. Августин отвечает на это, что существует память не только преходящего, но и пребывающего. Первый вид памяти сохраняет то, что или покинуло нас, или покинуто нами: «Когда, говорит он, я вспоминаю своего отца, я вспоминаю, что меня покинуло и чего уже нет, а когда вспоминаю Карфаген, вспоминаю то, что существует, но что я сам покинул, однако в том и другом случае память удерживает прошедшее, потому что и того человека и этот город я припоминаю на основании того, что видел, а не на основании того, что вижу». То, что нас покинуло или покинуто нами, не присутствует реально самой своей субстанцией в нашем духе и потому не могло бы стать предметом воспоминания, если бы чем-нибудь не было в нас замещено. Образы и представляют в памяти то, чего уже нет. Наоборот, понятие, например, вечности всегда прибывает в нашем уме и не нуждается в замещающем его образе, чтобы стать предметом воспоминания (*Epist.* VII, 1—2; ср.: *De Trin.* XIV, 14).

Содержанием первого вида памяти служит, во-первых, все воспринимаемое из внешнего мира при помощи пяти общеизвестных чувств. Чувства дают нам множество образов, которые хотя и входят в душу различными путями, но сохраняются в памяти, не сливаясь между собою. Не только представления о цветах не смешиваются с образами звуков, но и запах лилии мы отличаем от благоухания фиалок, хотя в данную минуту не обоняем ни того ни другого (*Conf.* X, 13). К этим образам действительно существующих вещей присоединяются фантастические картины, созданные нашим собственным воображением, для которых нет первообразов во внешней действительности (*Conf.* X, 14).

Вопрос о сохранении памятью душевных волнений живо интересовал бл. Августина. Если бы память не сохраняла пред-

ставлений об испытанных когда-то удовольствиях, страхе, боли, печали, похоти, то невозможен был бы разговор о них. И тем не менее они сохраняются в душе не в том виде, в каком переживались. Воспоминаниям о волнениях и страстях недостает напряжения чувства, которое их когда-то сопровождало. О прежних радостях часто вспоминают без радости и о печалях, не испытывая этого чувства. Можно бесстрастно вспоминать о своих прежних страстных движениях. Бывают даже случаи, когда состояние духа противоположно воспоминаниям. Иногда, полные веселого возбуждения, мы припоминаем об угнетающих печалях, а охваченные скорбью — о радостях. Если пережитых волнений уже не существует, то ясно, что не сами они сохраняются в памяти, а только их образы (Conf. X, 21—23).

То же нужно сказать о забвении. Когда мы слышим это слово, то хорошо понимаем, о чем идет речь, — следовательно, в памяти содержится или само забвение, или его образ. Когда нам говорят о памяти и мы понимаем это, то пред нами встает сама память без всякого образа. Но нельзя того же сказать о забвении. Его не может быть в памяти, потому что оно исключает ее. Если бы мы находились в действительном забвении, то не могли бы помнить о нем и, следовательно, понимать, что нам о нем говорят. Поэтому, если в памяти есть то, что исключает ее, то оно может присутствовать в ней не реально, а лишь в виде образа (Conf. X, 24—25)³⁰.

Содержанием второго вида памяти служит все, не имеющее образа и пространственных очертаний. Но последнее складывается из двух элементов. Во-первых, сюда входят наши идеи, мысли, понятия об умопостигаемой реальности, во-вторых, сами эти реальности, пребывающие в памяти субстанциально.

К первой категории относятся воспоминания о нашей собственной умственной деятельности. Мы помним о своих прежних размышлениях, помним момент, когда впервые поняли ту или другую истину (Conf. X, 20). Далее, сюда же нужно причислить все теоретические положения и отвлеченные понятия выводного характера, приобретаемые обыкновенно изучением. Таковы данные свободных наук. Поскольку они истинны, они опираются на незыблемые принципы мышления, из которых извлечены диалектически. Геометрия и наука о числах, представляющие собою развитие аксиоматических положений, служат наглядным примером этого. Научные познания, выносимые из школы, не освежаемые повторением, легко забываются и исчезают из памяти, но те принципы мышления,

на которых они основываются, никогда нас не покидают. Итак, свободные науки являются системой человеческих понятий об умопостигаемом. Как понятия, они сами находятся в уме и ничем в нем не замещены (Conf. X, 21—23).

Второй элемент памяти, не связанной с образами, составляют уже не понятия об умопостигаемых реальностях, а сами эти реальности. Пребывая в памяти субстанционально, эти последние не нуждаются в образах, которые замещали бы их в человеческом духе.

Первое место в ряду этих реальностей занимает само наше «я» со всеми его способностями и силами. Мы помним самих себя, поэтому Вергилий³¹ выразился правильно, когда сказал об Улиссе, что тот не забыл себя (De Trin. XIV, 14). Все силы и способности нашего духа также находятся в памяти. «Я помню, — говорит Августин, — что у меня есть память, ум, воля... Чего из содержащегося в моей памяти я не помню, того нет в моей памяти. Но ничто настолько не присуще памяти, как сама память. Следовательно, я всю ее помню. Точно так же, что бы я ни понимал, я знаю, что понимаю, и чего бы ни хотел, я знаю, что хочу. Но что я знаю, то помню. Таким образом, я помню весь мой ум и всю волю» (De Trin. XIV, 18; De lib. arb. II, 51). Реально присутствуют в памяти стремления, желания, страсти. Блаженная жизнь всегда присуща памяти человека, потому что все не только понимают, что такое блаженная жизнь, но с необходимостью желают ее и стремятся к ней. Она находится в памяти не как образ Карфагена, который мы восприняли чрез чувство, но к которому можем не стремиться, не как число, которое дано в памяти, правда без образа, но не составляет предмета желаний, не как красноречие, которое может быть привлекательным, но сладость которого познается чрез чувство не как прошедшая радость, о которой можно вспоминать и в тяжелые дни печали, а именно как неумирующее стремление (Conf. X, 29—31). Хотя чувственные страсти и стремления ничем не заявляют о себе, если вся мысль человека безраздельно отдала себя созерцанию Бога, однако, поскольку они еще не совершенно угасли, они находятся в памяти (De music. VI, 14).

Но в памяти реально присутствует не только наш дух со всеми своими потенциями, но и Сам Бог. Вездесущий, непротяженный, не передвигающийся с места на место, Он находится везде, в каждой точке пространства, и притом не частью Своего существа, а целостно. Поэтому Он реально пребывает в памяти каждого человека (Conf. X, 20).

Далее, сюда нужно отнести основные принципы интеллектуальной и нравственной деятельности, которыми, не отдавая себе в этом отчета, мы всегда руководимся, но которых обыкновенно не замечаем, пока кто-нибудь нам на них не укажет. Это — законы соотношения чисел, геометрические понятия и вообще все то, что не дано нам посредством чувств и что познается по внутреннему усмотрению. Поэтому, как только на них обращают наше внимание, мы тотчас же распознаем их и убеждаемся, что указавший на них прав. Они всегда присущи нашей умственной деятельности, но лежат слишком глубоко и действуют слишком сокровенно, чтобы их можно было заметить и выделить без тщательного анализа процесса мышления (Conf. X, 18). Все эти аксиоматические положения не суть, однако, простые понятия и идеи человеческого ума. Мы уже имели случай сказать, что Августин отождествил их с Самим Богом или, точнее, со второй ипостасью Св. Троицы, Божественной Премудростью. Поэтому присутствие их в памяти для него равносильно субстанциальному пребыванию в ней Ипостасной и неизменяемой Истины, Самого Бога.

Первый вид памяти бл. Августин называет памятью чувственной, второй — интеллектуальной (De div. quaest. ad Simpl. II, qu. 2, 2; De Trin. XV, 43). Памяти, связанной с образами, которые остаются в душе после ощущений, не лишены и животные. Ласточки возвращаются к своим гнездам, скот находит свои стойла, звери — свои логовища. Собака узнала возвратившегося Улисса, не узнанного людьми (De music. I, 8; Contr. epist. Fund. XVII; De Gen. ad litt. VII, 29). Многие полагают, что низшие животные, как, например, рыбы, лишены памяти, но это опровергается сочинениями людей, имевших возможность наблюдать рыб в аквариумах (De Gen. ad litt. III, 12). Собаки во сне ворчат и лают, следовательно, их сон протекает не без сновидений, которые были бы невозможны, если бы душа животных не сохраняла образов того, с чем они познакомились через посредство чувств. Но этим и исчерпывается память бессловесных. Так как им недоступны высшие идеи, то у них не может быть интеллектуальной памяти, не может быть памяти своей памяти и своего чувства, потому что они лишены способности мыслить о своих душевных движениях и различать их (De lib. arb. II, 9). Однако память животных не может идти в сравнение и с чувственной памятью человека. Животные не могут обозначать образов, хранящихся в памяти, знаками, они не могут произвольно обогащать свою память и освежать в ней то, чему угрожает забвение, не могут по своей воле

изменять и комбинировать образы действительных вещей, не могут распознавать среди образов истинное от подобного истинного (De Trin. XII, 2).

Функциями памяти служат запоминание, припоминание и воображение. Первое наполняет память содержанием, второе точно воспроизводит образ или отвлеченную истину, хранимые в памяти, третье произвольно изменяет образы действительных вещей. В сочинениях бл. Августина есть довольно много данных для выяснения его взгляда на психический механизм, которым управляются функции памяти. Если в учении о сущности и природе памяти он близок к Плотину, то в описании функций памяти он гораздо оригинальней. Исследуя этот вопрос в трактате о Троице, он и здесь пользуется схемой материи и формы и выдвигает значение воли, т. е. применяет те же самые принципы, которые сообщают своеобразную окраску его учению об ощущении, изложенному в «De Trinitate».

1. Не все, содержащееся в памяти, поступает в нее путем запоминания. Если в памяти находится сам дух с его умом, волей и памятью, то, конечно, нельзя указать момента, когда все это было воспринято ею. Бог пребывает в памяти всегда, с первого мгновения бытия человеческой души. Эти моменты неразделимы хронологически. Здесь имеет место сосуществование. С запоминанием связана лишь память преходящего. Акт запоминания, благодаря которому образ вещи, данный в ощущении, или вновь приобретенная отвлеченная идея становятся достоянием памяти, обусловлен наличностью материи, формы и воли, соединяющей ту и другую. Материей служит память. Сама по себе она так же неопределенна и бессодержательна, как и чувство зрения, поскольку оно рассматривается независимо от предмета, отобразившегося в нем. Формою является психофизический образ вещи, данный в ощущении (вторая форма, по терминологии бл. Августина) (De Trin. XI, 16). Как чувство, определившееся формою внешнего предмета, становится ощущением, так память, определившаяся психофизическим образом ощущения, становится запоминанием. Иногда бл. Августин представляет себе память в виде части субстанции души, в которой вещи отображаются, как в материи (De Trin. X, 7). Иногда он говорит, что душа впитывает в себя из чувства образ вещи, чтобы поместить его в памяти (De Trin. XI, 7; XI, 13). Подобные выражения нужно признать лишь не совсем точными сравнениями.

Значение воли в усвоении памятью внешних впечатлений выясняется бл. Августином в чертах, представляющих полную

параллель ее деятельности в ощущениях. Воля обуславливает ощущение, устанавливая связь между органами чувств и объектами восприятия и сливая образ вещи, находящийся в чувстве, с формой, присущей ей самой. Затем своим страстным влечением к предмету она содействует уподоблению ему органа. В запоминании воля также соединяет материю с формирующим принципом, память — с образом внешнего объекта, содержащимся в чувстве. Результатом этого является информация памяти и возникновение в ней длительного образа вещи. Воля обращает память к ощущению, как глаз — к рассматриваемой вещи. Эмпирическим подтверждением этого служат факты обыденной жизни, доказывающие, что ощущение может и не оставлять своих следов в памяти. Это — случаи рассеянности, которые бл. Августин подвергает тонкому психологическому анализу. Когда внимание души занято каким-нибудь размышлением, воля не обращает памяти к ощущениям. Вследствие этого мы не слышим обращенных к нам слов, прочитываем целые страницы и ничего из них не выносим, проходим мимо дачи, к которой направлялись, на прогулке бессознательно заходим в не знакомые нам места. Во всех этих случаях ощущения были налицо, но они не оставили соответствующих образов в памяти. Если бы мы ничего не видели, рассуждает Августин, мы не могли бы читать слово за словом, не могли бы смело и уверенно ступать, идя по незнакомой дороге. Поэтому было бы правильней сказать, что в состоянии рассеянности мы видим и слышим, но не запоминаем, так как воля не соединяет памяти с образами вещей, отразившихся в чувствах (De Trin. XI, 15; De music. VI, 21; De Gen. ad litt. VII, 26). Напротив, когда воля направляет память на психофизический образ ощущений, то этот последний тотчас же отпечатлевается в ней и оба образа — производящий и произведенный — до такой степени сливаются, что распознать их становится возможным лишь по прекращении деятельности чувства (De Gen. ad litt. XII, 22). Но, кроме того, воля, в силу страстного, укрепленного привычкой, влечения к телам, которые находятся вовне, содействует возникновению в памяти образа вещи, пленившей ее. Она хотела бы никогда не расставаться с предметом своей любви и унести его с собою в область самого духа, но так как это невозможно, то она из своей собственной субстанции творит, по крайней мере, его образ, чтобы навсегда поместить его в своем внутреннем мире и иметь возможность во всякое время им любоваться (De Trin. X, 7).

2. Воспоминание воспроизводит образ вещи, хранимый в памяти, если он еще не изгладился из нее, и оживляет его, если он стал уже отчасти добычей забвения. Забвение постигает содержание памяти не сразу, а постепенно. Уже на другой день после восприятия образ вещи незаметно для нас бледнеет и мало-помалу, по частям, начинает стираться (*De music. VI, 6*).

Процесс воспоминания выясняется опять по аналогии с зрительным ощущением и при помощи той же схемы материи, формы и воли, соединяющей ту и другую. Состояние, в котором находится наш ум, когда предается воспоминаниям или мечтам, бл. Августин называет духовным зрением, потому что предметом созерцания здесь служат не тела, а бестелесные подобия тел (*De Gen. ad litt. XII, 15—16*). Форме материальной вещи, отображающейся в зрительном органе, в воспоминании соответствует ее нематериальный образ, сохраняемый памятью. Этот образ может и не быть предметом воспоминания, как и вещь может и не восприниматься зрением, если то и другое устремлено в другую сторону. Материей, соответствующей чувству зрения, служит способность воспоминания. Увлекаясь своей аналогией, бл. Августин старается как можно больше сблизить между собою две эти способности. Как было выяснено, соприкосновение души с видимым предметом сводится к осязанию через посредство световых лучей, тонкими и заостренными нитями выходящих из глаз... Этими лучами, как тростью, душа отыскивает и ощущает предмет, который хочет рассмотреть. Бл. Августин называет их *acies luminis vel radii oculorum*³² (*De Gen. ad litt. IV, 54*). Способность воспоминания он представляет себе также в виде остроконечного луча и потому называет ее или просто *acies*, или *acies animi*, или *acies cogitanti vel recordantis animi*³³ (*De Trin. XI, 6, 11*). Этот нематериальный луч воспоминающей души сам по себе чужд определенности, но получает форму, когда падает на образ вещи, находящийся в памяти, и сохраняет ее до тех пор, пока не коснется другого образа и не отобразит его в свою очередь. Воля, как и в зрительном ощущении, направляет этот луч в темное хранилище памяти, нащупывает ее содержимое, подобно тому как моряк лучом прожектора отыскивает в темноте приближающееся судно, находит искомый образ и дает ему возможность отобразиться в самом этом луче. Вследствие этого образ, скрытый в глубине памяти, настолько сливается с новым образом, возникшим под его воздействием в луче воспоминания, что наличие двух образов в этом акте может установить лишь разум. И действительно, два этих образа не должно смешивать.

Образ вещи, поступивший впервые в хранилище памяти, находится в ней независимо от того, припоминаем мы его или нет. Напротив, образ, возникший в луче воспоминания, сообщает ему форму только до тех пор, пока длится само воспоминание. Когда последнее переходит к другому предмету, эта форма бесследно исчезает, но образ вещи в памяти, под влиянием которого возникла форма воспоминания, остается в ней и на будущее время (De Trin. XI, 6, 11; In Ioan. Ev. Tr. 23, 11).

Воспоминание может быть актом произвольным. Очень часто воля сознательно отыскивает забытое, чтобы привести с ним в соприкосновение взор души. Отсюда припоминание имеет большое сходство с поисками потерянной вещи. Потеряла драхму женщина, о которой говорит евангельская притча, и искала ее со светильником. Если бы она не помнила о потерянном, то не могла бы искать его, а найдя случайно, не узнала бы его. Но драхма пропала не вся: остался ее образ в душе женщины. В поисках монеты она сравнивала каждый попадающийся предмет с этим образом и убеждалась, что это не драхма. Нечто подобное происходит и в том случае, когда мы стараемся что-либо припомнить. В памяти мы отыскиваем то, что нам нужно, следовательно, мы помним, что именно забыто нами. А вследствие этого, если нам приходит на мысль не то, что мы ищем, то мы это отвергаем, когда же найдем искомое, узнаем его. Отсюда ясно, что при забвении, оставляющем возможность припоминания, забывается не все, а лишь некоторая часть привычного для нас целого. Эту забытую часть мы и отыскиваем при помощи того, что еще не изгладилось в памяти. Так, встречая знакомого и стараясь припомнить его имя, мы перебираем множество имен и отвергаем их, если нам непривычно мыслить их в связи с этим человеком, когда же в нашем сознании появляется настоящее имя, мы тотчас замечаем привычную связь и успокаиваемся (Conf. X, 27—28). Подобным образом человек, которого мы забыли, напоминает нам, где, когда и при каких обстоятельствах он познакомился с нами (De Trin. XIV, 17; De music. VI, 22). Наоборот, если забвение поглотило группу образов всецело и без остатка, то не может возникнуть даже желания припомнить забытое (De Trin. XI, 12). На основании этих наблюдений и кратких замечаний Плотина, в которых воспроизводится учение Аристотеля, бл. Августин подробно выясняет закон ассоциации представлений по смежности и сходству и его роль в воспоминаниях.

В чувственном зрении воля уподобляет глаз видимой вещи, в запоминании она содействует возникновению ее психическо-

го образа, в припоминании при известных условиях она сообщает воспроизводимым образам пластичность и массивность действительных восприятий. Так бывает во сне, когда приток внешних впечатлений прекращается, а взамен этого мы относимся к своим грезам как к действительности и только при пробуждении убеждаемся в нереальности этих видений. То же явление характеризует бред больных и экстатические состояния сознания. Общей причиной осязательности внутренних образов служит страстное отношение к ним души и всецелая сосредоточенность на них воли. Когда органы внешних чувств находятся в деятельном состоянии, внимание души, необходимое как для ощущений, так и для воспоминаний, делится между двумя этими актами и потому воля не в состоянии сообщить внутренним образам той яркости, какою отличаются действительные восприятия. Но если энергия души не расходуется на движения в органах чувств, то она с особенной интенсивностью действует в области чисто психических переживаний и сообщает им необыкновенную жизненность. Душа отрешается от чувств и собирается в себе самой под влиянием или психических, или физических причин (De Trin. XI, 7).

Под влиянием психических причин она может не замечать своих движений в органах чувств и сосредоточивать весь запас внимания на внутренних образах. Это бывает в тех случаях, когда внутренние образы возбуждают в ней страсть или боязнь. Так, люди, прельщенные или утраченные картинами собственного воображения, издают крики, как будто они и в действительности испытывают те удовольствия или подвергаются тем опасностям, о которых думают (De Trin. XI, 7; Enarr. in Ps. LXVII, 36; CXV. 3).

Но причина отрешения души от внешних чувств и концентрации всей ее воли на внутренних образах может лежать не только в ней самой, но и в физическом состоянии самих органов, в силу которого душа утрачивает возможность действовать в них с вниманием, т. е. замечать свои движения в них, как она не может ощущать своей деятельности в ногтях, костях и волосах. Такие изменения в органах происходят или вследствие усыпления тела, или под влиянием болезненного расстройства центральных органов и нервных путей, как у френитиков, душевнобольных, страдающих лихорадкой (De Gen. ad litt. XII, 52—26, 41). Однако не всякое расстройство органов чувств влечет за собою такую массивность образов, при которой они с трудом отличаются от тел. Хотя у слепых и глухих органы внешних чувств поражены и вследствие этого действи-

тельные ощущения невозможны, однако представления о телах и звуках они сознают в качестве своих внутренних состояний. Это объясняется тем, что глаз и ухо представляют собою лишь часть соответствующих органов, их оконечность. Орган зрения в целом состоит из глаза, зрительного нерва и зрительного центра в мозгу. Если пострадал только самый вход, или дверь, через которую поступают зрительные ощущения, то утрачивается лишь возможность последних, но внимание души может распространяться от мозга по всему зрительному органу до самой его оконечности и это мешает ей сосредоточить всю энергию своей воли и все внимание на движении внутренних образов. Если же орган ощущения расстроен в целом, тогда душа лишается орудий самого внимания и не может уделять часть его своим движениям в соответствующем центре мозга и нервах. Однако от этого она не теряет своего стремления к чувственному познанию вещей, а все это стремление и все свое внимание отдаст внутренней работе образования подобий тел. Вследствие этого созданные ею образы и получают такую яркость и пластичность (*De Gen. ad litt.* XII, 42—44).

3. Воображение отличается от воспоминания тем, что оно не только воспроизводит образы действительно существующих предметов, но и изменяет их количественно и качественно (*De Trin.* XI, 13). Деятельность фантазии характеризуется необыкновенной свободой и произвольностью. Чтобы убедиться в этом, достаточно остановиться на причудливых и фантастических образах, которые созданы поэтами и творцами всевозможных мифов. Рассматривая их, мы убеждаемся, что им ничего не соответствует в действительности. Однако свобода деятельности фантазии не безгранична: ей не дано творить из ничего. Как бы ни были далеки от реальной жизни ее создания, в них всегда можно открыть элементы действительных восприятий. И наоборот, при отсутствии последних никакими усилиями воли нельзя вызвать в душе соответствующего образа (*De music.* VI, 32). Потерявшие зрение в раннем возрасте не имеют никакого представления о свете и цветах. «Родившись и выросши на континенте у Средиземного моря, — пишет Августин своему другу и сверстнику, Небридию, — мы с тобой в детстве могли все же представить себе море, хотя видели воду разве только в небольшой чашке, а вкус земляники и кизила не приходил нам на ум, пока мы не отведали этих ягод в Италии» (*Epist.* VII, 6). Вследствие этого воображение бессильно следовать за отвлеченной мыслью. Мы не можем реализовать в нем фигуру шара, прикасающегося к плоскости только в одной точке, и

круга с бесконечным количеством радиусов, соединяющихся только в центре. Разум может продолжать деление самонаименьшей части тела до бесконечности, но воображение покидает его, как только измельчение переступает степень доступного зрению (Solil. II, 35; De Trin. XI, 17). Итак, фантазия нуждается в материале, каковым для нее служат образы действительных вещей, хранимые памятью. Но зато она может совершенно свободно изменять и соединять эти образы. Без всякого труда воображение их делит, умножает, увеличивает или уменьшает, располагает в порядке или в беспорядке, берет часть одного образа и соединяет ее с другим. Каждый из нас видел на небе только одно круглое, блестящее, желтоватого цвета солнце, но всякий может представить по желанию два или более солнц, заставить их ходить в каком угодно порядке и направлении, придать им четырехугольную форму, окрасить в зеленый или иной цвет и т. п. (De Trin. XI, 13). Эпикур знал только один мир, но, умножив его в своей фантазии, пришел к мысли об одновременном существовании множества миров (Contr. epist. Fund. XVIII; Contr. Faust. XX, 7). Таково же происхождение учения манихеев о Боге. Они берут обыкновенный свет и мысленно расширяют его в бесконечность (De Trin. XI, 17). Во всех этих случаях воображение именует образы действительных вещей количественно. Чтобы изменить их качественно, оно берет элементы нескольких образов и строит из них новый образ, не имеющий для себя первообраза в природе. Всякий легко может представить черного лебедя, хотя никто его не видел. В этом случае фантазия присоединяет к образу действительно существующего белого лебедя черный цвет, который присущ другим предметам. Так же легко вообразить четвероногую птицу, придав образу обыкновенной птицы еще две ноги, отделенных от какого-либо другого образа. Итак, творческая деятельность фантазии состоит или в увеличении и уменьшении действительно существующего, или в соединении и разъединении отдельных образов и их элементов. Деятельностью фантазии управляет воля. Как и в припоминании, она отыскивает взором воспоминания в глубинах памяти желаемые образы, соединяет или разъединяет их, составляет из них нечто целое и дает им отобразиться в самом этом взоре, как в материи (De Trin. XI, 17). Вследствие этого в мечтах обыкновенно отображаются желания, страсти и нравственный характер их автора. Так, голодные и томимые жаждой упорно грезят во сне о пище и питье (De Gen. ad litt. XII, 58). Соломон и во сне всему предпочитал

мудрость и просил ее у Бога. (3 Цар. 3, 9—10) (De Gen. ad litt. XII, 31).

Чувственная память содержит в себе образы двоякой категории: возникшие под влиянием деятельности чувств и верно отражающие действительность, с одной стороны, и созданные произвольной игрой воображения — с другой. Мы помним не только о действительно существующих предметах, но и о мечтах, которым предавались. Образы первых бл. Августин называет фантазиями, а вторые — фантазмами, не находя в латинском языке слов, которыми было бы удобно заменить эти греческие термины (De Trin. VIII, 9; De div. quaest. 4, 28). Нужно, однако, заметить, что указанная терминология не всегда строго выдерживается: иногда слово «phantasia» употребляется безразлично для обозначения психических образов вообще (De Trin. XII, 17).

Память и воображение имеют большое значение в познании. Извлекая свое содержание из ощущений, чувственная память, в свою очередь, обуславливает их. Бл. Августин уже обратил внимание на то психическое явление, которое Иодль³⁴ называет первичной памятью. Небольшой предмет, находящийся в пространстве, может быть охвачен со своей лицевой стороны одним взглядом. Но для получения целостного образа от круглого или кубического тела его необходимо осматривать по частям, или обходя его вокруг, или вращая его перед собой. Вследствие этого зрительное ощущение дробится на несколько последовательных моментов, из которых складывается единый образ вещи только благодаря памяти, сохраняющей все эти моменты (De music. VI, 21; Serm. CXVII, 5). Еще важнее память в восприятиях слуха. Если бы в ней не оставалось следов предшествующего, то нельзя было бы понять ни одного слова. Последнее может быть знаком понятия только в своем целом. Но каждое слово распадается на слоги, а слоги — на отдельные звуки. Даже двусложного слова нельзя слышать одновременно во всем его целом, потому что его второй слог начинает звучать только тогда, когда замолкает первый, а что не может одновременно звучать, то одновременно не может и восприниматься слухом. И не только слово, но и каждый его слог в силу бесконечной делимости времени заполняет часть его, в которой начало не совпадает с концом. Поэтому было бы невозможно слышать ни одного слога, если бы в то время, когда звучит его окончание, в памяти не сохранялось следов начала, отошедшего уже в область прошедшего (De music. VI, 21; De Gen. ad litt. XII, 33).

Деятельность воображения также играет очень важную роль в познании. Если бы человек был лишен способности создавать из элементов действительных восприятий образы вещей, которых он никогда не видел, то он ничего не мог бы понять в рассказах о городах и странах, в которых не бывал, и в исторических повествованиях, о событиях, в которых не принимал личного участия. «Когда мне говорят о Карфагене, который я видел, — поясняет свою мысль Августин, — произносимые моим собеседником слова будят во мне воспоминания о пережитых впечатлениях и оживляют в моем сознании образы действительно существующих в этом городе зданий, улиц, площадей, но когда я слышу об Александрии, в которой никогда не бывал, мое воображение неотступно следует за рассказом и с поразительной быстротой создает картину большого города в целом и частях, которая лишь приблизительно соответствует действительности» (De Trin. VIII, 7—9). При чтении Писания наш дух создает образы ап. Павла, Девы Марии, Самого Христа, Лазаря, Вифания, гроба, в котором лежал четверодневный³⁵ камня, которым был закрыт вход в гробницу, а при чтении классиков — образы Энея, Медеи, Флегетона в Тартаре и т. п. Далее, для пояснения отвлеченных положений мы прибегаем к сравнениям, схемам, фигурам, которые также произвольно составляем в своей фантазии (Epist. VII, 4). Не менее важно значение воображения и в деятельности. Способность свободного творчества образов обуславливает все сознательные действия и движения, потому что все, совершаемое посредством тела, предваряется наглядным представлением того, что предстоит сделать (De Gen. ad litt. XII, 33, 49).

Интеллектуальное познание. Учение бл. Августина об интеллектуальном познании стоит довольно близко к неоплатоническому. Это можно было бы предвидеть уже на основании «Исповеди», опираясь на которую мы показали, какое огромное значение в развитии нашего мыслителя имели психология и гносеология Плотина. Но более прямым свидетельством, из которого видно, что сам он хорошо сознавал философский источник своей гносеологии, служит начало VIII книги «О Граде Божиим». Отмечая здесь пункты соприкосновения неоплатонизма с христианством, он излагает теорию познания платоников в чертах, совершенно совпадающих с основами его собственных взглядов на сущность интеллектуального познания (De Civ. Dei, VIII, 6).

Если Плотин совмещал в человеке Единое, интеллект и душу и допускал, что в своем движении от внешнего к внутреннему душа может возвыситься до степени ума и даже слиться с самим Единым, то такое отсутствие границ между Богом и человеком должно было звучать для Августина как богохульство. В неоплатонизме существовали два принципа разделения онтологического характера. Во-первых, положение: в действии всегда меньше, чем в причине (Enn. III, 2, 16; III, 8, 7). Руководясь им, неоплатоники разделяли бытие на ряд ступеней, высота которых обусловлена способом происхождения: Интеллект ниже Единого, потому что происходит от него, Душа ниже Интеллекта по той же причине, еще ниже материя, производимая Душой. Но ни с чем не сравнимо по своей высоте Единое Нерожденное. Во-вторых, все сферы бытия они разделяли на изменяемое и неизменяемое, проводя эту границу между Умом и Душой (Enn. III, 7, 3; V, 5, 23; IV, 4, 15—16; III, 7, 10—12). Первый принцип господствовал в христианском богословии доникейской эпохи и влек за собою последовательный субординационизм в учении о Св. Троице, ставивший Сына ниже Отца, а Св. Духа ниже Сына. Арианство обострило до крайности эту мысль и наглядно показало всю ее опасность для религиозного сознания. Возникшая отсюда реакция отвергла сам принцип, согласно которому все происшедшее должно быть ниже своей причины. Наоборот, второй принцип получает с этого времени огромное значение в христианской мысли. Все бытие распадается на изменяемое и неизменяемое. Неизменяемость есть самое существенное свойство Божества, изменяемость характеризует тварь. Это — граница, которую тварь никогда не может переступить, поэтому она никогда не может стать субстанционально божественной, никогда не может превратиться в Божество. По одну сторону этой непроходимой пропасти находятся Отец, Сын и Св. Дух, три ипостаси, в одинаковой степени неизменяемые, по другую — все созданное ими: ангелы, люди, весь мир, находящиеся в непрестанном движении и изменении. Ко времени крещения бл. Августина все это получило значение догматической аксиомы, безусловно обязательной для каждого церковного мыслителя. Неизменяемость ума и изменяемость души, отмеченные Плотинем, должны были служить для Августина доказательством того, что Ум не принадлежит к природе человека, а есть чисто Божественная ипостась, и что человеческая душа никогда не может стать Умом. И действительно, если даже у самого Плотина индивидуальный ум отождествляется с мировым Интеллектом, то Ав-

густин решительно отделил от человека Единое и Ум и отнес их в область божественного. Ум — это вторая ипостась Св. Троицы, Божие Слово и Премудрость. Однако, решительно отождествляя неоплатонический Ум со Вторым Лицом Св. Троицы, бл. Августин удержал учение Плотина о непосредственном соприкосновении души с этим началом и о всегдашнем пребывании Его в человеке, поставив дискурсивное мышление в зависимость от озарений, изливаемых на душу Божественной Премудростью.

Этим различие между Августином и Плотиним, однако, не ограничивается. Нужно отметить еще существенное изменение, внесенное им в само понятие руководящих начал мышления. Для Плотина это были идеи, т. е. самые общие, или родовые, понятия. В системе Августина они превращаются в принципы, в определенные правила, которыми пользуется ум при оценке явлений. Эта последняя особенность гносеологии бл. Августина могла быть обусловлена двоякой причиной: во-первых, преобладанием интереса к суждениям ценности, для которых необходимы именно принципы, во-вторых, всегдашним стремлением мыслителя-проповедника доводить самые отвлеченные философы до последней степени ясности. Нелегко было бы доказать в осязательных и наглядных чертах, что мышление руководится независимыми от опыта, общими понятиями, но наличность принципов, стоящих выше мышления и управляющих им, гораздо очевидней.

После этих предварительных сведений мы перейдем к подробному рассмотрению учения бл. Августина об интеллектуальном познании.

Учение бл. Августина об интеллектуальном познании *. Органом интеллектуального познания служит высшая сторона разумной души, которая стоит к ней в таком же отношении, в каком глаз к телу. Это — *mens, ratio, intelligentia, intellectus*. В употреблении этих терминов у бл. Августина нет ничего установившегося, принципиального, и может быть указан разве только некоторый уклон к их обособлению. По большей части мыслитель пользуется ими как равнозначащими и взаимозаменяемыми (Enarr. in Ps. XLII, 6; De an. et ej. or. IV, 36; De

* Учение бл. Августина об интеллектуальном познании излагается в следующих трудах: *L'abbé Flottes*. Op. cit. P. 258—304; *Ferraz*. Op. cit. P. 239—290; *Storz*. Op. cit. S. 43—85; *Schmid*. Op. cit. S. 372—391; *Martin Jul.* Saint Augustin. Paris, 1901. P. 49—63; *Schöler*. Op. cit. S. 31—48; *Kratzer*. Op. cit.

lib. arb. I, 16; De Trin. XIV, 6. In Ev. Ioan. Tr. XV, 19) и лишь очень редко у него является потребность разграничить их.

Mens в этом случае обозначает саму субстанцию разумной души или саму субстанцию ума. Поэтому, говоря о самопознании, Августин имеет в виду способ, которым ум (mens) познает себя самого (Solil. I, 12; 13). Субстанции разумной души по природе принадлежит ratio et intelligentia как ее свойства и способности (De Civ. Dei, XI, 2). Между зрением и мышлением имеет место полная параллель. Для зрительных ощущений необходим глаз и принадлежащая ему способность зрения, или взор, который, определяясь формой видимого тела, становится видением. В таком же отношении находятся между собою отдельные моменты интеллектуального зрения. Глазу соответствует mens — сама субстанция ума. Ей принадлежит способность интеллектуального познания как взор ума, который может видеть и не видеть. Это — ratio (De Trin. IX, 3; X, 6, 12—13; XIV, 7—8). Способность познавать умопостигаемое, определившаяся под влиянием объекта познания, становится как бы внутренним видением, или знанием (intellectus).

Таким образом, intellectus есть результат деятельности разума (Solil. I, 12; 13). У нас есть разум (ratio), прежде чем мы начинаем понимать, но понимание (intellectus) было бы невозможно, если бы у нас не было разума. Само стремление к познанию и пониманию предполагает разум (Serm. XLIII, 3). Соответственно этому слово «intellectus» обозначает внутренний смысл известного символа или образа (Serm. XXVIII, 4—5; De div. quaest. ad Simpl. II, qu. III, 2; In Ioan. Ev. Tr. XL, 5). Итак, интеллект не есть способность души, существующая наряду с другой способностью, которая называется ratio, а актуальное состояние единой рациональной способности души (In Ioan. Ev. Tr. XLVII, 3). В средневековой философии понятия «ratio» и «intellectus» обособились. То и другое стало обозначать определенную потенцию разумной души: ratio — способность дискурсивного мышления, а intellectus — способность созерцания принципов мышления. У бл. Августина можно указать лишь повод, или уклон, к подобному различению. Рациональное у него мыслится в отношении к рассудочной деятельности, а интеллектуальное — в отношении к отрешенному от всяких практических задач созерцанию вечного. Последнее называется aeternarum rerum cognitio *intellectualis* и есть как бы неподвижное созерцание высших принципов, а первое носит название temporalium rerum cognitio *rationalis*³⁶ и, будучи обусловлено созерцанием вечного, по существу своему есть дискурсивное

мышление, так как оно сравнивает временное с вечным и, следовательно, движется от одного к другому (De Trin. XII, 25). Если в данном случае слова «intellectualis» и «rationalis» употреблены с сознанием их различия, а не только по требованию разнообразия стиля, то нужно признать, что уму Августина предносилось средневековое понимание этих терминов. Что касается термина «intelligentia», то он последовательно сопоставляется с ratio и имеет одинаковое значение. Это — способность интеллектуального познания (De lib. arb. I, 16; De Civ. Dei, XI, 2). Такое понимание этого слова позволяет Августину утверждать, что степень силы нашей интеллигенции познается нами из опыта ее деятельности (De an. et ej. or. IV, 11). Однако обращает на себя внимание один случай, когда intelligentia противопоставляется дискурсивному мышлению как высшая способность, задача которой состоит в созерцании самоочевидных истин (Conf. VII, 23). К сказанному остается прибавить несколько слов для выяснения термина «ratiocinatio»³⁷. Ratio есть способность, всегда присущая разумному существу. В каждый данный момент она может находиться в состоянии деятельности или покоя. Ее деятельность состоит в логических операциях, посредством которых от известного и признанного за истину мы переходим к открытию неизвестного и обоснованию требующего доказательств. Эта деятельность разума и называется ratiocinatio. Если mens подобна глазу, а ratio зрению, то ratiocinatio напоминает собою движение взора, посредством которого мы отыскиваем нужный предмет среди массы других (De quant. an. 53). Так как бл. Августин рассматривает деятельность ума по аналогии с чувством зрения, то иногда разумные способности души он называет чувством души, строго, впрочем, отличая его от внутреннего чувства, общего для человека и животных, сведения о котором были уже изложены нами ранее*. Оправданием для этого служит происхождение слова sententia, обозначающего продукт умственной деятельности, от sentire³⁸ (De Civ. Dei, XI, 3; 27, 2)³⁹.

По своей природе разум выше ощущения, потому что он судит чувства, устанавливая в каждом отдельном случае, соответствуют ли их показания действительности. Именно этой способностью человек превосходит животных и господствует над ними (De lib. arb. I, 16; II, 8—9; De vera relig. 53). Если чувства тесно связаны с телом и если все материальное познается душой чрез тело, то, наоборот, разум совершенно незави-

* То есть в первой части работы, на с. 24—26 издания 1916 г.

сим от него и не нуждается в его помощи, когда познает интеллигибельное. Более того, когда душа мыслит, она отрешается от своей телесной оболочки, не замечая идущих от нее возбуждений и устраняя все чувственные образы. Так как подобное познается подобным, то уже отсюда видна невозможность участия тела в интеллектуальном познании. Разум познает вечное и неизменное, например то, что линия, проведенная чрез центр круга, длиннее всех других линий, пересекающих его. Но тело наше находится в постоянном изменении. Поэтому оно может только мешать уму в познании неизменяемого, но содействовать ему не может (*De immort. anim.* 1).

В познавательной деятельности разумной души, свойственной эмпирическому человеку, Плотин различал два момента: во-первых, дискурсивное мышление, проявляющееся в обобщении и анализе, в счислении, в эстетической и нравственной оценке вещей и руководящееся светом истины, во-вторых, созерцание самой истины или всеобщих идей, лежащих в основе деятельности рассудка. Бл. Августин разработал эту тему в подробностях и дал мысли неоплатоника богословское обоснование.

Разум человека имеет две стороны: чисто созерцательную, отрешенную от всяких практических потребностей, и рассудочную, тесно соприкасающуюся с деятельностью, обусловленной нашим положением в мире. Взаимное отношение той и другой стороны символизируется первой человеческой четой. Среди всех созданных Богом животных не нашлось ни одного, которое могло быть помощником для Адама и облегчить ему задачу практической деятельности в мире. Тогда Бог создал для первого человека помощницу в лице жены, взятой от ребра мужа и составляющей с ним одну плоть. Подобно этому и для высшей стороны разума, обращенной к созерцанию неизменяемой истины, ни одна из низших сил, общих для человека и животных, не может оказать помощи в исследовании бытия телесного и управления им. Поэтому созерцательный разум выделяет из своей субстанции как бы некоторую часть, которой и предоставляет рациональное познание, имеющее отношение к задачам практической жизни. Но как муж и жена составляют одну плоть, так и эти две силы разума совмещаются в одном уме и составляют в нем единство (*De Trin.* XII, 3)⁴⁰. Это даже не отдельные силы ума, а, скорее, двоякая деятельность одной и той же силы (*Ibid.* XII, 4). Деятельность высшей стороны разума состоит в интеллектуальном познании вечного, а низшей — в рациональном познании вещей временных (*Ibid.* XII, 25).

Отметим отличительные черты того и другого вида познания. Прежде всего обращает на себя внимание то обстоятельство, что, различая две стороны в деятельности ума, бл. Августин, в сущности, имеет в виду разум теоретический и практический, хотя терминов этих мы нигде у него не встречаем. Нетрудно установить источник этого учения. Его прототип находится в «Никомаховой этике» Аристотеля. Но идея Стагирита достигла Августина через посредство сочинений Плотина. Этим объясняется отсутствие у него аристотелевской фразеологии, потому что и в «Эннеадах» она ясно не выделяется. Так как для обозначения понятий, о которых идет речь, у бл. Августина, вообще, нет установившихся выражений, то мы позволяем себе в дальнейшем пользоваться позднее определившимися терминами: «теоретический» и «практический» разум. Высшая и низшая стороны ума относятся друг к другу как познание и действие, план и выполнение его, разум и разумное желание (De Trin. XII, 3). Практический разум Августин до такой степени сближает с деятельностью, что иногда может казаться, что ему предносится не столько понятие знания, сколько понятие разумной воли.

Однако в тех случаях, когда он входит в подробности, познавательный характер практического разума выступает очень ясно. Так, перечисляя функции разума, имеющие отношение к телесному, он называет изобретение знаков для обозначения понятий, критику данных чувств, посредством которой мы отделяем обманчивое от истинного, оценку бытия телесного и временного с точки зрения вечных и бестелесных принципов (Ibid. XII, 3). Результатом деятельности практического разума он признает *scientia*, т. е. познание вещей временных (Ibid. XII, 25). Разумное желание называется лишь близким этому познанию (Ibid. XII, 17). Таким образом, из сопоставления отдельных выражений бл. Августина получается тот вывод, что деятельность низшей стороны человеческого ума состоит в познании вещей временных, которое в то же время служит руководством для разумных желаний и правильного практического отношения к вещам. Это такое познание вещей, которое служит основанием для управления ими и, следовательно, деятельности среди них. В противоположность практическому разуму, теоретический разум лишь созерцает вечные и неизменяемые истины без всякого отношения к деятельности (Ibid. XII, 3)⁴¹.

В связи с этим стоит вторая черта, отличающая практический разум от созерцательного. Функция практического разу-

ма состоит главным образом в оценке явлений физического мира и различных видов человеческой деятельности с точки зрения вечных, неизменяемых и бестелесных принципов (De Trin. XII, 2. De lib. arb. II, 34). Человек тем и отличается от животных, что, видя вселенную, может вопрошать ее и судить посредством разума о том, о чем возвещают ему чувства (Conf. X, 10). И пред этой главной задачей практического разума отступает на задний план деятельность чисто познавательная. Оценивая вещи, он не познает бытия и свойств ни телесного, ни умопостигаемого. Бытие и свойства тел познаются чувством. Бытие и свойства умопостигаемого познаются теоретическим разумом. На его же долю падает суд над тем, что познает чувство, на основании того, что познает теоретический разум. В противоположность практическому разуму теоретический не судит об умопостигаемом, а лишь созерцает его бытие и свойства. Вопрос, не принадлежит ли и теоретическому разуму функция суждения и оценки, был очень определенно поставлен другом бл. Августина, Еводием (Epist. CLX. I). На этот вопрос Августин отвечает решительным отрицанием в письме, очень важном в том отношении, что оно содержит в себе аутентичный комментарий автора к его уже изданным в то время сочинениям. Он говорит здесь, что вопрос этот в достаточной мере выяснен в его трудах и отсылает адресата к сочинениям, в которых он затронут (De quant. anim.; De lib. arb.; De Trin.; De Gen.; De vera relig.; Epist. CLXII, 2). Ограничивая роль теоретического разума одним познанием, Августин исходит из того положения, что судья выше подсудимого, но ниже закона, на основании которого произносит свой приговор. Так и разум человека может судить материальные вещи, потому что они ниже его, но те правила, на основании которых он судит, выше его и потому лишь созерцаются им, но ни в каком случае не оцениваются. О вещах, подлежащих оценке, мы утверждаем, что они должны или не должны быть такими, какими существуют. Но о тех умопостигаемых реальностях, которые служат для нас мерилom, нельзя сказать, что они должны или не должны быть такими. Ум не исправляет их как судящий, а лишь радуется при виде их как нашедший (De lib. arb. II, 34). Человек должен быть мудр, т. е. должен оставаться мудрым, если уже приобрел мудрость, или должен стать мудрым, если еще не овладел мудростью, но о Боге так сказать нельзя: Он не должен быть мудрым, а есть мудрый. Точно так же мы употребили бы неправильное выражение, если бы о законе соотношения чисел, которым пользуемся в обыденной

жизни, сказали: семь и три должно составлять десять. Что вечное предпочтительнее временного, это таково в действительности, а не должно быть таковым (Epist. CLXII, 2; De lib. arb. II, 34; De vera relig. 58). Практический разум судит телесное, потому что обладает для этого критерием в тех бестелесных принципах, которые созерцает теоретический разум, но для суда над ними у последнего нет уже никакого критерия. Можно сказать, почему части тела должны быть симметричны, чтобы производить эстетическое впечатление. В этом случае мы услаждаемся идеалом высшего равенства, который созерцаем умом, и все телесное нравится нам тем более, чем более приближается к этому идеалу и чем вернее его отображает. Но мы не можем сказать, почему нам нравится сам идеал высшего равенства, равно как не может утверждать, что он должен быть именно таким, как будто он мог бы быть и иным (De vera relig. 57—58).

Наконец, из того, что уже сказано о различии между высшей и низшей стороной умственной деятельности, само собою вытекает, что практический разум есть дискурсивное мышление, находящееся в постоянном движении, сравнивающее данные чувства с идеалом разума и постепенно приходящее к известному выводу, а теоретический разум есть спокойное созерцание высшей действительности, воспринимаемой путем непосредственного усмотрения. Это — познание самоочевидных истин, которые даны разуму сразу во всем целом и без всяких доказательств.

Самый механизм интеллектуального познания в двух его формах бл. Августин выясняет очень наглядно. Вслед за Платоном и Плотинем он представляет себе деятельность мысли по аналогии с чувством зрения. Вследствие этого он называет ее обыкновенно интеллектуальным зрением, в противоположность зрению телесному, или зрительному ощущению, и зрению духовному, т. е. деятельности воображения, проявляющейся в воспоминаниях и мечтах (De Gen. ad litt. XII, 15; 16—19; 21—26). Условием зрительных ощущений служит свет физический, условием интеллектуального познания служит нематериальный свет. Образ света играл выдающуюся роль в системе Плотина. Выясняя процесс интеллектуального зрения по аналогии с зрительным ощущением и подчиняясь влиянию «Эннеад», бл. Августин сотни раз на протяжении своих сочинений упоминает об интеллектуальном свете как условии интеллектуального познания. Читая его произведения, мы постоянно сталкиваемся с понятиями «Lumen», «lux intellectualis»,

«*lumen veritatis*», «*lumen Dei*»⁴². Значение этих образных выражений и нужно прежде всего установить.

В довольно редких и исключительных случаях бл. Августин понимает под нематериальным светом саму способность ощущения и мышления. Характерна в этом отношении пятая глава в его неоконченных комментариях к Кн. Бытия (*De Gen. imp.*). Есть три света, говорит он здесь. Во-первых, физический свет солнца, луны и звезд, которому противоположна тьма как его отсутствие. Во-вторых, свет чувства, способность различать то, о чем душе становится известно через посредство тела, — белое от черного, горькое от сладкого, горячее от холодного. Этому свету противоположна не тьма, в которой живут глухие и слепые, потому что способность чувственных восприятий у них все же сохраняется, а нет только необходимых для этого органов. Ему противоположна тьма, в которую погружены растения, лишенные не только органов чувств, но и самой способности чувствовать. Третий род света — способность мышления. Ему противоположна тьма неразумности, которая свойственна животному в отличие от человека (*De Gen. imp.* 24; ср.: *Contr. Faust.* XX, 7; *De vera relig.* 96; *De Trin.* VII, 6. *De peccat. merit. et remiss.* I, 38; *In. Ioan. Ev. Tr.* XXXV, 3). Но по большей части бл. Августин понимает под интеллектуальным светом не способность мышления, а условие, при котором она может выполнять свое назначение. В этом смысле светом называются принципы мышления и самоочевидные истины.

Для того чтобы могло возникнуть зрительное ощущение, кроме света необходима наличность здоровых глаз и предмета, доступного зрению. Хотя солнце освещает весь мир и само лицо слепого, но последний ничего не видит вследствие отсутствия здорового органа. Полную параллель зрительному ощущению представляет собою интеллектуальное познание. Для него нужен также здоровый орган, соответствующий объект познания и свет, в котором он бывает видим. Органом является ум, но не у всех он бывает здоров и ясен. Поэтому, хотя интеллектуальный свет изливается на всех разумных существ, но не все способны его видеть (*De Civ. Dei*, XI, 27, 2; *Epist.* CXLVII, 41—42; *De lib. arb.* II, 29; *De vera relig.* 73; *Epist.* CXX, 10). Интеллектуальный свет есть совокупность принципов, которые спокойно созерцает теоретический разум и на основании которых производит оценку относительного достоинства вещей практический. В своей двоякой деятельности ум подобен человеку, поднявшемуся на заоблачные вершины гор: под ним находятся облака, которые он рассматривает, над ним — чистей-

ший свет, озаряющий темные тучи и делающий их видимыми. Так, ниже ума образы тел, выше его — бестелесный свет (De Trin. IX, 11). Это свет истины, потому что все, приятное в вещах истинных, приятно единственно благодаря самой истине. Объектом интеллектуального познания прежде всего служит умопостигаемое в чувственных вещах, отражение в них разума, благодаря чему сами они становятся в большей или меньшей степени разумными (rationabiles). Но как в чувственном познании люди со слабым зрением сначала находят удовольствие в рассматривании красивых предметов, а потом начинают любоваться светом, в котором эти последние бывают видимы, и наконец постепенно развивают в себе способность смотреть прямо на солнце, так в интеллектуальном познании человек созерцает сначала ценность вещей, а потом восходит к созерцанию самих принципов оценки, самого света Истины (De lib. arb. II, 36; Solil. I, 22; In Ioan. Ev. Tr. XXXVI, 8, 3—4; De Gen. contr. man. I, 6; De Gen. ad litt. XII, 57).

Пользуясь разделением, сделанным самим бл. Августином, мы рассмотрим в дальнейшем сначала его учение о рациональном познании телесного и временного, затем его представление о природе принципов разумной оценки, или света Истины, и наконец учение об интеллектуальном познании бестелесного и вечного, т. е. самих этих принципов, или умопостигаемого света.

Рациональное познание телесного и временного. Рациональное познание телесного, располагающегося в пространстве и подлежащего законам времени, по своему существу есть оценка данных чувственного восприятия на основании созерцаемых интеллектом бестелесных и вечных начал. Эта оценка простирается не только на все тела и их образы, но и на человека с его познанием, эстетическим творчеством и нравственной деятельностью. Отсюда — как предметы оценки, так и виды оценки с их руководящими принципами распадаются на несколько классов, к которым мы теперь и переходим.

А. Математические отношения предметов. Математические отношения предметов касаются их внешней формы и их исчисления.

<...>

Подобно линии, нашему уму присущ целый ряд самоочевидных геометрических понятий, усматриваемых непосредственно. Так, для нас совершенно ясно, что прямая линия может простираться в бесконечность лишь в одном направлении и что из нее нельзя построить плоскости, т. е. чистой широты, имею-

щей только два измерения — длину и ширину, но не имеющей глубины. Для получения плоскости нужно или мыслить одну прямую изогнувшейся так, чтобы одна часть ее коснулась другой, или иметь не менее трех пересекающихся прямых. Так получаются круг и треугольник (*De quant. an.* II, 13, 17). Выстраивая плоскости из линий, наша мысль переходит от делимого в одном отношении к делимому в двух отношениях. Но она может идти и в обратном порядке — от делимого к совершенно неделимому. Возьмем плоскость какой угодно формы и проведем в ней линию от любого пункта к границе. Место, откуда выходит эта линия, есть неделимая точка. Если бы последняя была делимой в одном отношении, то была бы уже не точкой, а линией, а если бы была делима в двух отношениях, то была бы плоскостью и сама содержала бы в себе точки, из которых можно было бы провести линии к ее границам. Неделимо также то, чем начинается линия, потому что начало долготы мыслится чуждым всякой долготы (*Ibid.* II, 18). Но, хотя точка, чуждая всякой делимости, отстоит далее всего от тел, она есть самое могущественное начало в геометрии, потому что все зависит от нее, а она ни от чего не зависит. Точка начинает и заканчивает линию, она же рассекает и соединяет ее. Из прямых линий не может образоваться фигуры, если они не пересекутся в точке. Чтобы возникло тело, необходимы плоскости, плоскость для своего образования нуждается в линиях, линия имеет нужду в точке, а точка существует сама по себе и ни в чем не нуждается (*Ibid.* II, 19—20). С такою же непосредственностью усматривается, что линия, пересекающая круг через центр, длиннее всех линий, пересекающих его не через центр (*De immort. anim.* I), что шар, рассеченный через центр, дает два равных круга (*De quant. an.* II, 13), что в фигуре заключается столько углов, сколько линий, образующих ее, что при равенстве в ней линий, будут равны и углы (*Solil.* I, 1). Все эти самоочевидные и не подлежащие сомнению геометрические положения служат принципом для суждения о форме реальных предметов, потому что истинной линией не может быть та, которая допускает продольное сечение, истинной точкой то, что в каком бы то ни было отношении подлежит делимости, истинной широтой плоскость, которая, будучи поставлена в вертикальное положение, допускала бы продольное сечение сверху вниз (*De quant. an.* II, 21).

Множественность предметов в окружающем нас мире побуждает нас к вычислению их. Каждое произведенное вычисление может быть правильным или неправильным. Оно бывает

правильным, если соответствует законам соотношения чисел, и ошибочным, если нарушает их. Бл. Августин различает числа эмпирические и числа умопостигаемые. Эмпирические числа — не что иное, как численно обособленные, делимые до бесконечности материальные предметы, которые мы исчисляем, числа умопостигаемые — отвлеченные числа, состоящие из абсолютных и потому неделимых единиц и подчиняющиеся неизменным законам соотношения, на основании которых мы производим вычисления (Conf. X, 19).

<...>

В. Правильность мышления. Рациональное познание временного состоит, далее, в оценке правильности суждений и умозаключений. Для этой оценки также нужны известные принципы, при свете которых познается степень безошибочности логических операций. В качестве руководящих начал мышления мы располагаем правилами диалектики и некоторыми самоочевидными истинами, соответствие или несоответствие которым каждого данного умозаключения определяет его ценность.

<...>

В деятельности мышления, управляемой законами логики, можно указать две основные задачи — анализ и синтез, различение и обобщение, а это устанавливает отношение логики к числу и показывает, что мышлением управляет единство. В самом деле, различение мы применяем к тому, что, считаясь единым, или совсем не таково в действительности, или не настолько едино, насколько считается. Посредством этого приема устраняется все, нарушающее единство. Обобщение же имеет целью достигнуть возможно большего и совершенного единства во многом. «И различая, и соединяя, — говорит Августин, — я хочу единства и люблю единство, но различая, я ищу единства чистого, а соединяя — единства полного» (De ordin. II, 48).

Правильность суждений, по существу, определяется их формально безошибочной связью с положениями, истинность которых усматривается непосредственно. Сам бл. Августин не рассматривает эти аксиомы в связи с диалектикой, но постоянно ими пользуется в своих трактатах и полемических статьях. Сверх того, они имеют внутреннее отношение к его учению о правилах логики, так как, согласно одному из них, установленная несомненность одного положения передается другому, правильно с ним связанному. Поэтому для оценки продуктов деятельности рассудка недостаточно законов правильного сочетания суждений, но необходимы еще положения аксиомати-

ческого характера. Вот несколько тезисов, имеющих для бл. Августина такое значение.

Для него всегда было истиной, не допускающей сомнения, что неизменяемое, неповреждаемое и нетленное выше изменяемого и тленного (Conf. VII, I, 6; De div. quaest. 54), а отсюда с такой же очевидностью представлялось, что менее изменяемое лучше, чем более изменяемое (De Gen. ad litt. VIII, 39; De div. quaest. 54). В связи с этим стоял аналогичный тезис: не подлежащее делению выше, нежели делимое, потому что делимость есть вид изменяемости (De quant. an. 17—18). Наконец, простым перифразом первого положения является та истина, что вечное выше временного, потому что понятие вечности связано с идеей неизменяемости, а понятие времени предполагает постоянную смену моментов (De vera relig. 97; De serm. Dom. in mont. II, 36).

Наряду с приведенной можно указать еще другую группу тесно между собою связанных положений, имевших в глазах Августина аксиоматическую достоверность. Согласно первому из них, причина выше своего действия. На основании его Августин доказывает, что Бог выше созданного им мира и что не может быть причины, вызвавшей волю Божию к творческой деятельности, так как в этом случае причина стояла бы выше своего произведения⁴³, а выше воли Божией ничего быть не может⁴⁴. Но не только *causa efficiens* выше своего действия, но и *causa finalis* выше средства, необходимого для ее осуществления⁴⁵. Частным выражением того и другого принципа служит положение: душа выше тела, так как, оживляя тело и пользуясь им как орудием, она стоит к нему в отношении причины и цели (De div. quaest. 56; De lib. arb. III, 16; De natura Boni c. man. 5; Conf. X, 10).

В заключение нужно упомянуть еще о двух аксиомах, к которым бл. Августин часто прибегает в своей философской аргументации: судящий выше судимого, но ниже того, на основании чего он судит (De vera relig. 53), и ум выше чувства. Несомненность второго тезиса ясна из того, что каждый человек предпочитает золоту зрение, а зрению ум. Если бы пришлось делать выбор между этими благами, то каждый отказался бы от золота, чтобы сохранить ум, потому что ум без зрения остается умом человеческим, а зрение без ума становится зрением животного (De Trin. XIV, 19. De duab. anim. 2). Всякий охотнее предпочел бы скорбеть, владея здравым умом, чем радоваться в состоянии помешательства (De Civ. Dei, XI, 27, 2).

Присматриваясь к перечисленным положениям, которые бл. Августин мог бы включить в понятие интеллектуального света, позволяющего уму судить о ценности того или другого суждения по существу, мы прежде всего убеждаемся, что все они имеют отношение к оценке явлений: они указывают на то, что должно быть признано высшим и более предпочтительным, и устанавливают градацию благ. Для этой цели ими пользуется и сам бл. Августин (*De doctr. christ.* I, 8; *De Civ. Dei*, XI, 16). Далее, они естественно распадаются на две группы, и в каждой из них господствует одна основная идея. В трех первых — это идея полноты и целостности. Неизменяемое, вечное, неделимое выше всего противоположного потому, что не может стать менее полным и утратить часть своих совершенств. В остальных основным началом служит идея зависимости: то, что в каком-нибудь отношении зависит от другого, ниже этого последнего.

С. Эстетическая оценка. В вычислении и деятельности мышления проявляется разум, но не в таких формах, которые могли бы быть доступны для чувственных восприятий. В области же прекрасного он находит для себя выражение в телесных формах. Красота есть отображение разума Божия или человеческого. Однако эта объективная разумность тел может быть воспринимаема лишь двумя высшими чувствами — зрением и слухом.

<...>

В эстетических суждениях он различает чувственную и рациональную оценку. Мы попытаемся выяснить его взгляды на происхождение той и другой как в отношении к красоте движений, так и в отношении к красоте форм.

Непосредственное эстетическое чувство самим фактом своего приятного или неприятного возбуждения произносит как бы свой суд над прекрасным во времени и в пространстве.

Между движениями более всего таких, которые имеют своею целью что-либо другое, но встречаются и такие, которые сами для себя составляют цель.

<...>

Ограниченность чувственной оценки явлений эстетического порядка показывает, что в нашей душе есть еще высшая судящая инстанция — разум, который видит то, что недоступно чувству, и судит его самого (*De music.* VI, 23). Так, разум устанавливает, что только свободное движение, т. е. имеющее цель в себе самом, относится к области прекрасного. Далее, он различает виды прекрасного в движении и проводит границу между искусством, обусловленным сменой долготы и краткости во

времени (музыка), и искусством, состоящим в преодолении с большей или меньшей быстротой пространства (пляска). Наконец, он исследует, что в этих искусствах относится к душе и что к телу и из каких чисел складывается эстетическое впечатление (*De music. VI, 23—24*). Главное же преимущество разума состоит в том, что он оценивает деятельность и оценки самого эстетического чувства. Последнее иногда не замечает, что при чтении стихотворения однородные слоги, например короткие, произносятся неравномерно, не с одинаковой степенью длительности, и наслаждается таким чтением, между тем как разум открывает ошибку и осуждает неосновательное удовольствие чувства. Разум определяет законы численных отношений в движениях, производящих эстетическое впечатление на чувство, и таким образом дает объяснение удовольствию, испытываемому им. Но так как разум в этом случае обсуждает числа, то сам он должен располагать для этого числами (*Ibid. VI, 24; ср.: 25*). Поэтому бл. Августин полагает, что наименование судящих (*judiciales*) чисел более соответствует числам разума, чем тому виду чисел, для обозначения которых он пользовался этим термином ранее, и переносит его с эстетического чувства на способность суждения ума (*Ibid. VI, 24*).

Красота тел, как и красота движений, оценивается сначала чувством. При виде красивого здания сам глаз испытывает удовольствие (*De vera relig. 54*). Но как в музыке эстетическое впечатление вызывают не отдельные приятные звуки, а их числовые отношения, так и в прекрасных формах чувство пленяют не цвета, а соотношение частей (*De ordin. II, 33*). Вследствие этого для получения эстетического впечатления необходимо объять предмет одним взором. Световой луч, выходящий из глаз и охватывающий видимое тело со всех сторон, имеет такое же значение, какое имеет память в восприятии соотношения движений во времени. Там исчезающие звуки и движения для сопоставления их с другими задерживаются памятью, здесь сосуществующие части гармонического целого созерцаются одновременно, и таким образом непосредственно усматривается взаимоотношение их частей. Однако память необходима и в восприятии красоты форм, если, имея дело с предметами шарообразными и кубическими, мы можем осматривать их лишь по частям (*De music. VI, 21*).

<...>

Умопостигаемые принципы прекрасно служат не только критерием для оценки эстетического достоинства тел и движений, но и руководящим началом художественной деятельнос-

ти. Каждая порода птиц вьет себе гнезда особым образом. Созерцая в себе самом принципы красоты, человек не только понимает, к каким формам стремятся животные и насколько их осуществляют в своем инстинктивном творчестве, но и сам изобретает бесчисленные формы, которые и воплощает в своих зданиях и прочих произведениях (*De vera relig.* 80). Художник созерцает числа в своем искусстве, т. е. в теории своего искусства. Сообразно этим числам он приучает к согласованным движениям свои члены. Таким образом, умопостигаемые числа как бы воплощаются в его мускулах. Когда он совершает свою работу, числа, потенциально скрывающиеся в его теле, обнаруживаются в действительных движениях его членов. Результатом этого движения является художественное произведение, которому сообщаются те же числа (*De music.* VI, 57). «Художники, творцы всех телесных форм, имеют в искусстве числа, с которыми согласуют свои произведения. Обработывая их, они до тех пор двигают руками и инструментами, пока получающее форму вовне, соотнесенное с внутренним светом чисел, не достигнет возможного для него завершения и не понравится через посредство чувства внутреннему судье, созерцающему высшие числа» (*De lib. arb.* II, 42; *De Gen. contr. man.* I, 13).

Так как ни природа, ни искусство не осуществляет в полной мере идеального единства и равенства, то последнее в себе самом гораздо выше и совершеннее, чем в своем неполном отображении (*De Gen. contr. man.* I, 13; *De vera relig.* 73). Совокупность всех высших эстетических принципов и есть умопостигаемая красота, по причастию которой все становится прекрасным (*De vera relig.* 42; *De lib. arb.* II, 41—44).

Д. *Нравственная оценка* *. Происхождение нравственных суждений исследовано бл. Августином далеко не с такой последовательностью и методичностью, как условия эстетических суждений. В выяснении принципов эстетической оценки он исходит из частных фактов с общепризнанной ценностью, затем старается выделить их общие свойства и от них перейти к принципам, при свете которых для ума становится ясным, насколько то или другое явление отображает в себе общие черты прекрасного. Такого индуктивного метода в исследовании нравственных суждений не наблюдается. В этом случае бл. Августин идет, скорее, от принципов к частному, чем наоборот. Но так как у него нет специального трактата, посвященного

* См. к этому отделу: *Mausbach I.* Die Ethik des hl. Augustinus. Freiburg, 1909. Bd I. S. 92—104.

вопросам моральной оценки, и относящийся сюда материал беспорядочно разбросан по всем сочинениям, то, кажется, мы не сделаем насилия над текстом, если расположим собранные данные в порядке, принятом для предшествующих отделов.

Все, что считается добрым в человеческом поведении, определяется принципом, данным в Евангелии: «Люби Бога всем сердцем твоим, и всею душою твоей, и всем помышлением твоим, а ближнего — как самого себя» (Мф. 22, 37; 39; Лев. 19, 18; Втор. 6, 5). Бога нужно любить больше всего, а ближнего — как себя самого. Этот евангельский завет сначала усвоится верою, независимо от понимания его разумности, на основании одного только уважения к авторитету, но потом человек приходит к убеждению, что разум вполне оправдывает требование Евангелия. Разъясняя евангельскую формулу, он убеждается, что любить Бога более всего значит то же, что любить Его ради Него Самого. В самом деле, все, существующее для другого, ниже того, ради чего оно существует (*De serm. Dom. in mont. II, 55*). Если бы мы любили Бога ради чего-либо другого, то это последнее любили бы более Его и, следовательно, не исполнили бы завет Евангелия (*De div. quaest. 30*). Если же одного только Бога мы должны любить ради Него Самого, то все остальное нужно любить ради Бога. Ради Бога человек должен любить и себя, и ближнего.

Но любить что-либо ради него самого — значит, наслаждаться любимым, а любить что-либо ради другого — значит, пользоваться предметом этой условной любви. Таким образом, только одним Богом мы должны наслаждаться (*frui*), а всем остальным лишь пользоваться (*uti*). Всякий порок состоит в стремлении наслаждаться тем, чем следует пользоваться, и наоборот, а всякая добродетель сводится к наслаждению тем, чем должно наслаждаться, и к пользованию тем, чем должно пользоваться (*De div. quaest. 30; De doctr. christ. I, 20—21*). Если и собою, и другими людьми мы должны только пользоваться, то наша любовь должна направляться как на нас самих, так и на ближних лишь постольку, поскольку она имеет целью любовь к Богу. Мы должны любить людей или для того, чтобы помогать им вместе с нами наслаждаться Богом, или для того, чтобы они помогали нам в этом, или по той и другой причине (*De doctr. christ. I, 30*). Отсюда же вытекает, что свое тело нужно любить меньше, чем ближнего в полноте его существа, потому что последний вместе с нами может наслаждаться Богом, между тем как наше тело само по себе не может разделять с нами этого наслаждения (*De doctr. christ. I, 28*). Никакой заповеди о

любви к собственному телу не дано, потому что эта любовь врождена и нуждается не столько в поощрении, сколько в ограничении (Contr. Faust. XXII, 29). Таким образом, «Св. Писание ничего не заповедует, кроме любви (*charitatem*) и ничего не осуждает, кроме страсти (*cupiditatem*)». «Любовью же, — продолжает бл. Августин, — я называю движение души к наслаждению Богом ради Него Самого, а собою и ближним — ради Бога, наоборот, страстью — движение души к наслаждению собою, ближним и каким-нибудь телом не ради Бога» (De doctr. christ. III, 15).

Эту схему бл. Августин применяет во всех тех случаях, когда моральное достоинство поступка не представляется ясным само по себе. Мы приведем два-три примера его казуистики. Наиболее обильный материал в этом отношении дает трактат «De mendacio» («О лжи»). Здесь бл. Августин обсуждает вопрос, допустима ли ложь для спасения человека от угрожающих ему убийства или казни, и отвечает на него решительным отрицанием. Вот его основания. Один человек по достоинству своему равен другому. Отсюда правило, предписывающее любить ближнего, как самого себя. Но в каждом человеке есть душа и тело, из которых душа должна быть предпочитаема телу. Поэтому жертвующий своей телесной жизнью для сохранения телесной жизни другого выходит за пределы этого правила, так как обнаруживает больше любви к нему, чем к себе. Жертвующий своей временной жизнью ради вечной жизни ближнего поступает хорошо и находит для себя оправдание в примере Спасителя. Но было бы несообразно с разумом рисковать своим вечным спасением ради сохранения временной жизни ближнего. А таково именно и было бы поведение человека, который посредством лжи, составляющей несомненный грех и угрожающей вечным осуждением, попытался бы сохранить ближнему его телесную жизнь (De mend. 9)⁴⁶. Такое же основание приводит бл. Августин и против очень распространенного в то время взгляда, рекомендовавшего ложь в качестве средства для охранения девства от насилия врагов. Установив прежде всего, что лишение физического девства не нарушает целомудрия души, если ему не идет навстречу страсть насилуемой, он приходит к выводу, что и здесь, прибегая ко лжи ради спасения тела, человек губит свою душу. Ложь можно было бы признать дозволенной, если бы можно было доказать ее необходимость для достижения каких-либо духовных и вечных благ, но этого-то именно доказать и нельзя, потому что, если бы какое-нибудь вечное благо не обнималось истиной, оно не было истинным благом, а

потому и совсем не было бы благом, так как было бы ложным благом (*De mend.* 10). Наконец, истина выше не только тела, но и души, поэтому душа должна желать ее не только более своего тела, но и более себя самой (*De mend.* 10; 38—39). Много подобных примеров можно было бы привести из полемики бл. Августина с манихеями (*Contr. Faust.* XV, 12; *Conf.* III, 15).

Из руководящих правил поведения, освященных авторитетом Писания и оправдываемых разумом, вытекает, что в основе нравственности лежит идея порядка. Праведно и свято живет тот, кто правильно оценивает вещи и имеет упорядоченную любовь к ним, — кто не любит того, чего не следует любить, и любит то, что должно быть любимо, кто не любит того больше, что нужно любить меньше, не любит одинаково того, что должно быть любимо больше или меньше, не любит менее или более того, что нужно любить одинаково (*De doct. christ.* I, 28). Существует естественный порядок благ, образующих целую скалу, в которой одно благо стоит выше другого и все вместе оглавляются единым Высшим Благом — Богом. Вечный закон нравственности повелевает сообразоваться с этим порядком в чувствах и желаниях и отдавать предпочтение высшим благам перед низшими⁴⁷. Разумная душа человека помещается как бы в середине этой лестницы: ниже ее стоит телесная тварь, выше ее — Бог. Своим разумом и волей она может склоняться или к благам внешним и временным, или к благам внутренним и вечным. В первом случае она извращает естественный порядок, во втором следует ему. Она поступает хорошо, «если соблюдает порядок и, различая, избирая, взвешивая, подчиняет меньшее большему, телесное духовному, низшее высшему, временное вечному» (*Epist.* CXL, 3—4).

Если, таким образом, сущность нравственности сводится к регулированию воли соответственно естественному порядку благ, то моральная оценка и нравственные суждения предполагают, во-первых, знание относительной ценности благ, а во-вторых, сознание того, что естественный порядок благ должен быть охраняем. Бл. Августин дает разъяснения и тому и другому пункту.

Относительная ценность отдельных благ усматривается человеком непосредственно. Когда он видит пред собою различные тела, то из них он отдает предпочтение тем, которые имеют в себе жизнь. Рассматривая в отдельности оживленные тела, он убеждается, что, как бы ни были прекрасны их материальные формы, однако сама жизнь, проникающая их, еще лучше и прекраснее. Перебирая различные формы жизни, он

ставит ниже всего одушевленность, лишенную чувства, выше помещает жизнь, способную чувствовать, а еще выше — жизнь разумную, какова душа человека. Но так как последняя изменяема, то его ум вынуждается отдать предпочтение жизни неизменяемой, т. е. такой, которая не бывает иногда глупой, а иногда мудрой, а скорее есть сама мудрость. Если бы ум каким-то образом не видел неизменяемой жизни, то не мог бы с полной несомненностью жизнь неизменно премудрую ставить выше жизни, подверженной изменению. Само правило истины, которым в данном случае он руководится, он видит неизменяющимся (*De doct. christ.* I, 8—9; ср. *De lib. arb.* II, 7—14). При размышлении о составных частях собственного существа мы безошибочно видим их относительную ценность, предпочитая душу телу, в душе разум — чувству, в разуме созерцание — деятельности (*Contr. Faust.* XXII, 27—28).

Разумность этой непосредственной оценки благ может быть рационально обоснована. И бл. Августин иногда стремится дать ей такое оправдание, исходя или из идеи полноты, или из идеи зависимости. Так, объясняя, почему разум предпочитается чувству, а чувство — бесчувственному бытию, он обращает внимание читателя на то, что как бытие возможно без чувства и ума, так и чувство не предполагает непременно наличности ума, тогда как ум непременно связан с чувством и бытием, следовательно, жизнь разумная есть в то же время и более полная. Камень только существует, животное не только существует, но и живет, а человек совмещает в себе бытие, чувство и мышление (*De lib. arb.* II, 7). Применение второго приема встречается наряду с первым. В человеке мы ставим внешнее чувство выше тела, внутреннее чувство выше внешнего, а разум выше внутреннего чувства. Предпочтение, оказываемое внешнему чувству перед телом, можно было бы объяснить по первому принципу, потому что в чувстве совмещаются бытие и жизнь, а бездушному телу свойственно лишь бытие, но на основании идеи полноты нельзя поставить внутреннее чувство выше внешнего, потому что первое составляет неотъемлемую часть чувственной души и внешнего чувства не может существовать без внутреннего. Отсюда — необходимость другой точки зрения. Бл. Августин выдвигает здесь принцип зависимости. Внешние чувства судят объекты восприятия, отзываясь на исходящие от них возбуждения приятными или неприятными волнениями, и поэтому выше их. Внутреннее чувство судит внешние, так как ощущает, достаточно ли хорошо они действуют, и это возвышает его над ними. Разум стоит еще выше, потому что он судит о

том и о другом чувстве, отдавая предпочтение внутреннему чувству перед внешним. А выше самого разума можно поставить только Бога как неизменную Истину, которая не подлежит нашему суду, но на основании которой мы судим обо всем (*De lib. arb.* II, 13, 33—34; ср.: I, 16—17). Но уже то обстоятельство, что бл. Августин пользуется различными аргументами в обосновании разумности непосредственной оценки благ, показывает, что этому обоснованию он придавал второстепенное значение. Непосредственная оценка непререкаема и самоочевидна, а ее оправдание требует специальных доказательств, может быть ошибочным и, во всяком случае, подлежит критике. Такое предположение лежит в основе его диалога «*De libero arbitrio*». На вопрос Августина, что чему следует предпочитать, его собеседник, Еводий, отвечает не задумываясь, оправдания же для такой оценки без помощи своего руководителя найти не может (*De lib. arb.* II, 7, 12).

Таким образом, исследуя генезис моральных суждений, нужно выяснить, на чем основывается именно непосредственное усмотрение относительной ценности благ. Она созерцается, по учению бл. Августина, в свете премудрости. Последняя подобна в этом случае свету солнца. Когда дневное светило освещает мир, каждый получает возможность в его свете избирать то, что доставляет ему наибольшее наслаждение: один восторгается высотой гор, другой предпочитает равнину полей, третий — волнистые линии долин. Все это очень разнообразно, но свет один. Так, лишь в свете идеи высшего блага человек может различать отдельные виды благ (*De lib. arb.* II, 27). Понятие блага, присущее нашему уму, служит мерилom и условием познания частных благ и относительной их ценности. В каждом частном случае мы признаем благом то, что носит в себе черты высшего блага, и ставим его тем выше, чем полнее оно отображает эти черты (*De Trin.* VIII, 4). Так, наш дух настолько стоит высоко в наших собственных глазах, что мы оказываем ему предпочтение даже перед видимым светом. Однако он нравится нам не в себе самом, а в той творческой мудрости, которой он создан: мы одобряем его, поскольку он представляется нам осуществлением идеи должного, или своего собственного идеала (*De Trin.* VIII, 5). Вот та реальность, в которой ум непосредственно усматривает сравнительную ценность благ, чтобы с их естественным порядком согласовать свои чувства, желания и поведение.

Но для нравственного поведения еще недостаточно знать только естественный порядок вещей. Нужна еще уверенность,

что с этим порядком следует считаться в своем поведении и не только быть в этом уверенным, но и желать этого. Деятельность, сообразная естественному порядку природы, есть справедливость, которая, руководясь разумом, воздаст всем должное (De Trin. VIII, 9; De lib. arb. I, 27). Добродетель справедливости требует, чтобы человек служил только Богу, был равен чистейшим душам и властвовал над животной и телесной природой (De music. VI, 50; De morib. manich. I, 25).

<...>

Совокупность правил, руководящих нравственной оценкой и деятельностью, бл. Августин называет мудростью (De lib. arb. II, 29). Эта мудрость есть умопостигаемый свет, в котором человек видит моральную ценность поведения (Serm. LXXXVIII, 5; Enarr. in Ps. XCIII, 2)⁴⁸. Созерцая этот свет, слепой Товит⁴⁹ преподавал своему сыну наставления относительно добродетели (Serm. LXXXVIII, 16; Enarr. in. Ps. XCVI, 18). Но так как правильность нравственного суждения затемняет страсть, то бл. Августин говорит, что свет справедливости и мудрости перестает быть видимым, если сердце человека находится во власти гнева (Serm. LXXV, 5).

Е. Познание всеобщего в вещах и их причинной связи. Предшествующие страницы показали, насколько в гносеологии бл. Августина преобладает тимологическая точка зрения. Им весьма подробно выяснено, как постигается ценность вещей и человеческой деятельности. Обратной стороной того же самого факта является почти полное отсутствие интереса к чисто познавательной стороне интеллектуальной деятельности. Между тем возможно интеллектуальное познание единичных вещей и, уж во всяком случае, умопостигаемое в них не ограничивается их численными и геометрическими отношениями, их красотой, присущим им благом. Познание всеобщего в вещах и их причинной связи также входит в сферу деятельности ума. В дальнейшем нам предстоит выяснить, какие взгляды сложились у бл. Августина по этим вопросам и насколько близок он здесь к неоплатонизму.

По учению Платона, человек постигает не только всеобщее в вещах, но и их самих в свете идей. Душа получает от интеллекта высшие идеи и претворяет их в логосы, т. е. частные понятия и конкретные образы вещей, которые и находятся в ней в виде потенций. Под влиянием деятельности чувств эти логосы переходят из потенциального в актуальное состояние. Следовательно, познание частного извлекается из всеобщих идей интеллекта. Элемент всеобщего в вещах усматривается умом

также путем соотнесения конкретного образа вещи с всеобщей идеей. Таким образом, познание материальных вещей и их универсального содержания возводится Плотинином к непосредственному созерцанию идей. Познание причинной зависимости явлений в его системе остается невыясненным.

Возможность интеллектуального познания единичных вещей в их всеобщих идеях стояла не вне кругозора бл. Августина. Учение неоплатоников об идеях им было воспринято в форме, допускаемой его христианскими верованиями. Всякий религиозный и благочестивый человек, полагает он, должен признать, что Бог создал этот мир, в котором господствует такой удивительный порядок и гармония частей, не неразумно, а по известным разумным основаниям (*rationes*).

<...>

Рассуждая принципиально, бл. Августин допускает, что при известных условиях разумные существа, сотворенные Богом, могут идти в познании материальных вещей этим путем. Органом для них в этом случае может служить только высшая сторона их рациональной природы — ум, и лишь под тем условием, если сам ум чист, здоров, ясен, подобен предмету своего созерцания и соединен в любви со своим Создателем (*De div. quaest.* 46, 2). Совокупность перечисленных условий показывает, что в глазах Августина непосредственное познание идей не входит в круг познавательных процессов обычного, так сказать естественного, мышления. Оно возможно для человеческого ума только в состоянии святости и чистоты, обусловленных сверхъестественным влиянием благодати Божией. Ценность вещей видят в интеллектуальном свете принципов познания все люди, сущность и судьбу вещей могут созерцать в интеллектуальном свете идей только святые.

Исходя из этого общего положения, бл. Августин приписывает способность созерцать вещи в божественных идеях святым ангелам. Эти первозданные духи в момент происхождения мира познавали тварь двояким образом: сначала в ней самой, а потом в предвечных идеях Творца. Когда их ум направлялся непосредственно на вещи, они видели их несовершенным образом, а когда они возводили свой умственный взор к Божественному Слову и созерцали вещи в Его идеях, их познание достигало полной ясности и возможной степени совершенства. Эту смену сумеречного и ясного познания природы умами ангелов Писание символически обозначает сменой вечера и утра в течение шестидневного творения (*De Gen. ad litt.* IV, 40—49; *De Civ. Dei*, IX, 22; XI, 7, 29). Что касается человека, то до грехо-

падения и ему был доступен этот ангельский способ познания (De Gen. ad litt. XI, 43; VIII, 47, 50; IX, 3), а так как по воскресении для блаженной жизни святые достигнут еще большего совершенства, то в будущем веке по способу познания вещей они снова уподобятся ангелам (De Gen. ad litt. IV, 41). В условиях же настоящей жизни, во время господства греха, такое познание возможно для человека лишь в редкие минуты экстаза и сверхъестественного озарения. Таким образом, в качестве общего правила бл. Августин признает, что для обычного, естественного познания созерцание вещей в божественных идеях совершенно недоступно. Только посредством чувств человек познает количество, величину и качества тел (De Gen. ad litt. IV, 41; De Trin. IV, 21).

<...>

В подробном анализе чувственного восприятия, только что в кратких чертах воспроизведенного нами, бл. Августин не идет далее представления. Но и в отделах, посвященных им интеллектуальному познанию, мы не найдем специального трактата о возникновении понятий, объемлющих собою целые классы вещей. При изучении творений бл. Августина наше внимание было обращено на эту сторону вопроса, но нам удалось извлечь из них лишь очень скудный материал, хотя и не лишенный определенности.

<...>

Однако Августин не мог объяснить из обобщающей деятельности ума происхождения всех понятий. Поэтому эмпирическая точка зрения у него не выдержана вполне последовательно. Необъяснимым из этой гипотезы ему казалось происхождение родового понятия человеческого разума. В самом деле, каждый непосредственно и внутренне видит только свой собственный разум. В последнем нужно различать элемент личный, индивидуальный, и общий для всех людей. Когда человек говорит нам о себе, что он одно понимает, а другого не понимает, что он одного желает, а другого не желает, то своим умом мы не можем заглянуть в его душу и убедиться, что он действительно испытывает эти состояния. Мы можем ему только верить. Если же он говорит истину о человеческом разуме и его свойствах вообще, то правильность этого каждый усматривает и принимает. Таким образом, ясно, что мы располагаем общим понятием человеческого разума. Но оно не могло составиться на основании подметы сходных черт во многих человеческих умах, потому что каждый видит и знает только один свой ум и не видит ум других людей. Это затруднение побудило Августина прибег-

нуть к помощи идей, удерживаясь, однако, и в этом случае на тимологической точке зрения. В самой истине, говорит он, мы непосредственно видим, каким, сообразно вечным предначертаниям Творца, *должен быть* человеческий ум, и отсюда уже извлекаем общее понятие о нем^{*50}. Это единственный замеченный нами пример отступления Августина от принятой им эмпирической теории происхождения понятий. В связи с обсуждаемым вопросом следует упомянуть о нескольких рассеянных выражениях, которые могут дать повод думать, что бл. Августин допускал существование еще врожденных понятий. Он говорит о понятиях, вложенных природой. Но мысль эта на всем протяжении его сочинений не получила нигде ни развития, ни даже ясного выражения⁵¹. Ее наличие объясняется просто влиянием не столько учения, сколько языка Цицерона^{**}.

В познании причинной связи явлений бл. Августин также указывает элемент априорный и эмпирический. Всеобщее господство закона причинности усматривается непосредственно. Этот принцип побуждает ум всюду искать причину. Но познание действительной причины того или другого явления извлекается умом из чувственного опыта. Первичными причинами всего сущего, всех движений и перемен в мире служат божественные идеи. Ум чистый и святой, способный созерцать идеи, видит в них действительные и необходимые причины всего. В своем познании он идет от причины к следствиям, поэтому пред ним открывается все будущее вещей. Таковы ангелы. Но человеческий ум, не способный в своем настоящем состоянии созерцать идеи, идет в изучении природы не от причины к следствию, а от следствия к причине. От чувственных восприятий, служащих для него точкой отправления, он восходит к познанию причин, пребывающих неизменно в Боге. Путь этот труден, долог (*De Gen. ad litt.* IV, 49), ненадежен. На основании опыта человек, скорее, догадывается о причинах явлений, чем знает их, а потому не может безошибочно предска-
зывать

* *De Trin.* IX, 6. Ср.: *Ibid.* VIII, 9. 7. Говорит также Августин о врожденности идеи бытия и неизменяемости Бога (*De Gen. ad litt.* VII, 17), о врожденности мысли, что свет зависит от огня, а не наоборот (*De symbol.* 8; *Serm.* CXVII, 11) Три последних места находятся в популярном обращении и потому в философском смысле значения не имеют.

** *Cicero. De natura Deorum.* I, 16—17, 36 / *Ed. Nisard.* T. IV. P. 89—90; *Tuscul.* I, 13, 15; III, 1 / *Ed. Nisard.* T. III. P. 628—630. T. IV. P. 1; *Zeller. Op. cit.* Bd III, 1. S. 659 sqq.; *Hirzel R. Untersuchungen zu Ciceros Philosophischen Schriften.* Bd III. S. 525—532.

вать будущее (De Trin. IV, 21; ср. 22—23; Contr. Faust. XXVI, 4).

Заклячая настоящий отдел, мы должны принять в качестве окончательного вывода, что в рациональном познании телесного и временного бл. Августин различает две стороны: познание ценности вещей и познание их общих свойств и причинной связи. Первое он ставит в зависимость от самоочевидных истин, присущих уму, второе обуславливает чувственным опытом. Соответственно этому он делит науки на две категории: на науки умозрительные (арифметика, геометрия, музыка, диалектика) и опытные (медицина, астрология, история) (Retract. I, 8, 2; ср.: De Trin. XV, 21).

Свойства и природа принципов разумной оценки. Рассматривая все принципы рациональной оценки в их совокупности, со стороны их общих свойств, бл. Августин устанавливает для них три отличительные черты: их единство, всеобщность и неизменяемость, а этими чертами определяется в дальнейшем их природа.

А. Единство принципов мышления. В математике, логике, эстетике и морали бл. Августин находит особые, для каждой области своеобразные, правила, но вместе с этим всюду бросается в глаза его стремление по возможности отождествить принципы разумной оценки, свести их к одному источнику и всю их совокупность представить в виде некоторого организованного целого. Более всего эта тенденция проявляется в сближении морали с эстетикой и логикой, поэтому представляется наиболее удобным с этого именно и начать настоящий отдел.

Степень эстетической ценности как произведений природы, так и художественного творчества определяется законом равенства и пропорциональности частей. Тот же самый закон, но лишь в несколько измененной форме, господствует и в моральной области. Здесь также идеалом являются равенство и пропорциональность во многом. В самом деле, формула справедливости приглашает человека воздавать всем должное, отдавать каждому то, что ему принадлежит. Это предполагает различие, потому что справедливость предписывает не математическое равенство, а такое распределение благ, которое соответствует потребностям и достоинству каждой единицы, входящей в состав целого. Но в справедливом распределении благ мыслится также равномерность, которая не выходит за пределы потребностей и достоинства каждого члена общества. Таким образом, в основном требовании морали совмещаются различие и равенство (De quant. an. 15). С другой стороны, в формуле справед-

ливости мыслятся пропорциональность и порядок, потому что она предписывает любить Бога более всего, ближнего — как себя самого, а тело — менее, чем душу. Благодаря этой добродетели душа человека, подчиняясь высшему, не оскверняется низшим, но приводит его в порядок (*De music.* VI, 46). В силу такого тесного соприкосновения между моралью и эстетикой нравственное достоинство человека есть не что иное, как его внутренняя красота. «Что иное, — говорит бл. Августин, — представляет собою справедливость, когда находится в нас, или какая-либо добродетель, через которую живут праведно и мудро, как не красоту внутреннего человека?» (*Epist.* CXX, 20).

Рассматривая нравственность с точки зрения всеобщего и частного, бл. Августин сближает ее также и с чисто логической деятельностью рассудка, проявляющейся в обобщении. Евангелие требует от верующего безраздельной любви к Богу, но Бог олицетворяет собою всеобщий закон. Всякая душа имеет власть заявлять о себе по своему частному праву, но выше последнего стоят законы всеобщего, которыми сама она управляется. Выйти из-под их влияния она не может. Или по своей воле она отдает себя под их руководство, или против воли подпадает под их неустрашимое действие. Чем меньше она услаждается своим частным благом и чем благоговейнее и свободнее повинуетсЯ она всеобщему закону — Божественной Премудрости, тем выше она по своему благочестию (*De div. quaest.* 79, 1). Все чувственные удовольствия, столь противные нравственности, отличаются частным характером, потому что они связаны с определенным временем и местом. В противоположность им нравственный закон есть нечто единое, независимое от места и времени, вечное и всеобщее (*De lib. arb.* II, 41). Любовь к Высшему Благу, к Богу, должна быть всецелой, потому что Бог есть благо всеобщее, а не частное (*Ibid.* II, 52). Второе основное правило любви, определяющее наши общественные обязанности, стоит в не менее тесном отношении к всеобщему. Заповедуя любовь к ближнему, как к себе самому, Евангелие требует от нас ненависти к отцу, матери, брату, жене (Лк. 9, 60, 62; 14, 26). Этим запрещается определять свое отношение к другим людям на основании плотских уз частного характера. В ближнем нужно любить не отца, не мать, не жену или брата, а человека вообще. Потому и сказано, что любить другого должно, как себя самого. Никто себе самому не бывает ни отцом, ни сыном, а только человеком. Отсюда: любить другого как себя самого — значит любить в нем то, что составляет в челове-

ке его самого (De vera relig. 88—89; De serm. Domin. in mont. 1, 40—41). На этом же основывается любовь к врагам. Любить врага как такового невозможно, но в нем можно любить человека вообще и желать ему того же самого, чего нужно желать и для себя самого, — исправления (Ibid. I, 41).

Так устанавливается известное отношение морали через идею равенства и порядка с эстетикой, а через идею всеобщего — с логикой. Но как принципы прекрасного, так и логические операции бл. Августин старается свести к идее единства. Равенство и порядок в эстетике есть единство в разнообразии. Обобщение и различие в дискурсивном мышлении выражают собою стремления духа к единству или более полному, или более чистому. Если мораль соприкасается с тою и другою областью, то она должна иметь некоторое отношение также и к числу.

<...>

В диалоге «De libero arbitrio» вопросу об отношении принципов нравственности к числу посвящен специальный трактат, в котором мысль, извлеченная нами из предшествующих сопоставлений, высказана с определенностью, не оставляющей желать ничего лучшего. Собеседник бл. Августина, Еводий, предлагает ему вопрос: в каком отношении стоят между собою число и мудрость — содержатся ли они совместно в каком-нибудь более общем начале, зависит ли одно из них от другого, или одно находится в другом? При этом он не допускает мысли, чтобы мудрость могла происходить от числа или содержаться в нем. Мудрость кажется ему выше числа, потому что умеющих хорошо считать очень много, а мудрых очень мало, даже, может быть, и вовсе не существует (De lib. arb. II, 30). В ответ на это бл. Августин, во-первых, устанавливает тождество числа и мудрости, а во-вторых, объясняет, почему число кажется людям чем-то более обыкновенным и низшим по сравнению с мудростью. Тождество числа и мудрости вытекает прежде всего из непререкаемой истинности, характеризующей как числовые отношения, так и принципы нравственности (De lib. arb. II, 32). Во-вторых, то и другое соединяет между собою их отрешенность от всего телесного. И число и мудрость лишь на краткое мгновение мыслятся в свойственной их природе отвлеченности от всяких чувственных образов (De lib. arb. II, 30). Наконец, само Писание соединяет вместе число и премудрость. Число подразумевается в той деятельности Божественной Премудрости, в которой Она «достигает от конца даже до конца крепко», между тем как та деятельность, которой Она «распо-

лагает все гладко», имеет отношение к мудрости (Прем. 8, 1) (De lib. arb. II, 30). Таким образом, число и мудрость есть одна и та же реальность, подобная огню, который содержит в себе и распространяет вокруг как свет, так и тепло.

Но почему же мудрость кажется нам чем-то более возвышенным по сравнению с числом? Ответ на это дает та же аналогия с огнем. В его субстанции настолько тесно соединяется свет с теплом, что их невозможно отделить друг от друга. Однако тепло огня распространяется только на ближайшие к нему тела, тогда как его свет достигает и очень отдаленных предметов. Так, мощь разума, присущая Премудрости, согревает лишь ближайшие к ней разумные природы, а тела, которые отстоят от нее дальше, она озаряет светом чисел. Божественная Премудрость даровала способность рационального познания только душам, и притом лишь разумным, воздвигнув в них Свой престол, с которого управляет всем. Числа же она сообщила всему, не исключая тел самого низшего порядка. Так как все материальное ниже человека, то мы легко судим о телах и о числах, отпечатавшихся в них, но с трудом постигаем мудрость, которая выше нас.

<...>

Соединив число и мудрость в истине как субстанции, потенциями которой они являются, Августин идет далее и отождествляет с истиной все вообще принципы мышления. Специального трактата по этому вопросу в его сочинениях мы искали бы напрасно. Поэтому убедиться в наличии такого отождествления можно только на основании нескольких определенных выражений и из сопоставления целого ряда косвенных данных. К первым принадлежат тексты, в которых говорится, что в истине содержится все неизменно истинное. Так как бл. Августин признает неизменно истинными все самоочевидные положения, то отсюда следует, что в понятие истины он включает все вообще принципы мышления (De lib. arb. II, 33—34). Все они содержатся в истине, как отдельные лучи в сиянии солнца (Ibid. II, 36).

Косвенные данные, убеждающие в отождествлении всех руководящих принципов с истиной, более многочисленны. Сюда нужно отнести все те места в сочинениях бл. Августина, в которых принципы мышления каждой категории в отдельности именуются и своим собственным названием, и истиной. Так, закон соотношения чисел называется безразлично и *ratio numeri*, и *lex numeri*, и *veritas numeri* (Ibid. II, 20—24). Если бл. Августин говорит, что истинность мышления обусловлена

его соответствием законам логики с формальной стороны и аксиоматическим положениям с материальной, то в других случаях таким условием он называет согласие с истиной (De vera relig. 73). Иногда значение руководящей идеи у бл. Августина приписывается общему понятию, особенно в тех случаях, когда его происхождение трудно объяснить эмпирическим путем. Такие понятия он также относит к области истины (De Trin. IX, 9). Принципы эстетики называются равенством, порядком, подобием, числом, но вместе с этим и истиной. После подробного трактата об эстетической оценке на основании закона равенства и единства Августин называет этот закон всех искусств истиной и говорит, что в ней именно находит свое правило, форму или первообраз все, стремящееся к единству (De vera relig. 56—58). Говоря об эстетическом согласии частей, он прибавляет, что всякий, желающий познать высшее *согласие*, не должен обращать свой взор к внешнему, но должен сосредоточиться в себе самом, потому что *истина* обитает во внутреннем человеке (Ibid. 72). Принципы нравственной оценки также называются истиной. Термины «*justitia*», «*sapientia*», «*veritas*» употребляются как взаимозаменяемые (In Ioan. Ev. Tr. 35, 3; De Trin. IX, 11). Человек, сам не будучи справедливым, знает, однако, что такое дух справедливый. Он видит это в истине, присущей уму (De Trin. VIII, 9). Как должен жить служитель Божий, мы видим в самой истине (Ibid. VIII, 13). Естественный порядок благ, имеющий столь важное определяющее значение в морали, усматривается в истине (De doct. christ. I, 8). Само высшее благо созерцается также в истине, и та же истина указывает на отдельные блага, избираемые человеком (De lib. arb. II, 36).

Если, как видно из приведенных сопоставлений, принципы мышления и истина в глазах бл. Августина тождественны, то об истине он должен утверждать то же, что и о принципах рационального познания. Это действительно мы и наблюдаем в его сочинениях. Самоочевидные истины, которыми руководится ум, суть принципы оценки, применяемые в той или другой области мышления. На основании их разум все судит, но их самих судить он не может, а может только созерцать их. Если истина есть совокупность этих принципов, то и она, в свою очередь, должна быть принципом оценки. Бл. Августин совершенно ясно и говорит о ней как о мере, пользуясь которым, мы устанавливаем для себя ценность вещей (Conf. VII, 23). С другой стороны, он утверждает, что истина, будучи принципом оценки, сама не может подлежать суду человеческого ума

(Ibid. X, 10). Наконец, отождествление истины с принципами мышления и оценки видно из того, что бл. Августин очень часто называет ее светом, в котором мы видим ценность вещей (De lib. arb. II, 33. 36; Sermon. CLXXIX, 6; Enarr. in Ps. VII, 8; De Trin. IV, 20; Conf. VII, 16).

Нетрудно угадать причину и основание отождествления принципов оценки с истиной. Подобно всем платоникам, бл. Августин отличает истинное от истины. «Иное, — говорит он, — чистота и иное — чистое, так же точно иное — истина и иное — то, что называется истинным». И из этих двух превосходнее истина, «ибо не от чистого зависит чистота, а от чистоты чистое; так и то, что истинно, истинно в силу истины» (Solil. I, 27; De div. quaest. 1). Ничто «не может быть истинным без истины» *. Все истинно настолько, насколько причастно истине и соответствует ей. Так как тела являются в той мере истинными шарами, или истинно прекрасными, в какой приближаются к фигуре геометрического шара, или к закону эстетического равенства, то последние и служат для них истиной, по причастности к которой они становятся истинными (De quant. an. 21). Наше мышление истинно настолько, насколько причастно истине логических законов, исчисление истинно, если соответствует истине математических соотношений. То же сохраняет силу и по отношению ко всем другим принципам. Так определяется понятие истины с гносеологической точки зрения, т. е. истины, делающей истинными продукты человеческой мысли. Отождествление всей совокупности принципов мышления с истиной дает нам право в дальнейшем употреблять этот термин для обозначения принципов оценки как некоторого нераздельного целого.

В. Всеобщность истины. Вторым общим свойством всех принципов рационального познания служит их всеобщность. Это вытекает из самого понятия о них. Если они обуславливают собою правильность исчисления, логических операций мысли, эстетической и нравственной оценки, то, поскольку люди правильно исчисляют, делают правильные определения и умозаключения, правильно судят о прекрасном и добром, постольку они руководятся этими принципами и находятся в их интеллектуальном свете, постольку эти принципы в той или иной форме присущи всякому человеческому уму. Можно с большей

* Verum autem non potest esse, si veritas non sit (Solil. II, 2); Nec ullum verum nisi veritate verum est (De vera relig. 73; Enarr. in Ps. 4, 3; In Ioan. Ev. Tr. 39, 7).

или меньшей степенью ясности понимать их отвлеченную формулу, можно даже вовсе не подозревать об их существовании, но нельзя инстинктивно не руководиться ими в своем познании.

<...>

С. Неизменяемость истины. Во всех ранее приведенных выдержках, в которых говорится о принципах мышления, последние непременно характеризуются как неизменяемые. Их неизменяемость бл. Августин доказывает частными примерами, которые он берет главным образом из области математики. Законы соотношения чисел не могут быть изменены никакими усилиями.

<...>

Принципы эстетической оценки не подвержены никаким изменениям. Прекрасное в пространстве изменяется соответственно большей или меньшей обширности занимаемого им места <...> Прекрасное во времени изменяется соответственно большей или меньшей скорости движения <...> Но закон эстетического соотношения частей в пространстве и времени... всегда остается одним и тем же...

<...>

Единство и разнообразие в морали бл. Августин представляет себе по аналогии с эстетикой: форм прекрасного очень много, но в них получают свое выражение одни и те же неизменные эстетические принципы... Так, в морали везде и всегда считалось справедливым и похвальным любить Бога более всего и ближнего — как самого себя (Conf. III, 15). Всеми признается общеобязательным правило: чего не хочешь для себя, не делай другому (De doctr. christ. III, 22). Преступления против природы всегда и везде возбуждали отвращение и подлежали наказанию (Conf. III, 15).

<...>

Итак, все принципы мышления и разумной оценки неизменяемы, а если неизменяемы, то вечны (De music. VI, 36; De immort. anim. 1, 6). Но неизменяемость и вечность руководящих начал мышления есть не что иное, как необходимость. Таким образом, бл. Августин видит в них истины всеобщие и необходимые.

Д. Истина выше человеческого ума. Все изложенное ранее устанавливает, что совокупность принципов мышления, или Истина, есть нечто единое, существующее независимо от человеческого ума.

<...>

Е. Истина — Бог. Из предыдущего параграфа видно, что бл. Августин смотрел на принципы мышления, которыми руководится ум в своем познании, как на лучи Божественного света, как на некоторое излияние Божественного существа, озаряющее человеческую мысль. Неизменяемость этих принципов заставляла его отнести их в область божественного. На этом мы могли бы и остановиться, но так как со времени Фомы Аквинского почти никто из исследователей не допускает, чтобы бл. Августин мог исходить в своей гносеологии из идеи непосредственного созерцания Бога, то мы считаем нужным обосновать свой тезис, сверх приведенных, еще новыми данными. Из дальнейшего мы убедимся, что, разумея под термином «Истина» совокупность принципов мышления, бл. Августин отождествляет Истину, понимаемую в этом смысле, с Самим Богом.

<...>

Отождествление Бога с принципами мышления особенно ясно видно из того, что все, уместное по отношению к ним, бл. Августин утверждает и о Боге. Истина как совокупность самоочевидных положений в системе бл. Августина есть закон, с точки зрения которого разум судит обо всем, не исключая и себя самого, но судить который он не может. То же самое и почти теми же словами он говорит и о Боге. Душа человека «судит обо всем, чем она пользуется; не судит об одном только Боге, потому что согласно Ему судит о прочем» (De div. quaest. 30; De vera relig. 58).

Принципы мышления бл. Августин называет умопостигаемым светом. Если в его сознании они были тождественны с Богом, то он, естественно, должен был перенести наименование бестелесного света и на Самого Бога, и мы действительно видим, что такое перенесение в его сочинениях обычно. При этом Бог называется светом именно как принцип и исходный пункт дискурсивного мышления. Укажем несколько примеров. Выясняя, что такое интеллектуальное зрение, бл. Августин указывает на его объекты. Душа в себе самой видит посредством него свои добродетели, т. е. оценивает себя с нравственной точки зрения. Но сама душа и добродетели, поскольку они в ней воплотились, суть тварь, хотя и высшая. Иное дело свет, которым озаряется душа, чтобы созерцать в себе ли или в нем все верно понятое (De Gen. ad litt. XII, 59). Бог есть Премудрость, и именно как Премудрость Он есть свет (De Trin. VII, 6). Бог — свет праведности и свет истины (Enarr. in Ps. VII, 8; Serm. CLXXIX, 6; Conf. VII, 16). Это свет, который видел слепой Товит, поучая сына добродетели (Conf. X, 52). Как свет

чувственный не только делает видимыми предметы, но и сам есть причина своего восприятия, так Христос есть духовный свет, открывающий не только все умопостигаемое, но и Себя Самого (In Ioan. Ev. Tr. 36, 6). Как принцип познания, Божественная Премудрость есть свет, озаряющий все умы. В этом смысле бл. Августин комментирует слова евангелиста Иоанна: «Был свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. I, 9) (In Ioan. Ev. Tr. 15, 19; Conf. IV, 25). Ум человеческий есть тоже свет, но свет освещаемый, тогда как Бог есть свет освещающий (Serm. IV, 6; LXVII, 9; CLXXXIII, 5; Epist. CXL, 7—8; In Ioan. Ev. Tr. 14, 1; XXXVI, 4; Enarr. in Ps. VII, 8).

Наконец, если принципы мышления и Бог одно и то же, то наименование Бога умопостигаемым светом не есть фигуральное выражение. Этот свет не образ, не сравнение, но некоторая реальность, которая понимается в прямом и буквальном смысле. Называя Бога бестелесным светом, бл. Августин хочет сказать не то, что Бог подобен в некотором отношении принципам мышления, как в некотором отношении он подобен камню, двери, пути, но то, что Он есть сами эти принципы. Из всего сказанного ранее, из собранного и отмеченного на предшествующих страницах материала это ясно само собой. Но этот вывод получает особую твердость и силу оттого, что можно сослаться на слова самого бл. Августина, показывающие, насколько сам он отдавал себе отчет в прямом смысле своих сопоставлений Бога со светом. Называя светом умы ангелов, их познание и Бога, источник их ведения, он предупреждает читателя, что вовсе не видит в этом простого сравнения, но понимает это выражение в буквальном, хотя и нематериальном, смысле, что Христос называется светом (Ин. 8, 12) вовсе не так, как именуется камнем (Деян. 4, 11), но в собственном смысле (De Gen. ad litt. IV, 45).

В заключение важно отметить, что ни в одной из приведенных в тексте или под строкой выдержек Бог не называется числом, эстетической мерой, справедливостью, истиной, светом как *причина и податель* самоочевидных истин, по природе присущих человеческому уму, но всегда как начало, тождественное с этими истинами, и ни одного исключения из этого общего правила в сочинениях бл. Августина нам найти не удалось.

Теперь мы имеем все данные, чтобы освободить изложенное учение от образов и подвести итоги всему сказанному о природе принципов мышления.

При беглом чтении творений бл. Августина кажется, что его учение об интеллектуальном свете есть не что иное, как любимое, но плохо выдержанное сравнение: этим светом он называет то мыслимое, то мыслящее. Такая двойственность, сыгравшая весьма плачевную роль в истолковании гносеологии нашего мыслителя, была уже отмечена нами. В действительности, однако, понятие бестелесного света развито у него очень последовательно. Исходной точкой служит телесный свет и чувство зрения. В ощущении бл. Августин различает психическую и физическую стороны, так как в чувстве душа ощущает через тело. Устраним психический элемент. Чисто физическая сторона зрительного восприятия сведется тогда к материальному свету. Этот свет есть в глазу, но сам по себе он слишком слаб, чтобы преодолеть темноту ночи, поэтому он нуждается в поддержке внешнего света, который и является условием зрительного ощущения. Тот и другой свет одной и той же природы. Это световая сила обыкновенной стихии огня. Их однородность в ощущающем и ощущаемом необходима, потому что все постигается подобным. Таким образом, в учении о зрительных ощущениях Августин вынужден был рассматривать в качестве света как чувство зрения, так и условие его деятельности. Но той же самой двойственности мы должны ожидать и в учении об интеллектуальном познании. Раз считается установленным, что подобное познается подобным, то умопостигаемым светом нужно признавать как ум, так и озаряющую его умопостигаемую реальность. Интеллектуальный свет — это уже не световая потенция огня, а мышление. Он складывается из двух светов, в данном случае не тождественных, а лишь подобных друг другу: из бестелесного, но изменяемого ума, и бестелесной, неизменяемой Премудрости Божией. То и другое — свет, потому что познающее и познаваемое должны быть подобны. Умопостигаемый свет не образ, а реальность, и эта реальность есть не что иное, как мышление. Ум человека и Бог есть мышление. Но мышление человеческого ума дискурсивно: оно нуждается в опоре, в самоочевидных истинах, в принципах. Этих принципов в нем нет. Они входят как составная часть в абсолютное мышление Бога и тождественны Его субстанции. Мы уже приводили слова бл. Августина, в которых он высказывает мысль, что все интеллигибельное есть в то же время и интеллектуальное, все, познаваемое умом, само познает. Принципы мышления, данные в Боге, не суть нечто лишь мыслимое, но нечто живое, мыслящее, личное — Премудрость Божия. Содержание божественного мышления не исчерпывается, конечно, принци-

пами познания. В нем есть еще идеи, или разумные основания всего сущего. Их непосредственно видят ангелы, может видеть и человек в исключительных состояниях святости, экстаза. Но обычному, зараженному грехом, человеку видеть их не дано. В нем есть еще идеи, в которых перед самопознанием Божества открываются глубины Его Собственного существа, быть может навсегда сокрытые от сотворенных умов. Вот сущность учения бл. Августина о природе принципов познания и интеллектуального света.

После сделанных разъяснений можно без затруднений определить отношение гносеологической теории бл. Августина к неоплатонической. По существу, это одно и то же. Премудрость Божия, как космический Ум неоплатоников, есть совершенное мышление, от которого зависит дискурсивное мышление человека. Но у Плотина космический Интеллект есть вместе с тем и интеллект человека. Бл. Августин, исходя из идеи неизменяемости, решительно отождествил высшую сторону человеческого мышления с Богом. Далее, Плотин видел руководящие принципы мышления в идеях, бл. Августин свел их к принципам. В гносеологии Плотина центр тяжести падает на элемент чисто познавательный, бл. Августин интересуется почти исключительно суждениями ценности. Что касается учения о свете, то, в общем заимствовав его у Плотина, бл. Августин и в эту область внес свои изменения. Плотин называет умопостигаемым светом как физические, так и интеллектуальные силы, исходящие от высших принципов и изливающиеся на низшие. Это было обусловлено идеей тождества мышления и бытия. Идея творения из ничего не оставляла в системе бл. Августина места для признания тождества мышления и бытия. Вместе с этим отпало представление об интеллектуальном свете как физической силе и было удержано понятие о нем как о мышлении и познании. Наконец, в системе бл. Августина яснее, чем у Плотина, выступает реальный характер понятия об умопостигаемом свете. Эта особенность объясняется обстоятельствами его интеллектуального развития. Находясь долгое время под влиянием манихейства, он привык мыслить о Божественной субстанции как о свете. Сначала он отождествлял ее с физическим светом. Затем, под влиянием неоплатоников, он понял всю наивность такого материализма, но привычка мыслить Божественную субстанцию в виде света предрасполагала его к буквальному пониманию тех мест Писания, где Бог называется светом, и заставляла его искать духовную реальность,

которая могла бы соответствовать этим выражениям, принятым в прямом смысле.

Установив тождество принципов мышления с Премудростью Божией, мы продолжим свое исследование и попытаемся выяснить, как, по представлению бл. Августина, душа познает сам этот интеллектуальный свет, необходимый ей для дискурсивного мышления.

<...>

Интеллектуальное познание вечного и бестелесного. Объектом этого вида познания служат принципы мышления, свойства и природа которых нами только что выяснена. Как глаз, видя в солнечном свете различные предметы, воспринимает вместе с ними и сам свет, так ум, оценивая вещи с различных точек зрения, созерцает и принципы этой оценки.

<...>

Итак, принципы мышления по своему происхождению не зависят от человеческого ума: они не создаются им, а лишь открываются. Рассматривая положения: вечное — выше временного, семь и три — десять, разум не исправляет их как судящий, а радуется как нашедший (*De vera relig.* 73).

<...>

Понятие справедливости также не извлекается ни из внутреннего, ни из внешнего опыта. Все любят справедливость, но нельзя любить то, что неизвестно, следовательно, всякий, любящий справедливость, знает ее. Это было бы неудивительно, если бы справедливость любили только справедливые, потому что они могли бы любить и знать свою собственную справедливость. Но гораздо удивительнее то, что справедливость любят и знают не только справедливые, но и желающие стать таковыми, потому что иначе они не могли бы стремиться к этой цели. Последние не находят справедливости в своем собственном опыте, потому что они еще не осуществляют ее требований. Они не могут видеть справедливости при помощи телесного зрения, потому что она не есть какое-нибудь тело — белое, черное, квадратное или круглое. Это — красота души, невидимая, как и сама душа. Они не могут, наконец, составить себе понятие о справедливости на основании телесных движений, служащих ее знаками, потому что нужно знать предварительно, что такое справедливость, чтобы усматривать в этих движениях знаки именно справедливости (*De Trin.* VIII, 9; XIV, 21).

Таковы основания, приведенные бл. Августином в доказательство независимости принципов мышления от внешнего и внутреннего опыта.

Принципы мышления открываются в готовом виде в памяти. Законы логики и математики, принципы эстетической и нравственной оценок служат условием правильной деятельности разума. Это глубоко скрытые пружины, силою постоянного давления приводящие в движение весь механизм мышления. Их влияние проявляется в каждом суждении и умозаключении. Отсюда — для того чтобы найти руководящие принципы разума, нужно замкнуть двери чувства, войти во внутреннюю храмину своей души и отдаться всецело анализу самого мышления. Только этим путем можно выделить из всей совокупности суждений и умозаключений те принципы, на которые они опираются. Поэтому бл. Августин не перестает повторять, что истина находится не во внешнем мире, не в нашем моральном характере, а в самой глубине ума (Contra acad. 3, 31; De vera relig. 72; In Ioan. Ev. Tr. 18, 10). Божественная Премудрость отпечатлела во внешнем мире свои следы и посредством их зовет человека, обращающегося к внешнему, возвратиться к себе самому и исследовать, на чем основывается его оценка вещей (De lib. arb. II, 41). Истина воспринимается внутренней стороной самого ума, поэтому нужно отвратить ум от мира и сосредоточить его на том, что обитает в нем самом (De div. quaest. 9). Все, относящееся к свободным искусствам, мы находим не где-либо вне нас, а в своем собственном духе (De immort. anim. 6). Что такое справедливый — это всякий видит в себе самом (De Trin. VIII, 9).

Итак, умопостигаемое находится в душе человека. Переходя к более подробному рассмотрению вопроса, бл. Августин указывает и ту силу души, которая является хранительницей самоочевидных истин. Сила эта — память. «Познание принципов мышления подобно припоминанию полузабытых образов чувственной памяти. Если бы последние совсем исчезли из нее, то не могло бы возникнуть самого желания их припомнить, но, для того чтобы оживить полуизгладившийся образ, нужны большие усилия. Если последние увенчиваются успехом, забытое снова получает свою былую яркость (Conf. X, 27—28). Так, сам факт искания и исследования принципов мышления показывает, что дух наш до некоторой степени их помнит, но стремится овладеть ими всецело. Различие между чувственной и интеллектуальной памятью состоит только в том, что образ вещи, воспринятый чувством, может совершенно исчезнуть из памяти, а самоочевидные истины интеллектуального познания никогда не покидают ее.

Находясь в нашей памяти, умопостигаемое входит в круг того, что мы знаем. Но предмет знания не всегда бывает и предметом мышления (*cogitatio*). Многие человек знает, о чем не размышляет, когда его внимание приковано к другим предметам. Поэтому часто говорят: ты это знаешь, но не знаешь, что это тебе известно. Так, ученый, в совершенстве овладевший несколькими свободными науками, знает все, основательно им изученное, но в каждый данный момент его ум может быть занят только какой-нибудь одной из этих наук. Когда предметом его размышления служит геометрия, то знание музыки не покидает его, и наоборот (*De Trin.* XIV, 9; ср. XIV, 8. X, 7; *De immort. anim.* 6). Однако, пока он не направит свой ум на ту или другую сторону в содержании своего знания, она остается скрытой в его памяти (*De Trin.* XIV, 9). Хотя в непрекращающемся акте самосознания душа имеет непререкаемое знание о себе самой, однако сознает это знание лишь тогда, когда начинает размышлять о себе (*Ibid.* XIV, 8).

Переход содержащегося в памяти в поле зрения размышления бл. Августин представляет себе по схеме отношения материи и формы. Все достояние интеллекта, хранящееся в темных глубинах памяти, представляет собою совокупность форм, обладающих известной активностью. С другой стороны, в уме есть сторона, способная воспринимать эти формы. Называя ее острием мысли, бл. Августин показывает, что представляет ее по аналогии со зрительным лучом, выходящим из глаз и разыскивающим предмет, который следует внимательнее рассмотреть. Луч ума под влиянием импульса воли направляется в тайники памяти и, соприкасаясь с самоочевидными истинами, находящимися там в скрытом состоянии, формируется ими и таким образом делает их предметом своего сознания и мышления (*Ibid.* XIV, 10). Это как бы взгляд ума, который падает то на одну, то на другую интеллигибельную форму, хранящуюся в памяти (*Ibid.* XIV, 8).

Итак, присутствуя в памяти, принципы мышления всегда входят в состав наших знаний, но не всегда находятся во взоре размышляющего или припоминающего ума. Поэтому, хотя они всем известны, однако не все это видят и знают. Чтобы увидеть их внутренним оком ума, нужно только к ним обратиться, направить на них свое внимание. Этому мешает главным образом слишком исключительный интерес и устремление мысли к внешнему, к телам, которые посредством чувств навязчиво заявляют душе о своем бытии и привлекают к себе ее страсть. Для познания принципов мышления необходимо отвести взор

ума от тел и их образов, которыми переполнено воображение, и сосредоточить его на самом мышлении.

<...>

Присутствие принципов мышления в памяти выдвигает дальнейший вопрос: каким образом и когда они проникли в память и стали ее достоянием? Эту проблему бл. Августин разрешает двояким путем, и чтобы понять возможность такого двойственного ответа, нужно иметь в виду его учение о памяти. Как уже было выяснено ранее, он различает два вида памяти — чувственную и интеллектуальную. Чувственная содержит образы тел, которые не могут присутствовать реальней в нашем духе. По самой своей природе материальные предметы лишены возможности проникнуть в чисто духовную область памяти, а раз они не могут присутствовать в ней самой своей субстанцией, то для души, в ее страстном стремлении к обладанию телами, остается лишь одно средство удержать их — создать замещающие их образы и поместить их в своем внутреннем мире. Таким образом, тела находятся в чувственной памяти не своей субстанцией, а лишь в виде отображений. Напротив, умопостигаемая Истина, не ограниченная ни временем, ни пространством, присутствует в памяти реально, своей собственной субстанцией. Далее, вследствие того что части мира материального не вездесущи, вступление их образов в область памяти связано с определенным моментом времени. По большей части мы помним, когда впервые увидели тот или другой предмет, и знаем, с какого времени мы его помним. И в интеллектуальной памяти есть элемент, связанный с определенным моментом запоминания. Так, мы можем помнить, когда и при каких условиях нами была усмотрена в душе та или другая самоочевидная истина. Кроме того, отчетливое понимание принципов мышления связано с определенным моментом времени и память может сохранить о нем воспоминание. Но в данном случае предметом запоминания служит, собственно, не сама интеллигибельная Истина, а ее усвоение познанием, состояние нашего изменяющегося ума — момент, степень и характер постижения им истины. Однако и в сфере тварного духа, подверженного изменениям, есть элемент более постоянный, Это сам дух и его свойства. В своей памяти он присутствует реально и всегда. Нельзя сказать, что был момент, с которого наш дух стал достоянием памяти, как нельзя утверждать и того, что было время, когда в памяти еще не было памяти (De Trin. XV, 25). Применяя эти общие воззрения бл. Августина на природу памяти к разрешению поставленного вопроса, мы прежде всего

должны признать, что, по его представлению, принципы мышления, как бытие умопостигаемое, присутствуют в памяти не в виде образа, а реально, самой своей сущностью. Что же касается вопроса о времени, с которого они поступают в распоряжение памяти, то он ставит мысль перед дилеммой: эти истины или были усвоены памятью в какой-нибудь определенный момент жизни духа, или же были ее достоянием всегда, с того момента, когда она получила само бытие. В первом случае предполагается акт запоминания, имевший место когда-то в прошедшем. Во втором — акта запоминания совсем нет, а есть только постоянное реальное присутствие интеллигибельной действительности в уме познающего, сказывающееся во всех актах мышления. Этот двоящийся ответ на интересующий нас вопрос мы и находим в сочинениях бл. Августина.

1. В своих ранних сочинениях бл. Августин очень определенно поддерживает платоновскую теорию припоминания. В эмпирической жизни человека нельзя указать такого момента, когда самоочевидные истины проникают впервые в его душу. Когда его ум вместе с возрастом вступает в свои права, он уже находит их в своих недрах. Следовательно, он не приобретает их здесь, а приносит их с собою оттуда, откуда является в этот мир. Таким образом, теория припоминания связывается с представлением о происхождении души и ее воплощении... Согласно платонической теории, душа существует раньше тела и только ее падение служит причиной воплощения. Но, прежде чем снова возвратиться в область умопостигаемого, она много раз перевоплощается, чтобы искупить грехи предшествующих воплощений. В христианской литературе идея предсуществования и метемпсихоза не нашла для себя широкого распространения.

<...>

В позднейших сочинениях бл. Августин решительно отрицает теорию Платона, которую в письме к Небридию взял под свою защиту (Epist. VII, 2). Понятие о блаженной жизни, говорит он, не зависит от опыта настоящего существования, но оно не представляет собою и воспоминания о когда-то испытанном блаженстве в период ли, предшествующий воплощению души, или в лице праотца Адама. Блаженство тех дней совершенно забыто душой (De Trin. XIV, 21). Но не одно простое отрицание теории припоминания мы встречаем на страницах сочинений бл. Августина, а и критику ее. Замечательно, однако, что все его возражения имеют в виду теорию припоминания, поскольку она связывалась с метемпсихозом: он опровергает не то, что

душа приносит самоочевидные истины из мира сверхчувственного, а то, что эти истины являются припоминанием знаний, приобретенных во время предшествующих воплощений. Он берет платоновскую теорию в ее пифагорейской форме и, очевидно, имеет в виду диалог «Менон». В доказательство теории припоминания Платон ссылаясь на мальчика, который отвечал на искусно поставленные вопросы из геометрии, как будто бы ранее был знаком с этой наукой *. Но эти знания, возражает бл. Августин, во всяком случае, не могут быть остатками математических познаний, приобретенных в другом теле, потому что знатоков геометрии очень мало, а на подобные вопросы дают верные ответы все или почти все. Далее, если память сохраняет опыт жизни в других телах, то почему при помощи наводящих вопросов каждый находит в своей душе только такие знания, которые относятся к области умопостигаемого, и не находит никаких следов знания о вещах, воспринимаемых посредством чувств?

<...>

...Всецело отвергая идею перевоплощений, бл. Августин никогда не относился с полным отрицанием к гипотезе предсуществования душ, а отсюда и допустимость теории припоминания в форме, определяемой ее связью с последней, для него не была вполне исключена.

2. Второе объяснение факта присутствия самоочевидных истин в памяти ясно сформулировано бл. Августином в одном из самых последних его сочинений — в «Retractationes». Важность этой формулировки становится очевидной, если принять во внимание задачи названного сочинения, содержащего примечания и поправки к ранее написанным трактатам. Бл. Августин оговорил здесь как раз те два приведенных выше выражения, в которых содержится учение Платона о припоминании, и взял назад высказанную в них мысль. Третье место осталось неисправленным, конечно, только потому, что автор не успел пересмотреть письма, в которых оно содержится. Ввиду особого веса и значения «Retractationes» («Пересмотры») мы возьмем их за исходную точку для дальнейшего анализа мысли Августина. Вот сделанные им поправки. По поводу слов: «Сведущие в свободных науках, изучая их, без сомнения, выкапывают и некоторым образом вырывают их из забвения в себе самих»

* «Менон», 71—85. О пифагорейском оттенке изложенного здесь учения о припоминании см.: *Zeller. Op. cit. Bd II, 1 (Aufl.). S. 454. Anm. 1.*

(Solil. II, 35) — он замечает: «Но этого я также не одобряю; верные ответы по некоторым наукам дают даже не сведущие в них, когда им хорошо предлагают вопросы, вероятнее, потому, что им присущ, насколько они могут воспринять, свет вечного разума, в котором они созерцают эти неизменяемые истины, а не потому, что их некогда знали и потом забыли, как казалось это Платону и подобным» (Retract. I, 4, 4). Другая поправка читается следующим образом: «Сказанное: мне кажется, что душа принесла с собою все искусства и что так называемое изучение есть не что иное, как припоминание и воспроизведение забытого, нужно понимать не в том смысле, как будто в этих словах одобряется мнение, что душа некогда жила или здесь в другом теле, или где-нибудь в ином месте в теле или без тела и что те истины, которыми она отвечает на вопросы, не изучавшиеся ею здесь, были усвоены ею ранее в другой жизни. Возможно, как мы уже сказали выше в настоящем труде, что она имеет эту способность как *природа умопостигаемая и соединенная не только с вещами умопостигаемыми, но и неизменяемыми, созданная таким образом, чтобы, когда она обращается или к тем вещам, с которыми соединена, или к себе самой, поскольку их видит, постольку давала верные ответы*» (Retract. I, 8, 2).

Новая гипотеза, получившая свое выражение в приведенных словах, состоит в том, что душа всегда соединена со светом вечного Разума и с вещами не только умопостигаемыми, но и неизменяемыми, и может видеть их в настоящем, как, по теории припоминания, видела их когда-то в прошедшем. Нельзя указать момента, когда умопостигаемое впервые проникло в память и отобразилось в ней. Оно всегда существовало в ней. Акта запоминания никогда не было. Переход от теории Платона к этому неоплатоническому ее видоизменению вполне понятен. Теория припоминания нужна только в том случае, если не выдвигается идея непосредственного и всегдашнего соприкосновения души с миром умопостигаемых реальностей, если предполагается, что в силу воплощения душа утрачивает возможность непосредственного усмотрения идей. Если же связь души с Божественной сферой Истины не отрицается и после ее воплощения, то нет никаких препятствий перенести акт созерцания умопостигаемой действительности из сомнительной области домирного существования души в область ее реального бытия и приурочить его к настоящей жизни в теле. Исходя из только что намеченного взгляда, бл. Августин часто говорит о присутствии в душе умопостигаемого. Когда человек рассужда-

ет о справедливости и понимает, что такое справедливость, он видит ее, поскольку она в нем реально присутствует, однако не в виде истины, когда-то усвоенной душой, а как нечто отличающееся от души и превышающее ее (De Trin. VIII, 9). Но так как принципы оценки суть лучи Божественного света, то бл. Августин говорит о реальном присутствии в душе Самого Бога. Бог находится как бы в самом центре души: Он внутреннее нашего внутреннего мира (Ibid. VIII, 11). Пребывание в душе Бога как умопостигаемой Истины обусловлено Его непространственностью и вездеприсутствием. Субстанция Бога непротяженна. Она находится в каждой точке пространства, и притом не по частям, а во всем своем целом. Просвещая умы, Бог присутствует в душе каждого разумного существа как нечто целое, неделимое, одинаковое для всех. Не все постигают это общее достояние в одинаковой степени, но это зависит не от различия самого объекта познания, а от неодинаковой степени восприимчивости различных умов. Так и свет солнца в равной мере освещает всех, но зрячие видят его хорошо, больные глазами плохо, а слепые совсем не видят (Epist. CXL, 6; CLXXXVII, 18). Бог присущ человеческой душе потому, что «в Нем мы живем и движемся и существуем» (Деян. 17, 27—28) (De Trin. XIV, 16). Итак, бестелесная и вечная сущность Бога всегда присутствует в духе человека, а в ней дана умопостигаемая истина...

Такова теория непосредственного и реального присутствия в душе вещей умопостигаемых и неизменяемых, к которой бл. Августин перешел от теории припоминания. Но ее связь с последней не порвалась. Следы перехода от одной теории к другой сохранились в той роли, которую играет память и при виде непосредственного пребывания в душе Бога. Умопостигаемый свет Божества в силу своей непространственности присущ каждой душе, но Он может быть и не быть предметом размышления и, следовательно, отчетливого знания. По терминологии бл. Августина, быть в душе и не быть предметом размышления — значит, находиться в памяти, а делать скрытую в душе реальность предметом размышления — значит, припоминать ее. Отсюда — присутствие Бога в душе или в уме бл. Августина называется Его присутствием в памяти, а созерцание в Боге той или иной истины — ее припоминанием в Боге. В десятой книге «Исповеди» он подробно описывает, как познал Бога и как нашел Его в глубине собственной души. Подвергая анализу все силы ее, он ищет Бога именно в памяти. Ведь ничего нельзя искать, не помня об этом, и нельзя помнить о том, чего не со-

держится в памяти (Conf. X, 26). Ни в какой иной силе души не может обитать Бог, как только в памяти (Ibid. X, 35). Но так как память есть сила нематериальная и непространственная, то нельзя спрашивать, в какой части памяти пребывает Бог (Ibid. X, 36). Если Бог находится в памяти, то обращаться к Нему, чтобы мыслить о Нем и в Нем познавать интеллигибельное — значит, вспоминать Бога (De Trin. XIV, 21; ср.: 15—17). Так как, далее, припоминание Бога есть результат обращения к Нему мысли, то платонический метод наводящих вопросов и напоминаний сохраняет всю силу и при идее реального присутствия Бога в душе и Его непосредственного созерцания. Истина, сотворившая себе обитель в человеке, слишком полна по своему содержанию, так что слабый человеческий ум не может охватить ее со всех сторон одним взглядом. Поэтому полезны наводящие вопросы, обращающие его внимание на ту или другую ее сторону (De magist. 40).

Обобщая содержание настоящего отдела, мы должны свести его к следующему тезису. Вечное и бестелесное, как Истина, руководящая мышлением, находится в памяти человека. Эта общая мысль в своем конкретном развитии приняла в системе бл. Августина двоякую форму. В его ранних сочинениях Истина, пребывающая в душе, рассматривается в качестве известного следа, оставшегося в памяти от непосредственного созерцания умопостигаемого, имевшего место когда-то в прошлом. Но одновременно с этим представлением Августином была высказана гипотеза постоянного пребывания в душе умопостигаемой реальности самой своей субстанцией, которую душа созерцает непосредственно в своей настоящей жизни. Наиболее ясные следы первой, платоновской, теории мы находим в сочинении «De quantitate animae» («О количестве души»), написанном в 388 г., а вторая теория, близкая Плотину, в почти совершенно законченном виде изложена в сочинении De magistro («Об учителе»), написанном в том же 388 г. (De magist. 38—40). Последнее обстоятельство не помешало, однако, Августину возвратиться к первой теории в письме к Небридию, которое относят к 389 г. Таким образом, в начале своей литературной деятельности Августин колебался между тою и другою теорией. Колебание между теорией припоминания и идеей непосредственного созерцания было отмечено нами и в изложении соответствующего пункта системы Плотина. Такое совпадение дает право объяснять колебание Августина влиянием на него «Эннеад». Однако очень скоро в его сознании, как, впрочем, и у Плотина, получила преобладание идея непосред-

ственного созерцания интеллигибельного, а теория Платона была подвергнута критике и отвергнута *.

Способ познания бестелесного и вечного, субстанциально присутствующего в душе. Так как платоновская теория припоминания была устранена бл. Августином, то в дальнейшем исследовании о способе познания бестелесного и вечного мы будем считаться только с теорией субстанциального присутствия умопостигаемого в памяти.

Бл. Августин различает двоякий способ познания бестелесной и вечной Истины, пребывающей в душе, — непосредственный и опосредствованный самою душою. Ум может обращать свой взор или непосредственно к умопостигаемому, или к отражению умопостигаемого в себе самом. Подобно тому как всякий видимый предмет можно рассматривать и прямо, и в зеркале, так и Божественную Истину ум созерцает или в Ней Самой, или в тех изменениях, которые Своим влиянием Она производит в человеческом духе (De Trin. XIV, 9; De Civ. Dei, XI, 29). Возможность прямого и косвенного познания вечного как двух различных, но не исключających, а дополняющих друг друга способов соприкосновения с Божественной Истиной, отмечена бл. Августином в сочинении «De Trinitate», написанном в 410 г.

В более ранних произведениях бл. Августин также говорит о том и другом способе познания, но не сопоставляет их так ясно между собою и не касается их взаимного отношения. В «De Trinitate», в связи с исследованием вопроса о познании справедливости, он говорит в одном и том же параграфе о двояком способе ее созерцания. Справедливый может знать, что такое справедливость, по своему внутреннему опыту, потому что законы Божественной Справедливости переписаны в его душу из Книги Света, но в душе грешника Справедливость не находит для себя отражения. Следовательно, он не может видеть ее в себе самом, а созерцает ее в свете Божественной Истины, поскольку свет этот в некоторой степени касается его ума (De Trin. XIV, 21). Указание на совместимость этих двух способов познания вечного мы встречаем и в «Retractationes» (I, 8, 2), а это доказывает, что бл. Августин не изменил высказанных по этому вопросу взглядов до самой смерти. Во всяком случае, в последнем своем слове, каковым служат «Retractationes», бл. Августин, если и выдвигает один какой-нибудь из этих способов познания, то, уж конечно, не способ опосредствованного позна-

* Thimme. Augustins geistige Entwicklung. Berlin, 1908. S. 118—119.

ния, а скорее, идею непосредственного созерцания (ср. *Retract.* I, 4, 4 и I, 8, 2).

<...>

1. Бог, или Истина, как совокупность принципов мышления, в силу Своего вседеприсутствия находится всегда Самой Своей субстанцией в душе человека, и ум наш созерцает Его так же непосредственно, как глаз вне нас находящиеся предметы (*De Trin.* XII, 23; XIV, 24).

Объект непосредственного интеллектуального созерцания хотя и находится в душе, но не относится к ее природе, так же как и объект зрительных ощущений. Бл. Августин вполне определенно заявляет, что ум видит вечное не в своей природе, потому что оно неизменяемо, а природа ума изменяема, и не в своем навыке, потому что навыка, соответствующего требованиям вечной Истины, в уме может и не быть (*De Trin.* XIV, 21). Соответственно этому он настойчиво повторяет, что вечные принципы мы видим, хотя и обращаясь к себе самим, однако не в свойствах и проявлениях своей природы, а выше себя и своей души. Когда мы говорим о созерцании Бога, наша мысль невольно, по привычке к чувственным и пространственно локализованным символам представляет себе этот высочайший Объект познания как нечто находящееся вне и выше ее. Этим символом охотно пользуется и бл. Августин, но с оговоркой, устраняющей всякое представление о пространстве. Бог находится не вне, а в самом, так сказать, центре нашего ума, но мы видим Его не как некоторое отображение в своей душе, а выше ее (*De Trin.* VIII, 13; *Conf.* X, 37). Тем не менее Он находится над душой не как масло над водой, не как небо над землей, не пространством, а Своей природой, потому что Он — Творец души (*Conf.* VII, 16). Для того чтобы познать Истину, нужно прежде всего войти в себя самого. Но так как природа человека изменяема, то нельзя останавливаться на ней и в ней искать Истину. Необходимо подняться выше души и вознестись туда, откуда возжигается сам свет разума (*De vera relig.* 72), где восседает неизменяемая природа, которая выше человеческого ума и есть Сам Бог. В Нем-то непосредственно мы и созерцаем истину (*De music.* VI, 36), справедливость, прекрасное и принципы, определяющие направление нашей деятельности (*De Trin.* VIII, 13; X, 7; IX, 12). Вследствие этого бл. Августин признает единственным учителем человека Божественную Премудрость, потому что как проповедник веры, так и наставник в свободных науках своими словами только обращают ум учени-

ка к этому Источнику истины (De magist. 38; Epist. XIX), только указывают на Него.

<...>

2. <...> Истина как совокупность всех принципов присутствует в уме человека реально, в своей собственной субстанции, а не в виде отражения или отпечатка. Она озаряет его мысль и руководит ею. Но первоначально человек не видит этого света или потому, что ум его недостаточно чист и здоров, или потому, что внимание его обращено на другие предметы, или, наконец, потому, что он не может объять одним взором всей полноты Божественной Истины. Истина находится в нем самом, но он ее не замечает. Она скрывается, по выражению бл. Августина, как бы в самых отдаленных и тайных пещерах памяти, и все ее содержание по отношению к познанию находится в беспорядочном и рассеянном состоянии (Conf. X, 17). Когда ум по собственному ли почину или по наводящим вопросам учителя обращается к Истине, он извлекает ее отдельные положения из глубины памяти и помещает их в поле своего зрения. Если ум различал прежде эти истины смутно, то теперь они представляются ему отчетливо, в виде точных формул с совершенно определенным содержанием (Ibid. X, 18). Таковы все положения свободных наук, преподаваемые в школах. Они, в свою очередь, запоминаются и поступают на хранение в память. Однако, предоставленные самим себе и не освежаемые повторением, они постепенно бледнеют и с течением времени совсем забываются и исчезают из памяти. Но сам источник, из которого они были впервые извлечены, субстанциальная Истина, никогда не покидает ума. Поэтому, забыв точные формулы наук, человек возвращается к своему исходному пункту, к смутному сознанию присущей ему Истины, и если он хочет освежить забытое, то ему ничего не остается, как обратиться туда, откуда он почерпнул свои познания в первый раз, т. е. к тем истинам, которые в рассеянном и неясном виде всегда присущи памяти (Conf. X, 17; De Trin. XII, 23 — ср.: Ibid. XV, 40).

Таким образом, человек может познавать вечную Истину не только непосредственно в Ней Самой, но и в тех выводных знаниях, которые он извлек из ее непосредственного созерцания и запомнил.

<...>

Закончив анализ учения бл. Августина об интеллектуальном познании, подведем итог и укажем его место в истории мысли. Самое тесное отношение этого учения к гносеологии Платона не может подлежать ни малейшему сомнению. Ранее мы уже

отметили, с какими изменениями бл. Августин воспринял неоплатоническое учение об Интеллекте. Он отождествил его с Премудростью Божией, во всем равной Отцу, и приписал Ей то же значение в познании, какое Плотин приписывал Интеллекту, с тем лишь отличием, что видел в Ней источник не столько общих понятий, сколько принципов оценки. К этому теперь можно прибавить, что, подобно своему учителю, Августин признавал реальное присутствие Премудрости Божией в душе и непосредственное созерцание в ней умопостигаемого. Он устранил только неоплатоническое объяснение факта присутствия в душе Божественного Начала — близкую к пантеизму идею радиации Единого — и заменил его христианским, поставив пребывание Божественной Премудрости в уме в связь с идеей бестелесности, непространственности и вездесущия Бога. Зависимость от неоплатоников, в свою очередь, сблизила гносеологию бл. Августина с теориями арабских мыслителей — Авиценны и Аверроэса⁵², — и так как это обстоятельство имело самое плачевное последствие для понимания Августина, то его необходимо коснуться. Арабские ученые пользовались сочинениями Аристотеля и неоплатоников. Поэтому, поскольку они были перипатетиками, их гносеология весьма удаляется от августиновской, но, поскольку они подчинялись неоплатоническим влияниям, она сближается с учением христианского неоплатоника. Под совокупным влиянием Аристотеля и представителей школы Аммония Сакка⁵³ учение об интеллектуальном познании у Авиценны отлилось в следующую форму. Познание возникает от взаимодействия двух начал — пассивного и активного. Есть разум возможный (*intellectus possibilis*) и разум деятельный (*intellectus agens*). Первый — начало воспринимающее, второй — формирующее. Возможный разум принадлежит человеку и есть составная часть его разумной природы. Но он абсолютно бездеятелен и потому сам по себе не может порождать идей и вырабатывать понятий. Он может их лишь воспринимать, когда они вливаются в него активным разумом. Но этот последний отделен от человека и есть космическая сила. От Первого Начала путем эманации возникает целый ряд интеллигенций, и каждая из них властвует над какой-либо одной из небесных сфер. Последней интеллигенции подчинен мир подлунный. Она-то и есть *intellectus agens*. Источая содержащиеся в ней формы в материю, она творит вещи, внедряя эти формы в возможные интеллекты людей, она производит в них интеллектуальное познание. Отсюда соответствие по-

знания и бытия. *Intellectus agens* изливает все имеющиеся у него формы на воспринимающий интеллект каждого человека, тем не менее содержание познания у всех различно. Это объясняется тем, что возможный интеллект воспринимает из озаряющих его форм только те, к восприятию которых он подготовлен, а подготовкой служит наличность соответствующих чувственных представлений: у кого нет фантазмы лошади, в уме того не может отобразиться понятие лошади. Но так как чувственный опыт у всех различен, то и содержание мышления неодинаково. Интеллектуальной памяти не существует. Идеи активного ума формируют возможный интеллект лишь до тех пор, пока последний обращен к ним, но как только он переходит к другому, так эти формы отпадают, не оставив в нем никакого следа. Богатые познания в науках не доказывают наличности интеллектуальной памяти: они обусловлены навыком возможного разума обращаться к разуму деятельному и воспринимать из него формы с чрезвычайной легкостью*. В изложенной теории веет совершенно иной дух, но она имеет одну черту, которая роднит ее с гносеологией Августина. В той и другой носителем умопостигаемого является не человеческий разум, а высший, с которым ум человека непосредственно соприкасается и из которого черпает интеллектуальное познание.

Предложенное нами истолкование гносеологии бл. Августина далеко не является общепризнанным, а так как над современными исследователями этого вопроса явным образом тяготеет традиция средневековья, то нам необходимо, хотя бы в самых общих чертах, коснуться истории. Как известно, главным источником средневековой философии до XIII в. служили творения бл. Августина, действительно ему принадлежащие или ложно ему приписываемые. Из сочинений же Аристотеля были известны лишь труды, входящие в состав «Органона». Вследствие этого мыслители раннего периода схоластики были августиновцами. Они тщательно изучали его творения и в понимании последних не были связаны никакой тенденцией или предвзятой мыслью. Это обстоятельство должно служить дос-

* Смотри подробнее: *Stöckl A. Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Mainz, 1865. Bd II. S. 40—48; *Шмёкль А. История средневековой философии* / Пер. Н. Стрелкова и И. Э. под редакцией проф. И. В. Попова. М., 1912. С. 13—25; *Cuarra de Vaux. Avicenne: (Les grands philosophes)*. Paris, 1900. P. 218—226.

таточным побуждением к тому, чтобы прислушаться к их мнению и считаться с тем впечатлением, которое они выносили из своего тщательного и непредубежденного изучения творений отца Западной Церкви. Так как бл. Августин для них был не только философской энциклопедией, но и церковным авторитетом, то по характеру их собственных гносеологических теорий мы можем безошибочно судить о том, в каком смысле они понимали свой первоисточник. К тому же принятый в то время метод требовал от мыслителя ссылок на авторитеты, а главное место среди них занимал бл. Августин. Поэтому нетрудно видеть, какие сочинения Августина и какие места из них послужили точкою отправления для новых, более определенных теорий.

Обращаясь с указанными запросами к схоластике, мы видим, что наиболее влиятельные мыслители до XIII в. и консервативные магистры университетов в XIII в. в своем понимании Августина совпадают с результатами наших исследований. Все они под умопостигаемым светом, о котором так часто говорил Августин, понимают Истину Божественную и ставят интеллектуальное познание в зависимость от непосредственного озарения души Богом. Первое место среди этих мыслителей в хронологическом порядке занимает Ансельм Кентерберийский⁵⁴. Его учение о принципах мышления и о познании *per lucem et veritatem Dei* представляет собою простое переложение того, что он читал у Августина^{*55}. Учение бл. Августина усвоил, далее, основатель францисканской школы Александр Галесский⁵⁶. Хотя его гносеология не отличается подробностью, однако и из нее ясно, что последнее основание познания он видит в непосредственном воздействии Бога на человеческий ум. Эта мысль становится после Александра традицией основанной им школы. Ее поддерживают, развивают и отстаивают полемически знаменитые францисканцы. Самым выдающимся учеником Александра Галесского был Бонавентура⁵⁷, ученая деятельность которого относится уже к XIII в. Ему были известны все сочинения Аристотеля. Он ими пользуется и под их влиянием вносит в свою гносеологию аристотелевские элементы, но он остается верен августиновской традиции в учении о непосредственном озарении ума светом Божественной Истины и ссыла-

* Aut potuit (anima) omnino aliquid intelligere de te (Deo), nisi per lucem tuam et veritatem tuam? Si ergo vidit lucem et veritatem, vidit te: si non vidit te, non vidit lucem nec veritatem (Proslogion, 14 // PL. T. 158. Col. 235).

ется в этом пункте на отца Церкви как на свой источник и авторитет*.

Бонавентура оставил после себя много талантливых учеников. Они следовали его истолкованию Августина и, с некоторыми индивидуальными оттенками, продолжали разрабатывать идею непосредственного воздействия Бога на познавательную деятельность ума. Из их числа назовем: Евстахия, Иоанна Пеккама, Рихарда Медиавилльского, Рожера Марстона и Матвея Акваспартского**⁵⁸. Последний восстает против мыслителей своего времени, отрицающих возможность непосредственного соприкосновения человеческого ума со светом Божественной Истины, во имя бл. Августина, авторитет которого совершенно ниспровергается подобными учениями***. В противоположность этим ученым Матвей придерживается творений Августина. Автор книги, которой мы пользуемся, собрал и отметил те места из сочинений Августина, которые служили точкой отправления для Матвея****. На основании их последний дал очень верное истолкование основной мысли своего авторитета. Он отметил, что свет Божественной Истины имеет в познании руководящее и направляющее значение, т. е. сводится не к содержанию, а к принципам мышления, что сам он познается не полно, а лишь отчасти, что он присущ в равной степени всем людям, добрым и злым, и, следовательно, находится в естественном, а не благодатном отношении к человеку*****.

Из упомянутых здесь представителей францисканской школы Бонавентура, и особенно его ученики, стояли в оппозиции к новому типу гносеологии, провозглашенному доминиканцами

* De Scientia Christi, qu. 4. Взято у: *Lutz E. Die Psychologie Bonaventuras. Nach den Quellen dargestellt: (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd VI. H. 4—5). Münster, 1909. S. 207—208.*

** *Grabmann M. Die philosophische und theologische Erkenntnisslehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta: Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses zwischen Augustinismus und Aristotelismus im mittelalterlichen Denken (Theologische Studien der Leo-Gesellschaft. 14). Wien, 1906. S. 19—21, 59—63, 48—55.*

*** Ibid. S. 50.

**** Вот эти места: Conf. VII; De vera religig. 29 sqq., 39, n. 72; Solil. I, 8, n. 15; De lib. arb. II, 12, n. 34. 14, n. 38; De music. VI, 12, n. 34 sqq.; De Trin. IX. 6, n. 10—11; XIV, 15, n. 21; XI, 6, n. 10; De Civ. Dei, VIII, 6. 9. 10. *Grabmann. Op. cit. S. 56.* Все это страницы, использованные в нашем исследовании.

***** *Grabmann. Op. cit. S. 51—52.*

Альбертом Великим⁵⁹ и Фомой Аквинским, о которых подробнее скажем несколько ниже. Они представляли собой реакционное течение, отстаивавшее старые традиции. И эти традиции были в то время еще настолько сильны, что находили приверженцев не среди одних только францисканцев. На почве августинизма стоял в XIII в. представитель белого духовенства в Парижском университете — Вильгельм Овернский⁶⁰. Его учение о принципах мышления воспроизводит гносеологическую теорию Августина. Человеческому уму присущи самоочевидные истины и принципы. Это законы логики, аксиомы математики, нормы нравственного поведения. Их нельзя не знать, в их достоверности нельзя сомневаться. Происходят они не из опыта, потому что суть не понятия, а суждения, обозначают не вещи, а законы мышления, и их значение не умалилось бы, если бы исчез весь мир. Они сообщаются уму Самим Богом. Который присутствует в душе человека и после грехопадения. Путем особого озарения Бог внедряет эти принципы в разум человека. Бог является как бы книгой, из которой ум вычитывает эти непререкаемые истины*.

Перейдем теперь к противоположному течению средневековой философии, главным представителем которого был Фома Аквинский. В XIII в. Запад познакомился с полным собранием сочинений Аристотеля и с их арабскими комментаторами — Авиценной и Аверроэсом. Часть ученых тотчас же поддалась влиянию арабизма. Под свежим впечатлением внезапно открывшихся научных сокровищ эти увлекающиеся люди усмотрели в нем безусловную истину, восприняли арабские философы без всяких изменений и сквозь их призму смотрели на Аристотеля. Во главе партии «латинских аверроистов» в Париже стоял весьма беспокойный и в других отношениях профессор Сигер Брабантский⁶¹. Подобные увлечения представляли известную опасность для чистоты католического учения. В частности, гносеология Авиценны и Аверроэса была связана с отрицанием личного бессмертия и стирала границы между обычным познанием и сверхъестественным озарением пророков. Отсюда возникла вполне понятная реакция, во главе которой стояли магистры доминиканского ордена Альберт Великий и

* *Baumgartner M.* Die Erkenntnisslehre des Wilhelm von Auvergne: (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd II. H. 1). Münster, 1893. S. 90—96. Подробности об университетских беспорядках, связанных с именем Сигера Брабантского, и о столкновении философских течений в XIII в. см.: *Mandonnet P.* Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Freiburg, 1899.

Фома Аквинский. Они пошли навстречу научным запросам века, приняли Аристотеля, но решили очистить его от неоплатонических наслоений, которыми его покрыли арабские толкователи, и примирить с христианским учением. Под влиянием этих тенденций Фома Аквинский перенес деятельный разум, в котором Авиценна видел космическую силу, в душу человека и рассматривал его в качестве одной из ее сил. Его учение об интеллектуальном познании можно сформулировать в следующих кратких чертах. В основе знания лежит чувственный опыт. В результате деятельности чувств в душе возникает фантазма, конкретный образ вещи. Из нее разум извлекает понятие. В самом разуме есть начало воспринимающее (*intellectus possibilis*) и активное (*intellectus agens*). Назначение первого — усваивать понятия и быть их носителем. Но природа разума универсальна и страдает своего рода дальтонизмом по отношению ко всему индивидуальному, частному, конкретному. Поэтому в нем не может отпечатлеться фантазма, не превращенная предварительно в понятие. Это превращение и служит задачей активного разума. Он наводит на фантазму луч своего света, под влиянием которого в ней бледнеют и выцветают все индивидуальные краски, а остается лишь то общее, что содержится в вещи, под воздействием которой данная фантазма возникла (*universalia in re*). Представление, обращенное таким образом в понятие, в этом очищенном виде воспринимается возможным разумом. Под углом зрения только что изложенного представления об акте интеллектуального познания Фома Аквинский истолковал и учение бл. Августина, потому что его близость к арабизму была для ученого доминиканца эпохи, когда такое огромное значение имел авторитет, весьма неудобным фактом. То, что бл. Августин называл неизменяемой Истиной познания и считал самостоятельной субстанцией, Фома признал за высшие руководящие принципы мышления, которые образует сам *intellectus agens* в момент пробуждения умственной деятельности. Аналогия света обычна для Фомы, как и для Августина, но получает у него иное применение. Это не Божественная Истина, независимая от человеческого ума, а сам ум и вырабатываемые им регулятивные принципы познания. Бл. Августин говорит о созерцании вещей в Божественной Премудрости, Фома Аквинский полагает, что подобные выражения употреблены им не в собственном смысле и что в его изложении есть логический скачок: он все время говорил о производящем вместо произведения. Имея в виду собственно человеческий ум и свойственные ему принципы мышления, он

непосредственно переходит к их первопричине, по причастности к которой существует наш ум со всеми своими свойствами. Как в вещах, созданных Богом, отражается Его бытие, красота и другие свойства, так в природе ума и его принципах отражается Неизменяемая Истина Божественной Премудрости. Возводя неизменяемые принципы мышления к Богу как их причине, Августин и говорит о познании вещей в свете источной Истины *⁶². Когда говорят, что душа человеческая все познает в вечных основаниях, то такое выражение может иметь двоякий смысл. Можно видеть вещи в Боге, как видят в зеркале отражающиеся в нем предметы. К такому созерцанию способны только святые. Но можно говорить о познании вещей в Боге как в причине познания. Можно сказать, что мы видим предметы в солнце, потому что видим их благодаря солнцу. Так, познавая вещи умом, этим подобием Истины, в Которой содержатся вечные основания бытия, мы можем сказать, что познаем их в том, по причастности к чему можем так их познавать. В этом именно смысле и нужно понимать учение Августина **. Мы все видим в свете источной Истины, поскольку, во-первых, естественный свет нашего разума есть отражение вечной Истины, и, во-вторых, поскольку высшие принципы мышления, с точки зрения которых мы все оцениваем, имеют свое объективное основание в верховной Истине и представляют собою ее отображение ***⁶³.

Истолкование учения бл. Августина, предложенное Фомой Аквинским, сыграло роковую роль в последующей литературе,

* Ad primum ergo dicendum quod in luce primae veritatis omnia intelligimus et judicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est, quam quaedam impressio veritatis primae (Summa Theol. P. I, qu. 88. art. 3. ad 1).

** Ibid. P. I, qu. 84, art. 5. *Migne*. T. I. Col. 1160—1161; qu. 12, art. 11, ad 3. *Migne*. T. I. Col. 553.

*** Ab una prima veritate multae veritates in mentibus hominum resultant, sicut ab una facie hominis resultant multae facies. in speculo refracto. Haec autem resultatio veritatis est quantum ad duo, sc. quantum ad lumen intellectuale, de quo in Ps. 4: «Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine»; et quantum ad prima principia naturaliter nota, sive sint complexa sive incomplexa. Nihil autem possumus veritatis cognoscere, nisi ex primis principiiis et ex lumine intellectuali, quae veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod sunt similitudo illius primae veritatis, quia ex hoc etiam habent quandam immutabilitatem et infallibilitatem (Quodlibet. 10, qu. 4. art. 7, c. Взято у *Stöckl* A. Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd II, 1. 8. 482. Ср. вообще: S. 478—485).

посвященной Иппонскому епископу. Для католических богословов глава доминиканской школы является таким авторитетом, с которым необходимо считаться. Это должно было predisposing их к тому, чтобы в анализе творений Августина держаться намеченных им рамок. К этому присоединилось другое обстоятельство, которое также не могло повысить степень объективности их изысканий. Это — онтологизм Мальбранша и Джоберти⁶⁴, искавший для себя опоры в творениях Августина. Интересы полемики, порожденной этими системами, требовали реабилитации отца Церкви. Только влиянием Аквината и борьбою с онтологизмом мы можем объяснить себе тот факт, что правильное истолкование, казалось бы столь ясного, учения бл. Августина о познании в свете Божественной Истины, почти исчезло в специальной литературе.

Ту мысль, которую мы все время развивали и обосновывали с подробностью, быть может казавшейся читателю излишней, разделяют немногие. Большинство исследователей не допускают, чтобы бл. Августин в своей гносеологии имел в виду непосредственное созерцание принципов мышления в Божественной Премудрости. И наоборот, отождествление умопостигаемого света и Неизменяемой Истины, к которым бл. Августин возводил интеллектуальное познание, с самим умом и присущими ему самому принципами мышления как отображением в человеческом духе Божественной Истины является почти всеобщим. Когда бл. Августин говорит об оценке вещей в свете неизменяемой Истины, он понимает, по мнению этих исследователей, не Бога, а принципы мышления как способность человеческого ума, служащую отражением свойств Божественной Премудрости в нашем духе*.

* Вот перечень сочинений, в которых проводится этот взгляд. *Kleutgen I.* Die Philosophie der Vorzeit. III Abth. Münster, 1860. № 471—489. S. 799—836; *Stöckl A.* Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. Mainz, 1891. § 12—17. S. 309—312 (оба автора строго держатся истолкования Фомы Аквинского); *Endert C. van.* Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustins. Freiburg im Breisgau, 1869. S. 180—202; *Dupont A.* La philosophie de st. Augustin. Louvain, 1881. P. 54; *Gomalez F. Z.* Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin. Bd III. Regensburg, 1885. S. 174—186; *Schmidt A.* Erkenntnisslehre. Bd I. Freiburg im Breisgau, 1890. S. 383—385; *Store J.* Die Philosophie des hl. Augustinus. Freiburg im Breisgau, S. 59—85; *Portalié.* art. Augustinus // Vacant-Mangenot. Dictionnaire de theologie catholique. Vol. I. Col. 2336; *Schütz L.* Divum Augustinum non esse ontologum. Monast., 1867; *Zigliara.* Della luce intellettuale e dell' ontolo-

<...>

Познание Бога. Учение о богопознании не нашло для себя систематического изложения в каком-либо специальном сочинении бл. Августина. Последний касается его часто и с разных сторон, но нигде не обобщает своих выводов и не приводит их в стройную систему. Эту задачу приходится взять на себя исследователю его творений. Нам кажется, что весь относящийся к данной проблеме материал будет исчерпан, если мы распределим его по трем частным отделам. Касаясь в различных сочинениях богопознания, бл. Августин рассматривает три вопроса: об органе богопознания, о познании бытия Божия, о познании существа Божия.

Орган богопознания. Из гносеологических положений, с которыми мы уже познакомились, само собою вытекает, что единственным органом богопознания в глазах бл. Августина мог быть только ум. Если подобное познается подобным, то телесное может быть постигаемо только посредством телесных чувств, а нематериальное и духовное — душа и Бог — только посредством бесплотного ума. Если бы внешние обстоятельства не вызвали его на это, то, вероятно, бл. Августину даже не пришло бы в голову возбуждать сам вопрос о возможности познания Бога через чувства. Но подобное мнение было широко распространено в то время среди мирян и находило поддержку даже со стороны представителей епископата. Поэтому бл. Августину необходимо было с ним считаться и даже в конце концов сделать ему некоторую уступку.

<...>

Лица, отстаивавшие возможность чувственного лицезрения Бога по воскресении, держались того мнения, что в земной жизни мы познаем Бога одним только умом, а по воскресении будем созерцать Его и через тело. Исходной точкой для них служила исключительная личность Христа. Сверхъестественность рождения Спасителя внушала им мысль, что к Нему вообще неприменима простая человеческая мерка, что, хотя обыкновенный человек через посредство тела может видеть только телесное, однако тело Христа не подлежит таким ограничениям (Epist. CLXI, 3). Они апеллировали к всемогуществу Спасителя как истинного Бога и спрашивали, может или не может Христос видеть Бога чрез посредство своего воскресшего тела, чтобы в случае положительного ответа торжествовать по-

беду, а в случае противоположного обвинять противника в отрицании всемогущества Божия (Ibid. ХСII, 4). Но, приписав на основании указанных соображений воскресшему телу Христа способность созерцать Бога, они распространяли ее потом и на тела воскресших святых, а отсюда переходили к утверждению, что все вообще люди по воскресении будут видеть Бога посредством телесного зрения (Ibid.).

Вопрос о возможности созерцания Бога чрез посредство чувств бл. Августин подразделяет на два частных вопроса: возможно ли чувственное созерцание Бога в настоящей жизни и возможно ли оно по воскресении, когда душа получит одухотворенное тело, вполне отвечающее ее высшим потребностям? В обсуждении как той, так и другой стороны проблемы он исходит из своей гносеологической аксиомы, требующей подобия между познающим и познаваемым. Разъяснение применительно к ней первой части вопроса предreshает ответ и на вторую.

Невозможность чувственного видения Бога в настоящей жизни вытекает из самого понятия о Боге и из условий зрительного ощущения.

<...>

Гораздо больше затруднял бл. Августина ответ на вторую половину вопроса: возможно ли чувственное созерцание Бога для воскресшего тела. Переходя к этому предмету, он прежде всего устанавливает, что если и возможно будет по воскресении видение Бога через посредство чувства зрения, то, во всяком случае, оно будет доступно не для всех воскресших. Писание говорит, что только чистые сердцем узрят Бога в Его существе, следовательно, нечестивые лишены будут этого благодатного дара. Правда, на всеобщем суде все без исключения увидят своего Судию, Христа, но увидят Его не в том образе Божиим, в котором Он не считал похищением быть равным Богу, а в образе раба, в котором Он алкал и жаждал, был пронзен копьем, восшел на небо (Epist. CXLVII, 28; Serm. CXXVII, 10; In Ioan. Ev. Tr. LXXVI, 2; Contr. Faust. V, 4). Таким образом, грешники будут способны видеть Сына Божия только по Его человеческой природе, святые же получают возможность созерцать и Самое Его Божество. Что касается способа этого созерцания, то не подлежит сомнению, что по воскресении праведники увидят Бога в Его существе только своим умом, внутренне^{*65}. В заповедях блаженства лишь чистым сердцам обещано лицезрение

* *Restat ut interim de visione Dei secundum interiorem hominem certissimi simus.* (Epist. CXLVIII, 17).

Бога. Это значит, что прочие заповеди блаженств имеют свою целью воспитание и подготовку чистоты сердца, а чистота, награждаемая созерцанием Бога, состоит в свободе от власти фантазм, т. е. чувственных представлений. Таким образом, само условие видения Бога указывает на его интеллектуальный, бестелесный характер^{*66}. Бог называется в Св. Писании единым нетленным и невидимым (1 Тим. 1, 17; 4, 16). Он невидим для телесных очей. Никто никогда не видел Его, как видят тела в пространстве. Но вместе с этим Он и неизменяем, поэтому Он всегда невидим, как всегда нетленен. Отсюда — и в будущем веке Он настолько же будет недоступен телесному зрению, как и в настоящем (Epist. CXLVIII, 11).

Возможность телесного видения Бога в будущем веке может быть допускаема лишь в том случае, если или Бог мыслится подобным воскресшему телу, или воскресшее тело подобным Богу. Естественно держаться этого мнения для тех, которые, будучи не в состоянии представить себе бестелесную субстанцию, считают Бога телесным и облачают Его в человеческие формы. Но такое заблуждение особенно опасно потому, что касается природы Бога. Принимая во внимание эту связь учения о телесном созерцании Бога с антропоморфитством, нужно относиться к нему с удвоенной осторожностью^{**67}. Другие, наоборот, далеки от антропоморфизма, но допускают возможность созерцания Бога посредством тела, исходя из идеи претворения воскресшего тела в духе и его полного преображения. Они не останавливаются даже пред мыслью о превращении человека в божественную субстанцию. Основанием для них служат слова ап. Павла об исполнении всею полнотою Божией (Ефес. 3, 19). В этом изречении видят указание на обожение человека. Если мы будем, рассуждают эти люди, в каком-нибудь отношении меньше, чем Бог, если будем иметь менее, чем Он, то каким образом мы исполнимся всею полнотою Божией? (Epist. XCII, 5; CXLVII, 36). По мнению бл. Августина, в этой форме учение о телесном созерцании Бога устраняет сам вопрос. Речь идет о возможности видеть Бога посредством тела,

* Quoniam mundo corde videbitur qui nec in loco videtur, nec oculis corporalibus quaeritur, nec circumscribitur visu, nec tactu tenetur, nec auditur affatu, nec sentitur incessu (Epist. CXLVII, 28).

** In ea epistola, quam me modo scripsisse non poenitet, quia dixi istius corporis oculos nec videre Deum, nec esse visuros. Causam quipped adjunxi cur hoc dixierim, ne scilicet Deus ipse corporeus esse credatur, et in loci spatio intervalloque visibilis... (Epist. CXLVIII, 1; cp.: Epist. XCII, 3).

сохраняющего все существенные определения и качества материальной субстанции. Если же оно по воскресении станет чистым духом или преложится в божественную субстанцию, то вместе с этим утратит и телесное зрение, обусловленное материальностью видящего. Для него останется возможность только интеллектуального познания. Далее, мнение об изменении тела в дух сомнительно в догматическом отношении, хотя подобное заблуждение, касающееся природы твари, более извинительно, чем неправильное мнение о Боге, приписывающее Ему телесность и пространственность. В самом деле, если тело по воскресении превратится в дух, то дух наш, в настоящей жизни управляющий им, удвоится. Если же такого удвоения и количественного возрастания духа не последует, то это будет равносильно не изменению смертного тела в лучшее состояние, а совершенному его уничтожению *⁶⁸.

Отрицая для всякого вообще тела возможность видеть Бога в Его существе, бл. Августин не сделал исключения и для воскресшего тела Христа. Христос видит Отца так же, как и Отец видит Его, т. е. Своим интеллектом (Epist. CXLVII, 36; ХСII, 5; CLXI, 3). Мысль своих противников, что обыкновенная человеческая мерка неприменима к плоти Христа и что никакие рациональные соображения по отношению к ней не имеют силы, бл. Августин отклоняет очень решительно. Если бессеменное рождение Христа нам непонятно, то не потому, чтобы для него не существовало никаких рациональных оснований, а потому, что эти основания сокрыты от нас. Основания же для признания невозможности телесного лицезрения Бога не только существуют, но и совершенно ясны. Они заключаются в том, что телесное зрение воспринимает только объекты протяженные и разделенные пространственными промежутками, а Бог совершенно непространствен. Далее, отрицание возможности телесного видения Бога для воскресшей плоти Христа несколько не противоречит идее всемогущества Божия и не принижает понятия о Боге. Устраняя из него элемент пространственности, оно, напротив, возвышает его. Так, когда мы говорим, что Бог не может умереть, подвергнуться тлению, впасть в грех, мы не

* *Eo modo quippe, aut conduplicabitur substantia spiritus, si et corpus spiritus erit; aut si unus erit spiritus hominis, ita ut commutato et converso in spiritum corpore, neque geminatione neque incremento conduplicetur, nee omnino ullius accessu quantitatis augeatur; metuentum est ne nihil aliud dici videatur, quam corpora non illa mutatione immortalia mansura, sed nulla potius fatura et omnino peritura (Epist. CXLVII, 51. 49).*

умалюем Его всемогущества, а прославляем Его вечность, неизменяемость и истину (Epist. CLXII, 8—9).

Но, выступая с такой решительностью против взгляда, продиктованного народным благочестием, всегда и везде ищущим для себя осязательных форм, бл. Августин не удержался на высоте своего духовного понимания, логически вытекавшего из основных принципов его гносеологии, а счел нужным сделать своим противникам несколько уступок. Он высказывает готовность признать, что воскресшее тело получит возможность видеть Бога, но под тем непременным условием, чтобы при этом ни прямо, ни косвенно не предполагалось пространственности Божественного существа. Если зрение воскресшего тела, оставаясь именно телесным и не переходя в духовное, получит способность чувственно воспринимать непространственные реальности, то он готов признать за таким зрением способность видеть Бога *⁶⁹.

В сочинении «De Civitate Dei» («О Граде Божием») бл. Августин пошел еще дальше. Он всецело склоняется здесь на сторону своих бывших противников, берет назад все ранее высказанные возражения и вносит поправку к своим гносеологическим принципам. Ранее в своей критике он исходил из того положения, что ум не может видеть сверхчувственного посредством тела, а чувственного — без посредства тела. Теперь он находит, что эта гносеологическая теория есть не более как измышление языческих философов, несогласное со Св. Писанием. Бог — бестелесный Дух, и однако о Нем нельзя сказать, что Он не видит и не знает телесного, так как, не познавая телесного, Он не мог бы создать его. И о пророке Елисее Св. Писание повествует, что он духом видел, как слуга его принял подарки от Неемана ⁷⁰, а это также было действием телесным. Отсюда видно, что телесное можно видеть чистым умом, без посредства те-

* Cum vero, quod in resurrectione promittitur, spirituale corpus habere coeporimus, sive illam (Trinitatem) mente, sive mirabili modo, quoniam ineffabilis est spiritualis corporis gratia, etiam corpore videamus; non tamen per locorum intervalla, nec in parte minorem, in parte majorem, quoniam non est corpus, et ubique tota est, pro nostra capacitate videbimus. (Epist. CXX, 17). Si ergo substantiam, quae non videtur in loco, poterunt vel tunc corporales oculi videre, cum fuerit corpus spirituale; si poterunt aliqua vi occulta, aliqua vi inexperta et prorsus incognita, nec ulla aestimatione percepta, si poterunt, possint... Tantum non conemur Deum perducere ad locum, non conemur Deum includere in loco, non conemur Deum per spatia locorum quasi aliqua mole diffundere... (Serm. CCLXXVII, 14).

лесных чувств. Если же это так, то колеблется сам принцип, согласно которому подобное познается подобным. Допустив возможность познания материального без посредства чувств, нет оснований отрицать и возможность познания духовного чрез посредство телесных органов. После устранения принципиального соображения, препятствовавшего признать возможность телесного созерцания Бога в будущем веке, оставалось только подыскать аналогию, которая помогла бы наглядно представить сам способ такого созерцания. С этой целью бл. Августин обращается к познанию чужой одушевленности, сущность которого уже была нами выяснена. В себе самих мы видим жизнь умом непосредственно, но жизнь и одушевленность других не можем видеть иначе как в ее телесных проявлениях, воспринимаемых посредством чувств. В будущем веке Бог будет обитать в воскресших телах праведников и Его присутствие будет отображаться во всех их движениях. Восстав в духовном теле, святые будут чувственно видеть преобразившиеся тела других святых, но в них и вместе с ними будут созерцать и Бога, присутствующего в них и управляющего ими. И это будет уже не верою, а видением и знанием. Как теперь при взгляде на живых людей, мы мгновенно, без всякого размышления видим своими глазами их одушевленность, так по воскресении святые при взгляде друг на друга будут видеть обитающего в них Бога (De Civ. Dei, XXII, 29, 5—6).

<...>

Учение бл. Августина о познании существа Божия. Отличительная черта в учении бл. Августина о познании существа Божия стоит в связи с тем фактом, что в его системе нет места для идеи реального различия между сущностью Божией и ее силами. Силы Божии — то же, что и сущность Божия. Выше разнообразия сил он не ставляет простой и неопределенной сущности. Позади того, что есть в Боге познаваемого, он не мыслит некоторого не познаваемого по своей простоте фона, некоторой неуловимой для мысли точки или монады. Вместе с этим отпадают и те гносеологические выводы, которые извлекались на Востоке из идеи простоты Божественной сущности, т. е. апофатика, поскольку она стремилась вознести сущность Божию превыше всего умопостигаемого, и учение о неименуемости Бога, поскольку оно опиралось на идею непознаваемости Божией. Прочие элементы восточного учения о богопознании мы находим и у бл. Августина. Исходя из идеи бесконечности Бога, он не допускает Его полного познания, исходя из идеи нематериальности Бога, он настаивает на неприменимости к Бо-

гу всех понятий, извлеченных из чувственного опыта. В дальнейшем мы попытаемся обосновать свой тезис.

Критика восточного учения о реальном различии между сущностью Божией и силами. В ранней юности бл. Августин познакомился с сочинением Аристотеля «О категориях» и сделал самостоятельную попытку применить его содержание к выяснению понятия о Боге. Получившийся результат весьма близко напоминает богословские концепции восточной литературы. Под влиянием «Категорий» Августин полагал тогда, что в Боге есть реальное различие между Его сущностью и свойствами, что, например, величие или красота находится в Боге как в субъекте. Но впоследствии с чувством раскаяния он отверг это мнение как ошибочное и оскорбительное для Бога (Conf. IV, 29). После этого он не мог уже принять восточную теорию ни в первой, ни во второй ее форме.

Бл. Августин решительно отвергает учение об Отце как неопределенной сущности, получающей свою определенность в Сыне. Не называя св. Амвросия по имени, он подвергает критике его, унаследованное от восточных писателей, представление об отношении Отца к Сыну как сущности к энергии. Апостол, говорит бл. Августин, называет Христа Божией силой и Божией премудростью (1 Кор. 1, 24). Это выражение может быть понято в том смысле, что Бог Отец есть не сила и премудрость, а только их родитель. В таком истолковании слова Апостола использованы как арианами, так и православными. Первые видели в них указание на то, что Сын не равен Отцу. Вторые брали их исходной точкой для доказательства вечности Сына. Защитники единосущия говорили: «Если Сын Божий есть Божия сила и премудрость, а Бог никогда не существовал без силы и премудрости, то Сын совечен Богу Отцу... Сказать, что Бог некогда не имел силы и премудрости, было бы безумием, следовательно, не было времени, когда не было Сына (De Trin. VI, 1). Это доказательство, как совершенно справедливо замечает бл. Августин, предполагает, что Отец Сам по Себе не есть премудрость, а становится премудрым лишь вследствие того, что рождает Сына — Премудрость. Подобное представление противоречило идее строгого нумерического единства сущности, в пределах которой дана троичность Лиц, а эта именно идея и характеризует учение бл. Августина о Св. Троице. Если сущность Трех Лиц едина и единственна, то Лица должны быть совершенно одинаковы во всем том, что относится к их сущности или, другими словами, все, что говорится о Божественных Ипостасях не в отношении к их личным свойствам,

принадлежит в одинаковой степени всем им. Исходя из этого центрального положения в своем учении о Троице, бл. Августин не мог не отнестись с полным отрицанием к противоположному учению своих предшественников, хотя и удержанному ими с благочестивою целью, но составляющему все же пережиток раннего субординацианского богословия и благоприятному в некотором смысле арианству. Если Отец не есть премудрость, говорит он, а только родитель Премудрости, через которую Сам становится премудрым, то какое основание останавливаться на одном этом свойстве и почему не распространить это представление и на все прочие божественные атрибуты? Логическая последовательность требует признать, что Он не есть также и величие, благодать, вечность, всемогущество, но велик, благ, вечен, всемогущ тем величием, благодатью, вечностью и всемогуществом, которые рождает, т. е. через Сына. А это лишало бы понятие Бога Отца всякого содержания. Кроме того, подобное учение стояло бы в явном противоречии с Никейским символом, который называет Сына Божия «Богом от Бога и Светом от Света» и этим указывает на полное равенство свойств Отца и Сына (De Trin. VI, 2—3). Таким образом, в противоположность предшествующим церковным писателям, бл. Августин совершенно устраняет ту мысль, что Отец отличается от Сына простотою Своей природы и вследствие этого является менее познаваемым, чем Сын, в котором единство Отца распадается на множественность, удоборазличимую для разума. Отсюда следовал тот необходимый вывод, что Отец в той же мере познаваем, в какой и Сын.

С не меньшей ясностью высказывается бл. Августин и против второй формы учения о неопределимости Божественного существа. Каппадокийцы и автор «Ареопагитик» различали бескачественную сущность всех трех Лиц Св. Троицы, содержащиеся в ней потенции и энергии, действующие в мире. Исходя из идеи простоты божественной природы, бл. Августин не полагает никакого реального различия между ее сущностью и силами. Изменяемость предполагает сложность, неизменяемость — простоту. Тварь телесная и бестелесная изменяема потому, что слагается из сущности и акциденций. Так, сущность человека, его дух, не есть то, что он имеет. Наш дух может иметь мудрость, благоразумие, храбрость, но может их и не иметь, в одно время он может иметь эти качества в большей степени, чем в другое. Все это показывает, что человеческий дух реально отличается от своих свойств. В противоположность твари, Бог, существо неизменяемое, есть то, что Он имеет. Его

сущность тождественна Его свойствам. Он так имеет премудрость, что Сам есть премудрость. Для Бога быть и быть сильным одно и то же^{*71}. Если же сущность Бога тождественна Его свойствам, то она не возвышается над ними в качестве абсолютно неопределимого бытия. Она есть «множественная простота, или простая множественность». В ней нет безразличия, неуловимого для мысли. Следовательно, она может быть настолько же познаваема, насколько познаваемы и ее свойства.

Из изложенного мы видим, что в представлении о сущности бл. Августин не совпадает ни с доникейским, ни с посленикейским богословием восточной Церкви, потому что ему совершенно чужда онтологическая концепция, полагавшая различие между сущностью, потенцией и энергией. Для него не существует в Боге такой стороны, которая была бы непознаваема в силу своей бескачественности и неопределимости. Принимая это во внимание, мы уже теперь должны предвидеть, что если мы и встретим у него мысль об ограниченности доступного для человека богопознания, то она будет вытекать из совершенно других предпосылок. Дальнейшее исследование подтвердит это предположение.

Метод богопознания. Восток выдвигал в понятии о Боге идею сущности. Он видел в Нем преимущественно первопричину мира и всякого бытия. Этим был обусловлен и метод богопознания. Писатели, которых мы коснулись в предшествующем обзоре⁷², в богопознании шли от действия к причине. От свойств мира они восходили к божественным энергиям, произведшим их, от энергий — к потенциям как их источнику, от потенций — к сущности как их основе и носителю. Не отрицая каузального отношения Бога к миру, бл. Августин в своей теологии выдвигает на первый план идею высшего блага. Бог есть высшее благо. Это Его основное свойство, из которого вытека-

* Humano quippe animo non hoc est esse quod est fortem esse, aut prudentem, aut justum, aut temperantem: potest enim esse animus, et nullam istarum habere virtutem. Deo autem hoc est esse quod est fortem esse, aut justum esse, aut sapientem esse, et si quid de illa simplici multiplicitate, vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia ejus significetur (De Trin. VI, 6). In illa simplicitate non est aliud sapere quam esse, eadem ibi sapientia est quae essentia (Ibid. VII, 2). Non participatione magnitudinis Deus magnus est, sed se ipso magno magnus est; quia ipse sua est magnitudo. Hoc et de bonitate, et de aeternitate, et de omnipotentia Dei dictum sit, omnibusque omnino praedicamentis quae de Deo possunt pronuntiari (Ibid. V, 11. Cp.: In Ioan. Ev. Tr. XLVIII, 6; De Trin. VI, 11; VIII, 2).

ют все прочие и которое определяет собою метод богопознания. В познании того, что такое Бог, бл. Августин рекомендует идти тем же путем, какой был принят им в доказательстве бытия Божия из идеи существа наилучшего. Чтобы убедиться в бытии Бога, нужно установить, что сверх самого лучшего из эмпирических благ — разумной души — есть нечто высшее и превосходное. Это наивысшее и есть Бог. Чтобы познать, что такое Бог, нужно пересмотреть все существующее и выделить из него наилучшее. Это последнее и дает содержание понятию Бог.

Слово «Бог» обращает мысль к представлению о некоторой превосходнейшей и бессмертной природе *⁷³. Поэтому, если мы хотим избежать богохульства, то должны мыслить о Боге или веровать в Бога как в Высочайшее Благо, выше которого ничего не может существовать и быть мыслимо (*De morib. manich.* II, 24). Все без исключения изображают Бога в чертах наивысшего, по их понятиям, превосходства. Нельзя найти человека, который признавал бы Богом нечто такое, лучше чего есть нечто другое (*De doctr. christ.* I, 7). Поэтому в представлении людей о том, что такое Бог, не было бы никаких споров и несогласий, если бы все сходились между собой в понятии о высшем благе.

<...>

Ограниченность богопознания. Бл. Августин очень часто говорит о недоступности полного богопознания человеческому уму. На страницах его сочинений мы встречаем на этот счет выражения не менее решительные, чем в восточной церковной литературе. В душе, пишет он, нет другого знания о Боге, кроме знания, каким образом она не знает Его **⁷⁴. Бог неизречен. Легче сказать, что Он не есть, чем дать понять, что Он есть... Ты спрашиваешь, что такое Бог? Это то, что око не видело, что ухо не слышало, что не приходило на сердце человеку (1 Кор. 2, 9) (*Enarr. in Ps. LXXV*, 12). При поверхностном взгляде подобные изречения могут вводить в заблуждение, но в действительности они навеяны чтением Плотина и вовсе не соответ-

* *Quid factum est in corde tuo, cum audisses, Deus? Quid factum est in corde meo, cum dicerem, Deus? Magna et summa quaedam substantia cogitata est, quae transcendat omnem mutabilem creaturam, carnalem et animaleм* (*In Ioan. Ev. Tr. I*, 8; cp.: *De doctr. christ.* I, 6).

** *Hic est ordo studiorum sapientiae, per quem fit quisque idoneus ad intelligendum... ipsum parentem universitatis, cujus nulla scientia est in anima, nisi scire quomodo eum nesciat* (*De ordin.* II, 47); *De summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo* (*Ibid.* II, 44); *Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia* (*Epist. CXXX*, 28).

ствуют подлинной мысли западного христианского философа. По сравнению с представителями восточного богословия он относится к человеческому уму и его силам с гораздо большим доверием, и если все же считает их недостаточными для адекватного познания Бога, то основание для этого указывает не в неопределимости существа Божия.

Начнем с таких утверждений бл. Августина, которые на Востоке должны были бы показаться парадоксальными. Для всех писателей, которых мы коснулись в своем историческом курсе, служит неоспоримой истиной, что мир мы познаем лучше, чем Бога. Бл. Августин, напротив, полагает, что, при всем несовершенстве нашего богопознания, мы знаем Бога все же лучше, чем мир материальный, души других людей и даже себя самих. Тела могут быть удалены на слишком большое пространство от наших чувств, могут быть отделены от них непроницаемой преградой, по своей природе они не подобны уму, который познает их не иначе как через свое тело. Бог же всегда пребывает в нашем уме, который подобен Ему по духовности своей субстанции. Поэтому Бога мы знаем лучше, чем природу вещественную*⁷⁵. Далее, состояния чужой души и ее мысли для нас гораздо менее достоверны, чем Самый Свет Господа Бога нашего, просвещающий нас. Что мы видим в неизменяемой Истине, то неоспоримо и не может быть поколеблено никаким скепсисом, а что рассказывает о себе другой человек, всегда оставляет возможность сомнения. Для нас очевиднее верность библейского повествования о шестидневном творении по существу, чем замыслы и намерения автора, рассказавшего о нем. Если бы явился сам Моисей и заявил: вот что я хотел сказать, описывая творческую деятельность Бога, то мы могли бы ему только варить. Душа другого человека для нас закрыта, но неизменяемую Истину непосредственно видит каждый своим собственным умом (Conf. XII, 35). Всякий любящий брата и любящий свою любовь к нему познает Бога-Любовь непосредственное и достовернее, чем ближнего, которого любит (De Trin. VIII, 12). Наконец, объем своих собственных сил мы познаем лишь из опыта и иногда с трудом разбираемся в сложном сплетении своих внутренних движений. Поэтому Бога мы постигаем, при всей ограниченности богопознания в этой жизни, все-таки лучше, чем самих себя. О Боге мы знаем навверное,

* De Gen. ad. litt. V, 34. Sed invisibilia (justitia, sapientia) intellecta conspiciuntur... et cum videntur, multo certiora sunt quam ea quae corporis sensus attingit. (Epist. CXX, 9).

что Он неизменяем и не может потерпеть никакого насилия, а о себе не знаем, каким искушениям может противостоять. Даже и то, что мы знаем о себе, мы знаем только благодаря интеллектуальному свету, изливаемому на нас Богом (Conf. X, 7; ср.: Solil. I, 8). Мысль, заключающаяся в приведенных данных, служит выводом из того основного положения, что Бог открывается уму в непререкаемом и самоочевидном элементе мышления. Если Бог — Истина, руководящая оценивающей деятельностью ума, то Он должен быть познаваем достовернее всего прочего⁷⁶.

Однако бл. Августин далек от того, чтобы считать богопознание, доступное человеку в настоящей жизни, адекватным своему высочайшему объекту. Выражением этой тенденции служит довольно часто высказываемая им мысль, что Бог познается лучше незнанием, чем знанием. Отрицательное богословие, имевшее такое широкое распространение в восточной церковной литературе, нашло для себя место и в сочинениях бл. Августина, но здесь оно отличается такими своеобразными чертами, которые решительно не позволяют видеть в нем простое воспроизведение более ранних образцов. Таких черт две.

Апофатическое богословие на Востоке исходило из того положения, что существо Божие неопределенно и неопределимо, и в зависимости от этого стремилось вознести Бога не только выше всего материального и человеческого, но и выше всего умопостигаемого. Отрицательное богословие у бл. Августина не простирается на умопостигаемое. Во всех местах, где речь идет о познании Бога через незнание, автор имеет в виду отринуть только чувственные и антропоморфические представления о Боге, показать, что Бога не должно мыслить протяженным, подобно телу, и изменяемым, подобно человеческому и, вообще, тварному духу. Вот один пример. «Если теперь вы не можете понять, что такое Бог, то поймите, что не есть Бог: вы много подвинетесь вперед, если перестанете представлять себе Бога не таким, каков Он есть. Не можешь еще дойти до познания, что Он есть, познай, что Он не есть. Бог не тело, не земля, не небо, не луна, не солнце, не звезды, не это телесное, потому что если Он не небесное, то тем более не земное. Устрани всякое тело. Затем слушай другое. Бог не есть изменяемый дух. Я, конечно, исповедую, и должно исповедовать Его Духом, потому что Евангелие говорит: “Бог есть Дух”. Однако поднимись выше всякого изменяемого духа, поднимись выше духа, который то знает, то не знает, то помнит, то забывает, хочет, чего не хотел, не хочет, чего хотел, испытывает ли уже он эти изме-

нения или только может их испытывать: стань выше всего этого. Ты не находишь в Боге никакой изменяемости, не находишь, чтобы нечто было в Нем иначе теперь, а иначе — немного ранее, потому что там, где есть иначе и иначе, имела место некоторая смерть. Ведь умереть — значит, не быть тому, что было. Бог же бессмертен» (In Ioan. Ev. Tr. 23, 9). Таковы же и все прочие страницы, на которых мы встречаем отрицательное богословие^{*77}. Наоборот, нам не удалось найти ни одного параграфа, в котором автор поставлял бы Бога выше красоты, блага, справедливости, мудрости, как это постоянно делают восточные писатели. И это различие не случайно. Для апофатического богословия предшественников бл. Августина красота, благо, справедливость, мудрость — энергии, или силы, Божии, позади которых находится неопределимый носитель — сущность. Для бл. Августина Бог именно и есть Благо, Красота, Премудрость, Справедливость, тождественные и неотличимые от Его сущности. Следовательно, его отрицательное богословие не могло простирается на эти умопостигаемые предикаты Божества.

Другая отличительная черта учения бл. Августина о познании Бога через незнание вытекает из первой и состоит в том, что этот способ богопознания мыслится им в виде преходящего момента в религиозно-нравственном развитии человека. Его отрицательное богословие не принципиальное, а воспитательное.

<...>

Вторым условием познания служит конечность познаваемого, позволяющая уму объять его со всех сторон. Но Бог бесконечен и не может быть охвачен конечным умом. Свою мысль бл. Августин поясняет примером зрительных ощущений. Нужно, говорит он, полагать различие между понятиями «видеть» и «всецело охватывать зрением». Мы видим присутствующие предметы, если они доступны нашему чувству, но по большей

* Например: Deus ineffabilis est; facilius dicimus quid non sit, quam quid sit. Terram cogitas; non est hoc Deus: mare cogitas; non est hoc Deus: omnia quae sunt in terra, homines et animalia; non est hoc Deus: omnia quae sunt in mari, quae volant per aerem; non est hoc Deus: puidquid lucet in coelo, stellae, sol et luna; non est hoc Deus: ipsum coelum; non est hoc Deus: Angelos cogita, Virtutes, Potestates, Archangelos, Thronos, Sedes, Dominationes; non est hoc Deus. Et quid est? Hoc solum potui dicere, quid non sit (Enarr. in Ps. LXXXV, 12; ср.: De Trin. VIII, 3; V, 2; Sermon. IV, 5; XXI, 2; LIII, 12; Quaest. in Heptat. VI, 29; Epist. CXX, 13).

части мы не обнимаем их зрением. Когда мы смотрим на лицо, то не видим затылка, и обратно. Всецело объемлется зрением лишь то, что ни в какой мере не укрывается от видящего, или, по крайней мере, то, границы чего можно обозревать одним взором. Так, взгляд вполне охватывает границы печати, но все же видит только ее поверхность и не проникает в самую толщу этого предмета. Гораздо совершеннее видит внутреннее око желание души, потому что пронизывает ее всецело. Таким образом, зрение обыкновенно не обнимает предмета, а только касается его. Так же точно ум не охватывает бесконечности божественной природы, а только в некоторой степени касается ее^{*78}. Величию Божию нет конца, поэтому постигнуть всего Бога мы не можем^{**79}. Вследствие того что Бог бесконечен, Его нужно искать не для того только, чтобы познать, но и после того, как Он отчасти познан (In Ioan. Ev. Tr. 43, 1).

Отражением платонических идей служит учение бл. Августина о неизреченности Бога. «Познать Отца всего трудно, сказать невозможно» — это изречение Платона было общим местом в патристической литературе. Бл. Августин следует ему, когда, не отрицая возможности богопознания, не допускает мысли, чтобы познанное о Боге могло найти достойное выражение на человеческом языке. «Бог истиннее мыслится, чем изображается словом, и истиннее существует, чем мыслится» (De Trin. VII, 7). «Душа скорее осмеливается говорить о Боге, чем видеть Его, но тем менее может выразить Его, чем чище может видеть» (Contr. epist. Fund. 21). «Превосходящее все величие может быть мыслимо духовными, но никем не может быть выражено» (Epist. CCXLII, 2). Когда мы хотим выразить свои понятия о Боге, то, сделав это, чувствуем, что сказали не

* Attingere aliquantum mente Deum; magna beatitudo est: comprehendere autem, omnino impossibile. Ad mentem Deus pertinet, intelligendus est: ad oculos corpus, videndum est. Sed corpus oculo comprehendere te putas? Omnino non potes. Quidquid enim aspicias, non totum aspicias... Quis ergo oculus cordis comprehendit Deum? Sufficit ut attingat, si purus est oculus. Si autem attingit, tactu quodam attingit incorporeo et spirituali, non tamen comprehendit; et hoc, si purus est (Serm. CXVII, 5). Non quia Dei plenitudinem quisquam, non solum oculis corporis, sed vel ipsa mente aliquando comprehendit. Aliud est enim videre, aliud est totum videndo comprehendere. Quandoquidem id videtur, quod praesens utcumque sentitur (Epist. CXLVII, 21).

** Si magnitudinis ejus non est finis, capere ex eo aliquid possumus; Deum tamen totum capere non possumus (Enarr. in Ps. CXLIV, 6; ср.: In Ioan. Ev. Tr. 46, 4).

то, что хотели сказать (*De doctr. christ.* I, 6). Все человеческие слова, когда речь идет о Боге, имеют лишь условное и приблизительное значение (*De Trin.* VII, 7).

Причина неизреченности Бога лежит в свойствах человеческого языка. Слова обыкновенно обозначают материальные предметы, физические действия и пространственные и временные отношения. Поэтому первая причина недостаточности слов для выражения понятий о Боге заключается в их чувственно-конкретном характере. После больших усилий и трудов ум приходит к познанию вечности и непространственности Бога, но в человеческом языке он не находит слов для выражения этих понятий, потому что смысл всех слов имеет отношение или к пространству, или к времени (*De Gen. ad litt.* V, 34). Пример подобного несоответствия между мыслью и ее внешним выражением мы находим в сочинении бл. Августина «*Contra Adimantum*» («Против Адиманта»). На человеческом языке, говорит он здесь, вообще нет слов, достойных Бога. Но премудрость Божия, прежде чем снизойти до воплощения, снизошла в Св. Писании до нашего языка. «Я сказал: снизошла, — читаем мы дальше, — однако, когда начинаю размышлять об этом слове, то нахожу, что употребил его не в собственном смысле». Снизойти может только то, что, передвигаясь в пространстве, оставляет высшее положение и ищет низшее, но Премудрость Божия, находясь везде всецело, не может переходить с места на место (*Contr. Adim.* XIII, 2).

Другой причиной неизреченности Бога служит неизбежный антропоморфизм человеческих слов. Мы бываем склонны признавать за одними выражениями возвышенный характер, а за другими низменный, и нам кажется, что первые достойны Бога, а вторые оскорбляют Его величие. В действительности между ними нет большого различия и они в одинаковой степени далеки от того, что хотят обозначить. Легко видеть, что раскаяние не соответствует понятию о Боге, Который все предвидит. Но не более соответствует ему и предведение. Предведение есть не что иное, как знание будущего. Но для Бога будущего не существует. В Его неизменяемом уме все дано как настоящее, а следовательно, и знание вещей, свойственное Богу, может быть только ведением, а никак не предведением. Но и самое слово «ведение» не выражает того, что разумеется под божественным познанием. Под ведением мы понимаем постигнутое или посредством чувства, или посредством разума и сохраняемое памятью. О человеке мы говорим, что он чувствует и чувствовал, познает и познавал, но о Боге этого сказать не-

льзя, не подчиняя Его законам времени (De div. quaest. ad Simpl. II, qu. II, 2). Таким образом, предведение и ведение Божии не имеют ничего общего с тем, что называется так на человеческом языке. Бог предвидит и видит неизреченным образом. Наши понятия чище слов. Мысленно говоря о ведении Божиим, мы удерживаем из того, что обозначается словами «предведение» и «ведение», лишь то, что ничто не укрывается от божественного ума, но устраним всякий элемент перехода от возможности к действительности и изменения во времени (De div. quaest. ad Simpl. II, qu. II, 3). Так как все вообще слова, обозначая движения нашей души, недостаточны для выражения божественного величия, то Дух Божий в Св. Писании употребляет выражения, очевидно, недостойные Бога, как, например, «раскаяние», «гнев», «ревность», чтобы этим для всех ясным несоответствием языка возвышенности предмета побудить людей внимательнее исследовать, насколько приличны и те слова, которые кажутся более высокими и одухотворенными (Contr. Adim. VII, 4; XI; Contr. adver. leg. et proph. I, 40). Благочестивое молчание здесь выше, чем какое бы то ни было выражение (Contr. Adim. XI). Но мы не можем обойтись без слов, так как ими мы воспитываемся к познанию Бога и при помощи их постепенно переходим к пониманию того, что превосходит всякое слово (De Gen. contr. man. I, 24).

<...>

Мистические состояния сознания. В предшествующих отделах был выяснен способ, посредством которого познаются бытие и природа Бога. Но этим не разрешается еще вопрос, каким образом человеку становятся доступны внутренние движения божественного ума и воли. В самом деле, можно знать природу человека и не знать, о чем в данный момент он думает и какие чувства его волнуют. Наоборот, самые извращенные понятия о человеческой природе нисколько не препятствуют взаимному пониманию людей в их обыденной жизни. Как субстанциальная Истина, Бог руководит естественными функциями познания, но, кроме того, совершенно особым, исключительным образом Он сообщает людям определенные знания, открывает будущее, обнаруживает свое отношение к свободным уклонениям тварей от универсального закона, которое на человеческом языке называется Его гневом, раскаянием, состраданием, повелевает одно и запрещает другое. Каким же образом совершается откровение внутренних движений божественного духа в сознании человека?

Ответ на этот вопрос *implicite*⁸⁰ уже дан в учении о познании чужой души. В самом деле, между Откровением Божественного Духа и обнаружением внутренней жизни конечного духа есть известная аналогия. Чужая душа с ее мыслями, чувствами и желаниями закрыта для нашего непосредственного восприятия. Точно так же сокрыта от нас и внутренняя жизнь Божества. Свои душевные состояния мы обнаруживаем перед окружающими при помощи знаков, подаваемых телом и потому чувственно воспринимаемых. Для непосредственной передачи своих мыслей другому человеку у нас нет никаких средств, потому что души людей отделены друг от друга телом. Бог также изъявляет Свою волю иногда посредством знаков, которыми служат действительные, специально для этой цели творимые, по своей субстанции материальные, чувственно воспринимаемые вещи. Но, сверх того, у Него есть и другие способы Откровения. Подавая собеседнику известный знак своей мысли, мы действуем на его чувства, чтобы посредством их вызвать в его душе психический образ знака, который, в свою очередь, возбуждает в его уме мысль, занимающую нас. Бог посредством ангелов может внушать воображению пророка психические образы тел независимо от чувственных восприятий. Эти образы также служат лишь знаками тех мыслей, которые Богу угодно возбудить в уме человека, избранного быть носителем Откровения, но эти знаки нематериальны и внушаются ангелами без посредства тел. В том и другом случае Бог открывает человеку движения Своего ума не непосредственно, а через посредство твари или телесной, т. е. вещей, которые предназначены быть знаками, или бестелесной, т. е. ангелов, внушающих пророку в качестве знаков бестелесные подобиya вещей. Наконец, Бог может непосредственно говорить самой Истиной, без всяких знаков и образов, обращаясь к тому, что есть в человеке самого лучшего, — к его уму, так как между Богом и умом нет ничего ни разделяющего, ни посредствующего. Откровение во всех трех перечисленных формах может быть воспринимаемо человеком в бодрствующем и нормальном состоянии, но вторая и третья формы Откровения гораздо лучше достигают своей цели тогда, когда человек находится в известных состояниях, отклоняющихся от обычной нормы. Когда органы внешних чувств действуют энергично, получаемые посредством их впечатления настолько ярки, что мешают восприятию психических образов, внушаемых духовными силами. Поэтому внушения ангелов сознаются гораздо отчетливее во сне, в болезнях и главным образом в экстазе, когда внешние

чувства бездействуют и кричащая осязательность ощущений перестает заслонять бледные подоби́я тел. Но, пока действует воображение, хотя бы и в экстазе, чувственный элемент познания врывается в восприятие отвлеченной Истины и мешает ему. Поэтому, когда Бог говорит уму, экстаз должен достигнуть высшей степени и выразиться в усыплении не только деятельности чувств, но и воображения, чтобы мысль могла оставаться чистой от всяких телесных образов.

Вот в общих и основных чертах ответ бл. Августина на вопрос о способах Откровения.

<...>





С. Н. БУЛГАКОВ

<О влиянии триадологии Августина на русское богословие>

<фрагмент>

Гораздо опаснее являются сравнения, заимствованные из психологии. Здесь проходит смешение душевного и духовного. В явлениях психологической жизни может быть не больше духовности, нежели в явлениях физического мира, несмотря на то что они имеют и внутренний характер. Поэтому является ложным и опасным вступать на путь психологического постижения Св. Троицы, психологизировать догмат троичности. Однако на путь догматического психологизма влечется неудержимо рационализм. Так он определился и в католической схоластике, которая представляет собой резко выраженный психологизм и антропоморфизм в учении о Св. Троице *¹. На этот путь ее направил крупнейший представитель западного богословия, а в некоторых отношениях его родоначальник — блаженный Августин в его трактате «De Trinitate». Этот замечательный трактат вообще оказался в некоторых отношениях роковым для латинского богословия. Августин откровенно ищет ключ к пониманию Св. Троицы в психологическом складе человека, во взаимоотношении его душевных сил. Человеческий дух изображается у него как ум, знание, которым он познает себя, и любовь, которою он себя и свое знание любит (*mens et notita, qua se novit, et amor, quo se notitamque suam diligit*).

* К сожалению, рационализмом и психоанализмом католического богословия легко заражается и православное. Вот типичный пример: «Отражается в нас пресвятая Троица: а) в трех составных частях нашего существа: духе, душе и теле, б) в трех главных силах нашей духовной природы: уме, воле и чувствах» (*М. Макарий*. Цит. соч. Т. 1. С. 211).

Подобный же смысл имеет и различие памяти, рассудка и любви или воли (*memoria, intelligentia et dilectio sive volutans*). Книги IX и X «*De Trinitate*» посвящены этим психологическим аналогиям. На основании совершенно верной мысли, что *trinitatem in homine, qui imago Dei sit, quandam inesse*, Августин делает эту неверную психологическую аналогию. Согласно ей, мысль, знание и любовь, которой она любит себя и свое знание, *aequalia inter se et unius ostenduntur essentiae*. Он доказывает, что, если я что-либо люблю, *tria sunt: ego et quod amo et ipse amor. Non enim amo amorem nisi amantem amem: nam pop est amor, ubi nihil amatur. Tria ergo sunt: amans et quod amatur et amor. Quidsi non amem nisi me ipsum? nonne quo erunt: quod amo et amor? amans enim quod amatur, hoc idem est, quando se ipse amat: sicut amare et amari, eadem nonne idipsum est, cum se quisque amat? (De Trin. IX, 2, 2). Mens igitur cum amat se ipsum, quo quaedam ostendit, mentem et amorem*². К этим двум присоединяется третье, когда мысль знает себя самое через себя саму, что есть основа любви, *nam se non se novit, non se amat*. Найденное уподобление Августин поворачивает с разных сторон, показывая, что *tria unim et aequalia, eadem substantiliter esse ac relavate dici, esse inseparabilia, unius essentiae, singula in se ipsis et inivicem tota in totus*³.

Другую троицу (*trinitatem aliam*) в человеке Августин находит в триединстве памяти, разума, любви или воли (*De Trin. X*) — *quoniam non sunt tres vitae, sed una vita. Non tres mentes, sed una mens. Consequenter utique non tres substantiae sunt, sed una substantia (De Trin. XI)*. Их единство раскрывается в таких выражениях — *memini enim me habere memoriam et intelligentiam et voluntatem, et intelligo me intelligere et velle atque meminisse, et volo me velle et memi-nisse et intelligere, totamque eam memoriam intelligentiam et voluntatem suam memini (De Trin. IX)*⁴.

Нелегко проникнуть в точный смысл августиновских аналогий. Они имеют то общее свойство, что берут в основание некоторые деятельности или способности человеческой души, которые посредством абстракций превращаются не то в сущности, не то в лица, почти персонифицируются. *Mens, cogito, amor: mens* в этой троице есть не то дух, субъект, подлежащее, не то мыслительная сила. При первом понимании, конечно, дух не может быть сопоставляем со своими деятельностями, — *cogito et amor*, при втором же он относится к *cogito*, как общая способность к частному осуществлению этой же самой способности, потенция к акту, т. е., в сущности, от него не отличаясь.

Подобным же образом *memoria et intelligentia* отличаются между собой, как два образа одной и той же способности: *intelligentia* есть осуществленная способность *memoria*, или же наоборот, *memoria* есть результат *intelligentia*, так что они могут быть поставлены и в прямом, и в обратном порядке. Еще большее недоумение возбуждает употребление у Августина *amor*, который он ставит как третье — между тем, *кто* любит и *что* любимо, *amare et amari*. Однако в любви как деятельности души как раз нет этого третьего, оно есть словесная абстракция для описания деятельности, которая совершенно исчерпывается *amare et amari* (поэтому неверно и то утверждение Августина, что в любви и к самому себе есть два: любящий и сама любовь). Еще более странно и неверно его отождествление *charitas sive voluntas*⁵ (одно из роковых для западного богословия): как психологические состояния, воля и любовь суть совершенно различные способности, причем воля не без основания может быть поставлена впереди *mens* как ее первоисточник (что и делается в волюнтаристической метафизике и психологии). И тогда триады блаженного Августина переворачиваются вверх ногами. Впрочем, едва ли даже надо настаивать на приблизительном и неточном характере тех сравнений, которые делает блаженный Августин, когда он сам в XV книге «*De Trinitate*» раскрывает их недостаточность. Свойства ума, самопознания и самолюбви присущи человеку, но не суть сам этот человек, его лицо, меж тем Св. Троица, коей указывается здесь образ, есть сам Бог (7, 11). Так же и память, интеллект и любовь принадлежат лицу, но не есть само лицо. Про них можно сказать, что одно лицо их имеет, но не есть эти три. Напротив, *in illius vero summae simplicitate naturae quae Deus est, quamvis unus sit Deus, tres tamen personae sunt Pater et Filius et Spiritus Sanctus* (22, 42)⁶. Далее указывает Августин и на то, что если в человеческом духе память, интеллект и любовь составляют хотя и взаимно восполняющие друг друга, но вместе и взаимно различающиеся способности, то в Св. Троице все они присущи каждой из трех ипостасей в отдельности и в совокупности (7, 12).

Таким образом, и сам Августин приходит к заключению о несходстве указуемой им тройственности человеческих сил душевных со Св. Троицей: *nec quemadmodum ista imago est quod est homo habens illi tria una persona est, ita est illa Trinitas: sed tres personae sunt Pater Filius et Filius Patris, et Spiritus Patris et Filius* (23, 43). Эти различия Августин относит к неизбежному *disparitas trinitatis quae in homine est a Trinitate quae Deus*

est⁷. Однако, за вычетом этой *disparitas*, сохраняется, вообще, что бы то ни было от всего сравнения? *Tertium comparationis* остается лишь тройственная схема способностей нашей души, но эта тройственность и по содержанию своему явно искусственна и неустойчива и она не содержит в себе постулата троичности в недрах нашего духа. Августин впадает здесь в антропоморфизм. Познание в человеке есть одна из способностей души наряду с другими ее же способностями: памятью, волей, симпатией («любовью»), но в этих психологических способностях нельзя видеть образ Св. Троицы. Справедливо, конечно, находить в способностях человека к познанию и любви черты образа Божия, однако следует различать общее богоподобие человека и триипостасный образ, в нем начертанный. И схемы Августина этого соотношения не выясняют, но затемняют, наводят на ложный путь. В разных способностях, нам присущих, не заключается постулата троичности, например акта познания как ипостаси, так же как не включает в себе этого *mens*, или *memoria*, или *voluntas*^{*8}. В этом антропоморфизме заключена опасность истолковать Св. Троицу на основании функций или деятельностей души; искать постулаты троичности не в ипостасном человеческом самосознании и не в способности любви, вложенной в его соборное самосознание, но в частных его способностях и деятельности. Учение блаж. Августина может быть понято таким образом: подобно тому как душа человеческая имеет способность познавать и хотеть — разум и волю, — эти же силы присущи и Божеству, которое имеет их ипостасно. При этом троичность обосновывается даже не из человеческого духа, но из человеческой психики. У самого бл. Августина еще нет этого уклона, но он обозначился в дальнейшем развитии его учения.



* Мысли бл. Августина восприняты св. Димитрием Ростовским; «Розыск», с. 392: «Есть душа — образ Божий, понеже иметь тройственную силу, а едино естество. Силы же души человеческия сия суть: память, разум, воля. Памятию подобится Богу Отцу, разумом Богу Сыну, волею Богу Духу Святому. А якоже в Святой Троице еще и три суть Лица, обаче не три бози, но един Бог; сице и в душе человеческой, еще и три суть душевные силы, обаче не три души, но едина душа». В ответ на такую аналогию хочется установить прямо противоположный тезис: память, разум и воля, как душевные способности, не имеют отношения к образу триипостасности в человеке.



Л. П. КАРСАВИН

Святой Августин и наша эпоха

Со времени кончины святого Августина (28 августа 430 г.) прошло уже тысяча пятьсот лет, но, несмотря на это, он — наш современник. Действительно, никто из отцов Церкви и писателей V в. не известен нам так хорошо, как Августин. И это не случайно: святой Августин — епископ Гиппона (с 395 г.), приближаясь к порогу пятидесяти лет (родился он 13 октября 354 г.), в 397—400 гг. описал важнейшую часть своей жизни в знаменитой «Исповеди» («Confessiones»).

Гениальная и странная книга! Это не дневник, не просто события, мысли или запечатленные чувства. Это — религиозная философия индивидуальной жизни, или, как сказал бы Гёте, это есть «Wahreit und Dichtung» — «истина и творчество». Истина, несомненно, известная лишь одному Богу, тускнеет, а иногда становится темной, когда ее творчески являет человек. Однако обладаем ли мы чем-либо большим, нежели наше бедное самосознание? Разве не самая настоящая, последняя и вечная истина светит нам тогда, когда мы грезим о том, кем хотели бы и кем — о том лишь Бог знает — могли бы быть? Разве, состарившись и вспоминая жизнь, навеки ушедшую в прошлое, мы не думаем о том, что в прошлом было действительно истинным, но нами, увы, не замеченным? Словом, даже ложь наша, разве не является она отражением Божественных мыслей?

Преувеличивает, риторически преувеличивает Августин, «дитя благой надежды» (*bonae spei puer*) и сын горьких слез матери Моники, когда утверждает, что был ветрен и распущен в младости. Верим, что, не познав любви, он уже «любил любить» (*amabat amare*). Но разве можем мы считать большим грехом то, что он вместе со своими друзьями украл несколько яблок из чужого сада? Не таким уж страшным злом является и

то, что он долгое время жил вне брака с женщиной. Церковь в то время достаточно снисходительно относилась к конкубинуату. Так что не следовало оплакивать стареющему епископу свою «грешную» юность: куда более правой оказалась его мать плача не по распущенности сына, а по его ереси... Но так ли это на самом деле?

Понятно, что все это мелочи. Но именно в мелочах и по мелочам является нам человеческая природа. Возможно, не столь уж и важно, что именно и каким образом заставляет действовать человека его внешняя жизнь. Все люди, все мы, говорит Августин, есть единый народ погибели, «*massa perditionis*», несмотря на то что один, например, грешит, и очень сильно, а другой еще лишь замышляет о грехе. Никто не может оправдаться перед Богом, судиться с Ним из-за своих грехов или заслуг, дарованных самим же Богом. Что может значить кажущееся величие или различие заслуг людей, когда сравниваешь Божественное совершенство с человеческой ничтожностью? Ведь самым важным является то, что даже свободному человеку по самой сути его недостает блага.

Именно на это существенное зло человека и указывает нам святой Августин, когда до мельчайших подробностей анализирует собственную душу. Мы улыбаемся, читая возвышенное описание его грехов. И вдруг — мы узнаем самих себя и наше лицо вновь становится серьезным. Августин безжалостно исследует уже нашу душу; то маленькое яблочко, когда-то украденное святым, — это наш собственный величайший грех¹. Мы видим самих себя в тех чертах Августина, которые для него остались не поняты и морально не оценены. Августин близок нам так, как близки мы сами себе, когда пытаемся эстетически оправдывать Божий мир. Жуткий холод наших душ и безжалостность Августина помогают забыть бесконечные муки грешников перед лицом красоты вечного огня. О эта неутолимая, таящаяся в глубинах души борьба Божественной любви с застывшим человеческим бесчувствием! Тот же Августин — виртуоз в дружбе, по-женски чуткий и ласковый, но в том, что касается Церкви и ересей, — настоящий вождь и деспот даже для друзей. Он не терпит возражений, беспокоится о себе более, нежели о друзьях, ибо согласен их любить только во имя Божие (не ради их самих, а весьма часто — ради самого себя). Он равнодушно бросает свою мать и, скрываясь от нее, отправляется в Рим (около 385 г.). Однако же отрицает реальность существования увиденных во сне умерших, так как если бы они действительно появлялись, то покойная мать, безумно его лю-

бившая, непременно бы этим воспользовалась и навестила своего сына.

Августин, исследуя собственное сознание, взирает на его таинственное дно, где исчезает индивидуальность и рождается душа каждого существа. «Не выходи, вернись в себя! Истина живет внутри человека», — восклицает он, присваивая величайшую идею платонизма и тем самым возвещая о начале нашего с вами века. Поэтому он нам близок. Августин был и остается на протяжении всей европейской истории одним из самых современных авторов. Именно он обнаружил ту индивидуальность, которой не знали ни Платон, ни Плотин. Во все эпохи и до сих пор европейцы находят в его сочинениях характерный для них источник индивидуализма.

Августин переработал догматику, разъясненную восточными святыми отцами Церкви, и, дав ей своеобразное толкование, обосновал ею христианское вероучение. Он первым на Западе определил понятие Бога как чистого Духа; попытался, анализируя собственную душу, доказать троичность Бога: открыл для западной культуры богатейший мир неоплатонической мистики и философии; разъяснил проблематику Божественного милосердия и человеческой свободы; сформулировал в общих чертах католическое учение о церковной иерархии и авторитете, раскрыв при этом существо ереси донатистов.

Но, прежде чем постичь великое значение церковного авторитета, ему пришлось изрядно помучиться. С раннего детства Августин искал Высшее Благо, которое могло бы внести в его душу покой, но тогда он еще не подозревал, что этим Благом должен быть Бог: «Беспокойна моя душа, пока в тебе не усмирится». А тогда юный и гордый философ верил, что только «наука и познание природы» делают человека счастливым. Гордый, как профессор, желая все знать несомненным образом, он презирал наивные предания христиан и верил манихеям, обещавшим ознакомить его с научно доказанной истиной. А так как, при всей их науке, вера манихеев была полна суеверий, он начал склоняться в сторону скептицизма Новой академии, не имея уже ни счастья, ни веры, ни надежды. Наконец пришло долгожданное спасение. Познакомившись в Медиолане, где он профессорствовал в 384—387 гг., с «Эннеадами» неоплатоника Плотина, в переводе Викторина, Августин отрекся от своего первоначального материалистического мировоззрения и проник в суть чисто духовного бытия. Он, весьма тому удивляясь, нашел в сочинении язычника Плотина не только христианскую истину, но и догмат Троицы. Красноречивый

оратор, святой Амвросий, чьи проповеди в это же время слушал Августин в Медиолане-Милане, развеял последние его сомнения и показал ему, что Священное Писание при аллегорическом его толковании способно поразить своей философской глубиной и совершенно не противоречит моральным законам.

Однако даже самая «действительная философия» не совпадает с христианской жизнью. Вчитываясь в трактат Плотина, в Послания апостола Павла, Августин углубляется в «нашу философию», но не в состоянии отречься от любви и чести, от языческого образа жизни. Напрасно он вспоминает прожитые годы, чувства наивной веры ребенка. «Имя моего Спасителя. Твоего Сына, которое светило мне еще в утробе матери, грело и правило моим нежным сердцем. А все другое, сколь бы истинным и красивым оно ни было, меня не радовало...» Честолюбивый профессор чувствовал себя оскорбленным, слыша о необразованных монахах: они-то преодолели мир, а он, видите ли, не может! Он не может решиться жить, не может решиться осуществить уже познанную истину, а значит, и идеал христианства! «Поднимаются темные люди и завоевывают небо. Мы же, бессердечные ученые, все еще копошимся в телесной и кровавой грязи!»² — недовольно бросает Августин другу и устремляется опережать победу в последней битве.

Надо только очень захотеть, «*velle fortiter et integre*»³. Но воля, так легко управляющая телом, не может приказать себе. Ясно, что причина тому — болезнь души. И все это время он метался между страстным желанием и нежеланием: «Так я болел и мучился, чтобы только разорвать эти поношенные путы. Но они все еще держали меня. И ты, Господи, пришел в мои таинственные глубины и угрожал, полный сурового милосердия, розгами страха и стыда. Я шептал в своем сердце: пусть это будет вот сейчас, вот сейчас! — И, говоря это, я наполнялся решимостью и почти уже совершал и <...> не совершал. Но я держался, не падал духом и храбрился. И опять пытался. Еще чуть-чуть — и я уже там; еще немного — дотронулся, уже держу. Но — я не был там и не коснулся, боясь смертью умереть и жизнью жить. Чем ближе приближалось то время, когда я стану иным, чем неизбежнее оказывалась встреча с ним, тем менее оно отталкивало и пугало меня, скорее — держало в приподнятом состоянии»... «Что же ты стоишь и не стоишь? Бросайся в Господни объятия! Не бойся, Он не отступит и ты не упадешь», — вещала Целомудренная Сдержанность (*casta continentia*). А он стонал: «Долго ли еще это будет длиться? Завтра, завтра. Почему же не сейчас кончается мой стыд?»

И — вдруг он слышит: «Бери и читай! Бери и читай!» (*Tolle lege, tolle lege!*). Кто же это может быть? Может, это голос играющего мальчика? Но никто, кажется, в такие игры не играет. Это сам Бог велит положить перед глазами Евангелие и читать. Августин начал читать это послание апостола Павла (Рим. 13, 13—14), и «не захотел читать дальше, более не нужно было... словно светлый луч доверия проник в мое сердце и все темные сомнения исчезли».

К тому времени Августин уже постиг истину теоретически, и поэтому его обращение (*conversio*) было не действительным актом знания, а познанием, связанным с жизнью. Это было рождение нового, настоящего, внутреннего человека — деяние не Августина, не человека, но Бога: «Ты ослепил меня, слабо-видящего, просветив Своим сиянием; я задрожал от страха и любви... То красота Твоя поднимала меня, то я, столь тяжкий, опять ниспадал». Только Бог живет человека, «того, кто желает, ведет, а нежелающего тащит»⁴. Никто не рождается нравственно и духовно без милости Божьей. Но, не родившись, не можешь по-настоящему познать Бога. А поскольку истина «нашей философии» опирается также и на жизнь, то действительность такого познания зависит и от жизни познающего, а значит, от Божественной милости.

Безусловно, на первом месте стоит познание. Ведь, в то время когда вера лишь верит в познание истины, познание непосредственно имеет перед собой объект. Но, если познание Бога и мира полностью соединяется с Божественной и человеческой любовью, оно перестает определять полноту христианской жизни: есть нечто, что постигается, но разумом не доказывается и все-таки является истинным. Поэтому практически — вера (авторитет) всегда идет впереди. Да и сам разум требует, чтобы сначала верили, а только потом размышляли. «Если не поверите, не удостоверитесь» (Ис. 7, 9). «Приказывай, чего желаешь? — молясь, говорит Августин Богу, — только вылечи и открой мои уши... И если в вере находят Тебя те, которые призывают Тебя, то дай мне веру». Человеку же он говорит: «Если хочешь понять, верь... Если чего-то не понимаешь, тоже верь... Понимание — это награда за веру. Так что не понимаю, чтобы верить, но верю, чтобы понимать» (*credo ut intelligas*).

Таким образом, Августин отказывается «свободно» философствовать. Заранее принимая все то, что провозглашает Святая Церковь, он более не желает смело искать истину. С этого дня гордый скептик более не видит смысла объяснять авторитет. Разве еще не доказаны самые важные истины, само хрис-

тианство? Разве не лучше, не легче поверить в то, чего еще не понял? Спустя двенадцать веков другой знаменитый мистик, Блез Паскаль (1623—1662), покажет, что человеку, когда он бьется об заклад о бытии Бога, «выгоднее» верить в Бога. И действительно, отрицая Бога, можешь заслужить вечные муки: веря же в Него, даже если Его и нет, не потеряешь много жизни и счастья и, наоборот, если Он есть, можешь стать навечно счастливым. Августин еще в юности был не удовлетворен христианским «невежеством» и по этой же причине презирал манихейскую науку⁵. Однако впоследствии сам стал проповедником и заступником традиционной догмы и авторитета. Он более не ищет и не исследует, а пытается понять лишь то, что обнаружено другими. Не надо по-доброму звать еретиков в Церковь. Надо заставить их войти туда! «Compelle intrare!»

Кажется, что эта наивная вера дитяти одержала верх над разумом мужа. Несомненно, что это лишь наше мнение, мнение современных мудрецов, и, конечно, оно относительно, ибо — «будьте как дети!» Да и сам Августин не был человеком, который отказался бы от размышлений. Представим хотя бы на время, что церковная наука является абсолютной истиной, к тому же и единственным источником всех других истин. Разве ошибается Августин, когда ей верит и на нее опирается? Основа Церкви — вера. Но разве это только субъективное доверие к авторитету, как чаще всего думает сам Августин? Разве не существует нечто другое, что определяет приход Божьей милости в сердце человека и конец всех его сомнений, ибо Бог — несомненен? Августин противоречит сам себе (хотя, по сути, возможно, и нет), когда собственную веру считает за Божию милость, а значит, и дарованную самим Богом. Так или иначе, «вера» Августина не просто доверие, но соединение Бога с человеком, мистический акт. В этом акте познание связано с нравственным возрождением человека: человек более не разделяется на «разумного» и «живущего», и несомненно, только такое познание становится истинным. Однако сам Августин не видел и не ощущал никакого противоречия между разумом и авторитетом. И действительно, обращение Августина для него самого не является началом рабского послушания, а есть освобождение действительного внутреннего человека, восход сыновней свободы. Конечно, веруя, мы еще не видим истины, как не видит ее и разум, не освященный верой. Но, когда наш разум верит, мы касаемся вечной истины и достигаем ее в небесной жизни. Августин не перестает философствовать, но делает это несколько иначе — через объяснение Священного Писания и

церковную науку. Это новый метод, новая форма, и только. Но нельзя сказать, что, приняв другую форму, его философия, отчасти христианская, отчасти неоплатоническая, погибает или исчезает. Поэтому работы Августина, как бесконечный источник теологии, волнуют и европейскую философию, и внецерковную мистику. Но, поскольку все люди, и даже святые отцы, ошибаются, Церковь не признала многого из того, что писал и о чем думал Августин. Часто она боролась с ним, опровергая его страстных учеников. Так, например, она несколько смягчила строгость учения Августина о *praedestinatio* — предопределении, а для восточных, «староверов», это учение вообще осталось чуждым и просто малопонятным. Ведь Августин учил, что Бог искупил грехи лишь некоторой части людей, грехи тех, кто по своей свободной воле избрал вечную смерть, остальных же Он сотворил только для смерти. Так, Августин писал о заранее предопределенных к вечной смерти — «*mortī sempiternae praedestinati*». Впоследствии протестанты усвоили и последовательно развили августиновские мысли о предназначении и о непреодолимой (*indeclinabilis et insurabilis*) Божьей милости.

Августин потому и гениален, что обуславливает и в отрицательном, и в положительном отношениях идейную развернутость европейской мысли. Не совсем понятен был Августин и современникам, не вполне ясную идею он выдвигает, когда различает «Божественное государство» (*Civitas Dei*) и «мирское государство» (*civitas terrena*). Но в Средневековье эта идея была упрощена. Римские папы, желая властвовать над народом Христа, постоянно пытались осуществить свое желание, они ожесточенно боролись с императорами: так прояснялось мирское государство и, омрачаясь, воплощалось Божье.

Наследие Августина вплоть до XIII в. служило основанием для всех философских систем. Еще в IX в. Иоанн Скот Эриугена пытался создать синтетическое мировоззрение, соединяя идеи восточных отцов Церкви с философией святого Августина. В XI в. святой Ансельм, «второй Августин», углубил и обновил учение великого отца Церкви. Правда, после того как победила томистская философия, более отвечающая росту естественных наук, учение Августина утратило свое руководящее значение в философии⁶. Однако ж и сам святой Фома, осторожный (*apdairus*) последователь Аристотеля, не смог в важнейшей области теологии обойтись без августинизма. Друг Фомы Аквинского, святой Бонавентура, пытался согласовать Аристотеля с Августином, а Дунс Скот смело продолжил традицию

Августина. И если святой Фома, этот «ангельский доктор», до сих пор является в Церкви величайшим авторитетом в области теологии и философии, то вся европейская мистика берет свое начало с Августина. Кроме того, на него опирается и протестантская теология. Современный европеец, презирая веру и мало понимая значение такого своего отношения, гордится собственным критическим мировоззрением. Такая сугубо «научная» философия воистину по-давайски наградила его скептическим релятивизмом и индивидуализмом. Единственное, чего он не в состоянии сделать, это отказаться от философии, которая заставляет его сомневаться во всем в мире, и даже в существовании внешнего бытия. Рене Декарт (1596—1650) первым открыл такого рода философию, а его сочинения стали своеобразным микрокосмом всей философии XVII—XX вв. Даже самого Канта следует считать всего лишь по-немецки серьезным продолжателем Декарта. Безусловно, Рене, гениальный математик и физик, считает себя великим новатором в области философии. Он, мол, освободил философию от авторитета, дал свободу бывшей «служанке теологии» и превратил ее в свободную и великую царицу⁷. Пусть верят теологи и простые люди. Философ же должен не верить, а сомневаться, сомневаться во всем (*doute universel*), пока он не найдет, подобно математике, совершенно верный принцип. Декарт предполагает, что он нашел такую «аксиому», утверждая свое индивидуальное сознание, которое мыслит, значит, существует (*cogito, ergo sum*). Опираясь на этот принцип, отец свободной философии выводит Бога и все, что только человек пожелает. Но действительно ли Декарт такой уж великий новатор? — Много подобного мы можем найти в сочинениях Дунса Скота, который, в свою очередь, прилежно штудировал произведения Августина и которого (Дунса Скота) прекрасно знал Декарт, но неизмеримо больше мы можем найти у самого Августина.

Правда, он не называл собственного сомнения методом (как это сделал Декарт, а до него Дж. Бруно (1548—1600), но, исследуя высшую истину, и Августин полон сомнения. Он желает философствовать на совершенно твердой основе, не признавая ни Платона, ни авторитета Аристотеля, как это позже сделали схоласты. Прежде чем начать доказывать, что Бог есть, «давайте начнем с того, что наиболее ясно»... «Разве ты, желая себя познать, знаешь, что ты есть? — Знаю. — Откуда же ты это знаешь? — Я не знаю. — Разве тебе известно — сложен ты или прост? — Не знаю»... «Знаешь ли ты, что ты мыслишь? — Да, знаю. — Значит, действительно то, что ты мыс-

лишь? — Действительно»⁸. — Несомненной истиной является то, что человек существует потому, что он мыслит (*cogitat*), хотя при этом и ошибается. «Не боишься ли ты, что ошибаешься в этом вопросе? Но не смог бы ошибаться, если бы не существовал»⁹.

Это уже декартовское *cogito, ergo sum*. В основе новой философии лежит известная идея святого Августина, здесь не упомянут лишь ее автор. Не упомянута и та судьба, которая нас подтолкнула к скептицизму и индивидуалистическому релятивизму — великая трагедия самого Августина, его ошибка в европейском знании. — «Хочу знать, что есть Бог и душа. — Всего лишь? — Да» (*Solil. I, 2*). Но какую душу старается познать Августин? — Ведь и Плотин, и греческие отцы тоже исследовали душу. Исследуемая ими душа в первую очередь являлась душою мира и всех людей, той, в которой не виден был индивид, а если его и можно было заметить, то только с трудом. Иногда метампсихоз¹⁰ считают христианской идеей, однако он (метампсихоз), как видно, склонен к отрицанию индивидуальности. Восточный мистик, таясь в Божественной любви, надеется забыть о собственном существовании, надеется перестать быть, слиться с Божественным пламенем. Христос искупил каждого человека, и христианин, конечно, не может отбросить индивидуальную душу. Однако восточный мистик как раз об этом и мечтает, хотя его вера действительнее и шире, нежели его мечты. Отбросить себя — значит, спастись, смертью преодолеть смерть¹¹.

Совершенно иной святой Августин, наиболее характерный западный человек. Душа, которую он исследует, это душа определенного индивида. Ради нее он готов забыть душу мира и всех других людей; других он согласен любить только ради Бога и часто любит только ради себя. Августин, являясь европейцем, и даже нашим современником, — индивидуалист. Это и его сила, и его слабость — сила потому, что он обязан защищаться от самых больших искушений индивидуализма, victorious в новой философии.

Как можно преодолеть, вернее, по-гегельянски — *aufheben* («снять»), восточный универсализм, а значит, спасти индивидуальность, при этом не отрицая, что она — весь мир, а Бог — в некотором отношении единое. С другой стороны, каким образом человек, ограничив себя непреодолимой стеной индивидуализма, способен доказать, что Бог и мир существуют? Как можно любить ближнего так же, как самого себя, если ближний в некотором смысле не есть ты сам? Но именно это разли-

чение легло в основу раскола христианского мира, который и до сих пор отравляет культуру. Восточная и западная веры, вместо того чтобы дополнять друг друга, одна другую пожирают, как это делают разум и авторитет.

Святой Августин, живя одной верой, по-видимому (мы верим, а Бог знает), смог избежать огромных опасностей. Для него бытие Бога было настолько же несомненной и изначальной истиной, как и его, Августина, собственное бытие. Это не было логическим выводом из сознания индивида: «Бог есть, в самом деле есть. И не только, веруя, мы имеем Его в себе, но и прикасаемся, познавая, хотя и очень слабо». О, Боже, — человек обнаруживает весь мир. Правда, аксиомы Августина превращают его в индивидуалиста, что связано с хорошо нам известными опасностями. Но он, как мы уже указывали, не отличает, подобно Декарту, философии от веры, и вера дополняет то, чего мы не знаем. В противовес декартовскому рационализму, «логике разума», Паскаль провозглашал «логику сердца» (*logique du coeur*), а сердце в делах веры понимает более, нежели разум. Декарт и его последователи — «бессердечные ученые» — надеются одним лишь разумом познать и доказать все то, что может постигнуть только цельный человек. Паскаль пытался рационалистически доказать пустоту рационализма. Августин же верил, желая познать, и познавал, желая верить. В Боге Сыне почитал Божий Ум, в Святом Духе — Божественную любовь. Поскольку Августин — цельный человек, он, любя, и верует и познает. Ему нет нужды избегать ни веры, ни авторитета, не надо отрицать ни разум, ни познание. Безусловно, познавая, он часто ошибается и ограничивает свой дух строгими теоретическими формулами. Но вера, религиозные исследования разрушают рациональный порядок и созданные разумом стены показывает путь из тюрьмы к духовной свободе. Сам того не ведая и не чувствуя, Августин почти преодолевает собственный индивидуализм, пророчествует об этом нашим временам. Сможет ли его индивидуализм преодолеть современность — это уже другой важный вопрос.





В. Н. ЛОССКИЙ

Августин учитель

Элементы отрицательного богословия
в мышлении блаженного Августина

Значение отрицания в познании Бога необязательно связано с «мистическим богословием», каким представлено оно автором дионисиевского «Корпуса». Даже у самого святого Дионисия Ареопагита путь отрицаний, хотя и доходит до кульминации в «незнании, которым мы познаем за гранью разума»*, ведет не только к одному лишь экстатическому соединению; он является также умозрительным (или спекулятивным) догматическим методом [описания]** Божественной трансцендентности***¹. Обобщая, мы можем сказать, что всякое религиозное мышление, в той мере, в какой оно себя таковым сознает, стоит перед необходимостью прибегать к отрицаниям, будь то в целях достижения недостижимого, превосходя само себя в сопровождаемой диалектикой естественной мистике или оставаясь в рамках сущностного богословия, оно преобразовывает метод «превосходств» и принцип аналогий в способ, который в самих концепциях, им используемых, указывает на трансцендентность Бога, «ускользающую» от концептуального познания. Если Фома Аквинский мог придать дионисиевскому апофатизму некий новый смысл, из которого не вытекало «первичного превосходства бытия», то потому именно, что употребление от-

* *Migne*. PG. T. 3. Col. 1000—1001.

** Вставка редакции «Богословских трудов». — *Сост.*

*** Этот умозрительный аспект дионисиевского богословствования был показан в этюде: *Puech Ch. La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition // Etudes Carmelites. XXIII. Vol. II. P. 33—35*. См. также наш очерк: *Ténèbre et Lumière dans la connaissance de Dieu («Мрак» и «Свет» в познании Бога // ЖМП. 1968. № 9. С. 61—67)*.

рицаний, к которому принуждает идея трансцендентного Бога, не является исключительно характерным лишь для тех, кто Бога превозносит над бытием.

Элементы негативного богословия необязательно ограничиваются более или менее христианизированной платиновской традицией. Впрочем, роль апофазы отнюдь не тождественна и у самих, столь между собой не схожих, последователей Плотина, какими были, например, Марий Викторин, блаженный Августин или Дионисий. Для Викторина Бог есть преимущественно Единое, предшествующее бытию целостное Предсущее — *totum Прοόν*, тогда как Иисус — целостное Сущее (*totum όν*) (PL. T. 8. Col. 1021a). Троица есть следствие (effect) причины, которой Бог Сам Себя воспроизводит как Бытие: «До исхождения вовне нет ни Отца, ни Сына, но только Само Единое» *. Хотя Марий более близок Плотину, нежели автор «Ареопагитик», у него общим с Дионисием является то, что оба они видят в Боге начало сверхбытийное, чего никак нельзя сказать об Августине. Но, в то время как у латинского переводчика «Эннеад», несмотря на защищаемую им против ариан единосущность, «зияние» между Богом — Единым и явленным в Логосе Богом — Бытием представляется нам почти непреодолимым, у Августина и Дионисия демаркационная линия проходит между Единосущной Троицей и Ее тварными следствиями, или «эффектами», с той разницей, что Ареопагит настаивает на «сверх(ύπερ)-сущности Богоначалия», тогда как Августин видит превосходство «Само-Бытия» (*De l'Etre Méme*). Вовне Своего бытия Бог есть прежде всего Бог апофазы. Нет ничего удивительного в том, что столь дорогое Плотину богословие отрицаний во всей своей силе наличествует уже у Марии Викторина **, прежде чем победоносно войти в христианскую литературу в писаниях предполагаемого ученика апостола Павла. Однако, хотя и в более скромной форме, апофаза достаточно явлена у Августина, для того чтобы можно было говорить, по крайней мере, о некоторых элементах отрицательного богословия в его религиозной мысли.

В написанном еще в период оглашения «О порядке» (впоследствии престарелый епископ Иппонский в своих «Ретракциях» *** строго осудит этот труд за преувеличенное значение

* *Neque Pater, neque Filius, ante aggressum foras, sed Unum Ipsum Solum* (PG. Col. 1132b).

** *Henry P. Plotin et l'Occident*. Louvain, 1934. P. 61.

*** *Migne*. PL. 32. Col. 583—656.

наук человеческих) Августин, еще питавшийся тогда интеллектуальной пищей, которую находил в «книгах платоников», устанавливает план изучения* двух вопросов, занимавших его в течение всей его жизни, — человеческая душа и Бог: «первый — для учащихся, второй же — для ученых» (*prima est illa discentibus, ista iam doctis*)**. Чтобы быть в состоянии касаться этих вопросов, следует не только избегать вещей преходящих, но также знать, что есть небытие, бесформенная материя, бездушное оформленное тело, форма в теле, пространство, время, движение в пространстве, перемена, длительность, вечность (*aevum*), что означает находиться не в пространстве, не во времени и, наконец, что значит нигде не быть и тем не менее ни в чем не отсутствовать. Если ничего из всего этого незнающий не сможет сказать душе, не впадая в грубейшие ошибки, то тем более не окажется он способным затронуть вопрос о Боге «Всевышнем, Том Боге, Который лучше познается незнанием»***. Такой «порядок изучения» мудрости человеческой должен одарить нас способностью понимать «порядок вещей», понуждая к различению двух миров (чувственного и умоизобразительного)**** и Самого Творца вселенной, «о Котором нет в душе никакого знания, кроме незнания того, каким образом Его познавать»*****. Эти «апофатические» заявления чрезвычайно точны. Необходимо отметить, что первое из них возникает к концу прогрессирующего познания, начинающегося с понятия небытия и поднимающегося сквозь все модусы изменяющегося бытия к бытию внепространственному, к вневременному, чтобы достичь того «быть и не быть» во всяческом «и нигде не быть, и нигде не отсутствовать» (*et nusquam esse et nusquam non esse*), которое равным образом можно приложить как к душе в ее соотношении с телом, так и к Богу в Его отношении ко вселенной. Однако именно здесь и проявляет себя то незнание ученых (*docti*), то «лучше познается незнанием»

* Три аспекта: религиозный, нравственный и интеллектуальный — порядок изучения познания (*ordo studiorum sapientiae*) этого был выдвинут: см. *Marrou H. I. St. Augustin et la fin de la culture antique*. Paris, 1937. P. 174—186.

** *De ordin.* II, 47 // PL. 32. Col. 1017.

*** *De summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo* // PL. T. 32. Col. 1075).

**** См.: *Retractationes* // PL. T. 32. Col. 588.

***** *Cuius nulla est in anima, nisi scire quomodo cum nesciat* (*De ordin.* II, 47 // *Ibid.* Col. 1017).

(*scitur melius nesciendo*), которое придает всему восходящему движению (порядку вещей, *ordo rerum*) оттенок негативный: знание тварной реальности помогает нам обнаруживать наше незнание по отношению к Богу, отбрасывая все то, что не есть Бог. Второе заявление незнания подчеркивает негативную пользу наук: если, уразумев порядок вещей и наивысшее место, занимаемое в них душой, «ученые» не находят в душе никакого положительного знания о Боге, то это свойственное душе человеческой незнание есть, по крайней мере, некое знание того, каким образом должна душа «не знать» Самого Родителя вселенной (*ipsum parentem universitatis*), чтобы смочь отличать Его от самой себя и от всякой иной реальности, которую Он превосходит. Незнание по отношению к Божественному Бытию в сочинении «О порядке» есть негативная изнанка знания бытия тварного: мы доходим до способности отличать Бога от всего, что Он не есть, но не можем сказать, что Он есть в Себе Самом.

Никак нельзя сказать того, чтобы в трудах блаженного Августина отсутствовали выражения, восхваляющие незнание. Так, отвечая Исихию на его вопрошание о последних временах, епископ Иппонский, высказав свое мнение и заканчивая письмо, добавляет: осторожное незнание предпочтительнее ложного знания *. В Слове 30-м ** он скажет, что исповедание незнания есть степень знания, а в другом месте *** он назовет незнание «матерью восхищения». Однако августиновское незнание отнюдь не исключает какого-либо разумного знания о Боге: «Ибо такова сила истинной Божественности, что не может всецело и вполне укрыться от разумного творения, уже пользующегося разумом» (*Haec est enim vis verae divinitatis, ut creaturae rationali, iam ratione utenti, non omnino ac penitus possit abscondi*) ****. Если никому не дозволяется знать Бога, как Он есть (*ut est*), также недопустимо не знать о Его существовании: во всем сокрытый (*ubique secretus*), Бог также во всем обнаруживается *****. Он достаточно известен для того, чтобы желали Его найти, достаточно неизвестен для того, чтобы Его искали в непрестанно растущем желании. Действительно, в своей жажде познать Истину, дающую нам блаженство,

* Ep. CXC VII // PL. T. 33. Col. 901.

** Ibid. T. 38. Col. 1382.

*** Conf. XIII, 21, 30.

**** In Ioan. Ev. Tr. CVI. C. 17, 4 // PL. T. 35. Col. 1910.

***** Enarr. in Ps. 74 // PL. T. 36. Col. 952.

мы каким-то образом должны ее уловить, чтобы она как-то уже присутствовала в нашей памяти. В этом вся августиновская «поэтика» «памяти настоящего» — христианизированный платоновский «анамнезис», но на этом учении мы здесь останавливаться не можем*. Отметим лишь следующее: без Источника Истины, научающего мысль и остающегося тем не менее для души трансцендентным, путь отрицаний был бы невыносимым. «Ты, который еще не познал Бога, откуда ты узнал, что ничего не знаешь подобного Богу?» (*Qui nondum Deum nosti, unde nosti nihil te nosse Deo simile?*) — Августин задает себе этот вопрос уже в 387 г. в своих «Беседах с самим собой» («*Soliloques*»). Сам Бог, о Котором он скажет в другом месте: «Ведь Ты внутренне внутреннейшего моего и превыше высшего моего» (*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*)**, принуждает мысль отбросить все то, что не есть Он, и предпочесть «благочестивое незнание» «высокопарному знанию». «Мы говорим о Боге; что удивительного, что ты не понимаешь? Если же понимаешь, то это не Бог» (*De Deo loquimur, quid mirum sinon comprehendis? Si enim comprehendis, non est Deus*)***.

Сокровеннейшая глубина нашей памяти (*abstrusior profunditas nostre memoriae*)**** не сообщает мысли никакого положительного знания о Божественном Бытии. Однако она предлагает нам чрезвычайно четкий негативный критерий для того, чтобы позволить судить обо всем, что может быть сказано о Боге, «если вообще что-либо может быть о Нем подобающим образом сказано устами человеческими»*****. В сочинении «О христианском учении»^{6*} блаженный Августин раскрывает рациональную неадекватность между человеческим словом и глубинным, таящимся в нас чувством всепревосходства Божественного. «Сказали ли мы что-нибудь и произнесли ли что-нибудь, достойное Бога? Совсем нет... Я чувствую, что только хотел что-то сказать; если же сказал, то не то, что сказать хотел,

* См. прежде всего места из: *De Trin.* X, 1—2; XV, 21, 40—41 // *PL.* T. 42. Col. 971—975, 1088—1089, и удивительные страницы: *Gilson M.* *Introduction a l'Étude de Saint Augustin*, ed. 1943. P. 94—140, 293—295.

** Исповедь. III, 6, 11a.

*** *PL.* T. 38. Col. 663.

**** *Ibid.* T. 42. Col. 1088.

***** *De Trin.* // *Ibid.* T. 42. Col. 918.

^{6*} *De doctr. christ.* I, 6 // *Ibid.* T. 34. Col. 21.

не впадая в плачевные противоречия» (*Diximus ne aliquid et sonuimus aliquid dignum Deo? Imo vero nihil me aliud quam dicere voluisse sentio, si autem dexti, non hoc est quod dicere volui*). Такой недостаток в средствах выражений лишает нас возможности говорить даже о Божественной неизреченности. «И происходит какая-то битва слов, ибо если неизреченно то, о чем нельзя [ничего] сказать, то не неизреченно то, о чем можно сказать хотя бы то, что оно неизреченно. Эту битву слов следует, скорее, избегать молчанием, нежели примирять речами» (*Et fit nescio quae pugna verborum, quoniam se illud est ineffabile, quod deci non potest, non est ineffabile quid vel ineffabile decipotest. Quae pugna nerborum silentio cavenda hotius quam voce pacanda est*). И тем не менее Бог допускает служение человеческого слова: если два слога слова Бог (*Deus*) и не дают о Нем познания, тем не менее, когда звук этот доходит до нашего слуха, он побуждает всех, знающих латинский язык, возносить свои мысли к Природе Всепревосходящей и Бессмертной. «Он мыслит так, что мышление пытается достигнуть чего-то Такого, лучше и выше Которого нет ничего» (*Ita cogitatur, ut aliquid quo nihil melius sit atque sublemius illa cogitatio conetur attingere*)*.

Даже в молитве слова наши недостаточны, «ибо, по слову апостола Павла, мы не знаем, о чем молиться, как должно» (Рим. 8, 26), но Дух Святой подвигает нас на «неизреченные воздыхания», вдохновляя желать реальности, еще нам неведомой. «Ибо как говорят о том, как желают того, чего не знают?» (*Quomodo enim narratur, quando desideratur quod ignoratur?*)**. Даже и здесь необходима «негативная» внутренняя установка, для того чтобы отбросить всяческие понятия, оказывающиеся не адекватными тому, чего мы должны искать в молитве: «Что и как есть, мы не можем об этом мыслить и, уж конечно, не знаем, но все, что бы ни пришло на ум мыслящему об этом, мы отбрасываем, отвергаем, не принимаем, знаем, что это не То, Что мы ищем, сколь бы ни были мы далеки от знания, каково Оно» (*Quod enim, secuti est, cogitare non possumus, utique nescimus, sed quidquid cogitanti occurrerit abicimus respuimus, improbamus, non hoc esse quod quaerimus, novimus, quamvis illud nondum, quale sit, noverimus*). И блаженный Августин добавляет: «Значит, есть в нас некое, так сказать ученое, незнание, но наученное Духом Божиим, подкрепляющим наши немощи» (*Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia,*

* De doctr. christ. // PL. Т. 34. Col. 22.

** Письмо XXX, к Пробе // Ibid. Т. 33. Col. 505.

sed docta Spiritu Dei, qui adiuvat infirmitatem nostram)². «Ученое незнание» * в письме к Пробе (около 412 г.) хотя и не является термином мистического богословия, но его религиозный смысл более глубок и богат, нежели «незнание ученых» (docti)**. Внушенное Духом, оно принуждает нас не только к признанию Божественной трансцендентности путем проникающего в порядок тварной вселенной философского умозрения, но — в обращении к Богу в молитве — к превосхождению над всем, что способен сформулировать ум человеческий.

Блаженный Августин находит этот призыв к негативному превосхождению всего в известных выражениях Священного Писания. Он говорит, что библейский антропоморфизм может приводить в негодование только тех, кто еще воображает, что могут быть найдены слова, соответствующие неизреченному Величию. Но здесь, чтобы их в этом разубедить, действует Божественная педагогика в своем Боговдохновенном Писании: «Святой Дух, внушая понимающим людям то, сколь неизреченно Высочайшее Божие (произволение. — *Ред. Б. Т.*), пожелал воспользоваться также теми словами, которые у людей обычно считаются недостатками, дабы этим указать, что даже то, что люди, по своему мнению, говорят более или менее достойно Бога, недостойно величия Того, для Кого более подобало бы поучительное безмолвие, нежели любой человеческий голос» (*Sanctus enim Spiritus, hoc ipsum hominibus intelligentibus*

* Именно у блаженного Августина Николай Кузанский заимствовал выражение «docta ignorantia». В своем замечательном труде о мистической геометрии («Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt», 1937) Д. Манке ошибочно утверждает, что Кузанский «bei der Bildung des Ausdrucks “docta ignorantia” mit Bewusst sein unmittelbar dem Pseudo-Dionisius folgt» («в употреблении выражения “docta ignorantia” Кузанский сознательно следует непосредственно за Дионисием») (*Манке Д. Указ. соч. С. 188. Примеч. 2; см. также: С. 170. Примеч. 5*). Взятые немецким исследователем дионисиевские тексты в переводе Скота Эригены недостаточно вески для доказательств его тезиса. То же можно сказать о его ссылке на трактат «De docta ignorantia». Однако мы видим Кузанского специально цитирующим «Письмо к Пробе» (Epist. CXXX) блаженного Августина в своей «Apologia doctae ignorantiae» (см.: *Кузанский Николай. Opera omnia*, II, 13, 11—20). Впрочем, остается несомненным то, что «ученое незнание» Николая Кузанского по своей идее всецело принадлежит дионисиевской традиции. И в этом аспекте сближения, приведенные Д. Манке, сохраняют всю свою ценность.

** De ordin. II, 47 // PL. T. 32. Col. 1017.

insinuans, quam sint ineffabilia summa divina his etiam verbis uti voluit, quae apud homines in vitio honi solent; ut inde admonerentur, etiam illa quae cum aliqua dignitate Dei se putant homines dicere, indigna esse illius maiestate, cui honorificum potius silentium, quam ulla vox humana competeret)*. Эти выражения, которые мы считаем плохими и совершенно к Богу неприменимыми, раскрывают нам, что даже слова Священного Писания, кажущиеся нам вполне соответствующими Божественному величию, в сущности только лишь приспособлены к уровню человеческого разума. Это означает, что и их следует нам превзойти тем же образом, как превзойдены были и выражения, явно неподходящие. «Поэтому более ясному уму надлежит превзойти и это, так же как любым умом превзойдено то» (Ac per hoc etiam ipsa transcendentia esse sereniore intellectu, sicut ista qualicumque transcensa sunt)**.

Если Имена, приложенные в Священном Писании к Богу, и должно «трансцендировать разумением более чистым», то существует одно Имя, которое превзойти невысказуемо. Имя, обозначающее предел негативного мысленного восхождения. Это Имя открыто Моисею: «Аз есмь Сый» (по-русски — Сущий) (Исх. 3, 14)***. Действительно, это Имя Самого Сущего, первичное Божественное Имя, закрыто тварному уму, потому что оно указывает в Боге на то, что Он есть: «Аз есмь Тот, Кто есмь», как бы и не было ничего другого. «Было ли бы у Тебя Само Имя Бытия, если бы что-либо другое в сравнении с Тобою оказалось истинно сущим?» (Esset tibi nomen ipsum Esse nisi quidquid est aliud, tibi comparatum, inveniretur esse vere)****. Но ничто тварное не бытийствует истинно, поскольку быть истинно значит быть непреложно самим собой. «Быть есть Имя Неизменности» (Esse nomen est incommutabilitatis). «Бытие, Истина, Неизменность, Вечность» (Esse, Veritas, Incommutabilitas, Aeternitas) для блаженного Августина совпадают в вечно-настоящем, выраженном словом «есть». Итак, он может

* Contr. Adim. 11 // PL. T. 42. Col. 142.

** De div. quaest. ad Simpl. // PL. T. 40. Col. 130. См. подобную же идею у Дионисия («О небесной иерархии», II, 3—5, с. 3, 140—145).

*** Блаженный Августин часто возвращается к этому библейскому тексту. Самые важные места (здесь мы их не цитируем, указывая только на колонки «Патрологии» Миня) следующие: 1) *Serm. 6 et 7*, на Исход (PL. T. 38. Col. 59—67); 2) *Enarr. in Ps. 101* (PL. T. 37. Col. 1311); 3) *In Ioan. Ev. Tr. 38, 8* (PL. T. 38. Col. 1679—1680).

**** *Enarr. in Ps. 101* // PL. Col. 1311.

сказать: «Вечность есть сама Сущность Бога, не имеющая ничего непостоянного: там нет ничего предшествующего, как если этого еще не будет. Там есть только то, что Есть... Велико это Есть, великое Есть. Что человек по отношению к Нему?.. Кто постигает это Быть?» (*Aeternitas ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile: ibi nihil est praeterium, quasi iam non sit: nihil futurum, quasi nondum sit. Non est ibi nisi Est... Magnum ecce Est magnum Est. Ad hos homo quid est?.. Quis apprehendet illud Esse*)*. Но Бог укрепляет человеческую хрупкость: «Ты услышал, что я в своем мнении, услышь и то, что я благодарю Тебя» (*Audisti quid sim apud me, audi et quid sim propter Te*). Недостижимое в своей неизменности Сущее есть также «Бог Авраама». Это Имя снисхождения есть Имя Превечного Слова, Которое сотворило время и во время входит. «Хотя Оно есть Жизнь Вечная, Оно рождено и во времени, призывая временных, соделывает их вечными» (*Natum et in tempore, cum sit vita aeterna, vocans temporales, faciens aeternos*)**. Это то, чего тщетно искал молодой Августин в «Эннеадах», — Бога Превечного, Который входит во время, чтобы дать временным соучастие в Своей вечности, чтобы их «увечковечить», сообщая им бытие неизменяемое. Но можем ли мы, будучи еще на земле, обрести опыт подобного блаженного состояния, к чему Воплотившееся Слово и призвало изменчивых существ, которые никогда «не суть то», что они суть, ибо не знают иного настоящего, кроме как настоящего моментального, точки перехода будущего в прошедшее?

Искать богопознания означает искать блаженства. Поэтому, если тварный ум и остается совершенно неспособным к постижению Бога в том, что Он есть, он тем не менее обретает великую усладу, когда он с Богом каким-то образом соприкасается. Его достигает***. Слово «*attingere*» обретает здесь значение «прикосновения». «Кто же очами сердца постигает Бога? Достаточно, чтобы коснуться, если чисто око. Если же касается, то касается неким бестелесным и духовным прикосновением, если притом чист, всего, однако, не постигает» (*Quis ergo oculis cordis comprehendit Deum? Sufficit ut attingat, si purus est oculus. Se autem attingit, tactu quodam attingit incorporeo et spiritali, non tamen comprehendit, et hoc, si purus est*)****³. Подоб-

* Ibid.

** Ibid.

*** Sermon. CXVII // PL. T. 38. Col. 664.

**** Ibid.

ное «духовное прикосновение», хотя и исключает постижение, не есть ни мысленный переход в мистическом неведении «за грани разума», ни начало бесконечного «шествия в путь». Это, наоборот, предел апофатического незнания, ибо хотя свет истинного познания и не обретен, но он «схвачен» в преходящем и временном контакте тварной мысли с превечно настоящим Божиим. Несмотря на такие термины, как «око сердца», «видит сердце» (*oculus cordis, videt cor*)*, подобное духовное соприкосновение, предполагающее сотрудничество охваченных благодарностью способностей человека, совершается мысленно. Именно, пребывая предпочтительно в «регистре Истины», и скажет блаженный Августин об этой встрече с Существом Неизменным: «Не иди наружу, вернись в самого себя; во внутреннем человеке обитает Истина. И, если найдешь свою природу изменчивую, превзойди и самого себя... Итак, стремись туда, откуда светит Сам Свет разума» (*Noli, foras ire in teismum redi; in interiore homine habitat Veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris transcede et teipsum... Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur*)**. На этом пути богопознания негативным критерием является непреложность Истинного Бытия: «В сфере духовного все непостоянное, что встречается в мысли, да не сочтется Богом. Ибо, когда мы у этой глубины воздыхаем о Той величайшей Высоте, немалая часть знания, если мы, прежде чем сможем узнать, что есть Бог, могли бы уже знать, что Он не есть» (*In spiritualibus autem omne mutabile quod occurrerit non putetur Deus. Non enim parvae notitiae pars est, cum de profundo isto in illam summitatem respiramus, se antequam scire possimus quid sit Deus, possumus iam scire quid non sit****). Это незнание на мгновение будет пронзено молнией разумной интуиции, когда душа услышит: Бог есть Истина. «Не ищи, что́ есть истина: тотчас возникнут мгла телесных образов и облака мечтаний и нарушат ясность, воссиявшую тебе в первое мгновение, когда я сказал: “Истина”. И в этом первом мгновении, когда тебя, словно блистание, касается, когда говорится: “Истина”, пребывай, если можешь; но ты не можешь, потому что соскальзываешь на обыкновенное и земное» (*Noli quaerere quid sit veritas: statim enim se opponent caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum et perturbabunt serenitatem, quae quae ictu diluxit tibi, cum dicerem*

* De Trin. VIII, 3 // PL. T. 42. Col. 949.

** De vera relig. I, 39 // PL. T. 34. Col. 154.

*** De Trin. VIII, 2 // PL. T. 42. Col. 948.

«Veritas». Ecce in ipso primo ictu quo velit coruscatione perstringeris, cum dicitur «Veritas», mane si potes; sed non potes; reladeris in ista solita atque terrena (PL. T. 42. Col. 439)).

Это «блистание» нетварной реальности, овевающее сознание мгновенным прикосновением, напоминает и платоновскую ἐξαίφνης^{*4}, и молнию, внезапно освещающую высшую часть души^{**}, и «вдруг, словно в некоем блистании, пролетающую искорку, которою мы слегка лишь затронуты» (raptim et quase sub quodam coruscamine scintillulae transcuntis, temuiter vix attactu)^{***}. Вся мистическая проблематика блаженного Августина зависит от толкования этого «прикосновения». Однако он не определяет его природы ни в приведенных нами текстах, ни в описании экстаза Остии^{****}, в которых мы находим те же выражения: восходящее обозрение мира внешнего; вхождение в самого себя и переход за грань души; «и входим в свой ум и превосходим его» (et venimus in mentes nostras et transcen); вечно-настоящее и мимолетное прикосновение («слабо касаемся ее целостным прикосновением сердца» (attingimus earn modice toto ictu cordis)) — в «мгновенной мысли» Вечной Премудрости (et rapida cogitatione attingimus aeternum sapientiam super omnia manentem); «быстрою мыслью касаемся Вечной Премудрости, пребывающей над всем», и, наконец, возвращение к человеческому слову, которое начинается и кончается^{*****}. Вне этого «момента разума» (momentum intelligentiae («Исповедь», IX, 10, 24, 25)) этих «начатков Духа», дающего познание того, что будет Жизнь Вечная, мы обречены на «ученое незнание», которым Тот же Дух научает нас превосходить все то, что может быть сказано или помыслено о Существовании Божественном, сообщая нам желание бесконечного видения «Вечности, которая есть сама Субстанция Бога».

Подобранные нами тексты свидетельствуют, что блаженному Августину богословие отрицаний не было чуждо. Путь апофатический в его мысли не стал ни этапом умозрения «путем превосходств», ни «мистическим богословием», когда высшее незнание становится познанием Бога в Нем Самом. Августинское «ученое незнание» имеет совершенно иное назначение.

* Epist. 8 // Ibid. T. 33. Col. 341.

** Св. Григорий Богослов. Слово XXXVIII, 7 // PL. T. 36. Col. 317.

*** Бернард Клервоский. Sermon XVIII, 6 // PL. T. 183. Col. 862B.

**** См. по этому поводу очерк: Henreg P. La Vision de Osti, sa place dans a vie et l'oeuvre de Saint Augustih. Vien, 1938.

***** Conf. IX, 10, 24—25.

Необходимо дождаться переводов на латинский Дионисия Скота Эригены, возрождения платиновской тематики у Мариа Викторина и в образе мыслей некоторых последователей Гильберта из Порреи⁵ (его труд — «*Liber de causis*») и еще других влияний, перешедших в течение XII в. за Пиренеи, чтобы элементы отрицательного богословствования блаженного Августина в обрамлении новых контекстов обрели «сумрачный» свет мистической апофазы.





И. МЕЙЕНДОРФ

Блаженный Августин

Блаженный Августин может считаться истинным отцом западного христианства. В то время как на Востоке было множество крупных богословов, на Западе Августин не имел себе равных и его учение доминировало над латинской богословской мыслью вплоть до возникновения средневекового схоластицизма. Несмотря на то что православное богословие критически относится к некоторым аспектам его учения, Православная Церковь всегда признавала его святость и авторитет. Личность Августина чрезвычайно привлекательна своей искренностью, глубиной и живостью ума, а конкретность и непосредственность его интересов (в отличие от восточных отцов, столь часто витавших в сферах непостижимого и отвлеченного) делают бл. Августина не просто интересным, но и очень близким нам человеком.

Августин родился 13 ноября 354 г. в городе Тагасте, в Северной Африке, которая тогда была частью Римской империи и была населена латиноязычными христианами. Отец его был язычником, мать — св. Моника — глубоко религиозной христианкой. В 370 г. молодой Августин поехал учиться риторике в столицу Африки Карфаген. Обучение велось по-латыни, и вся греческая классика читалась в переводах. Августин так никогда и не выучил греческого языка¹, зато его профессиональная подготовка в области риторики приобрела для него некое духовное измерение. Блестящий писатель, он всегда осознавал язык как орудие творчества и отдавал себе отчет во всех вытекающих из этого преимуществах и соблазнах. Для него язык как средство общения был искусством, требующим совершенства из соображений любви к ближнему.

В возрасте девятнадцати лет Августин знакомится с манихейским учением и становится его приверженцем на целых десять лет. Карфаген был космополитическим городом, и среди процветавших в нем разнообразнейших сект и верований манихейство пользовалось значительной популярностью. Вопрос о происхождении зла решался манихеями в плане онтологического дуализма, т. е. существования злого бога, равносильного Творцу. Манихейское влияние навсегда оставило след в мысли бл. Августина.

Закончив образование, Августин начал частным образом преподавать риторику. В это время он сожительствовал с женщиной, которая была его подругой в течение многих лет и к которой он, по-видимому, был очень привязан. Она родила ему сына, которого Августин назвал Адеодатус, по-гречески Феодор, Богоданный. Это был его единственный ребенок, и Августин в своих писаниях всегда говорит о нем с особенной нежностью.

В 383 г. он переехал в Рим и провел там некоторое время, занимаясь преподаванием риторики. Однако в Риме он не задержался и переехал оттуда в Милан, где епископом тогда был великий Амвросий, проповеди которого потрясли Августина. Да и весь образ святого миланца произвел неизгладимое впечатление и придал определенно христианское направление его духовному развитию.

Нужно сказать, что Августин обладал в высшей степени философским складом ума и всегда во всем старался докопаться до самого корня. Несмотря на уже произошедший к тому времени разрыв с манихейством, Августин искал (как и будет искать всю свою жизнь) разрешение проблемы сосуществования в этом мире добра и зла. Он знал уже, что дуалистический подход не мог его удовлетворить, ибо он вел к многобожию и к неприемлемым этическим выводам. Чтение философов-платоников и неоплатоников (в латинском переводе) повлекло за собой постепенное отмежевание от манихейского дуализма. Вслед за Платоном Августин поверил в монизм Добра. Поэтому его следующим шагом на пути духовных исканий были платонизм и неоплатонизм. В них его привлекало именно опровержение всякого дуализма: Бог — един, и все, что с Ним связано, есть добро. Онтологически зла не существует, оно есть лишь отклонение от добра, нечто вроде паразита или болезни.

Хотя философски и вследствие естественной склонности ума Августин оставался приверженцем платонизма, его сердце все более и более склонялось к вере его матери Моника, которая

всегда, до самой своей смерти, оказывала очень сильное влияние на сына. Постепенно Августин сделался убежденным христианином, и от крещения его удерживало лишь сознание того, как крепко он еще привязан к соблазнам этого мира. Он не сомневался в том, что крещение должно повлечь за собой полную перемену образа жизни, и продолжал откладывать, мучаясь невозможностью принять окончательное решение, повторяя в своих молитвах Богу: «Дай мне целомудрие и воздержание, но не сейчас».

Окончательное обращение Августина необычайно трогательно и убедительно описано в книге VIII знаменитой «Исповеди». Однажды, когда, давши волю противоречивым движениям своего сердца, Августин предавался печали по поводу своей греховности, с ним произошло следующее.

И вот слышу я голос из соседнего дома, не знаю, будто мальчика или девочки, часто повторяющий нараспев: «Возьми, читай! Возьми, читай!» Я изменился в лице и стал напряженно думать, не напевают ли обычно дети в какой-то игре нечто подобное? Нигде не доводилось мне этого слышать. Подавив рыдания, я встал, истолковывая эти слова как божественное веление мне: открыть книгу и прочесть первую главу, которая мне попадется. Я слышал об Антонии, что его вразумили евангельские стихи, на которые он случайно наткнулся: «Пойди, продай все имущество свое, раздай бедным и получишь сокровище на Небесах и приходи, следуй за Мной»; эти слова сразу же обратили его к Тебе. Взволнованный, вернулся я на то место, где сидел Алипий; я оставил там, уходя, апостольские Послания. Я схватил их, открыл и в молчании прочел главу, первой попавшуюся мне на глаза: «Не в пирах и в пьянстве, не в спальнях и не в распутстве, не в ссорах и в зависти: облекитесь в Господа Иисуса Христа и попечение о плоти не превращайте в похоти» (Рим. 13, 13—14). Я не захотел читать дальше, да и не нужно было: после этого текста сердце мое залили свет и покой; исчез мрак моих сомнений².

Это событие перевернуло всю жизнь Августина. Он полностью обратился в христианство, в апреле 389 г. крестился, а в 391 г. был рукоположен во пресвитера и всю остальную жизнь провел в африканском городе Гиппоне, епископом которого он сделался в 395 г. Он оставался епископом Гиппонийским в продолжение 35 лет, до самой своей смерти. В этот период он написал очень много сочинений, а также принимал активное участие в церковной жизни. Он сделался незаменимым участником всех африканских Соборов. Дело было в том, что в Африке существовал обычай ставить епископа над каждым приходом, насчитывающим более двенадцати человек. Естественно, что большинство епископов были малообразованными, просты-

ми людьми. Будучи единственным среди них богословом и ритором, Августин фактически возглавил церковную жизнь Африки. Его громадная популярность и влияние позволили ему внести большой вклад в законодательную деятельность африканской Церкви. Так, например, в 419 г. он активно участвовал в деле священника Апиария, смещенного местным Синодом. Апиарий обратился с жалобой к папе, который восстановил его в чине. Африканская Церковь воспротивилась вмешательству Рима в ее дела. Это дало Августину повод написать резкое письмо против папы от имени африканского епископата.

Блаженный Августин умер 28 августа 430 г. во время осады Гиппона армией готов.

ТВОРЕНИЯ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА

1. *«Исповедь»*. В этом автобиографическом сочинении Августин описывает свою жизнь в терминах мистического и духовного опыта. Эта книга есть свидетельство неукротимой силы его веры, внутренней честности, пылкости, фантазии и свободы ума.

2. *«Отречение»*, написанное в поздний период его жизни, представляет собой поправки к изложенным ранее взглядам с позиции его изменившегося мировоззрения.

3. *«О Граде Божием»*. Эта книга представляет собой апологию христианства, в которой первые десять книг посвящены опровержению язычества, а в книгах XI—XVIII содержится описание двух «градов»: мирского и Божия. Под «градом» (греч. *полис*; лат. *civitas*) разумеется общество. Два града описаны симметрично в противопоставлении друг другу. Пронизывающее эту книгу мировоззрение во многом обязано своим возникновением событию, потрясшему весь западный мир, — взятию Рима Аларихом в 412 г. Основанный Божественным Провидением, воспетый Вергилием вечный город, столица и центр цивилизации, перестал существовать. Августин объясняет катастрофу тем, что Рим был градом «этого мира», где ничего вечного нет и быть не может. Идея двух «градов» глубоко отразилась на средневековом видении христианского общества.

4. Ряд сочинений *«Против манихейства»*.

5. Ряд сочинений *«Против донатизма»*. Донатисты были сектой, возникшей в результате гонений на христиан. Они возражали против возвращения в лоно Церкви тех епископов, которые скомпрометировали себя во время гонений. По суще-

ству, вопрос касался понимания таинств: зависит ли их «действенность» от личных качеств священнослужителей?

6. Ряд сочинений *«Против Пелагия»*. Пелагий, родом из Британии, был блестящим оратором и писателем, преподававшим гуманитарные дисциплины в Риме. В своих сочинениях он протестовал против низкого уровня христианской жизни в послеконстантиновской Церкви, проповедуя христианский героизм и совершенство. Церковь, согласно Пелагию, должна состоять из непогрешимых, совершенных людей, причем качества эти достижимы человеческим усилием. В полемике с Пелагием родилось учение бл. Августина о спасении через благодать. Он также писал против ученика Пелагия Юлиана Экланского, учившего, что не следует крестить младенцев, ибо они безгрешны.

7. *«О Троице»* — богословский трактат, написанный в более поздний период жизни Августина. Это умозрительное сочинение о тайнах Пресвятой Троицы оказало огромное влияние на западное богословие. Хотя сам Августин исповедовал никейскую веру, а прибавка слова *«Filioque»* к Никейскому символу веры возникла независимо от него и гораздо позднее, тем не менее на основании этой работы оказалось возможным догматическое оправдание *Filioque* на Западе.

Рассматривая наиболее интересные аспекты учения блаженного Августина, следует прежде всего остановиться на его произведениях *«Против Пелагия»*. Согласно Пелагию, наше естество нейтрально, ему не присуще ни добро, ни зло. Зло совершается нами как злоупотребление свободной волей. Младенцы же по природе своей добры и лишь потенциально являются носителями греха. Крещение «во оставление грехов» поэтому имеет смысл только по достижении взрослого возраста, когда человек уже располагает свободной волей и способен к сознательному совершению греха. На это Августин возражал, что грех есть не только результат свободного выбора: он является принадлежностью самой падшей природы человека. Если человек не со Христом, значит, он против Христа. А как можно быть против Христа, если не посредством греха? Следовательно, некрещенные младенцы тоже греховны. Как сказано в латинском переводе Рим. 5, 12, из-за Адама все человечество находится под проклятием первородного греха.

По существу, спор между Августином и Пелагием сводится к противопоставлению воли и благодати. Пелагий утверждал, что грех коренится в воле. Августин же, вслед за апостолом Павлом, настаивал, что часто мы делаем то, чего не желаем,

или же, напротив, желаем того, чего не в состоянии сделать, а следовательно, воля и поступки не связаны друг с другом — мы грешим вопреки своей воле! Именно таким образом Августин делает вывод о греховности младенцев. При этом он непрерывно ссылается на Рим. 5, 12 в латинском переводе: *in quo omnis peccaverunt*, «в котором (Адаме) все согрешили». Адам понимается как все человечество в целом, поэтому все люди — грешники, «масса погибающих».

Итак, с того момента, как «одним человеком грех вошел в мир и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, так как *в нем* все согрешили» (Рим. 5, 12), вся масса погибающих перешла во власть губителя. Так что никто, совсем никто, не свободен от этого и не освободится иначе как благодатью Искупителя.

(«О христианской благодати», II, 34)³

Подобного рода психологическим пессимизмом проникнуты многие произведения Августина. Конечно, он совершенно прав, говоря, что человечество нуждается в спасении, однако он не останавливается на этом и утверждает, что все *повинны* в грехе. Для него грех коренится в самой природе человека, а не в его воле.

Еще выдвигают такой довод: если грешник рождает грешника, так что вина первородного греха должна быть смыта крещением во младенчестве, то из этого следует, что от праведника рождается праведное потомство. Но это не так... Человек рождает потому, что продолжает вести старый образ жизни среди сынов мира сего, а не потому, что он устремлен к новой жизни среди сынов Божиих.

(Там же, II, 11)

Таким образом, и дети христиан не составляют исключения. Ибо от плоти рождается плоть; причиной греховности является *похоть*, в которой мы принимаем участие. Такого рода рассуждения легли в основу идеи о непорочном зачатии девы Марии и о целибатном священстве. Свою теорию Августин излагал в виде схемы, состоявшей из трех частей:

Адам — может не грешить.
Христос — не может грешить.
Мы — не можем не грешить.

К счастью, блаженный Августин был не слишком логичен и последователен в своих построениях. Следуя пастырским нуждам, он забывал о своих теориях и становился реалистом. Ког-

да в своих писаниях он говорит о человеческой жизни, он все же признает существование положительных начал. Добрая воля в человеке существует, равно как и существует возможность сотрудничества с божественной волей. Однако, чем старше становился Августин, тем большим пессимизмом проникалось его мировоззрение. Венцом его пессимизма является теория предопределения.

Те, кто не слышал Благой Вести; те, кто, услышав ее, обратился, но не получил дара стойкости; те, кто, услышав Евангелие, отказался прийти к Христу... те, которые не могли верить по причине младенческого возраста и умерли, не омывшись водой возрождения — единственным путем освобождения от первородной вины, — все они принадлежат — как признается всеми — той массе погибающих, ибо все люди осуждены на проклятие по вине одного человека. Те, кто не подлежит осуждению, освобождены не по своим заслугам, но через благодать Посредника, то есть они свободно оправданы кровью Второго Адама. ... Необходимо твердо знать, что никто не исключен из этой массы погибающих, возникшей из-за первого Адама, не обладая даром благодати Спасителя. Избранные избраны по благодати, а не по своим заслугам, ибо каждая заслуга дается благодатью. ... Избранные есть те, кто «призван по Его соизволению» и кого Он, кроме того, предопределил и предугадал.

(Там же, II, 12—14)

Эта теория оставила неизгладимый след в западной богословской мысли. Наиболее последовательное ее выражение мы находим у кальвинистов. У самого же Августина мы не находим абсолютной уверенности в своей правоте. В свои молодые годы он считал, что человек сам может предпринять шаги к спасению. Позднее, в полемике с Пелагием и в результате столкновений с реальностью, он разуверился в такой возможности, но до самого конца его учение о предопределении и благодати страдает некоторой противоречивостью⁴. В целом можно сказать, что его мысль характеризуется безнадежным отношением к природе человека.

Огромное влияние Августина на западную мысль объясняется тем, что в течение многих веков, пожалуй — до появления в XIII веке Фомы Аквинского, на Западе не было ни одного мыслителя, который мог бы сравниться с ним по масштабу таланта. Августин был великий человек, великий христианин, без сомнения, подлинно святой, настолько опередивший свое время, что никто из его современников, да и много позднее, не был в состоянии заметить некоторую непоследовательность его концепций.

БОГОСЛОВСКОЕ УЧЕНИЕ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА

Августин был очень плодовитым автором, в своих произведениях коснувшимся всех важных аспектов христианской мысли. Он сражался со многими современными ему ересями — арианством, пелагианством, донатизмом, — и в писаниях его можно обнаружить много спорного и много правильного с позиций православного вероучения. Мы рассмотрим наиболее спорные из его идей.

УЧЕНИЕ О СОТВОРЕНИИ МИРА

В учении о Творении Августин исходит из доказательства тварной природы мира, из чего с необходимостью следует существование Творца. Конкретный опыт показывает, что все постижимые предметы преходящи и изменчивы. Из этого Августин выводит наличие непреходящего Существа, которое и есть Творец. В основе такого подхода лежит платоническая идея о том, что все *действительно* существующее неизменно, а все преходящее в действительности не существует. Поэтому преходящие предметы не могут существовать сами по себе: непреходящий Творец творит все своим Словом. Таким образом, описание сотворения мира в книге Бытия блаженный Августин понимает, как и св. Григорий Нисский, в аллегорическом смысле. Такой подход объясняется тем, что Августин пользовался учением Платона для преодоления манихейских идей. Кроме того, как уже отмечалось, отцы Церкви объясняли и проповедовали христианство слушателям, мысль которых была воспитана в духе греческой философии. Поэтому все идеи Августина зиждутся на Платоновом монизме, который в основе своей сводится к тому, что все истинно существующее существует духовно в Боге. Эта философия лежит и в основе его учения о человеке, которого Августин описывает как душу, обитающую в теле, а также в основе его теории познания, вытекающей из такой антропологии.

Утверждение, что человек состоит из души и тела, непосредственно связано с идеей о двух уровнях познания. На одном уровне познание связано с телесными ощущениями: мы видим, слышим и т. д. и таким образом узнаем об изменчивых предметах. Такое знание нестабильно, непостоянно. Но существует, кроме того, познание души. Душа способна постигать неизменные, постоянные объекты. Например, только посредством знания души мы можем утверждать, что $2 + 2 = 4$ всегда, вечно.

Знание такого рода основано на интуитивном, внутреннем видении истины. Далее Августин рассуждает следующим образом: я знаю, что $2 + 2 = 4$, но я, моя душа изменчивы; я не могу быть ни в чем уверен, ибо я смертен. Отсюда следует необходимость существования вечного, неизменного Бога: в противном случае никакие вечные идеи невозможны. Эта мысль — одна из немногих оптимистических идей Августина. Из нее непосредственно вытекает философское определение Бога: Бог, по определению Августина, неизменное Существо, Сущность. Именно это имеется в виду в книге Исхода: «Я есть Сущий» (Исх. 3, 14). В основе определения — уже упоминавшийся платонический принцип: «поистине быть — значит быть всегда».

Такой подход существенно отличается от абсолютного, апофатического богословия св. Григория Нисского. Если идея о том, что $2 + 2 = 4$, существует в Боге, то это означает, что мы, с помощью нашего интуитивного знания, можем познавать Бога. В этой области восточное и западное богословие действительно идут радикально различными путями. Ибо, согласно Григорию Назианзину, Григорию Нисскому, Дионисию Ареопагиту (Псевдо-Дионисию) и другим восточным отцам, Бог абсолютно выше всего, вне всего, что доступно нашему разумению и «выходит» из своей неприступности Сам, как личный Бог, а не в силу тварной познаваемости⁵.

УЧЕНИЕ О СВ. ТРОИЦЕ

Свою книгу «О Троице» Августин написал в конце жизни. В ней суммируется все его понятие о Боге. Эта книга стала впоследствии основой классического западного, «психологического» понимания Св. Троицы.

Так пребывает Троица: разум, любовь, знание; неслиянно, но множественно в самих себе, взаимно все во всех... Таким образом, в разуме имеется своего рода образ Троицы: знание — отпрыск разума — и его слово касательно самого себя; третий элемент составляет любовь, и все три составляют единство и одну сущность.

(«О Троице», IX, 8, 18)

Августин начинает рассуждение с человека, созданного по образу Божию, и на основании своего понимания человеческой психологии делает выводы касательно св. Троицы. Он понимает, что этого недостаточно, и поэтому продолжает:

В этой, верховной, Троице, несравненно превосходящей все, Лица нераздельны: нельзя троих людей назвать одним человеком, но Троица на-

зывается одним Богом, она и есть один Бог. Далее, троичность Троицы отличается от человеческой. Человек, этот образ Божий, состоит из трех элементов, являясь одной личностью. В Троице три Лица: Отец Сына, Сын Отца и Дух Отца и Сына... В этом образе Троицы (человеке) три элемента принадлежат человеку, но *не есть* человек, тогда как в верховной Троице, об образе которой идет речь, три Лица не принадлежат Богу, а являются Им, будучи сами тремя Лицами, а не одним. И это, вне всякого сомнения, удивительно непостижимо или непостижимо удивительно; ибо, хотя образ Троицы — одно лицо, а сама верховная Троица — три Лица, эта божественная Троица трех Лиц более нераздельна, нежели человеческая тролица в одном лице.

(«О Троице», XV, 43)

Эта отдаленная, не очень удачная аналогия с человеком представляет собой попытку раз и навсегда покончить с арианской ересью: Августин хочет показать, что Сын и Дух Святой принадлежат самой сущности Бога. В отличие от Григория Нисского, у которого образ Божий представляет собой все человечество в собирательном смысле, у Августина это — одна абстрактная личность.

Такая логика рассуждения — от одной личности к Троице — нашла свое крайнее выражение в западных ересьях: савеллианстве и модализме. Восточный подход, заключающийся в утверждении троичной природы Бога и лишь затем в доказательстве, что эти три составляют единство, открывает дорогу арианству. Оба подхода правомочны, но ни один не свободен от опасности еретических недоразумений и злоупотреблений.

Для большей наглядности Августин прибегает к самым разнообразным аналогиям.

Далее, когда я говорю о своей памяти, интеллекте и воле, каждое из этих различных имен относится к различным сущностям, но эти три сущности объединяются, порождая отдельные названия (ибо каждое из этих названий — результат деятельности памяти, интеллекта и воли). Точно так же голос Отца, плоть Сына, любовь Духа Святого — каждое из них происходит из совместной деятельности Троицы, хотя эти проявления относятся к соответствующим Лицам.

(Там же, IV, 30)

Но и это не очень-то помогает. Августин изо всех сил старается все уяснить себе и объяснить другим. Там, где восточные отцы прямо бы сказали, что мы имеем дело с тайной, которую нельзя объяснить, а можно лишь созерцать, западный богослов не оставляет своих усилий. Он пытается объяснить троичность Бога с философской точки зрения в категориях «относитель-

ных предикатов». Сущность Бога одна, но внутри этой сущности имеют место относительные различия. Августин прекрасно понимает, что он пользуется терминами «сущность» и «ипостась» не в том же смысле, что и греки.

Они (греки) употребляют также термин *ипостась* в отличие от *усии*, сущности; и многие наши писатели, исследуя эти вопросы в греческих источниках, усвоили фразу: «одна усия, три ипостаси». По-латыни это звучит, как «одна сущность (*essentia*), три субстанции (*substantia*)». Но в нашем языке «сущность» по значению совпадает с «субстанцией», поэтому мы избегаем пользоваться этой формулой; мы предпочитаем говорить: «одна *essentia* или *substantia* и три Лица» (фразеология, которой пользовались многие латинские авторитеты. — И. М.)

(Там же, V, 9, 10)

Очевидно, все упиралось в проблему терминологии, которая тогда еще была в процессе разработки. Термин *усия*, сущность, был внове — сам Василий Великий применял его не вполне последовательно. Кроме того, слово *Лицо*, *persona*, также имеет оттенок двусмысленности в латинском языке, и Августину это было хорошо известно. В книге «О Троице» обсуждается также и вопрос о Святом Духе.

Во взаимоотношениях Троицы... Отец, рождающий Сына, является Его источником. Является ли Он также источником Духа Святого — вопрос нелегкий, ибо «Он (Дух) от Отца исходит». А раз так, то в силу этого Он (Отец) является источником не только в отношении того, что Он рождает или творит, но и в отношении того, что Он дарует. Это также проливает свет на волнующий многих вопрос, почему Дух не есть также и Сын, раз Он «исходит от Отца». Ибо Он исходит не как рожденный, а как дарованный: поэтому его не называют Сыном, так как Он не связан с Отцом как Единородный. Также не был Он и сотворен, подобно нам, чтобы получить усыновление... Если дар имеет источником дарующего, то следует признать, что Отец и Сын являются источниками Духа; не два источника, но один в отношении Духа Святого, так же как относительно Творения Отец, Сын и Дух — один источник, один Творец, один Господь.

(Там же, V, 15)

Такое понимание Духа Святого как дара мы встречаем также и у св. Илария Пиктавийского. Пытаясь согласовать это с утверждением Писания, что «Дух исходит от Отца». Августину приходится релятивизировать различия между Отцом и Сыном. Такой подход неизбежно приводит к выводу о некоторой второстепенности Духа. Подобное богословское понимание Св. Троицы впоследствии послужит удобным оправданием *Filio-*

que, добавление которого к Символу поры получить на Западе догматическое обоснование.

Как уже отмечалось, богословие Августина исходит из интуитивного философского утверждения, что Бог един. Все суждения о Троице строятся на основе этого утверждения. Этот подход имел очень серьезные последствия для западного богословия. На общедоступном уровне реальность Св. Троицы быстро утратила смысл и превратилась в нечто вроде никому не нужного философского довеска. Многие современные западные христиане верят в Бога Отца, в Христа, а о Троице не имеют ни малейшего представления. Это происходит не от интеллектуального безразличия, а от деистического понимания Бога как философски единой Сущности. Пожалуй, в конечном счете эти различия между восточным и западным подходом к Св. Троице имеют большее значение, чем даже вопрос о *Filioque* как таковой. Проблема подробно обсуждается В. Н. Лосским в терминах различий между духом восточного и западного христианства. На Востоке царствуют первенство Духа (выражающееся, например, в евхаристии как эпиклезе), свобода, мистицизм. На Западе Дух находится в подчиненном положении: отсюда — иная церковная иерархия, другое понимание таинств, боязнь мистицизма. Лосский настолько увлекался этой идеей, что даже настаивал, будто бы западные взгляды на Духа Святого имеют прямое отношение к возникновению папства. Теория его по этому поводу смела, но, вероятно, является упрощением. Исторически доказать такого рода утверждение вряд ли возможно.

УЧЕНИЕ О ЦЕРКВИ И ТАИНСТВАХ

Когда Августин начинает говорить о Церкви и таинствах, мы видим его с совсем другой стороны — в его лучших проявлениях. Интересно, что его взгляды на Духа Святого никак не отражаются на его учении о Церкви.

Человек, обладающий Духом Святым, находится в Церкви, которая говорит языком всех людей. Все, кто вне Церкви, Духа Святого не имеют. Вот почему Дух Святой соизволил обнаружить Себя на языках всех народов, дабы человек, принадлежащий единой Церкви, говорящей на всех языках, мог осознать, что он имеет Духа Святого... Тело состоит из многих членов, и один дух дает жизнь всем членам... Как наш дух (т. е. наша душа) в членах нашего тела, так и Святой Дух в членах Христова Тела, Церкви... Пока мы живы и здоровы, все члены нашего тела выполняют свои функции, Если один какой-нибудь член заболит, все остальные чле-

ны страдают вместе с ним. Но, поскольку этот член принадлежит телу, он будет страдать, но не может умереть. Умереть — значит «испустить дух». Если отрезать какую-нибудь часть тела, она сохраняет форму пальца, руки, уха: но в ней нет жизни. Таково состояние человека вне Церкви. Вы спросите, получает ли он таинства? — Получает Крещение. — Есть у него и крещение. Исповедание веры? — И это есть у него. Но все это всего лишь форма. И тщетно хвалиться формой, если ты не обладаешь жизнью Духа.

(Serm. 268, 2)

Мы видим, с какой настоятельностью Августин подчеркивает роль Духа Святого как основной зиждительной силы Церкви.

Помимо учения о Церкви, в проповедях Августина содержится здоровое учение о таинствах.

Причина, почему они (хлеб и вино) называются таинствами, состоит в том, что мы видим в них одно, а понимаем нечто другое. То, что мы видим, имеет внешний вид; то, что мы понимаем, имеет духовный плод. Если ты хочешь понять Тело Христово, послушай слова Апостола: «И вы — тело Христово, а порознь — члены» (1 Кор. 12, 27). Если вы — тело и члены Христовы, то на алтаре лежит ваша тайна; то, чего вы причащаетесь, — ваша собственная тайна. Ваш ответ «Аминь» адресован самим себе, и этим ответом вы совершаете восхождение. Ты слышишь слова «тело Христово», ты отвечаешь «Аминь». Будь членом Христовым, чтобы твое «Аминь» было истиной.

(Ibid. 272)

Августин понимает евхаристию реалистически, в терминах единства Церкви. Евхаристия есть евхаристия постольку, поскольку есть Церковь, совершающая евхаристию. Наше «Аминь» адресовано нам самим, нашему естеству, составляющему часть тела Христового. Дух Святой должен снизойти как на дары, так и на нас, и только это делает таинство возможным. Таинство евхаристии понимается как следствие, как печать нашего единства как тела Христового, Церкви. Августин высказывает свои взгляды на Церковь и таинства также в контексте полемики с донатистами. Как уже упоминалось, эти последние не желали признавать действительными рукоположения, совершенные епископами, которые скомпрометировали себя во время гонений. Ко времени Августина это была уже старая история, и донатизм прочно утвердился в Африке как секта с элитарной психологией, предъявлявшая исключительно жесткие требования касательно действительности крещения (от «законного» епископа или нет). Аргументы бл. Авгу-

тина против донатизма прежде всего утверждают соборность Церкви. В письме, адресованном донатистскому епископу Гонорату, он пишет:

Будьте, пожалуйста, так добры ответить на следующий вопрос: «Не известно ли Вам случайно, почему это Христос должен потерять свое достоинство, распространившееся по всему миру, и ни с того ни с сего обнаружить его сохранившимся только среди африканцев, да и то не всех? Соборная Церковь действительно существует в Африке, поскольку Бог пожелал и распорядился, чтобы она существовала во всем мире. Тогда как Ваша партия, называемая партией Доната, не существует во всех тех местах, где писания, речи и деяния апостолов нашли свое распространение».

(Epist. XLIX, 3)

Также и в другом письме:

...Анафема всем, кто провозглашает Церковь отдельно от всемирной общины... ибо «проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима» (Лк. 24, 48).

(Ibid. XCIII, 23)

Попросту говоря, Августин утверждает, что Церковь должна быть для всех. Соборность хотя и не означает универсальности, но, во всяком случае, строится по этому принципу.

В отношении таинств Августин обсуждает проблему «действенности».

Причина, почему блаженный Киприан и другие выдающиеся христиане... решили, что крещение во Христа не может существовать среди еретиков и схизматиков, заключается в том, что они не сумели разграничить между таинством и действительностью таинства. Из-за того что действительность крещения, заключающаяся в освобождении от грехов и чистосердечности, не нашлась у еретиков, они предположили, что и самого таинства у них не существует. Но... очевидно, что внутри единства Церкви люди порочные и ведущие скверную жизнь не могут ни давать, ни получать отпущения грехов. Тем не менее пастыри соборной Церкви во всем мире ясно учат, что и такие люди могут как принимать таинство крещения, так и совершать его... Святость крещения не зависит от недостатков человека, получающего или совершающего его, даже если он и схизматик... Крещаемый от схизматика может креститься во спасение, если он сам не находится в расколе... Если же схизматик отвернется от своей мерзости и примирится с соборной Церковью, его грехи прощаются силой полученного им крещения по причине милосердия.

(«О крещении», VI, 1, 7)

Можно заключить, что под «действительностью» предполагается реальность дарования благодати, под «действеннос-

тью» — восприятие этой благодати лицом, принимающим таинство. Принцип разграничения между этими двумя понятиями явился впоследствии причиной многих споров и разногласий. Вряд ли им можно пользоваться в плане православной экклесиологии. Крещение — это вступление в Церковь, поэтому крещение в осуждение (совсем без вступления в Церковь) невозможно по определению. Ввиду этого не совсем понятно, какое крещение считать «недействительным». С другой стороны, Церковь никогда не верила в таинства как магию: в каждом случае необходимо свободное восприятие благодати человеком, а следовательно, его готовность и достоинство. Православный подход к таинствам, будучи чужд рационально точному различению между действительностью и действенностью, скорее предполагает пронизательность и умение пастырски распознавать дары Духа. Церковь всегда признает (или не признает) таинства по отношению к самой себе. Так, например, таинства живой церкви в Советском Союзе были признаны недействительными, так как целью раскольников было уничтожение Церкви. Так же, когда в XVII—XVIII вв. иезуиты развернули свою деятельность в Греции с целью прямого вызова православию, греческая Церковь отказалась признать их таинства. Абсолютного правила в таких ситуациях существовать не может, слишком просто было бы сказать, что так — законно, а вот так — нет, тем самым наделив таинства магическими свойствами. Церковные таинства есть жизнь самой Церкви как тела Христова, поэтому на Церкви лежит ответственность мудрого распознавания и принятия решений в конкретных обстоятельствах.

Возвращаясь к Августину, можно сказать, что в этом своем учении, как и во всех тех случаях, когда он стремился быть чересчур логичным — до победного конца, его выводы идут вразрез со стремлением разрешить все проблемы, порождая новые трудности и неразрешимые вопросы.





Иеромонах СЕРАФИМ (РОУЗ)

Вкус истинного православия

Блаженный Августин, епископ Иппонский

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

Это небольшое исследование о бл. Августине выходит в свет отдельной книгой по просьбе некоторых православных христиан, читавших его первоначально в журнале «The Orthodox Word» (№ 79, 80, 1978 г.) и нашедших, что оно будет полезно для нынешних православных. Оно не претендует на завершенность в качестве богословского исследования трудов бл. Августина и детально рассматривает лишь одну богословскую тему — благодати и свободной воли; остальная же часть его преимущественно историческая. Представляющаяся ценность этого труда заключается в раскрытии отношения Православной Церкви к бл. Августину в течение разных столетий и в попытке определить его место в ней.

<...>

Будучи епископом, владыка Августин столкнулся лицом к лицу с существовавшим уже 85 лет донатистским расколом * и

* Донатизм — крупнейший западный раскол, разразившийся по случайному поводу в Карфагенской церкви во время гонений Диоклетиана (после 284 г.), но быстро обнаруживший собственное антицерковное понимание благодати, присущей Церкви и ее таинствам. Раскольники во главе с Донатом отказались признать Карфагенского епископа Кикилиана по моральным соображениям — в данном случае ложным, но так был поставлен принципиально вопрос о том, могут ли совершать таинства недостойные нравственно служители. Донатисты, оформившиеся в отдельную общину с собственной иерархией, настаивали на том, что таинства недостойных служителей недействительны и, следовательно, принимающая таковых служителей Церковь — не Церковь. Сами донатисты пре-

фактически покончил с ним посредством нескольких Поместных Церковных Соборов. Карфагенский Собор в 411 г. осудил также пелагианскую ересь*, и Августин был признан сильным защитником православия. Затем он обратил внимание на растущую проблему распада Римской империи, последовавшего в результате разграбления готами Рима. Большинство языческого населения, а также и некоторые христиане думали, что падение Империи произошло из-за гнева презираемых христианством языческих богов. Борясь с этим заблуждением, Августин потратил четырнадцать лет на написание своего монументального труда «О Граде Божиим» («*De Civitate Dei*»), показывая, что Церковь существует не для империй и правительств, а для спасения и Царства Божия.

В 426 г. Августин ушел со своей кафедры, однако последние годы земной жизни провел в борьбе с арианством**. 28 августа

тендовали быть истинною Церковью Святых и принимали к себе православных через крещение. Покончить с расколом было суждено только бл. Августину, который представлял православную сторону в спорах на Карфагенском соборе 411 г. После победы бл. Августина православный царь Грациан положил конец затянувшимся смутам в Африканской церкви. (По истории споров см.: *Трубецкой Е.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть 1: Миросозерцание бл. Августина. М., 1892.) В вопросе о таинствах бл. Августин, увлеченный обстоятельствами полемики и своим слишком рационалистическим подходом, пришел к некоторым формулировкам, не согласным со Священным Преданием. Тем не менее существа его учения это никак не коснулось: подобно всем отцам, он утверждал, что в Церкви спасающая благодать присуща таинствам, совершаемым даже недостойными иереями, но за пределами Церкви ничего спасающего нет вообще (особенность его взгляда заключалась в признании действительности благодати в мнимых священнодействиях раскольников и еретиков, однако, в отличие от современных экуменистов, блаженный Августин считал, что в таких случаях благодать действует им на погибель). Подробно об этой стороне богословия бл. Августина и о святоотеческом учении вообще см.: *Троицкий В. Н.* (впоследствии новоященномученик, архиепископ Верейский Иларион). Очерки истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912.

* См. примеч. 19 к статье К. И. Скворцова «Августин Иппонийский как психолог» (*примеч. сост.*)

** Арианство — мощное и разветвленное еретическое движение, восходящее к ересиарху IV в., антиохийскому пресвитеру Арию (умер в 336 г. в изгнании, осужденный I Вселенским Собором в 325 г.). На Востоке арианство было сломлено к концу IV в., но тогда оно перекинулось на молодые варварские королевства Запада, где борьба с арианством затянулась до VI—VII вв. Главный тезис, об-

430 г. он почил при большом стечении учеников. Это был человек столь благородного сердца и ума и столь ревностный в защите православия, что перед смертью он не побоялся пересмотреть все им написанное, исправляя замеченные ошибки и предоставляя все будущему суду Церкви, смиренно умоляя своих читателей: «Пусть все те, кто будет читать этот труд, подражают мне не в моих ошибках».

Проповедь бл. Августина — проповедь истинно православного благочестия — есть слово для нашего времени, как сам он писал в «Исповеди»: «Я медлил с обращением ко Господу. Мою жизнь в Тебе я продолжал откладывать со дня на день, но я не откладывал смерть, ежедневно соделывая ее в себе. Я был влюблен в мысль о счастливой жизни, но я боялся найти ее в ее настоящем месте, я искал ее тем, что убегал прочь от нее. Я думал, что был бы невыразимо несчастен, если бы лишился женских объятий, и я никогда не думал о Твоей милости как о врачевстве, исцеляющем эту слабость, ибо никогда не испытывал его... я отгонял от себя эти скорбные слова: “Как долго? Как долго? Отчего не теперь?”»

МЕСТО БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Божиим Промыслом в наше время православное христианство возвращается на Запад, отошедший от него около девяти-десяти лет назад. Будучи поначалу в значительной степени неосознанным действием эмигрантов из православных стран, это

щий для всех арианских сект, состоял в отрицании божественности Сына. Поэтому защита православия против арианства на Западе оказалась перед противоположным соблазном — чрезмерного уподобления Сына Отцу. Этот соблазн привел к смешению Сына с Отцом по отношению к исхождению Св. Духа — в ереси *Filioque* (о ней см. примечание 24 к статье П. И. Верещацкого. — *Сост.*). Впервые это заблуждение (вместе с рядом других, также послуживших основанием будущей латинской ереси) было утверждено в VII в. на ряде Поместных Соборов в Испании. (Недавно считалось, что впервые «Филиокве» было утверждено противоарианским III Собором в Толедо в 580 г., но, по мнению современных католических ученых, слишком велика вероятность, что в Деяниях этого Собора «Филиокве» является поздней вставкой: *Oriandis J., Ramos-Lisson D. Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711) // Konzieliengeschichte. Reiche A.: Darstellung Paderborn; München; Wien; Zürich, 1981. S. 109—110.*)

движение было впоследствии осознано самими обитателями Запада как великая благоприятная возможность для них; в течение нескольких десятилетий движение западных новообращенных в православие усиливалось и теперь стало уже вполне обычным явлением.

Поскольку православие таким образом постепенно пустило новые корни на Западе и снова стало «туземным» на этих землях, среди обратившихся, естественно, увеличился интерес к раннему православному наследию Запада, и в частности к святым и отцам ранних веков христианства, многие из которых не меньше своих восточных собратий тех же столетий и которые все дышали и благоухали истинным христианством, столь трагически утраченным поздним Западом. Любовь и почитание этих западных святых архиепископом Иоанном (Максимовичем) († 1966 г.)¹ особенно способствовали пробуждению к ним интереса и облегчали их, так сказать, «возвращение» в главное русло православия.

С отношением к большинству святых Запада проблем не возникало; по мере того как заново открывались их жития и писания, возникала лишь радость среди православных. Они обнаруживали, что дух восточного христианства во всей его полноте был некогда столь присущ Западу. Действительно, это лишь служит добрым предзнаменованием для продолжающегося развития здорового и гармоничного православия на Западе.

Тем не менее в связи с отношением к некоторым западным отцам возникали определенные «осложнения» по причине главным образом догматических споров ранних веков христианства; оценка этих отцов Востоком и Западом была различной, и для православных существенно важно понимать их значение в глазах православия, а отнюдь не в глазах позднейшего римокатоличества.

Наиболее выдающийся из этих «спорных» отцов Запада, несомненно, бл. Августин, епископ Иппона, что в Северной Африке. Почитаемый на Западе как один из величайших отцов Церкви и как великий «Учитель благодати», на Востоке он всегда вызывал некоторые оговорки. В наши дни, особенно среди западных людей, обращенных в православие, появились два противоположных и крайних взгляда на него. Приверженцы одного из этих воззрений, следуя римокатолическому пониманию, усматривают в его значении как отца Церкви нечто большее, нежели признала ранее Православная Церковь; в то же время другой взгляд имеет тенденцию к недооценке его православного значения, заходящую слишком далеко, вплоть до того, чтобы

называть его «еретиком». Оба эти взгляда — западные, не укорененные в православной традиции. Православный же взгляд на него, последовательно проводимый в течение столетий святыми отцами Востока, равно как и Запада (в ранние века), не следует ни одной из этих крайностей, но представляет собой уравновешенную оценку бл. Августина, с должным признанием как его несомненного величия, так и недостатков.

СПОР О БЛАГОДАТИ И СВОБОДНОЙ ВОЛЕ

Наиболее горячим из споров, бывших вокруг бл. Августина как во время его жизни, так и впоследствии была полемика о благодати и свободной воле. Без сомнения, бл. Августин впал в искажение православного учения о благодати неким *сверхлогизмом*, который он разделял со всей вообще латинской ментальностью, свойственной ему по культуре, хотя и не по крови (по крови он был африканец и обладал некоторым эмоциональным пылом южан). Русский православный философ XIX в. Иван Киреевский прекрасно резюмировал православный взгляд на этот вопрос, который объясняет большинство недостатков богословия бл. Августина: «Ни один, может быть, из древних и новых отцов Церкви не отличался столько любовью к логическому сцеплению истин, как бл. Августин... Некоторые сочинения его являются как бы одной, из кольца в кольцо неразрывно сомкнутой, железной цепью силлогизмов. Оттого, может быть, иногда увлекался он слишком далеко, за наружную стройность не замечая внутренней односторонности мысли, так что в последние годы своей жизни должен был сам писать опровержение некоторых из своих прежних утверждений» *.

Относительно собственно учения о благодати, наиболее выразительной оценкой Августинова учения и его недостатков является, возможно, следующее суждение архиепископа Филарета Черниговского в его учебнике патрологии: «Когда иноки Адруметские (в Африке) представили Августину, что, по его учению, не нужны для них аскетизм и самоумерщвление, Августин почувствовал справедливость замечания и стал чаще повторять, что благодать не нарушает свободы, но такой оборот наставления существенно ничего не изменил в теории Августиновой и самые последние сочинения его не были согласны с этою мыс-

* Киреевский И. О характере европейской цивилизации // Собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 188—189.

лью. Полагаясь на собственный опыт трудного перерождения благодатью, дыша чувством благоговения перед благодатью, он увлечен был чувством далее надлежащего. Таким образом, как обличитель Пелагия Августин — без сомнения — великий учитель Церкви, но, защищая Истину, он сам не совсем и не всегда был верен Истине» *.

Позднейшие историки часто подчеркивают пункты расхождений между бл. Августином и святым Иоанном Кассианом² (современником Августина в Галлии, который в своих прославленных «Уставах» и «Собеседованиях» дал, впервые на латинском языке, полное и подлинное восточное учение о монашестве и духовной жизни; он был первым на Западе, кто стал критиковать учение бл. Августина о благодати), но эти историки часто не видят глубокого согласия между ними в главном. Некоторые современные ученые (А. Гарнак, О. Чедвик) пытаются преодолеть такую близорукость, доказывая мнимое «влияние» св. Августина на св. Кассиана; и это наблюдение, хотя оно тоже преувеличено, направляет нас немного ближе к истине. Вероятно, св. Кассиан не говорил бы так красноречиво и так подробно о Божественной благодати, если бы Августин не проповедовал уже свою одностороннюю доктрину. Однако важно помнить, что расхождение между св. Кассианом и св. Августином не было расхождением между православным отцом и еретиком (как, например, между Августином и Пелагием), но, скорее, расходились лишь в деталях своих представлений об одном и том же учении два святых отца. И преподобный Кассиан, и бл. Августин — оба стремились проповедовать православное учение о благодати и свободной воле как противное ереси Пелагия, но один делал это вполне в восточной богословской традиции, тогда как другой впал в некоторое искажение этого же учения из-за своего чрезмерно логического подхода к нему.

То, что бл. Августин был на Западе наиболее бескомпромиссным противником ереси Пелагия, отрицавшего необходимость Божией благодати для спасения, знает каждый; но немногим, кажется, известно, что святой Кассиан (учению которого было дано современными римокатолическими учеными весьма несправедливое название «полупелагианства») сам был не менее горячим противником Пелагия и его учения. В своем последнем труде «Против Нестория» **, преподобный Кассиан тесно

* Филарет, архиепископ Черниговский. Историческое учение об отцах Церкви. СПб., 1882. Т. 3. С. 33—34.

** Точнее: «О воплощении, против несториан».

связывает учения Нестория* и Пелагия, осужденных III Вселенским Собором в Ефесе в 431 г. Он яростно обрушивается на них обоих, обвиняя Нестория, говоря: «Ты покрыл себя такими

* Несторианство (учение Нестория) — ересь, названная по имени низложенного на III Вселенском Соборе (431 г.) Константинопольского патриарха Нестория, но сформировавшаяся еще в IV в. среди антиохийских богословов, из которых самым значительным было имя Феодора Мопсуетского (учитель Нестория, анафематствован V Вселенским Собором в 553 г.). Суть ереси состоит в том, что человечество Христа понимается как особая человеческая личность, в которой стал обитать Логос Божий. С точки зрения православного учения, которое видит во Христе только личность Логоса, это означает, что единый Христос разделяется на два разных сына: один из них — Логос, а другой — сын Марии. Православные обвинители Нестория — св. Кирилл Александрийский и отцы III Вселенского Собора, а также св. Иоанн Кассиан — западным вариантом несторианства считали ересь Пелагия (проклятую III Вселенским Собором вместе с несторианством). Дело здесь было не только в том, что пелагианство на Западе восходит к некоему Руфину Сирийцу, одному из учеников Феодора Мопсуетского (см.: *Altaner B. Der Lieber die Fide, ein Werk des Pelagianers Rufin des «Syrers» // Theologische Quartalschrift. 1950. S. 432—449*), — но прежде всего в том, что обе ереси одинаково отрицали необходимую связь между Боговоплощением и той аскетической борьбой, без которой мы не сможем спастись. В то время не только для православных, но и для еретиков оставалось неоспоримой истиной, что плоть Христова и плоть верных христиан — это одна и та же плоть, Тело Христова в физическом смысле: Христово человечество — то же самое, что у нас, а не «такое же» или «похожее». По учению Феодора Мопсуетского, человечество во Христе только «соприкасается» с Божеством, но не образует с Ним такого единого целого, чтобы стать по отношению к Богу чем-то неотъемлемым. Это означает, что и благодать Божия действует через человечество Христа без необходимости участия человечества. При перенесении этой схемы на человечество всех христиан получалось, будто оно вполне автономно от Бога, т. е. будто каждый человек даже в спасении должен оставаться человеком и не более, а следовательно, хотя благодать Божия помогает ему извне, но спасается он своими силами. Это и была ересь Пелагия. Но православное учение для того так подчеркивает, что человечество Спасителя — совершенно, чтобы утвердить совершенство и нашего обожения в Нем. По любимому изречению многих отцов, «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом», — а не каким-нибудь «хорошим человеком» и только. Св. Григорий Богослов обращается к тому, кто готовится принять крещение (т. е. не к подвижнику или аскету): «Веруй... насколько Он (Бог) ради тебя стал человеком, настолько ты через Него станешь богом» (Слово 40, на Св. Крещение). Эта вера в Богочеловечество спасенных основана на правой вере в Богочеловечество Христа. Но

злыми и богохульными нечестиями, что кажешься в своем безумии превосходящим даже самого Пелагия, который превзошел почти всех в нечестии» («Против Нестория», V, 2). В этой книге преподобный Кассиан также подробно цитирует документ пелагианского пресвитера Лепория Иппонского, в котором последний публично отрекается от ереси; этот документ, по утверждению преп. Кассиана, содержит «исповедание веры всех кафоликов» как противное пелагианской ереси. Он был принят африканскими епископами (включая Августина) и был, вероятно, написан самим Августином, которому Лепорий обязан своим обращением («Против Нестория», I, 5—6). В другом месте этой книги (VII, 27) св. Кассиан цитирует бл. Августина как одного из святоотеческих авторитетов для себя в области учения о Воплощении (хотя и с оговоркой, которая будет упомянута ниже). Несомненно, в защите православия, в особенности от пелагианской ереси, святые Кассиан и Августин были на одной стороне, и в этой защите они расходились лишь в деталях.

Фундаментальной ошибкой Августина была его *переоценка* роли благодати в христианской жизни и *недооценка* роли свободной воли. Он впал в это заблуждение, как прекрасно сказал архиепископ Филарет, руководствуясь собственным опытом обращения, воспринятым со сверхлогизмом латинского склада ума, побудившим его попытаться определить эту проблему чересчур точно. Никогда, конечно, Августин *не отрицал* свободной воли. В самом деле, отвечая на вопросы, он всегда защищал ее и порицал тех, кто «превозносит благодать до такой степени, что отрицает свободу человеческой воли и, что более серьезно, утверждает, будто в день Суда Бог не воздаст каждому человеку по его делам» (Письмо 214, к игумену Валентину Адруметскому — «De Gratia et libero arbitrio ad Valentinum»). В некоторых

такая цель недостижима человеческими силами, если благодать будет поддерживать человека лишь извне. Однако и без человеческих усилий такая цель недостижима, нельзя сделаться богом произвольно; все сделанное кем-то — не Бог. Отсюда и следует православное аскетическое учение, защищаемое св. Иоанном Кассианом. Оно основано на понятии нового единства — «синергии», — образованного из действия благодати Божией и усилий самого человека, возникающего лишь там, где есть жизнь во Христе, — в Теле Христовом, в Церкви. Уже с момента крещения единство верных христиан с Богом таково, что все их спасительные действия, оставаясь вполне «самовластными», являются при этом божественными, ибо совершаются благодатью Божества. В том, чтобы не совершать других — тоже самовластных, но не божественных — действий состоит весь путь ко спасению.

из его писаний защита свободной воли не менее сильна, чем у св. Кассиана. Например, в толковании на псалом «Исцеляющего вся недуги твоя» (Enarr. in Ps. 102) бл. Августин пишет: «Он исцелит тебя, но ты должен желать быть исцеленным. Он исцеляет всецело всякого немощного, но не того, кто отвергает исцеление». Достоверный факт, что Августин сам был отцом монашества на Западе, основавшим собственные монашеские общины — как мужские, так и женские, — и написал важные монашеские «Правила», ясно показывает, что в действительности он понимал значение аскетической борьбы, которая немыслима без свободной воли. Поэтому в целом, и особенно когда нужно дать практический совет христианским подвижникам, бл. Августин истинно преподает православное учение о благодати и свободной воле — насколько это возможно в пределах, ограниченных его богословской точкой зрения.

Однако в своих официальных трактатах, особенно же в антипелагианских, занявших последние годы его жизни, вступая в логические дискуссии о благодати и свободной воле, он часто увлекается чрезмерной защитой благодати, которая, похоже, реально оставляет мало места для человеческой свободы. Сопоставим же здесь некоторые аспекты его учения со вполне православным учением св. Иоанна Кассиана.

В своем трактате «Об укорении и благодати» («De correptione et Gratia»), написанном в 426 или 427 г. для Адруметских монахов, бл. Августин писал в 17-й главе: «Посмеешь ли ты сказать, что даже когда Христос молился, чтобы Петрова вера не оскудела, она бы тем не менее оскудела, если бы Петр изволял бы ей оскудеть?» Здесь есть очевидное преувеличение; чувствуется, что чего-то *не хватает* в изображении реальности благодати и свободной воли. Преподобный Иоанн Кассиан в своих словах о другом первоверховном апостоле, св. Павле, восполняет для нас эту «недостающую величину»; он сказал: «И благодать Его, яже во мне, не тща бысть, но паче всех их потрудихся; не аз же, но благодать Божия, яже со мною» (1 Кор. 15, 10). Таким образом, словом «потрудихся» — выражает усилия своей воли; словами: «не аз же, но благодать Божия», — подчеркивает важность Божественного содействия; а словом «со мною» — показывает, что благодать содействовала ему не в праздности и беспечности, а тогда, как он трудился» («Собеседования», XIII, 13). Позиция преп. Кассиана — гармоничная, отдающая должное и благодати, и свободе; позиция Августина — односторонняя и незавершенная. Он излишне преувеличивает значение благодати и тем самым дает возможность злоупотреблять свои-

ми словами позднейшим мыслителям, которые мыслили отнюдь не в православных категориях и могли понимать их в смысле «непреодолимой благодати», которую человек должен принять, желает он того или нет (таково учение янсенистов, XVII в. *).

Подобное преувеличение было сделано Августином и в отношении к тому, что поздними латинскими богословами было названо «предваряющей благодатью» — благодатью, которая «предупреждает», или «приходит прежде», и вдохновляет пробуждение веры в человеке. Августин признает, что он сам думал об этом неправильно прежде своей хиротонии во епископа: «Я был в подобном заблуждении, думая, что вера, которою мы верим в Бога, не есть Божий дар, но есть в нас от нас самих, и что ею мы получаем дары Божии, посредством коих можем жить воздержанно, и праведно, и благочестиво в мире сем. То, что мы согласились, когда Евангелие было проповедано нам, как я думал, было нашим собственным деянием, пришедшим к нам от самих себя» (*De pr. sanct.* 7). Это юношеское заблуждение Августина — в самом деле пелагианское — и есть результат сверхлогизма в защите свободной воли, делающей ее чем-то независимым, а не тем, что соработает Божией благодати; но он ошибочно приписывает то же самое заблуждение преп. Кассиану (который был также несправедливо обвинен на Западе в том, что он якобы учил, будто Божия благодать подается согласно человеческим заслугам) и сам, таким образом, впадает в противоположное преувеличение, приписывая все пробуждения веры Божественной благодати.

* Янсенизм — направление в латинстве, основанное голландским теологом П. Янсением, издавшим в 1640 г. трактат о богословии бл. Августина. В 1642 г. этот трактат, а позднее отдельные тезисы янсенизма были осуждены папской властью, но, несмотря на гонения, во второй половине XVII и в начале XVIII в. янсенизм представлял одну из авторитетнейших богословских школ с огромным влиянием на общество. К янсенизму принадлежал Б. Паскаль. Янсенисты называли себя истинными учениками бл. Августина. Богословским основанием их учения была мысль о том, что Христос пролил кровь не за всех людей, а лишь за тех, кто был изначально избран ко спасению (что сближало их с особо влиятельным в XVII в. протестантским учением кальвинистов о предопределении одних людей ко спасению, а других к гибели). Янсенисты делали отсюда выводы нравственного порядка, которые и обеспечили им репутацию людей особо высокой морали. Обобщением опыта этой своеобразной аскетики Пор-Рояля (центр янсенизма со второй половины XVII в.) явились «Мысли» Паскаля.

С другой стороны, истинное учение преп. Кассиана, которое, собственно, и есть учение Православной Церкви, было некоей мистификацией для латинского склада ума. Мы можем видеть это на примере последователя бл. Августина в Галлии Проспера Аквитанского³, который был первым, кто прямо напал на преподобного Кассиана.

Именно Просперу, вместе с неким Иларием (не путать со св. Иларием Арльским, который был в согласии с преп. Кассианом), посылал Августин два своих последних антипелагианских трактата: «О предопределении святых» («De Praedestinatione Sanctorum ad Prosperum et Hilarium») и «О даре постоянства» («De dono perseverantiae»); в этих трудах Августин критиковал мысли преп. Кассиана, как они были представлены ему в кратком изложении, сделанном Проспером. После смерти Августина в 430 г. Проспер выступил как защитник его учения в Галлии, и его первым и главным делом было написать трактат «Против автора “Собеседований”» («Contra Collatorum»), также известный под названием «О благодати Божией и свободной воле». Этот трактат есть не что иное, как последовательное, шаг за шагом, опровержение знаменитого тринадцатого «Собеседования», в котором вопрос о благодати рассматривается наиболее подробно.

С первых же строк ясно, что Проспер глубоко обижен тем, что его учитель открыто критикуется в Галлии: «Есть некоторые, дерзко утверждающие, что благодать Божия, посредством которой мы есмы христиане, неправильно защищалась блаженной памяти епископом Августином; и не перестают они с разнузданной клеветой нападать на его книги, написанные против пелагианской ереси» (гл. 1). Но более всего Проспера выводит из себя то, что он находит непостижимым «противоречием» в учении Кассиана; и это его недоумение (поскольку он верный ученик Августина) открывает нам природу заблуждения самого Августина.

Проспер находит, что в одной части своего тринадцатого «Собеседования» Кассиан учит «правильно» о благодати (и в частности — о «предупреждающей благодати»), то есть точно так же, как и Августин: «Это учение в начале дискуссии не расходилось с истинным благочестием и заслуживало бы справедливой и честной похвалы, когда бы оно (в своем опасном и пагубном развитии) не отклонилось от своей первоначальной правильности. Ибо после сравнения с земледельцем, которому он уподобил пример неизменной жизни под благодатью и верой и коего труд, как он сказал, был бы бесплоден, не будь он вос-

помоществуем во всем Божественной помощью, он приводит весьма кафолическое утверждение, говоря: “Из этого видно, что Бог есть начальный виновник не только дел, но и помышлений благих; Он внушает нами Свою святую волю и дает силу и удобный случай исполнить то, чего правильно желаем...” И опять далее, когда он учил, что всякое усердие к добродетели требует благодати Божией, он правильно прибавил: “Так же, как все это не может постоянно быть желаемым нами без Божественного вдохновения, так же точно и без Его помощи никоим образом не сможет быть завершено”» (*Contra Collatorum*, 2, 2).

Но затем, после этих и других подобных цитат, в которых Проспер и в самом деле открывает в преп. Кассиане проповедника универсальности благодати не менее красноречивого, чем бл. Августин (это и дает некоторым повод думать, будто он «подвергался влиянию» Августина), Проспер продолжает: «И тут, посредством некоего непонятого противоречия введено утверждение, в котором проповедуется, что многие приходят к благодати помимо самой благодати, а также некоторые как дары свободной воли имеют это желание — искать, просить и толкать» (*Contra Collatorum*, 2, 4). То есть он обвиняет преп. Кассиана в той самой ошибке, о которой Августин признается, что сам сделал ее в свои ранние годы. «О, Кафолический учитель, зачем оставил ты свое исповедание, зачем обратился ты к мрачной тьме лжи и изменил свету чистой Истины?.. У тебя нет согласия ни с еретиками, ни с кафоликами. Первые почитают первопричину всякого правого дела человека принадлежащей свободной воле; тогда как мы (кафолики) непреложно веруем, что истоки благих помыслов происходят от Бога. Ты нашел некое не поддающееся описанию третье решение, неприемлемое для обеих сторон, посредством которого ты не найдешь согласия с противниками, но сохранишь взаимопонимание с нами» (*Contra Collatorum*, 2, 5; 3, 1).

Именно это «не поддающееся описанию третье решение» и есть православное учение о благодати и свободной воле, позднее ставшее известным под именем синергии — соработания Божественной благодати и человеческой свободы, действующих независимо, или автономно, друг от друга. Преп. Кассиан, верный полноте этой истины, выражает то одну ее сторону (человеческую свободу), то другую (Божественную благодать), а для сверхлогического ума Проспера это — «не поддающееся описанию противоречие». Св. Кассиан учит, «что это, сказанное нам, как не во всех сих (следуют цитаты из Писания) провозглашение и благодати Божией, и свободного произволения нашего,

потому что человек, хотя может иногда сам собою желать добродетели, но, чтобы исполнить желания сии, всегда нуждается в помощи Божией» («Собеседования», XIII, 9). «Многие спрашивают, когда в нас действует благодать Божия? Тогда ли, когда в нас обнаруживается доброе расположение, или доброе расположение тогда в нас обнаруживается, когда посетит нас благодать Божия? Многие, решая сей вопрос, преступили границы, отчего и впали в противоречия и погрешности» («Собеседования», XIII, 11). «Итак, хотя благодать Божия и произвол человеческий, по-видимому, друг другу противны, но оба согласны действуют и в деле спасения нашего равно необходимы, если не хотим отступить от правил истинной веры» («Собеседования», XIII, 11).

Какой глубокий и ясный ответ на вопрос, на который западные богословы (не только бл. Августин) никогда не были способны верно ответить! Для христианского опыта и, в особенности, опыта монашеского, от которого говорит преп. Кассиан, вовсе нет «противоречия» в соработании свободы и благодати; это только человеческая логика находит «противоречия», когда пытается понять этот вопрос слишком абстрактно и в отрыве от жизни. Сам по себе способ, которым бл. Августин, поскольку он противоречит преп. Кассиану, выражает сложность этого вопроса, обнаруживает различия в глубине их ответов. Бл. Августин только признает, что это «вопрос, который очень труден и доступен для немногих» (письмо 214, к игумену Валентину Адруметскому), показывая, что для него это запутанный интеллектуальный вопрос, тогда как для Кассиана — это глубокое таинство, истинность которого познается на опыте. В конце своего тринадцатого «Собеседования» преп. Кассиан показывает, что в своем учении он следует православным отцам, которые достигли совершенства сердца не суетным рассуждением на словах, а самым делом (таковым упоминанием «суетных рассуждений» он позволяет себе по-настоящему критиковать знаменитого епископа Иппонского), и заканчивает это «Собеседование», целиком посвященное синергии благодати и свободы, следующими словами: «Если же хитрословесным мудрованием выведено умозаключение, противоречащее такому понятию, то его более надо избегать, нежели обнаруживать на разорение веры... потому что ум человеческий не может совершенно постигнуть, как Бог производит в нас все и вместе усваивается нашей воле» («Собеседования», XIII, 18).

УЧЕНИЕ О ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИИ

Наиболее серьезное из заблуждений, в которое впал бл. Августин в своем учении о благодати, заключается в его идее о предопределении. Это та самая мысль, за которую он наиболее часто подвергался нападкам, и единственная идея в его трудах, которая, будучи чрезвычайно неправильно понятой, произвела наиболее страшные последствия в неуравновешенных умах, не сдерживаемых православностью его учения в целом. Следует помнить, однако, что для большинства людей сегодня слово «предопределение» обычно понимается в его позднейшем, кальвинистском смысле (см. ниже), и те, кто не изучал этот вопрос, бывают порой склонны обвинять Августина в этой чудовищной ереси. Нужно оговорить с самого начала, что бл. Августин, несомненно, не учил о «предопределении», как его понимает сегодня большинство людей; что он действительно делал — как и во всех остальных аспектах своей доктрины о благодати — так это преподавал православное учение о предопределении в преувеличенном виде, легко поддающемся неправильному истолкованию.

Православное понятие о предопределении основано на учении святого апостола Павла: «Ихже бо предудеде, тех и предустави сообразных быти образу Сына Своего <...> а ихже предустави, тех и призва; а ихже призва, сих и оправда: а ихже оправда, сих и прослави» (Рим. 8, 29—30). Здесь апостол Павел говорит о тех предузнанных и предопределенных Богом к вечной славе, разумеется в полном контексте христианского учения, где предопределение предполагает также свободный выбор человеком спасения; здесь мы снова видим таинство синергии, соработничества Бога и человека. Св. Иоанн Златоуст пишет в своем толковании на это место (Омилия 15 на «Послание к Римлянам»): «Говорит же здесь (апостол) о предудевении для того, чтобы не все приписать званию... ведь если бы достаточно было одного звания, то почему не все спаслись? Потому он и говорит, что спасение званых совершено не одним призванием, но и предудевением, призвание же не было вынужденное и насильственное. Итак, все были призваны, но не все послушались». И епископ Феофан Затворник разъясняет еще дальше: «Касаясь свободных тварей, оно (Божие Предопределение) не стесняет их свободы и не делает их невольными исполнителями своих определений. Свободные действия Бог предвидит как свободные; видит все течение свободного лица и общий итог всех его деяний. И, видя то, определяет, как бы то было уже совер-

шившимся... Не действия свободных лиц суть следствие предопределения, а само предопределение — следствие свободных дел» *.

Тем не менее сверхлогизм Августина вынуждает его пытаться слишком пристально рассматривать это таинство и «объяснять» кажущиеся для логики трудными его моменты. (Если некто находится в числе «предустановленных», нужно ли ему бороться ради своего спасения? Если же он не из их числа, может ли он отказаться от борьбы?) Нам незачем следовать за ним в его рассуждениях — разве только для того, чтобы обратить внимание на то, что он сам чувствовал трудность своего положения и часто считал необходимым оправдываться и смягчать свое учение так, чтобы оно не было «неправильно понято». В своем трактате «О даре постоянства» он, в самом деле, подмечает: «И все же эту доктрину нельзя проповедовать прихожанам в таком виде, так как неученому большинству или людям тугодумным отчасти покажется, будто сама эта проповедь ее противоречива» (*De dono pers.* 57). Поистине замечательное признание сложности основного христианского догмата! Сложность этого учения (которая, между прочим, часто ощущается западными обращенными в православие, пока они не получат некоторого опыта действительной жизни по православной вере) существует только для тех, кто пытается «объяснить» его интеллектуально. Православного учения о соработании Бога и человека, о необходимости аскетической борьбы и о неизменном желании Бога, чтобы все могли спастись (1 Тим. 2, 4), достаточно, чтобы разрушить ненужные сложности, которые человеческая логика привносит в этот вопрос.

Интеллектуализированный взгляд Августина на предопределение, как он сам отметил, часто становился причиной ошибочных мнений относительно благодати и свободной воли в умах некоторых его слушателей. Эти мнения окончательно стали общеизвестными в течение нескольких лет после смерти Августина; и один из великих отцов Галлии счел необходимым бороться с ними. Преподобный Викентий Лиринский⁴, богослов из большого островного монастыря у южного побережья Галлии, который был известен своей верностью восточным учениям вообще и учению преп. Кассиана о благодати в частности, писал свой «Коммониторий» в 434 г. в порядке борьбы с «чуждыми новшествами» различных ересей, нападавших тогда на Церковь. Среди этих новшеств он усмотрел мнение одной группы

* Толкование на Послание к Римлянам. М., 1879. Гл. 1—8. С. 496.

людей, которые «дерзали уверять в своем учении, что в их церкви, то есть в собственном маленьком приходе, находится великая, особая и вполне личная форма Божественной благодати; что она Божественно подаваема без какого-либо страдания, ревности или усилия с их стороны каждому, кто принадлежит к их группе, даже если они не просят, не ищут, не толкут. Так, поддерживаемые руками ангелов, то есть сохраняемые ангельским покровом, они никогда не могут «приткнуть о камень ногу свою» (Пс. 90), то есть никогда не могут быть соблазнены» («Коммониторий», 26).

Есть и другой труд этого времени, содержащий подобную критику, — «Возражения Викентия», автором которого является, возможно, сам преп. Викентий Лиринский. Это собрание «логических выводов» из положений бл. Августина, неприемлемых для всякого православного христианина: «Бог — творец наших грехов», «покаяние тщетно для человека, предопределенного к гибели», «Бог создал большую часть рода человеческого для вечных мук» и т. д.

Если критика, содержащаяся в этих двух книгах, была направлена против самого бл. Августина (которого св. Викентий не упоминает по имени в «Коммонитории»), то она, конечно, несправедлива. Бл. Августин никогда не проповедовал такого учения о предопределении, которое прямо-таки подрывает значение аскетической борьбы; он даже, как мы уже видели, считает необходимым выступить против «превозносящих благодать до такой степени, что отрицают свободу человеческой воли» (Epist. 214), и он, несомненно, был бы на стороне преп. Викентия против тех, кого сей последний критиковал. Критика преп. Викентия в самом деле обоснованна, когда она направлена (и правильно) против таких неумеренных последователей Августина, которые перетолковывали его учение в неправославном направлении и, пренебрегая всеми разъяснениями Августина, учили, что Божия благодать действенна и без человеческих усилий.

К сожалению, однако, есть один момент в учении Августина о благодати, и в частности о предопределении, где он впадает в серьезное заблуждение, дающее пищу для тех «логических выводов», которые делают еретики из его учения. Согласно воззрениям Августина на благодать и свободу, апостольское утверждение, что Бог «всем человеком хочет спастись» (1 Тим. 2, 4), не может быть истинным буквально; если Бог «предопределяет» лишь некоторым быть спасенными, значит, Он «хочет» спастись только некоторым. Здесь снова человеческая логика

оказывается неспособной понять таинство христианской веры. Однако Августин, верный своей логике, должен «разъяснить» место из Писания сообразно своему учению о благодати в целом; и поэтому он говорит: «Он “всем человеком хочет спастись”, сказано так, что становится понятно, что подразумеваются все предопределенные, ибо среди них есть люди всех родов» (De corr. et grat. 44). Таким образом, Августин действительно отрицает, что Бог желает всем людям спастись. Хуже того, логическое последование мысли завело его так далеко, что он даже учит (хотя лишь в некоторых местах) об «отрицательном» предопределении — к вечным мукам, абсолютно чуждом Писанию. Он ясно говорит о «категории людей, которые предопределены к гибели» («О человеческом совершенстве в праведности» — «De perfectione justitiae hominis», 13), и еще: «Тем, кого Он предопределил к вечной смерти, Он также есть праведнейший присудитель наказания» (De an. et ej. or. 16).

Но здесь мы опять должны остерегаться вычитывать у Августина позднейшие истолкования его слов, сделанные Кальвином. Августин в своем учении отнюдь не поддерживает мнение, будто Бог определяет кому-нибудь «делать зло»; в полном контексте его мысли становится ясно, что он так не считал, и он часто отрицал это характерное обвинение, иногда с явным гневом. Так, когда ему возражали, «что отступают от веры всегда по причине своего собственного падения, когда поддаются и изволяют на искушение, которое и служит причиной отступления от веры» (вопреки учению, будто Бог *определяет* человеку отступить от веры), Августин не находит нужным заметить ничего иного, кроме: «Кто отрицает это?» (De dono pers. 46). Несколько десятилетий спустя ученик бл. Августина Фульгентий Руспийский⁵ в объяснение этого взгляда заявляет: «Ни в каком ином смысле я не допускаю, чтобы было истолковано то место из бл. Августина, в котором он утверждает, что есть некоторые лица, предопределенные к гибели, кроме как в отношении их *наказания*, а не их греха: не ко злу, которое они несправедливо соделывают, но к наказанию, которым они справедливо постраждут» («К Мониму», 1, 1). Августиново учение о «предопределении к вечной смерти» поэтому не утверждает, что Бог желает или определяет кому-либо отступить от веры, или творить зло, или же быть осужденным во ад по Его воле, совершенно без свободного выбора человеком добра или зла; скорее, оно утверждает, что Бог желает осуждения тех, кто по своей свободной воле делает зло. Это, однако, не есть право-

славное учение, и Августиново учение о предопределении, даже со всеми его оговорками, все-таки весьма может вводить в заблуждение.

Учение Августина было изложено намного раньше того, как Кассиан писал свои «Собеседования», и понятно, кого имел в виду последний, когда в своем тринадцатом «Собеседовании» дал ясный православный ответ на это заблуждение: «Как без святотатства мысленно можно подумать, что будто Тот, Кто не хочет гибели и одного из малых сих, желает спасения не *всем* вообще, а только *избранным*? Напротив, те, кои погибают, погибают вопреки воле Божией» (XIII, 7). Августин не способен был бы принять такое учение, потому что он ошибочно *абсолютизировал* благодать и не мог вообразить ничего, что может случиться вопреки воле Божией, в то время как в православном учении о синергии надлежащее место отводится таинству человеческой свободы, которая может в самом деле предпочесть не принять того, что Бог желает для нее и к чему ее постоянно призывает.

Учению о предопределении (не в августиновском узком смысле, а в фаталистическом, как оно было преподано позднейшими еретиками) предстояло печальное будущее на Западе. Было, по меньшей мере, три главные вспышки его: в середине V в. пресвитер Лукид учил об абсолютном предопределении как ко спасению, так и к осуждению, — Божия сила непреодолимо побуждает одних к добру, а других ко злу, хотя он раскаялся в этом учении после того, как был побежден святителем Фавстом, епископом Регийским⁶, достойным учеником св. Викентия Лиринца и преп. Кассиана, и был осужден поместным Арльским Собором около 475 года. В IX в. саксонский монах Готшалк начал полемику заново, утверждая два «абсолютно подобных» предопределения (одно ко спасению и другое к осуждению), отрицая как человеческую свободу, так и Божию волю спастись всем человекам, и вызвал этим яростные споры во Франкской империи; а в новейшие времена Лютер, Цвингли, и особенно Кальвин, проповедовали наиболее крайнюю форму предопределения: что Бог создал некоторых людей как «сосуды гнева» для греха и вечных мук и что спасение и осуждение даруются Богом единственно по Его произволению, безотносительно к делам человеков. Хотя сам Августин никогда не учил ничему подобному — таким мрачным и весьма нехристианским доктринам, — тем не менее первичные истоки их ясны и даже Кафолическая энциклопедия 1911 года издания, старательно защищающая православность Августина, признает их: «Причи-

на еретического предестинационизма * должна быть установлена в неправильном понимании и истолковании взглядов св. Августина, относящихся к предвечному избранию и осуждению. Однако только после его смерти эти ереси возникли в Западной Церкви, в то время как Восточная Церковь была удивительным образом сохранена от этих сумасбродств ** . Не может быть ничего яснее того, что Восток был сохранен от этих ересей учением преп. Кассиана и восточных отцов, которые православно учили о благодати и свободе и не оставляли места для «неправильного истолкования» учения.

Преувеличения бл. Августина в его учении о благодати были тем не менее довольно серьезными и имели плачевные последствия. Не будем, однако, преувеличивать сами и выискивать его вину в тех крайних взглядах, которые явные еретики, равно как и его враги, приписывают ему. Не должны мы также возлагать на него всю вину за возникновение этих ересей: такой взгляд недооценивает действительного хода развития истории мысли. Даже величайший мыслитель не имеет влияния в интеллектуальном вакууме; причины, по которым предестинационизм вспыхивал в разные времена на Западе (но не на Востоке), были следствием прежде всего не учения Августина, которое было лишь предлогом и мнимым оправданием, но, скорее, чрезмерно логического мышления, которое всегда было свойственно народам Запада. В случае с Августином, оставшимся в главном православным мыслителем, это привело лишь к преувеличениям, тогда как в случае, например, с Кальвином, далеким от православия и мыслью, и чувством, это произвело отвратительную ересь. Если бы Августин проповедовал свое учение на Востоке и по-гречески, то ныне не было бы ереси предестинационизма или, по крайней мере, ее последствия распространились бы не столь широко, как на Западе; нерационалистический характер восточного склада ума не вывел бы некоторых следствий из преувеличений Августина и, главное, обратил бы на них меньше внимания, чем Запад, видя в нем того, кого Православная Церковь и сегодня продолжает в нем видеть: почитаемого отца Церкви, не без ошибок, которому, конечно, принадлежит место за величайшими из отцов Востока и Запада.

Но, чтобы понять более ясно, теперь, когда мы уже рассмотрели в некоторых подробностях природу его наиболее спорного

* Предестинационизм — учение о предопределении.

** Т. XII. С. 376.

учения, обратимся к суждениям святых отцов Востока и Запада о блаженном Августине.

СУЖДЕНИЯ В ГАЛЛИИ V ВЕКА

Суждение отцов Галлии V в. должно быть отправной точкой этого исследования, ибо там его учение о благодати было впервые и наиболее жестко оспорено. Мы уже видели остроту критики учения Августина (или его последователей) святыми Кассианом и Викентием; но как они и другие их современники относились к самому Августину? Отвечая на этот вопрос, мы немного глубже затронем учение о благодати, а также увидим, как ученики Августина сами были вынуждены смягчать его учение в ответ на критику преподобного Кассиана и его последователей.

Галльские исследователи полемики о благодати не преминули отметить то, сколь мягкой она была в сравнении с выступлениями против Нестория, Пелагия и других очевидных еретиков; она рассматривалась всегда как полемика *внутри Церкви*, а не как спор Церкви с еретиками. Никогда ни Августина никто не называл еретиком, ни Августин не применял это слово к тем, кто его критиковал. Трактаты, написанные «Против Августина» суть исключительно работы еретиков (таких как пелагианский учитель Юлиан), а не православных отцов.

Проспер Аквитанский и Иларий в своих письмах к Августину, знакомящих его со взглядами преподобного Кассиана и прочих (опубликованы как письма 225 и 226 в «Творениях» Августина), отмечают, что, хотя они и критикуют его учение о благодати и предопределении, в других вопросах они согласны с ним полностью и суть великие его почитатели. Августин, со своей стороны, в двух трактатах, отвечающих на эту критику, обращается к своим оппонентам как «к тем братьям нашим, от чьего имени обеспокоена ваша благочестивая любовь» и чьи воззрения на благодать «с преизбытком отделяют их от заблуждения пелагиан» (*De pr. sanct.* 2). И в заключение своего последнего трактата он скромно предлагает свои мысли суду Церкви: «Пусть те, кто думает, что я в заблуждении, еще и еще раз рассмотрят внимательно, что здесь сказано, чтобы им самим не ошибиться. И тогда, по мнению тех, кто читал мои книги, я окажусь не только мудрее (их), но и более совершенным, я подтверждаю Божие благоволение ко мне» (*De dono pers.* 68). Бл. Августин никогда, безусловно, не был «фанатиком» в своем выра-

жении доктринальных разногласий с православными собратьями, и его добрый и благородный тон в целом разделялся его оппонентами в вопросе о благодати.

Сам преп. Кассиан в своей книге «Против Нестория» вспоминает Августина как одного из восьми крупнейших святоотеческих учителей в учении о Воплощении Христовом, цитируя две его работы (VII, 27). Правда, он не обращается к Августину с теми великими похвалами, которые он оставляет для святых Илария Пиктавийского («человека, наделенного всеми добродетелями и благодатью», 24), Амвросия («этого прославленного пастыря Божьего, который, никогда не покидая руки Господней, всегда сиял, подобно драгоценному камню на персте Божьем», 25) или Иеронима («учителя кафоликов, чьи писания сияют, как божественный светильник, чрез всю вселенную», 26). Он называет его просто «Августин, священник (sacerdos) Иппона Региенского», и едва ли возникает сомнение, что он делал так потому, что относился к Августину как к отцу менее авторитетному. Нечто подобное мы можем видеть у более поздних восточных отцов, которые различают «божественного» Амвросия и «блаженного» Августина. И в самом деле, почему Августина и по сей день обычно называют на Востоке «блаженным» (именование, которое будет объяснено ниже)? Однако остается фактом, что св. Кассиан относится к Августину как к учителю по вопросу, не включающему в себя его воззрения на благодать, то есть как к православному отцу, а не как к еретику или лицу, чье учение сомнительно или маловажно. Так, существует Антология Августинова учения о Троице и Воплощении, которая дошла до нас под именем преп. Викентия Лиринского, — еще одно свидетельство, что Августин был принят как православный отец в других вопросах даже теми, кто противостоял ему в учении о благодати.

Вскоре после смерти бл. Августина (начало 430-х гг.) Проспер Аквитанский предпринял путешествие в Рим и воззвал к авторитетному мнению папы Келестина⁷ против тех, кто критиковал Августина. Папа не вынес приговора по запутанному догматическому вопросу, но разослал епископам южной Галлии письма, где, по-видимому, выразил преобладавшее в ту пору на Западе и «официальное» отношение к Августину: «С Августином, которого все повсюду любили и почитали, мы всегда имели общение, пусть будет положен конец этому духу хулы, к несчастью, все возрастающему».

Августиново учение о благодати и в самом деле непрерывно вызывало нестроения в Галльской Церкви в течение всего V в.

Однако мудрейшие представители обеих спорящих сторон высказывались умеренно. Так, даже Проспер Аквитанский, ближайший ученик Августина, после его смерти допускал в одной из своих работ в его защиту (Ответы на «Галльские главизны» — *Capitula Gallarum*, VIII), что Августин выражался слишком грубо (*durius*), когда говорил, что Бог не желает, чтобы все люди были спасены. И его последний труд (около 450 г.) «О призвании всех языков» («*De vocatione omnium gentium*») выявляет, что его собственное (Проспера) учение значительно смягчилось перед смертью. (Некоторые подвергали сомнению традиционное приписывание этой книги Просперу, но последние исследования подтвердили его авторство.)

Эта книга ставит своей целью «исследовать, каковы сдержанность и умеренность, которые мы должны сохранить в своих воззрениях при этом столкновении мнений» (I, 1). И автор в самом деле старался выразить истину о благодати и спасении таким образом, чтобы удовлетворить обе стороны и положить, если возможно, конец диспуту. В особенности он подчеркивает, что благодать *не принуждает* человека, но действует в согласии со свободной волей человека. Выражая сущность своего учения, он пишет: «Если мы оставим все пререкания, которые возникают в пылу неумеренных споров, будет ясно, что мы должны придерживаться в этом вопросе, несомненно, трех основных пунктов: во-первых, мы должны исповедовать, что Бог “всем человеком хочет спастися и в разум истины прийти” (1 Тим. 2, 4). Во-вторых, не должно быть сомнений, что те, кто действительно приходит в разум истины и благодати, делают это не в силу своих собственных заслуг, но благодаря действительной помощи Божественной благодати. В-третьих, мы должны признать, что человеческое понимание не способно проникнуть в глубины судов Божьих» (II, 1). Эта существенно «преобразованная» (и значительно улучшенная) версия Августинова учения, которая в конце концов возобладала на Соборе в Оранже 75 лет спустя, и положила конец полемике*.

После св. Кассиана главой галльских отцов, защищавших православное учение о синергии, был св. Фавст Лирийский, впоследствии епископ Региума (Риез). Он написал трактат «О Божией благодати и о свободной воле», в котором выступает как против «вредного учителя Пелагия», так и против «за-

* См.: «О призвании всех языков» Проспера Аквитанского в переводе П. де Леттра (S. J., The Newman Press. Westminster, Maryland, 1952).

блуждений предестинационизма» (имея в виду пресвитера Лукидия). Так же как и св. Кассиан, он рассматривает благодать и свободу как сопутствующих друг другу, причем благодать всегда содействует человеческой воле ради спасения человека. Он сравнивает свободную волю с «неким малым крючком», которым вытягивается и захватывается благодать, — образ, неподходящий для того, чтобы успокоить строгих августиниан, которые настаивали на абсолютной «предупреждающей благодати». Говоря о книгах Августина в письме к диакону Грекусу, он замечает, что «даже у весьма ученых мужей есть то, что можно рассматривать, подвергая сомнению»; однако он всегда почтителен к личности Августина и называет его «beatissimus pontifex Augustinus» («блаженнейшим иерархом Августином»). Св. Фавст также чтит день преставления бл. Августина, и его сочинения включают в себя беседы на этот праздник.

Но даже мягкие выражения этого великого отца такие строгие августиниане, как Африкан Фульгентий Руспийский, сочли предосудительными. Так, Африкан Фульгентий писал трактаты о благодати и предопределении против св. Фавста и долготлеющий спор продолжался. Православный взгляд на эту полемику мы можем видеть в конце V в. в собрании биографических записок пресвитера Геннадия Марсельского «Жития знаменитых людей» (продолжение одноименной книги св. Иеронима). Геннадий в своем трактате «О церковных догматах» выказывает себя учеником святого Кассиана в вопросе о благодати и свободной воле, и его замечания об основных участниках полемики дают нам ясное понимание того, как защитники святого Кассиана на Западе относились к проблеме около пятидесяти или более лет спустя после кончины и Августина, и Кассиана.

О преп. Кассиане Геннадий говорит в главе 62: «Он писал от опыта и убедительным языком, или, проще сказать, в его словах была мысль, а в речи было действие. Он охватил всю область деятельных наставлений для всякого образа монашества». Далее следует список всех его трудов со всеми «Собеседованиями», упоминаемыми по их названиям, что делает эту главу одной из самых длинных во всей книге. Ничего не сказано о собственно его учении о благодати, но святой Кассиан ясно представлен как православный отец.

С другой стороны, о Проспере Геннадий пишет в главе 85: «Я приписываю ему анонимную книгу против отдельных трудов Кассиана, которые Церковь Божия считает спасительными, но которые он клеймит как погибельные. И в самом деле, некоторые мнения Кассиана и Проспера о благодати Божией и свобод-

ной воле различны между особой». Здесь православность Кассианова учения о благодати нарочито провозглашена, а учение Проспера сочтено отличным от него. Но все же его критика Проспера мягка.

О св. Фавсте Геннадий пишет в главе 86: «Он обнарудовал превосходный труд “О Божией благодати, которой мы спасены”, где он учит, что Божия благодать всегда привлекает нашу волю, предшествует и помогает ей, и какого бы успеха ни добивалась свободная воля во всех своих благочестивых деяниях, это не ее собственная заслуга, но дар благодати». И далее, после замечаний о других его книгах: «Это превосходнейший учитель, которому мы с восторгом доверяемся и которым восхищаемся». Очевидно, что Геннадий защищает св. Фавста как православного отца и, в частности, против обвинения его в том, будто он отрицал «предупреждающую благодать» (часто выдвигавшегося и против святого Кассиана). Последователи Августина не могли понять, что православное понимание синергии никак не отрицает «предупреждающую, благодать», но лишь учит о ее *соработании* со свободной волей. Геннадий (и сам св. Фавст) делали особое ударение на такой вере в «предупреждающую благодать».

Теперь давайте посмотрим, что Геннадий говорит об Августине. Следует помнить, что эта книга была написана в 480-х или в 490-х гг., когда спорам об Августиновом учении о благодати было около 60 лет, когда искажения в его взглядах были выяснены и исчерпывающе обсуждены и когда дурные последствия этих искажений стали явными в уже осужденном предестинационизме Лукидия.

«Августин Иппонский, епископ Иппона Региенского, — известный всему миру ученостью духовной и светской, безупречный в вере, чистый в жизни, написал так много работ, что все их нельзя собрать. Ибо кто мог бы похвалиться, что имеет все его труды, или кто читает с таким усердием, чтобы прочитать все, что он написал?» К его похвале Августина некоторые рукописи прибавляют в этом месте критическое замечание: «По причине обилия сказанного на нем воистину сбывается изречение Соломона: “От многословия не избежиши греха” (Притч. 10, 19)» (гл. 39). Замечание это, относящееся к Августину (независимо от того, принадлежит ли оно Геннадию или позднешему переписчику), не мягче подобных высказываний святых Кассиана и Фавста, которые просто указывали, что учение Августина не было совершенным. Очевидно, что выразители вполне православного учения о благодати в Галлии V в. относились

к Августину не иначе как к великому учителю и отцу, хотя и считали необходимым указать на его ошибки. Таким и оставалось православное отношение к Августину вплоть до наших дней.

К началу VI в. спор о благодати сконцентрировался вокруг критики учения св. Фавста, чей «маленький крючок» свободной воли продолжал тревожить по-прежнему чрезмерно логических последователей Августина. Вся полемика в конце концов завершилась в значительной мере благодаря усилиям одного человека, чья позиция особенно способствовала окончательному примирению двух партий. Св. Кесарий⁸, митрополит Арльский, питомец Лирийского монастыря, отличался строгостью подвигов, был последователем аскетического учения св. Фавста, которого он никогда не переставал называть святым; но в то же время он весьма почитал и горячо любил бл. Августина и в конце жизни он получил от Бога то, что просил у Него, — сподобиться умереть в день преставления Августина (он умер вечером накануне 27 августа 543 г.). Под его председательством был созван Оранжский Собор (529 г.), на котором присутствовали 14 епископов и были приняты 25 правил, давших несколько смягченный вариант учения бл. Августина о благодати. Преувеличенные выражения последнего о почти непреодолимой природе благодати были осторожно обойдены, и ничего не было сказано о его учении о предопределении. Зnamenательно, что доктрина о «предопределении ко злу» (которую некоторые определяли как ошибочный «логический вывод» из Августинова «предопределения к гибели») была специально осуждена, а его последователи («если есть кто-нибудь, кто желает верить в нечто столь зловредное») были анафематствованы*.

Православное учение преподобных Кассиана и Фавста на этом Соборе не цитировалось, но не было оно и осуждено; их учение о синергии было просто не понято. Свобода человеческой воли, конечно, была подтверждена, но в рамках чрезмерно логического западного воззрения на благодать и природу. Учение Августина было исправлено, но полнота более глубокого восточного учения признана не была. Вот почему учение преп. Кассиана является сегодня как бы откровением для западных искателей христианской истины. Дело не в том, что учение Августина в своей смягченной форме «ошибочно» (ибо оно учит

* *Ayer J. C. A Source Book for Ancient Church History. New York, 1922. P. 475.*

истине в той мере, в какой это возможно в его ограниченных рамках), а в том, что учение св. Кассиана есть более полное и глубокое выражение истины.

СУЖДЕНИЯ VI ВЕКА. ВОСТОК И ЗАПАД

Когда полемика о благодати перестала тревожить Запад (Восток уделял ей мало внимания, так как собственное учение его находилось в безопасности и нападкам не подвергалось), репутация Августина оставалась неизменной: он был великим отцом Церкви, хорошо известным и почитаемым на всем Западе и менее известным, но все же почитаемым на Востоке.

Мнение Запада об Августине можно видеть по упоминаниям о нем св. Григория Двоеслова⁹, папы Римского, православного отца, признанного и Западом, и Востоком. В письме к Иннокентию, префекту Африки, святой Григорий пишет, имея в виду, в частности, Августиновы толкования на Писание: «Если вы желаете насытиться изысканной пищею, читайте труды бл. Августина, вашего соотечественника, и не ищите нашей мякины в сравнении с его прекрасной пшеницей» («Послания», X, 37). В другом месте св. Григорий называет его «святым Августином» («Послания», II, 54).

На Востоке, где было мало поводов к дискуссиям об Августине (чьи сочинения все еще были мало известны), суждение о бл. Августине просматривается наиболее ясно в связи с великим событием этого века — встречей отцов Запада и Востока на V Вселенском Соборе, проходившем в Константинополе в 553 г. В деяниях этого Собора имя Августина упомянуто несколько раз. Так, на первом заседании Собора было прочитано письмо святого императора Юстиниана к собравшимся отцам. Оно содержало в себе следующее: «Мы далее провозглашаем, что твердо храним постановления четырех Соборов и во всем следуем отцам: Афанасию, Василию, Григорию Константинопольскому, Кириллу, Августину, Проклу, Льву и их писаниям об истинной вере*.

Кроме того, в заключительном Постановлении Собора, где отцы ссылаются на авторитет бл. Августина в определенном вопросе, они упоминают его следующим образом: «Собственные

* The Seven Ecumenical Councils / Ed. Eerdmans. P. 303.

письма блаженной памяти Августина, затмившего блеском прочих африканских епископов, были прочитаны...» *

Наконец, папа Римский Вигилий¹⁰, находившийся в Константинополе, но отказавшийся принять участие в Соборе, в «Декреталии», с которой он выступил несколькими месяцами позже (но все еще будучи в Константинополе), когда все-таки признал Собор, указывал на бл. Августина как на пример для собственного отречения и писал о нем так: «Общеизвестно, что отцы наши, и в особенности бл. Августин, который поистине был сведущ в Божественном Писании и римском красноречии, отказался от некоторых из своих писаний и исправил некоторые, из своих изречений, а также добавил то, что он пропустил и впоследствии осознал» **.

Очевидно, что в VI в. бл. Августин был признанным отцом Церкви, о котором упоминали с большим почтением, и это почтение не умаляло факт признания того, что он иногда учил неточно и вынужден был сам себя поправлять.

В позднейшие века это место в письме св. императора Юстиниана¹¹, где он среди великих отцов Церкви упоминает Августина, цитировалось латинскими писателями в богословских диспутах с Востоком (текст «Деяний Собора» сохранялся только на латинском языке) с намерением подтвердить установившийся авторитет Августина и других западных отцов во Вселенской Церкви. Мы увидим, как выдающиеся отцы этих столетий, считавшие бл. Августина православным отцом, передали нам правильное, православное отношение к отцам, таким как Августин, которые впадали в различного рода ошибки.

IX ВЕК: СВЯТОЙ ФОТИЙ ВЕЛИКИЙ¹²

Богословие бл. Августина (но не его учение о благодати) впервые стало оспариваться на Востоке позже, в IX в., в связи с известным спором о Filioque (учении об исхождении Святого Духа также и «от Сына», а не от одного отца, как этому всегда учили на Востоке)***. Так впервые каждая часть Августинова богословия оказалась подвергнута испытанию на Востоке од-

* The Seven Ecumenical Councils... P. 309.

** Ibid. P. 309.

*** Filioque — буквально «и Сына», латинское добавление в Никео-Цареградский символ веры, выражающее еретическое мудрование о Святом Духе.

ним из греческих отцов (св. Фотием). Отцы Галлии, которые противостояли ему в вопросе о благодати, хотя и учили в восточном духе, все жили на Западе и писали на латинском.

Полемика IX в. о Filioque представляет собой обширный вопрос, по которому недавно вышло содержательное исследование*. Мы обсудим его только в связи с отношением св. Фотия к бл. Августину. Это отношение в основе своей такое же, какое высказывалось в V в. галльскими отцами, но св. Фотий дает более детальное разъяснение того, каков, собственно, православный взгляд на великого святого отца, который имел ошибки.

В своем «Письме к Аквилейскому Архиепископу», одному из ведущих апологетов Filioque на Западе при Каролингах, св. Фотий отвечает несколькими возражениями. На утверждение: «Амвросий, Августин, Иероним и некоторые другие писали, что Дух Святой происходит и от Сына» — св. Фотий отвечает: «Если бы десять, даже двадцать отцов сказали так, но 600 и бесчисленное множество не говорили того: кто будет оскорблять отцов, не те ли, которые, заключая все благочестие немногих тех отцов в немногие слова и поставляя их в противоречие Соборам, предпочитают их бесчисленному сонму, или те, которые защитниками своими избирают многих отцов? Кто обижает св. Августина, Иеронима и Амвросия? Не тот ли, кто заставляет их противоречить общему Владыке и Учителю, или тот, кто ничего подобного не делая, желает, чтобы все следовали определению общего Владыки?»

Далее св. Фотий выражает неодобрение типично латинскому, чересчур ограниченному и логическому складу мышления: «...если они хорошо учили, то надобно принимать их мысли всем, которые считают их за отцов; если же не благочестиво говорили, то надобно отринуть их наряду с еретиками». Ответ св. Фотия этому логическому воззрению является образцом глубины, чуткости и сострадания, с которым подлинное православие смотрело на тех, кто ошибался в добром исповедании веры: «Мало ли было затруднительных положений, которые вынуждали многих отцов частью выражаться неточно, частью говорить по применению к обстоятельствам при нападении врагов, а иное и по человеческому неведению, которому подпадали и они?.. Если иные и говорили неточно или, по неизвестной для

* *Haugh R. Photius and the Carolingians. Nordland, Belmont, Mass., 1975.*

нас причине, даже уклонились от прямого пути, но возражений не было и никто не вызывал их к дознанию истины, — мы оставляем их в числе отцов, точно так же, как бы они и не говорили того, частью за известность их жизни и славу добродетелей, частью за непорочность веры их в прочих отношениях; но не следуем тем словам их, где они отклонились от пути истины. Мы, хотя мы и знаем, что некоторые из наших святых отцов и наставников отклонились от исповедания истинного учения, не принимаем как учение те области, в которых они заблуждались, но принимаем самих человеков. Так, в случае когда некоторые были порицаемы за учение, что Дух исходит от Сына, мы не делаем допущения, противного слову Господню, но и не извергаем их из числа отцов» *.

В «Мистагогии», более позднем трактате по вопросу об исхождении Святого Духа, св. Фотий отзывается в том же ключе об Августине и других, кто ошибался относительно *Filioque*, и снова защищает Августина перед теми, кто хочет ложным образом представить его в противоречии с церковной традицией, умоляя латинян покрыть ошибки своих отцов «молчанием и благодарностью» **.

Учение бл. Августина о Св. Троице, подобно его учению о благодати, оказалось неточным не столько по причине ошибки в каком-то отдельном пункте, сколько из-за недостаточного знания всего восточного учения о Св. Троице. В противном случае, он, вероятно, не полагал бы, что Дух исходит «также и от Сына». Он, вероятно, подходил ко всему учению с иной — «психологической» — точки зрения, что также не соответствовало восточному подходу к выражению подлинности нашего познания Бога; таким образом, как в вопросе о благодати, так и в других ограниченный латинский подход не столько «ошибочен», сколько «узок». Несколькими веками позже великий восточный отец, св. Григорий Палама, был готов извинить некоторые из латинских формулировок об исхождении Св. Духа (пока их не относили к исхождению *ипостаси* Св. Духа), прибавляя: «Мы не должны вести себя непристойным образом, напрасно ссорясь из-за слов» ***. Но даже к тем, кто учил об ис-

* *Haugh R.* Op. cit. P. 136—137; некоторые места дополнены из русского перевода архиепископа Филарета Черниговского: Указ. соч. С. 254—255.

** Там же. С. 151—153.

*** См.: *Meyendorff J.* A Study of Gregoiiy Palamas. London: The Faith Press, 1964. P. 231—232.

хождении ипостаси Святого Духа неправильно (как, по мнению св. Фотия, учил бл. Августин), если они это делали до того, как спорные вопросы были полностью обсуждены в Церкви и православное учение было ясно сформулировано, то следует подходить к ним с терпимостью и «не извергать их из числа отцов».

Сам бл. Августин, нужно заметить, всецело заслуживал любящего снисхождения, которое обнаруживает св. Фотий в отношении его ошибки. В заключении своей книги «О Троице» он писал: «Господи, Боже Единый, Боже Троице, то, что я сказал в этой книге от Тебя, пусть это будет принято как Твое; если же что-то я сказал от себя, то да простишь меня Ты и те, кто Твой».

В IX в., когда обнаружилось еще одно серьезное заблуждение бл. Августина и стало предметом споров, православный Восток продолжал относиться к нему как к святому и как к отцу Церкви.

ПОЗДНЕЙШИЕ ВЕКА: СВ. МАРК ЭФЕССКИЙ¹³

В XV в., в период «Унии», заключенной на Флорентийском Соборе, ситуация представлялась схожей с эпохой св. Фотия: латиняне обращались к авторитету Августина, цитируя его (временами неточно) в защиту различных своих учений, таких как Filioque и чистилище, а великий богослов Востока отвечал им.

В первом обращении к грекам в защиту очистительного огня и чистилища латиняне приводят текст письма св. императора Юстиниана к отцам V Вселенского Собора, цитированного выше, с тем чтобы подтвердить вселенский авторитет в Церкви бл. Августина и других западных отцов. На это св. Марк отвечает: «Вы прежде всего привели некоторые слова V Вселенского Собора, определяющие, что во всем долженствует последовать тем отцам, изречения которых вы намереваетесь привести, и полностью принять сказанное ими, в числе которых были Августин и Амвросий, которые, кажется, учат отчетливее иных об этом очистительном огне. Но эти слова нам неизвестны, ибо у нас совершенно не обретаются книги деяний того Собора, почему мы и просим Вас представить ее, если она имеется у вас написанной по-гречески. Ибо мы весьма удивляемся, что в упомянутом тексте и Феофил причислен к прочим учителям, кото-

рого вообще не писание какое, а дурная слава известна всюду за его неистовство на Златоуста» *.

Св. Марк высказывается против причисления к учителям Церкви только Феофила, но не Августина и не Амвросия. Далее в своем произведении (гл. 8, 9) св. Марк, исследуя цитаты из «блаженного Августина» и «божественного отца» Амвросия (различие, которое часто удерживается православными отцами позднейших столетий), отвергает одни из его утверждений и принимает другие. В других сочинениях св. Марка, относящихся к этому Собору, он сам пользуется Августиновыми писаниями как православным источником (очевидно, греческими переводами некоторых его работ, которые были сделаны после эпохи св. Фотия). В своих «Ответах на трудности и вопросы, поставленные ему со стороны кардиналов и прочих латинских учителей» (гл. 3), св. Марк приводит цитаты из «Монологов» и «О Троице», ссылаясь на автора как на «блаженного Августина» и успешно используя их против латинян на Соборе **. В одном из своих сочинений — «Силлогические главы против латинян» (гл. 3, 4) — он также ссылается на «божественного Августина», вновь благожелательно цитируя его сочинение «О Троице» ***. Должно отметить, что, когда св. Марк цитирует поздних латинских учителей, не признанных в Православной Церкви, он очень внимателен к употреблению похвальных эпитетов и никогда не называет их ни «блаженный», ни «божественный»; так, Фома Аквинский для него только «Фома, учитель латинян» ****.

* Цитата сохранилась в латинском переводе Деяний и должна считаться подлинной. Феофил, архиепископ Александрийский, действительно был главным гонителем св. Иоанна Златоуста, за что получил от него прозвание «церковного фараона», но он оставил о себе и добрую память, в Александрийской церкви почитался как святой. Это тот самый «архиепископ авва Феофил», упоминаниями о котором переполнены «изречения» древних египетских подвижников. Он, во всяком случае, был мужем праведной жизни и поборником православной веры, который впал, однако, в тяжкое искушение против святого отца; преемник (и родной племянник) св. Феофила — св. Кирилл Александрийский — также долго не мог увериться в святости Златоуста (здесь и ниже переводы св. Марка Эфесского даются (с мелкими поправками) по книге: *Амвросий (Погодин), архим.* Святой Марк Ефесский и Флорентийская уния. Джорданвилль, 1963. С. 65—66).

** *Амвросий (Погодин), архим.* Указ. соч. С. 156—158.

*** Там же. С. 268.

**** Там же. Гл. 13. С. 251.

Подобно св. Фотию, видя, что латинские богословы приводят заблуждения отдельных отцов, выдвигая их против всего учения Церкви, св. Марк считает необходимым установить православное учение в отношении тех отцов, которые имели заблуждения в отдельных моментах. Это он делает подобно св. Фотию, но не в отношении Августина, чьи ошибки он пытается оправдать и показать его возможно лучшим образом, и не других западных отцов, но отцов Востока, которые впадали в заблуждения не менее серьезные, чем Августиновы. Здесь св. Марк пишет: «Что же касается приведенных после сего слов бл. Григория Нисского, то лучше было бы предать их молчанию и отнюдь не принуждать нас ради своей защиты явно выносить их на середину, ибо учитель этот видится явно соглашающимся с догматами оригениан и вводящим конец мучениям. Согласно св. Григорию, — продолжает св. Марк, — наступит конечное восстановление всех и самих бесов, да будет — как говорит он — Бог всяческая во всех, по слову Апостола. Поскольку же между иными приведены на середину и эти слова, то сначала мы ответим касательно их так, как приняли от наших отцов: что возможно, что это является искажениями и вставками, деланными некоторыми еретичествующими и оригенствующими... Но если и действительно святой был такого мнения, однако это было тогда, когда это учение было предметом спора и не было окончательно осуждено и отвергнуто противоположным мнением, вынесенным на V Вселенском Соборе, так что нет ничего удивительного, что и сам, будучи человеком, он погрешил в точности (истины), когда то же самое случилось и с многими бывшими до него, как с Иринеем Лионским, и Дионисием Александрийским, и с иными... Итак, эти изречения, если и действительно сказаны чудным Григорием о том огне, то они указывают не на особое очищение, каким должно быть чистилище, а вводят конечное очищение и конечное восстановление всех; но они никоим образом не убедительны для нас, взирающих на общее суждение Церкви и руководящихся Божественным Писанием, а не взирающих на то, что каждый из учителей писал, выражая как свое личное мнение; и если кто-нибудь другой иное написал об очистительном огне, мы не имеем нужды принимать сего» («Первое слово об очистительном огне», II)*.

Знаменательно, что латиняне были потрясены этим ответом и поручили одному из главных своих богословов, испанскому

* Амвросий (Погодин), архим. Указ. соч. С. 68—69.

кардиналу Хуану де Торквемаде (дяде знаменитого Великого инквизитора испанской инквизиции) дать ответ, что он и сделал в следующих словах: «Григорий Нисский, несомненно, величайший среди учителей, яснейшим образом передал учение об очистительном огне... А то, что в ответ на это вы говорите, что будучи человеком, он мог ошибаться, это кажется нам весьма странным, ибо и Петр, и Павел, и прочие Апостолы, и четыре Евангелиста — также были люди, не говоря уже, что Афанасий Великий, Василий, Амвросий, Иларий и иные великие в Церкви также были людьми, следовательно, могли ошибаться! Не думаете ли, что этот ваш ответ переступает должные границы? Ибо тогда вера поколеблется и подвергнется сомнению весь Ветхий и Новый Завет, переданные нам через людей, которым, если следовать вашему утверждению, не было невозможным ошибаться. Что же тогда останется в Божественном Писании твердым? Что будет иметь прочность? И мы тогда признаем, что человеку возможно ошибаться, насколько он — человек и что-нибудь делает своими собственными силами, но, поскольку он водим Божественным Духом и испытан пробным камнем Церкви в тех вещах, которые относятся к общей вере догматического учения, то написанное им, мы утверждаем, является абсолютно истинным» («Ответные тезисы латинян», 4 *).

Логическим завершением этих поисков латинянами «совершенства» в святых отцах представляет собой, конечно, папская непогрешимость. Ход мысли здесь точно такой же, как у тех, кто возражал св. Фотию: если св. Августин и иные учили не точно о чем-то одном, то они должны быть «извергнуты вместе с еретиками».

В своем новом ответе на эти утверждения св. Марк повторяет православное воззрение, согласно которому «возможно, что кто-нибудь и учителем является, а все же не все говорит совершенно правильно, ибо какая нужда была бы отцам во Вселенских Соборах?» Подобным частным мнениям, поскольку они противоположны непогрешимому Писанию и Церковному Преданию, «мы не должны безусловно веровать или принимать без исследования». Далее он обстоятельно, со множеством цитат показывает, что св. Григорий Нисский действительно совершал ошибки, приписываемые ему (ни больше ни меньше, как отрицание вечных мучений в аду и спасение всех без исключения), и дает последнее авторитетное слово самому Августину: «Что только канонические Писания имеют непогрешимость, свиде-

* Амвросий (Погодин), архим. Указ. соч. С. 94—95.

тельствует также и бл. Августин в словах, которые он пишет к Иерониму: “Подобает таковую честь и уважение воздавать только книгам Писания, которые именуются каноническими, ибо я абсолютно верю, что никто из писавших их авторов ни в чем не погрешил... Что касается других сочинений, то, как бы ни велико было превосходство их авторов в святости и учености, читая их, я не принимаю их учения как истинного единственно на том основании, что это они так писали и так думали”». Затем, в послании к Форунату (св. Марк продолжает цитировать бл. Августина) он пишет следующее: «Человеческое рассуждение, хотя бы этот человек и был православным и высокопочитаемым, нам не долженствует иметь таким же авторитетом, как и канонические Писания, настолько, чтобы считать для нас недопустимым из уважения, которое долженствует таким людям, нечто в их писаниях не одобрить или отвергнуть; если бы случилось нам обнаружить, что они иначе мыслили, нежели это выражает истина, которая с помощью Божьей, была постигнута иными или же нами. Таков я в отношении писаний других людей; и желаю, чтобы читатель поступал так и в отношении моих сочинений» («Второе Слово об очистительном огне», 15—16 *).

ВЗГЛЯД НА БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА В НОВЕЙШЕЕ ВРЕМЯ

Православные отцы нового времени продолжали относиться к бл. Августину так же, как это делал св. Марк, и с его именем не было связано особых споров. В России, по крайней мере начиная со времен святителя Димитрия Ростовского (нач. XVIII в.), прочно вошло в правило называть его «блаженным Августином». Скажем несколько слов об этом наименовании.

В первые века христианства слово «блаженный» по отношению к праведнику употреблялось примерно так же, как и слово «святой». Это не было следствием какой-либо формальной «канонизации» — тогда это еще не практиковалось, — а основывалось, скорее, на народном почитании. Так, по отношению к св. Мартину Турскому (IV в.)¹⁴, без всяких сомнений святому и чудотворцу, ранние авторы, такие как св. Григорий Турский¹⁵ (VI в.), употребляют обращение то «блаженный» (*beatus*), то «святой» (*sanctus*). И посему, когда в V в. у св. Фавста Лири-

* Там же. С. 127—132.

ского Августина именуется «блаженнейшим» (*beatissimus*), у св. Григория Великого в VI в. «блаженным» (*beatus*) и «святым» (*sanctus*), в IX в. у св. Фотия «святым» (*agios*), — все эти различные именованья подразумевают одно и то же, а именно то, что Августин был признан стоящим в определенном ряду людей, выдающихся своей святостью и учением. На Западе в течение этих столетий праздновался день его памяти; на Востоке (где не было специальных праздников западным святым) к нему относились просто как к отцу Вселенской Церкви. Ко времени св. Марка Эфесского слово «блаженный» стало употребляться по отношению к отцам, авторитет которых был в некоторой степени меньше, чем у великих отцов Церкви; так, он писал «блаженный Августин», но «божественный Амвросий», «блаженный Григорий Нисский», но «Григорий Богослов, великий среди святых». Однако такое употребление не было у него ни в коей мере строго устоявшимся.

Даже в наше время употребление слова «блаженный» остается несколько неопределенным. В русском — «блаженный» может относиться к великим отцам, вокруг которых были какие-либо споры (Августин и Иероним на Западе, Феодорит Кирский на Востоке), но также и ко Христу ради юродивым (канонизированным или неканонизированным), и к неканонизированным святым праведникам последних столетий вообще. Даже сегодня отсутствует четкое определение того, что означает понятие «блаженный» в Православной Церкви (в противоположность римскому католицизму, где процесс причисления к лику «блаженных» сам по себе является полностью регламентированным), и любые «блаженные» в православных святцах (как это обстоит с Августином, Иеронимом, Феодоритом и многими Христу ради юродивыми) могут также называться и «святыми». В русской православной практике редко можно услышать «святой Августин», но почти всегда «блаженный Августин».

В наше время имеются многочисленные переводы сочинений бл. Августина на греческий и русский, и он, несомненно, стал хорошо известен на православном Востоке. Некоторые из его сочинений, такие как трактаты против Пелагия и «О Троице», читаются, правда, с предосторожностью — с такой же, с какой православные читают книгу святого Григория Нисского «О душе и воскресении» и некоторые другие его сочинения. Великий русский отец конца XVIII в. св. Тихон Задонский¹⁶ цитирует сочинения бл. Августина (главным образом «Монологи») как православного отца, хотя, конечно же, основными святоотеческими источниками для него были восточные отцы, и прежде

всего святой Иоанн Златоуст*. «Исповедь» Августина заняла почетное место в православной духовной литературе в России и даже имела решающее значение для отречения от мира великого затворника начала XIX в. Георгия Задонского¹⁷. Когда последний в молодости был на военной службе и вел все в большей степени уединенную жизнь, готовясь к монастырю, он был так пленен дочерью одного полковника, что решил просить ее руки. Вспоминая тогда свое заветное желание покинуть мир, он впал в состояние кризиса, нерешительности, смущения, которое он в конце концов разрешил обращением к святоотеческой книге, которую тогда читал. Вот как он сам описывает этот момент: «Открыть книгу, лежащую на столе, меня побудили мысли: “На каком бы месте ни открылась книга, я последую ей”. Я открыл “Исповедь” Августина. И прочел: “Не оживившись печется о Господних, како угодити Господеви, а оживившись печется о мирских, како угодити жене” (1 Кор. 7, 32—33). Посмотрите, насколько это верно! Какова разница! Рассуждайте здраво, выбирайте лучший путь; не мешкайте, решайтесь, следуйте; ничто не мешает вам. Я решил. Мое сердце было переполнено невыразимой радостью. Душа ликовала. И казалось, что все мое существо было всецело в божественном иступлении»**. Этот опыт явно напоминает собственный опыт обращения самого бл. Августина, когда что-то побудило его открыть послания св. Апостола Павла и последовать совету первого же отрывка, на котором остановился его взгляд («Исповедь», VIII, 12). Необходимо отметить, что по своему духу бл. Георгий Задонский всецело принадлежал миру православных отцов, насколько можно судить по книгам, которые он читал: Жития Святых, св. Василия Великого, св. Григория Богослова, св. Тихона Задонского, Толкования святых отцов Церкви на Св. Писание.

Ситуация в Греческой церкви в новое время сложилась во многом сходная. Греческий богослов XVIII в. Евстратий Аргенти в таких своих антилатинских сочинениях, как «Трактат об опресноках», обращается к Августину как к святоотеческому авторитету, но при этом отмечает, что Августин является одним из тех отцов, кто впадал в определенные заблуждения, ни-

* См.: *Gorodetzky N. Saint Tikhon of Zadonsk. Crestwood; N. Y., 1976. P. 118.*

** *Епископ Никодим. Русские подвижники XVIII и XIX столетий. М., 1909. Сентябрьский том. С. 542—543.*

коим образом, однако, не переставая при этом оставаться отцом Церкви*.

В конце XVIII в. св. Никодим Святогорец¹⁸ включил Житие бл. Августина в свой «Синаксарь», или «Собрание житий святых», тогда как до этого времени оно не включалось в восточные календари и сборники житий святых. Само по себе это не содержит ничего примечательного. Ведь имя Августина было одним из многих сотен, которыми св. Никодим дополнил очень неполный православный календарь, следуя своей ревности еще больше прославить святых Божиих. В XIX в., исходя из подобной же ревности, Русская Церковь заимствовала имя Августина из «Синаксаря» преп. Никодима и внесла его в свой собственный календарь. Это вовсе не было «канонизацией» бл. Августина, поскольку на Востоке на него никогда не смотрели иначе как на отца и святого; речь шла просто о расширении церковного календаря, чтобы сделать его более полным, — тот самый процесс, который продолжается и поныне.

В XX в. имя бл. Августина обычно уже включается в православные календари, как правило под 15 июня (вместе с бл. Иеронимом), но иногда под 28 августа, днем его преставления. Греческая церковь в целом, быть может, воспринимает его с меньшими оговорками, чем Русская, как это можно увидеть, например, в официальном календаре одной из современных «старостильных» Греческих церквей, где его называют не «блаженным Августином», как в русском календаре, а «святым Августином Великим» (*agios Augustinos o megas*).

Однако и в Русской Церкви любовь к нему велика, хотя ему и не присваивают титула «великий». Архиепископ Иоанн (Максимович), став правящим архиереем Западной Европы, выказывал нарочитое почитание бл. Августина (равно как и многих других западных святых); так, он предпринял составление особой церковной службы в его честь (до тех пор ее не было в славянских Минеях), и эта служба была официально утверждена Архиерейским Синодом Русской Церкви за границей под председательством митрополита Анастасия. Архиепископ Иоанн совершал эту службу ежегодно в праздник бл. Августина, независимо от того, где бы он в этот день ни оказывался.

В новое время, возможно, наиболее уравновешенная критическая оценка бл. Августина была дана в «Патрологии» архиепископа Филарета Черниговского, которая не раз цитирова-

* См.: *Timothy Ware* (ныне епископ Диокдийский Каллистос. — *Примеч. пер.*). *Eustratius Argenti*. Oxford, 1964. P. 126, 128.

лась выше. «Он имел самое обширное влияние на свое и последующие времена. Но частью был не понят, а частью и сам неточно выражал свои мысли и подавал повод к спорам» *. «Обладая логическим рассудком и обилием чувства, учитель Иппонский не владел, однако, в таком же обилии метафизическим умом, в сочинениях его много остроумия и мало оригинальности в мыслях, много логической строгости, но не много особенных возвышенных идей, богословской основательной учености также нельзя приписать ему. Августин писал обо всем, так же, как Аристотель, тогда как превосходными произведениями его могли быть и были только систематические обзоры предметов и нравственные размышления... Самую высокую черту составляет в нем глубокое искреннее благочестие, которым дышат все сочинения его» **. Среди его нравоучительных произведений, высоко оцениваемых архиепископом Филаретом, «*“Солилоковия”* («Беседы с самим собой»), трактаты, письма и проповеди о монашеских подвигах и добродетелях, «О попечении об умерших», о молитве к святым, о почитании мощей и, конечно же, его справедливо прославленная «Исповедь», которая, без сомнения, поражать может каждого до глубины души искренностью сокрушения и согревать тою теплотою благочестия, которая столько необходима на пути спасения» ***.

«Спорным» аспектам догматических сочинений бл. Августина зачастую придавалось столь большое значение, что другой, нравоучительной, стороной его трудов в большей мере пренебрегали. Однако сегодня основным достоянием для нас является, возможно, как раз его роль как отца православного благочестия, которым он был преисполнен. Современные же ученые часто испытывают разочарование, не понимая, как такой «интеллектуальный гигант» оказывается настолько «типичным сыном своего времени — даже в тех вещах, где ждешь меньше всего», что «достаточно странно, как Августин вписывается в общий фон, переполненный снами, бесами и духами», а его приятие чудес и видений «обнаруживает доверчивость, которая нам сегодня представляется невероятной». В этом качестве бл. Августин расходится с «искушенными» учеными богословами наших дней; но зато он един в этом с простыми православными верующими, так же как и со всеми святыми отцами Востока и Запада, которые, каковы бы ни были их ошибки и разногласия в

* Филарет, архиепископ Черниговский. Указ. соч. Т. III. С. 7.

** Там же. С. 35.

*** Там же. С. 23.

теоретических сторонах учения, наделены искренними, глубоко христианскими сердцем и душой. Это как раз и делает его неоспоримо православным отцом и создает непреодолимую бездну между ним и его инославными «последователями» последних столетий, делает его близким всем тем, кто сегодня держится истинного христианства, святого православия.

Но также и во многих догматических вопросах бл. Августин открывается как учитель православных. Особенно необходимо упомянуть его учение о тысячелетнем царстве Христа. Будучи в свои первые годы в христианстве приверженцем несколько спиритуализированной формы хилиазма*, в зрелые годы он стал одним из основных противников этой ереси, сбившей с пути и в древности, и в наше время многих людей, читавших Апокалипсис св. Иоанна слишком буквально, вопреки церковному Преданию. В истинно православном толковании, которому учил бл. Августин, «тысяча лет» Апокалипсиса (Откр. 20,

* Хилиазм (от греч. «тысяча»), или милленаризм (от лат. *Mille-nium* — «тысячелетие»), — общее название для всевозможных неправославных толкований Апок. 20, 4—7: «И видех престолы, и сядыщы на них, и суд дан бысть им, и души растесанных за свидетельство Иисусово и за слово Божие иже не поклонишася зверю, ни иконе его, и не прияша начертания на челех своих и на руке своей. И ожиша, и воцаришася со Христом тысящу лет...» Упомянутым здесь тысячелетним Царствием на земле прежде второго Христова пришествия Церковь всегда считала самое себя: она — подлинное Царство Небесное, но существующее посреди мира, которому еще надлежит погибнуть. Подобное мнение было отражено уже в первой половине II в. у св. Иустина Философа (в «Диалоге с Трифоном-иудеем» 80, 2). За ним следуют классические толкования св. Ипполита Римского (начало III в.) и св. Андрея Критского (VII в.). — См.: *Св. Андрей, архиеп. Кесарийский*. Апокалипсис / Пер. И. Ювачева. М., 1901. С. 172—176 (Отдел XXI, статьи 61—63). Репринт этого издания в кн.: *Троицкий В. Н.* Православный Русский календарь на 1992 г. Джорданвилль, 1991; и отдельным изданием: Джорданвилль, 1991. Хилиазм предполагает какое-то мирское истолкование этого тысячелетнего царствования и потому по сути своей является ожиданием земных благ вместо небесных и — вольно или невольно — отрицанием истинного и уже осуществившегося Царствия, которое есть Церковь. Хилиастические воззрения проявлялись многократно: в последние века — во многих протестантских сектах. «Церковь не принимает этих толкований, а потому излишне и говорить о них. И мы... тысячу лет считаем за время проповеди Евангелия. Потому что нет необходимости, как мы говорили об этом ранее, считать эту тысячу лет за точно определенное число...» (*Св. Андрей*. Апокалипсис, 63. С. 175).

3) — это все время от Первого до Второго пришествия Христа, когда дьявол «связан» (т. е. значительно ограничен в своих возможностях соблазнять верующих), а святые царствуют со Христом в благодатной жизни Церкви (*De Civ. Dei*, XX, 7—9)*.

По иконографии можно вполне отчетливо представить себе черты бл. Августина. Возможно, самое раннее из сохранившихся его изображений — фреска VI в. в Латеранской библиотеке в Риме — несомненно, основывается на прижизненном портрете; то же изнуренное аскетическое лицо с редкой бородой представит и на иконе VII в., изображающей его вместе с бл. Иеронимом и св. Григорием Великим. Икона из Турской рукописи XI в. более стилизована, но еще все же, очевидно, основывается на том же оригинале. Поздние западные изображения утрачивают сходство с оригиналом (как случилось с большинством ранних святых на Западе), показывая бл. Августина просто как средневекового или современного латинского прелата.

<...>



* То же толкование и у восточных отцов, например у св. Максима Исповедника. Оно восходит к ап. Павлу, учившему о Воплощении Бога в последние времена.



М. П. БАСКИН

Августин как теоретик католицизма

I

Августин «Блаженный», епископ Гиппонский, едва ли не самая любопытная фигура в истории христианства. Ему принадлежит «заслуга» одной из ранних попыток принципиального обоснования будущих ведьмовских процессов. В этом смысле он может быть назван предшественником средневековых инквизиторов. Наряду с этим Августин *систематически* разработал ряд проблем, которые легли впоследствии в основу схоластической философии. Нетрудно установить связь между учением Августина и виднейшими схоластическими авторитетами, как Александр Галесский, Вильгельм Овернский, Винцент из Бовэ и даже Альберт Великий и Фома Аквинат, хотя последние причисляли себя к последователям Аристотеля, в то время как Августин находился под ясным воздействием философии Платона. Весьма значительно влияние Августина и на *мистическое* направление христианской философии. Наконец, для целого ряда средневековых философов произведение Августина являлись своего рода настольной энциклопедией, т. е. собранием необходимых сведений по всем вопросам. Достаточно указать на тот факт, что даже один из самых образованных представителей средневековья Петр Абеляр изучает греческую философию по работам Августина. Для христианской церкви в целом и для католицизма в особенности Августин не только теоретик христианства, но и его *практик*. Он считался «образцом христианина», «блаженным» «достоинейшим» из последователей Христа. Таким продолжает величать Августина и современный католицизм. Вот почему вскрытие подлинного лица Августина и как теоретика, и как практика имеет не

только специальный историко-философский интерес, но и большое значение для разоблачения современного католицизма, являющегося одним из самых хитрых и самых опытных врагов международного пролетариата и всех трудящихся.

Новую и новейшую литературу об Августине можно разбить на две части: 1) *официально-церковную*, продолжающую говорить об Августине в стиле средневековых повествований о христианских «мучениках», и 2) *псевдонаучную*, пытающуюся протащить ту же церковную версию под флагом наличного «объективизма». Для характеристики первой достаточно привести нижеследующий отрывок из предисловия к издававшемуся Киевской духовной академией «Собранию творений Августина»: «Соединяя со своей любовью благоразумие и ревность по вере, многостороннюю образованность и опытность, он является таким лицом в истории церкви, которое промысел божий избирает и поставляет на чреды особенной деятельности и подвигов для блага стада христово». Более умеренным и спокойным тоном говорит об Августине небезызвестный русский историк В. Герье, автор объемистой монографии об Августине Блаженном. Для Герье Августин исключительно одаренная личность, на первый взгляд лишенная каких бы то ни было сверхъестественных черт. Однако стоит внимательно вчитаться в многочисленные высказывания Герье о характере и достоинствах Августина, чтобы убедиться, что перед нами та же попытка представить Августина «святым подвижником». Хищный церковник, не только призывающий к беспощадной расправе с еретиками, но и *самолично* участвующий в этой расправе, изображен у Герье благородным рыцарем христианства; его теоретическая концепция, представляющая собою *эклетический* винегрет из господствующих в то время религиозных представлений и идеологических течений античной философии, изображена как логически стройная философская система.

С исключительным благоговением отзывается об Августине Блаженном бывший философский лидер немецкой социал-демократии Карл Форлендер¹. «Августин — натура в высшей степени многосторонняя, — заявляет он. — В нем замечательным образом соединяются глубокая внутренняя религиозность и строгая внешняя церковность, суровость и любовь, рассудочное мышление и мистическая мечтательность. До самого XVI в. с ним связываются различнейшие религиозные и богословские течения... Он сделался отцом западной церкви, и в течение почти тысячелетия его могучая личность вытес-

няла античное мирозерцание из Европы. принявшей христианство» *.

Таким образом, апологией Августина занимались самые разнообразные представители феодальной и буржуазной мысли, начиная от профессоров Киевской духовной академии и кончая неокантианскими ревизионистами. Все они прямо или косвенно выполняли прямой заказ католических и иных попов — исказить до неузнаваемости действительный образ одного из самых крупных «отцов христианской церкви».

II

Августин «Блаженный» живет в период распада рабовладельческой формации. Могущественный Рим, подтачиваемый внутренними противоречиями, терпит одно поражение за другим. Его господствующие классы дрожат перед революцией рабов, перед растущим недовольством широких масс т. н. «свободного» населения, перед наступающими «варварскими» племенами. В этих условиях особенную роль начинает играть христианская религия. Своей проповедью покорности и непротивленства, своим учением о примате «потустороннего» мира над реальными земными отношениями христианское духовенство пытается отвлечь трудящихся Рима от классовой борьбы, от активного участия в политической жизни. С другой стороны, христианство как нельзя больше соответствует тому общему чувству обреченности, усталости, пессимизма, которое охватывает осужденные на гибель социальные руины. Вот почему Римское государство становится таким ревностным покровителем католической церкви, сторонником ее *единства*, помощником и другом католицизма в борьбе с еретиками. Особенную роль играет католическая церковь в различных колониях, настроенных оппозиционно к господству центральной римской власти. Последняя использует католическое духовенство в качестве прямых агентов, распространяющих римское влияние на население самых отдаленных областей. Одним из таких агентов Рима в Африке и являлся Августин Блаженный, всю свою жизнь боровшийся за возможно более тесный союз между эксплуататорской верхушкой римской Африки и господствующими классами Рима. Для характеристики классовых установок Августина любопытно вспомнить его отношение к движе-

* Форлендер К. История философии. 1914. Т. 1. С. 213.

нию так называемых «циркумцеллионов», представлявших собою наиболее угнетенные слои крестьянства, открыто выступавшие, хотя и под религиозным знаменем, против господства «богачей». Ненависть Августина к циркумцеллионам не поддается описанию. В одной из своих проповедей он откровенно заявляет, что возглас этих людей «Богу слава» страшит его больше, чем «львиный рев». Он называет циркумцеллионов пьяными беснующимися бродягами.

Являясь не только свидетелем, но и активным участником ожесточеннейших классовых битв, Августин становится не просто католиком, но *воинствующим католиком*, было бы неверно, однако, видеть в Августине убежденного религиозного фанатика, готового идти на костер за свою «веру». Это прежде всего ловкий дипломат, хитрый церковный чиновник-карьерист. Мы имеем в его лице самого беспринципного *эклехтика*, готового сочетать в формальном механическом единстве разнообразные теории, нередко резко враждебные одна другой. Его основной прием — как можно меньше определенности в высказываниях и суждениях и как можно больше общих фраз, могущих быть и любое время по-любому истолкованными. Он умудряется одновременно громить античных ораторов за их софистические приемы и в то же время целиком заимствовать самые дешевые приемы античных софистов для проповеди христианских догм. В его книгах уместается пропаганда аскетизма с апологией брачной жизни. Иногда он «осуждает» собственных, но еще более осуждает тех, кто объявляет себя противником этих собственных. От готов именовать светскую власть «бандой разбойников» и в то же время призывает покорно исполнять все предписания римских рабовладельцев.

В эпоху Августина происходит окончательная гибель древнегреческих и древнеримских религий. Железом и кровью добывается христианство победы над опасными конкурентами. Августин возглавляет эту неравную битву. Однако, низвергая античных богов и ставя на их место богов христианских, Августин в то же время сохраняет за первыми значение «*демонов*», т. е. фактически *примиряет* обе религии. Еще более типично и знаменательно отношение Августина к античной философии. На словах Августин ее смертельный противник, на деле он — типичный *платоник*, для которого идеалистическое умение древнего аристократа служит прекрасным материалом для построения религиозной системы. Здесь, между прочим, один из тех неприятных казусов, который приводил в смущение многих ревностных христиан средневековья: «Каким образом *язы-*

ческие мыслители, вроде Платона или Аристотеля, могут являться величайшими теологическими авторитетами?»

Не менее противоречиво отношение Августина «Блаженного» к ереси Пелагия. Провозглашение последним человеческой воли свободной, а потому каждого человека ответственным только за себя и за свои поступки, рассматривается Августином как выступление против христианского учения об ответственности человечества за грехи Адама. Если люди не рождаются греховными, если каждый человек в зависимости от своих поступков может *самостоятельно* стать праведником, каковы же тогда функции церкви? Вот почему необходимо было объявить Пелагия еретиком и признать, в противоположность пелагианству, первородный грех и наличие божественной благодати, т. е. такого акта божественного произвола, при котором человек получает избавление от грехов вне зависимости от собственных поступков. Но в то же время Августин охотно соглашается и с наличием у Адама свободной воли, и с ответственностью несвободных людей за личные грехи.

Совершенно исключительный образчик беспринципности представляет практическая деятельность Августина. Его житие, изложенное так, как оно протекало, без всяких прикрас, не менее ярко выявляет эксплуататорскую сущность церкви и ее представителей, чем анализ теоретических высказываний знаменитого богослова.

III

<...>

До принятия католицизма Августин несколько раз меняет религию. Сначала он, видимо, придерживается древних «языческих» воззрений. Потом переходит в лагерь «манихеев», представлявших довольно влиятельную полухристианскую секту. Его манихейство отнюдь не носит бескорыстного характера. Благодаря манихейским связям Августин получает возможность устроиться в Риме, куда он уехал и по поискам славы и богатства. Очутившись в Милане, Августин из сторонника манихеев превращается в их яростного противника.

Однако, несмотря на увещевания своей матери, Августин отказывается стать католиком, считая, что для избранной им профессии риторы скорее подходят логические рассуждения древних философов, нежели догматические утверждения христианства. И он превращается в конечном счете в приверженца

платонизма. Этот последний этап докатолического Августина оказал, между прочим, огромное влияние на всю последующую его теоретическую деятельность. Учение Платона о примате духовного над материальным, о господстве потусторонних идей над реальными вещами значительно больше содействовало обращению Августина в католицизм, нежели малоинтересные проповеди невежественных христианских попов. В этом вынужден признаться и сам Августин. «Чтение сочинений платоников, — пишет он, — навело меня на мысль искать истину по ту сторону мира чувственного, и я устремил взор свой в мир сверхчувственный...» *

Выступая в роли христианина, Августин отнюдь не сразу избирает себе духовную карьеру. Он действует с присущей ему осторожностью и лишь после больших внутренних колебаний соглашается сделаться церковником-профессионалом. Дальнейшая история Августина представляет собой образец классического *лицемерия*, вопиющего противоречия между словом и делом, постоянного *угодничества перед «знатными и богатыми»*, откровенных попыток любой ценой *умножить церковные богатства*.

Возьмем, например, случай со знаменитым отказом Августина от отцовского имения. Этот «акт», на который неоднократно ссылается наш «скромный» христианин, в действительности ложен от начала до конца. Даже при чтении написанной бенедиктинскими монахами биографии Августина мы сразу наталкиваемся на вопиющее противоречие: Августин одновременно и отказывается от принадлежащей ему земельной собственности, и продолжает целых три года проживать в унаследованном имении. По мнению Берингера **², Августин расстался с имением на основе сохранения за собой права пользования этим имением. Другие исследователи указывают на отказ Августина не от всей своей собственности, а лишь от части ее. И в том и в другом случае знаменитый вождь католицизма оказывается самым наглым обманщиком. В первом случае он употребил обычный прием, столь распространенный по сие время в капиталистических странах: фиктивно передал свою собственность другому лицу и в то же время остался *реальным* владельцем последней. Во втором случае Августин допустил «маленькое» преувеличение: он превратил пожертвованную им на

* Исповедь. Кн. 7. Гл. XX.

** Böhringer. Die Kirche Christi.

благотворительные дела небольшую сумму в отказ от всего состояния.

Другой эпизод из жизни Августина особенно наглядно знакомит нас с его классовой позицией. Когда некий богатч Пиниан³ дал торжественное религиозное обязательство не покидать города Гиппона, а затем эту клятву нарушил, Августин не только не обрушился на Пиниана с соответствующими проклятиями, но, наоборот, попытался всяческими способами его выгородить. С этой целью Августин софистическими приемами доказывает, что дело не в букве клятвы, а в ее смысле. В то же самое время Августин с истинным искусством дипломата подтверждает, что сама по себе клятва Пиниана сохраняет свою силу и не может быть нарушена. Совершенно иначе, конечно, относился Августин к «обещаниям» крестьян, ремесленников или рабов. Здесь католический епископ не знает никаких компромиссов и является грозным и беспощадным хранителем религиозных традиций.

Отношение Августина к влиятельным государственным чиновникам отличается самым открытым низкопоклонством. Это был период, когда католическая церковь еще не была в состоянии состязаться со светской властью. Поэтому Августин говорит с римскими чиновниками языком преданного холопа. Вот образец обращения Августина к военным властям: «Всякий раз, когда у меня просят, чтобы я рекомендовал кого-нибудь твоему благорасположению, мне кажется, что, если я этого не сделаю, я как будто недостаточно ценю твое милосердие к нуждающимся в помощи или твое ко мне благоволение. Поэтому я и обращаюсь так часто к тебе и, в особенности, охотно рекомендую тебе слуг Христа, заведующих делами церкви, сыном и сонаследником коей я рад тебя считать. Так и теперь я рекомендую тебе епископа Феликса, нуждающегося в помощи высокопоставленного лица; сделай для него, что можешь, ибо господь предоставил тебе большую власть, и я знаю, что ты принимаешь близко к сердцу дела его» *.

В заключение нельзя не отметить поразительной *жестокости* Августина. Когда один из представителей нехристианского населения нумидийского города Каламы обратился к Августину с просьбой защитить жителей от грозящей расправы, «добрейший» Августин с христианским «смирением» выступает в защиту властей, чинящих свой кровавый суд. В преследовании донатистов мракобес Августин играет руководящую роль. Здесь

* Письмо к Главнокомандующему Валерию.

он несомненный предшественник средневековых инквизиторов. Какой насмешкой над истиной звучит после этого нижеследующее заявление представителя Киевской духовной академии: «Блаженный Августин действовал с истинно христианскою кротостью, терпением и снисхождением. Несмотря на буйства, жестокости и беспрестанные злодеяния еретиков, он не только сам не прибегал никогда к насильственным мерам, но даже ходатайствовал за них перед правительством и убеждал православных к терпению, великодушию и кротости в обращении с этими возмутителями церкви» *.

IV

Теоретическая деятельность Августина весьма обильна. Он написал около 100 работ, среди которых такая, как «Против Фавста-манихея», насчитывает ряд книг. Кроме этого, мы имеем обширную переписку Августина. Таким образом, Августин «Блаженный» — один из плодovitейших христианских писателей. По количеству затронутых тем Августин — *энциклопедист* в полном смысле этого слова. У него имеются обширные толкования религиозных текстов, обличения еретиков, рассуждения о свободе воли, о добре и благодати, о душе, о демонах и т. д. Не оставляет Августин без внимания и вопросы о вожделении, браке, воздержании, терпении и т. п. С исключительным интересом откосится он к общественным явлениям, в особенности к государству. В этой универсальности Августина одна из причин его влияния на последующее развитие церковной идеологии. Выступая против могучей культуры древности, с ее высокоразвитой философией и литературой, христианство крайне нуждалось в людях, могущих противопоставить мирозерцанию своих противников подробно разработанную систему христианских взглядов. Пусть, по сути дела, Августин эклектик, пусть он сам стоит на почве тех самых «врагов» церкви, против которых так рьяно выступает, важно, что он пытается везде и всюду протащить религиозные догматы, важно, что христианский бог становится главным действующим лицом во всех его творениях.

В одном нужно отдать должное Августину — он очень талантливый писатель и умелый полемист. На фоне бездарных

* Из предисловия к русскому изданию сочинений Августина.

представителей раннего католицизма, он, пожалуй, один из самых способных и образованных. Однако достаточно сравнить наиболее удачные в стилистическом отношении произведения Августина с диалогами Платона, который оказал на Августина значительное влияние, чтобы сейчас же убедиться в неизмеримом превосходстве древнегреческого философа. Идеологический предшественник западноевропейского феодализма не мог состязаться с античным аристократом. Он был, в лучшем случае, его последователем, который никогда не пытался изложить в систематической форме философские проблемы. Лишь по отдельным намекам, по случайно брошенным фразам можно вскрыть общеполитическую концепцию Августина. Так, в письме к Небридию Августин целиком по-платоновски формулирует взаимоотношение между чувственным и сверхчувственным миром. Он называет первый лишь копией, отражением второго. Признавая платоновское царство идей, которое Августин легко превратил в христианский рай с богом во главе, он в то же самое время пытается вернуться к сократовскому лозунгу «познай самого себя», видя в самопознании, в безусловной *достоверности внутреннего опыта* подлинную гарантию правильного подхода к богу.

Особенно любопытна попытка Августина подойти в свете *объективного идеализма к объяснению исторического процесса*. Для него развитие общества подчинено в конечном счете высшей *потусторонней закономерности*. Вся история человечества представляется Августину осуществлением *внутренней цели* — победы божественного начала.

Отсюда — основная задача Августина сводилась к доказательству примата церковной власти над светской. Здесь Августин является одним из первых теоретиков грядущих столкновений между католической церковью и ее светскими конкурентами. Вместе с тем он является проповедником христианского послушания и призывает своих сторонников подчиниться римской власти. «И церковь, — восклицает Августин, — не отказывается подчиниться законам государства, имеющим целью упорядочить смертную жизнь» (De Civ. Dei, XIX). Таким образом, даже тогда, когда Августин «Блаженный» склонен рассматривать всю историю человеческого общества как борьбу между Civitas Dei (град божий) и civitas terrerra⁴ (земное государство), он отнюдь не понимает эту борьбу в антагонистическом смысле. В конечном счете призыв Августина сводится к примирению этих двух организаций, одинаково подчиненных абсолютной божественной власти.

Как же понимал Августин бога? Какие основные свойства приписывал он «творцу и руководителю» вселенной? На этот вопрос лучше всего ответить словами самого Августина. «Что же ты такое или кто ты, боже мой?», — пишет он. «Что или кто, вопрошаю, как не господь бог? Ибо кто господь, кроме господа? Или кто бог, кроме бога нашего? Высочайший, совершеннейший, могущественнейший, всемогущественнейший, в высшей степени благой и милосердный и в высшей степени правосудный и справедливый, никому не доступный и всему присущий, красота благолепнейшая и великодушие непреодолимое и непостижимость неуловимая, сам в себе неизменяемый, а все изменяющий, ни нов, ни стар, никогда не обновляющийся и никогда не стареющий, а все обновляющий и гордых в неведении состаривающий, и действующий всегда и покоящийся всегда, собирающий и ни в чем не нуждающийся, все носящий и наполняющий и поддерживающий, творящий и питающий и усовершенствующий, обо всем заботящийся и ни в чем не имеющий недостатка. Ты любишь, но не волнуешься; ревнуешь, но сохраняешь спокойствие; раскаиваешься и не скорбишь, гневаешься и не возмущаешься; изменяешь дела, но не переменяешь намерений; воспринимаешь, что обретаешь, никогда ничего не теряя; ни в чем не терпишь нужды и недостатка и всякому приобретению радуешься; чуждый всякого корыстолюбия, а требуешь роста и лихвы. Тебе воздаются подобающая честь и слава, чтобы тебя ублажить и как бы склонить к щедрости; но кто же что имеет, что бы не восприял от тебя? Воздавая, уплачиваешь долги, никому не будучи должен; прощая, оставляешь долги, ничего через это не теряя. Но что все слова мои, о боже мой, жизнь моя, божественная утеха и радость моя» *. Этот любопытнейший отрывок типичен не только для идеологии Августина, он одинаково приемлем для всех христианских течений его времени.

Что касается католицизма, то последний, вплоть до настоящей эпохи, целиком придерживается августиновского понимания бога, занимаясь лишь дальнейшим уточнением его признаков и придумывая различные методы «доказательства божьего бытия». Основная особенность нарисованного Августином портрета — это неопределенность, схематичность, беспомощность. Августин не в состоянии изобразить бога в виде чего-то конкретного, хотя бы так, как изображали своих богов древние греки. Августиновский бог донельзя худосочен, он — типич-

* Исповедь. Кн. 1. Гл. IV.

ный бог христианского аскета. Отсюда — замечательный стилист, излагая бога, все время повторяется. В самом деле — чем как не повторением являются: «благой» и «милосердный», «правосудный» и «справедливый», «могущественнейший» и «всемогущественнейший»? Если отбросить это ничем не оправдываемое пережевывание одних и тех же положений, у августиновского бога окажутся лишь нижеследующие качества: могущество, милосердие, справедливость, неизменность и вечность. В свою очередь, все эти признаки целиком входят в одно общее понятие: «совершеннейший». Таким образом, бог Августина тождествен *совершеннейшему существу*. Он лишен поэтому всякого содержания и является не чем иным, как чисто формальным *утверждением*, крайне удобным для постоянного приспособления к интересам господствующих классов. В самом деле, возьмем эпоху Августина. С точки зрения правящей верхушки, совершеннейшее существо — это римский император, власть которого распространяется чуть ли не на весь мир. Он — символ могущества, богатства и славы. Абстракцией от римского императора и является в первую очередь господь бог ранней католической церкви.

Наступает классический период западноевропейского феодализма. Старый образ недоступного римского императора уступает место воинствующему феодальному землевладельцу. И тогда августиновское «совершеннейшее существо» охотно обновляет свои одежды, приобретая вполне феодальный вид. Католическая церковь сразу убивает двух зайцев: она в одно и то же время радикально меняет свои вехи и вместе с тем получает *формальную* возможность утверждать неприкосновенность своих старых принципов. Точно такой же процесс имеем мы в продолжение всей последующей католической истории. Наряду с сохранением старой догмы, ведущей свое начало от Августина и его предшественников, католицизм непрерывно изменяется, выступая слугой самых разнообразных эксплуататорских групп, включая загнивающую буржуазию империалистического периода.

Другая черта августиновского бога — это наличие в нем противоречий, которые в корне разрушают тот самый тезис абсолютного совершенства, который положен в основу божественного определения. В самом деле, может ли совершеннейший «раскаиваться», «гневаться», «ревновать» и даже «радоваться всякому приобретению», т. е. попросту заниматься накоплением? Как будто нет. А между тем Августин сознательно приписывает богу все эти свойства. Здесь мы имеем откровенно *клас-*

совое стремление знаменитого церковника наделить «творца вселенной» обычными свойствами римского рабовладельца. Этим самым деятельность эксплуататорских классов становится деятельностью самого бога и приобретает «вечный», «божественный» характер.

Под влиянием платоновского учения об идеях Августин особенно настойчиво подчеркивает вечность и неизменяемость бога: «Ты один неизменяем, — обращается он к богу, — и в своем бытии неизменяем и в своем ведении, неизменяем и в своей воле. И бытие твое неизменяемо и в ведении и в воле, и ведение твое неизменяемо и в бытии и в воле, и воля твоя неизменяема и в бытии и в ведении» *. Однако указанное положение Августина вступает в противоречие с христианской *практикой*, признающей целесообразность молитвенного обращения к богу. Если воля бога «неизменяема», то, следовательно, нет смысла просить его о чем-нибудь. Дабы избежать такого вывода, Августин прибегает к нижеследующему софизму: «господь бог изменяет дела, но не переменяет намерений». Еще менее убедительна попытка Августина совместить абсолютное милосердие бога с наличием отверженных «грешников». «Не ты оставил создание свое, а они уклонились от творца своего», — заявляет он **. В заключение нельзя не отметить, что учение Августина о боге с неизбежностью ведет к утверждению о его принципиальной непознаваемости. В самом деле, может ли «ничтожный червь», именуемый человеком, познать абсолютное существо, воля и разум которого безграничны и совершенны. «Ты один, боже мой, — логично заявляет Августин, — знаешь вполне себя, что ты и каков ты в себе. Познавать бога — значит нарушать справедливость, — продолжает он далее. — Справедливо ли, законно ли было бы перед тобою, чтобы существо изменяемое, имеющее нужду в освящении, настолько же познало то существо неизменяемое, которое его освящает, насколько оно знает само себя» ***. Однако, признавая непознаваемость божества, Августин «Блаженный» снова наталкивается на противоречие. Если бог отделен от человека непроницаемой стеной, то как же возможна в таком случае христианская теология, как возможно говорить о том, что отличается абсолютной недоступностью? Остается единственный выход — признать познаваемость непознаваемого бога. Как ни

* Исповедь. Кн. 13. Гл. XVI.

** Там же. Кн. 5. Гл. XI.

*** Там же. Кн. 13. Гл. XVI.

бессмысленно подобное утверждение, оно в действительности проникает все без исключения творения Августина, оно является неотъемлемой предпосылкой христианского мирозерцания.

V

Исходя из сущности бога, Августин рассматривает сущность природы. Последняя представляется ему продуктом свободного божественного творчества. Каким же образом «господь бог создал мир»? Не является ли акт бога аналогичным деятельности художника, творящего произведение искусства? Такой вывод чреват для христианства неприятными последствиями. Сравнение бога с человеком слишком сильно «дискредитирует» первого и «возвеличивает» второго. С истории вселенной срывается покрывало сверхъестественности. Наконец, если скульптор так же лепит фигуру, как бог землю, то не есть ли учение о сотворении природы — фантазия человека, создающего по образу своему и подобию царство богов? К указанному положению пришли, как известно, античные атеисты. Поэтому прежде всего он поставил своей задачей *доказать принципиальное различие между деятельностью божества и деятельностью художника*. «Художник, — рассуждает Августин, — образует какую-нибудь вещь из вещи, тело из тела». Иначе действует бог. Он не мог создать мир ни на небе, ни на земле, так как и небо и земля относятся к созданному миру и, следовательно, не существовали раньше сотворения вселенной. Точно так же не могла существовать до этого никакая другая материя, ибо это «ограничило бы всемогущество бога», что тоже невозможно. Отсюда единственный выход: бог сотворил небо и землю из ничего по одному всемогуществу своему. «До творения твоего, — обращается Августин к богу, — ничего не было, кроме тебя» *.

Этот тезис Августина, являющийся основным базисом для всей христианской теории мироздания, имеет очень любопытные классовые корни. Будучи выразителем разлагающихся эксплуататорских групп римского общества, Августин отразил в своей теории мироздания их презрение к производительному труду и ставку «на удачу», «на карьеру», на «счастливые случаи», когда «из ничего рождались огромные состояния». Труд земледельца или ремесленника, в особенности раба, труд, основанный на «образовании вещи из вещи», «представлялся рим-

* Исповедь. Кн. 11. Гл. V.

ским аристократам позорным и ничтожным занятием. Отсюда — господь бог в качестве двойника римского императора и аристократа из аристократов не мог творить мир, точно презренный горшечник горшки. Он действовал одним своим словом, одним поведением, одним желанием, и из абсолютной пустоты родилась вселенная.

От сотворения мира Августин с неизбежностью пришел к *телеологическому принципу*. В самом деле, если все вещи созданы богом, то они созданы, по-видимому, для известных целей. Вот что говорит, например, Августин об устройстве человеческого тела. «Ты устроил его тело так, что оно посредством разных членов совершает разные действия, а чтобы эти члены были способны к деятельности, ты вдунул в телесный состав его душу живую (Быт. II. 7), которая движет и управляет телом; ты доставил ему и материал для художественных работ (речь идет о художнике), ты даровал ему и способность ума, чтобы постигать тайны искусства и наперед обнимать мыслью то, что предполагает он произвести; ты же наделил его и телесными чувствами, которые служат ему проводником между телесною и духовною его природою, так что мир телесный и мир духовный находятся у него при посредстве этих чувств в общении: душа в своих действиях сносится с телом для выполнения их, а тело в своих действиях сносится с душою для проверки и оценки присущей ей истиной, хорошо ли последовало выполнение» *. Подобно человеку устроены остальные вещи и процессы вселенной. А раз все одинаково разумно, то отсюда делался вывод о разумности эксплуататорского порядка и о неразумности всяких попыток этот порядок изменить.

Однако, как ни выгоден господствующим классам и их церкви телеологический подход к миру, он таит при своем последовательном проведении глубокую опасность — *отрицание греховного начала в мире*. Действительно, если все осуществляет божественную цель, то и зло осуществляет эту цель и тогда оно, в конечном счете, не зло, а добро. А при наличии только одного добра рушится столь необходимая для церкви догма, как существование дьявола. Если нет зла, то нет греха. А если нет грешников, то нет и праведников. Отпадает всякая необходимость в христе, в христианской церкви, в борьбе с еретиками. Вот почему необходимо во что бы то ни стало признать грех и зло как реальные категории бытия. Но тогда приходится отказаться от телеологии и даже теологии, ибо если бог — созда-

* Там же.

тель всего, то он не мог не быть создателем зла. А если бог создал зло, то или зло — не зло, или бог — не добро. Как же распутать этот клубок неразрешимых противоречий? Августин «Блаженный» понимал, что обойти столь «проклятые вопросы» для христианства — значило бы расписаться в своем полном теоретическом бессилии. И он с ретивостью, достойной лучшего применения, берется за выполнение неразрешимой задачи — доказать рациональным путем самые чудовищные христианские бредни. Августин прибегает для этого к своеобразной софистике, уверяя, что зло существует и не существует. Оно есть как реально существующее, но его нет как субстанции, как чего-то первичного и основного. Даже сам дьявол по своей сущности не есть зло. Он лишь сделался злым впоследствии, уйдя от бога и вступив по доброй воле на недобрый путь.

По Августину, бог создал добрых ангелов, обладающих свободной волей. В свою очередь, свободная воля породила зло. Значительно «сложнее» обстоит для Августина дело с людьми. Признать человеческую волю свободной — это значит избавить человека от церковной опеки, освободить его от грехов прародителя, уничтожить саму идею божественной благодати. Практически подобный взгляд приводил к таким неприятным для католической церкви последствиям, как отказ от крещения детей. Если грех — результат сознательной деятельности человека, определяемой «его свободной волей, то, следовательно, ребенок безгрешен и не нуждается ни в каком специальном таинстве. Мало того, ребенок, родившийся в семье нехристианина, приравнивается тем самым к христианскому ребенку. Значит, с крещением можно не спешить, значит, вообще христианство не дает человеку особых преимуществ по сравнению с неверующими или представителями других религий. В период Августина многие из аристократов предпочитали поэтому не только воздерживаться от крещения своих детей, но и, по возможности, оттягивать официальное свое вступление в католицизм. Появился даже любопытный обычай креститься лишь после тяжких преступлений, дабы благодаря крещению получать прощение грехов. Все это было по карману католического духовенства. Вот почему Августин выступил противником пелагианской ереси. Однако и отказ от свободы воли справедливо представлялся Августину чрезвычайно опасным. Если люди греховны благодаря воле бога, то как же может бог наказывать грешников, как может наказывать грешников католическая церковь? Августин Блаженный придумывает третий путь. Он признает свободу воли, но признает ее в абсолютном смысле

только для Адама. Свободно согрешив, Адам получил справедливое наказание, и это наказание вместе с греховностью Адама уже распространяется на все последующие человеческие поколения.

В писаниях идеолога католической реакции часто встречаются рассуждения о «божьей благодати», которая играет существенную роль в концепции Августина и является попыткой обосновать необходимость католической церкви как верховной руководительницы не только духовной, но и светской жизни народов мира.

Учение о «благодати божией» логически вытекает из понятия бога и греховности человека. Если бог всесилен, а человек ничтожен, то может ли человек, опираясь на собственную волю, сделаться безгрешным? Конечно, нет — отвечает устами Августина католическая церковь. Только бог, вне зависимости от поступков человека, без всякой причины, в силу лишь своего хотения, дарует людям спасение от грехов. Поэтому «божья благодать» означает абсолютную власть сверхъестественного над естественным, потусторонних сил над грешной землей. Эта «теория», с точки зрения ее социальных тенденций, оказалась в дальнейшем особенно полезной господствующим классам феодального общества.

VI

Согласно учению Августина, католическая церковь является представительницей бога на земле, а католическая религия — единственно правильной и возможной формой богопочитания. Первое положение, как мы уже указывали, вытекает из наследственного греха и божьей благодати. Без церкви человек бессилен очиститься. Его «христианнейшие» дела сами по себе не имеют никакого значения. Но зато католическая церковь, как бы олицетворяя божью благодать, освобождает грешников от грехов, превращает «злых» в «добрых», прислужников дьявола в слуг господних. Поэтому «добрые» поступки, ненужные и даже вредные, когда они являются самоцелью, становятся благими и ценными, когда они творятся во имя церкви христовой и когда пользуются ее благословением. Осужденная при активном участии Августина еретическая идея Пелагия о первенствующем значении дел человеческих снова приобретает исключительную роль, но зато руководительницей человеческих дел становится католическая церковь. Для доказательства истинности католической религии Августин не находит ничего

лучшего, как наряду с весьма примитивными логическими рассуждениями попросту *провозглашать* безусловную святость католицизма. Католицизм потому признается этим мракобесом «истинным», что он — наиболее сильная, наиболее могущественная, наиболее распространенная религия.

Как ни бессмыслен подобный довод Августина с логической точки зрения, он еще более нелепым оказывался с точки зрения действительного соотношения религиозных сил того времени. В самом деле, взять хотя бы римскую Африку, где августиновская церковь объединяла явное меньшинство и держалась исключительно на штыках римских завоевателей. Августин Блаженный сам прекрасно понимал шаткость и даже опасность выдвигаемого им положения. Поэтому, для того чтобы выпутаться из неожиданной «беды», Августин пытается дать следующее истолкование своему принципу. Преобладающую роль католицизма нужно понимать не в том смысле, что это преобладание уже совершившийся факт, а в смысле *тенденции* к такому преобладанию. Однако и здесь теоретик католицизма попадает в тупик. Каким путем доказать, что эта тенденция действительно имеет место? И Августин неожиданно выдвигает новый «довод» в защиту католической религии. Он попросту излагает ее принципы и считает, что они сами по себе говорят о своей истинности и поэтому не нуждаются ни в каком доказательстве. Ознакомившись с католицизмом, всякий человек или станет католиком, если он действительно достоин этого, или очутится в лагере его врагов, но тогда это будет свидетельством не против католицизма, а против неверующего.

В случае если прочитавший писания церковников не сделается католиком, католическая церковь вправе употребить любое *насилие*, вправе *заставить* еретика отказаться от ложных воззрений. Таким образом, из самого существа католицизма вытекает, по мнению Августина, его агрессивность, его стремление к кровавой расправе. Можно сказать с полной определенностью, что все знаменитые «дела» католической церкви, политика крови и меча, костров и подземелий, яда и кинжала, — все это имело в лице Августина «Блаженного» своего первого и, пожалуй, наиболее яркого певца и теоретика.

VII

«Если бога нет — его надо выдумать», — так сформулировано было спустя много столетий после Августина значение веры в бога для эксплуататорских классов. Не меньшую пользу ока-

зывает этим классам и культ дьявола. Под флагом борьбы с врагом царя небесного велась борьба с противниками земных царей. Имущество «еретиков» преспокойным образом передавалось в карманы «истинно верующих». Наконец, «подавление неверных» оказывалось лишь внешним выражением своеобразной торговой операции, когда «правоверные» купцы вытесняли «еретических» конкурентов. Августин «Блаженный» лучше других понимал значение для церкви учения об абстрактных и конкретных представителях «зла». Только существование грешников обосновывало возможность существования праведников. Только наличие зла и греховности обосновывало необходимость церковной организации как единственной силы на земле, способной побеждать зло. Вот почему Августин с поразительной откровенностью заявляет о полезной роли еретиков. «Так как весьма верно сказано, — читаем мы в его книге «Об истинной религии», — *подобает многим ересям быти* да искусни явлени бывают в вас (1 Кор. 11, 19), то будем пользоваться и этого рода благодеянием божественного промысла. Ибо еретики являются из числа людей, которые, находясь в церкви, тем не менее заблуждались бы. Когда же они делаются внешними, бывают весьма для нее полезными, не потому, чтобы учили истине, которой не знают сами, а потому что побуждают плотских католиков искать, а духовных открывать истину. В святой церкви есть много мужей *искусных* перед богом, но они не бывают *явлени* в нас, пока, услаждаясь *мраком* своего невежества, мы предпочитаем предаваться сну, чем созерцать свет истины. Поэтому многие пробуждаются от сна благодаря еретикам, дабы видеть день господень и возрадоваться. Итак, будем пользоваться и еретиками, не с тем чтобы одобрять их заблуждения, а чтобы самим быть более бодрственными и осторожными, защищая католическое учение от их козней, хотя бы самих их и не могли мы призвать ко спасению» *.

Убеждение еретиков не представляется Августину сколько-нибудь плодотворным занятием. Проверая на личном опыте полную беспочвенность католической агитации среди людей, справедливо видевших в католицизме одно из орудий эксплуататорского Рима, Августин «Блаженный» приходит к христианейшему выводу о целесообразности беспощадного насилия по отношению к еретикам. Это не принуждение, не насильственное обращение в другую веру; мы имеем здесь дело со справедливым и полезным наказанием — такова августинов-

* Об истинной религии. Гл. VIII.

ская трактовка католической тактики. Для того чтобы доказать, что жестокое наказание еретиков нисколько не противоречит тезису «люби ближнего, как самого себя», Августин Блаженный пытается развить нижеследующую трактовку христианской любви. «Любить ближнего — значит желать ему того, что желаешь себе». А себе каждый человек желает прежде всего спасения. Потому, карая неверных, принуждая их войти в католическую церковь, мы тем самым реализуем практически самую высшую любовь к ближнему. Примерно в таком же стиле обосновывает Августин возможность применять к еретикам любые физические пытки. «Мы должны возненавидеть то, от чего желаем быть свободными. Возненавидим же временные узы, если мы одушевлены любовью к вечности. Пусть человек любит ближнего, как самого себя. Конечно, никто самому себе не бывает ни отцом, ни сыном, ни собственником, ни чем-нибудь другим подобным, а только человек. Отсюда: кто любит кого-нибудь, как самого себя, тот должен любить в нем то, что есть он сам для себя. Но тела наши не то, что мы сами: следовательно, не тело в человеке должно быть предметом искомым и желанным. В этом отношении имеет силу заповедь: “Не пожелай елика суть ближнего твоего” (Исх. 20, 17). По этой причине, кто в ближнем любит не то, что есть он сам для себя, тот любит его не как самого себя. Отсюда природа человеческая должна быть любима сама по себе, помимо плотских условий» *. Таким образом, любить ближнего означает у Августина не любить его тело. Раз аскетизм, т. е. насильственное умерщвление телесности, — высшее благо для меня, то, следовательно, и по отношению к плоти других людей я обязан быть столь же жестоким и беспощадным. Проявить сострадание к грешнику — значит полюбить его «отцовской», «сыновней» и т. п. любовью. Но ведь любовь подобного рода противоречит любви к самому себе. Поэтому истинная христианская любовь означает абсолютное отсутствие сострадания к телу другого человека. Таков конечный вывод идейного представителя всех последующих инквизиторов.

VIII

Быть может, нигде не проявляется с такой очевидностью классовая сущность Августина, как в его учении о морали. Августин-моралист — типичный представитель христианского

* Об истинной религии. Гл. X, VI.

лицемерия. Властный церковник — карьерист, опытный развратник, жестокий, нетерпимый человек, он одевается в тогу скромности, искренности и добродушия. Высшим принципом человеческого поведения провозглашается *аскетизм*. Однако подлинное лицо этого аскетизма чрезвычайно легко разоблачить. Начать хотя бы с рассуждения Августина о *половом воздержании*. «Ты запрещаешь разврат, — обращается он к богу, — и хотя допускаешь *супружество*, но призываешь к безбрачию как к *лучшему состоянию*» *. Эта формулировка заведомо носит запутанный, расплывчатый характер, крайне выгодный для католической *практики*. С одной стороны, Августин признает «безбрачие» как «лучшее состояние». С другой стороны, и супружество принципиально не считается греховным, и даже «допускается» самим богом. Отсюда в каждом отдельном случае создается возможность соответствующей конкретной оценки. А так как судьей человеческих поступков является католическая церковь, то, следовательно, сама церковь каждый раз решает, кого считать праведником и кого грешником. Если епископ Августин имел дело с «сильными мира сего», тогда поступки этих людей неожиданно становились достойными христианской похвалы, несмотря на явно антиаскетический характер. Поведение низших слоев населения расценивалось, напротив, с точки зрения беспощадной аскетической морали. Вообще, как правильно заявляет Герье, всячески доказывающий православным читателям «благонамеренность» Августина, последний «не одобрял» как в своих сочинениях, так и в письмах «таких проявлений аскетизма, которые подрывали основы семьи, общественного строя и государства» **.

<...>

Из аскетизма Августина с неизбежностью вытекают его *антинаучные* тенденции. Если природа ничтожна, то и науки, ею занимающиеся, также ничтожны. Только та «наука» имеет смысл, которая обращена к богу. «Когда я слышу кого-либо, из собратьев христиан, — заявляет Августин, — ошибающегося в суждениях своих о научных предметах, то я терпеливо и снисходительно смотрю на него и не считаю даже для него вредным, если он, положим, и не знает чего-нибудь о свойствах каких-либо творений, в то же время о тебе, господи, творце вселенной, не мыслит ничего недостойного и не верит тому. А вредно ему будет то, если он вообразит себе, что научные по-

* См.: Исповедь. Кн. 10. Гл. XXX.

** Герье В. Блаженный Августин. 1910. С. 171.

знания составляют неотъемлемую принадлежность учения о благочестии и станет упорно утверждать то, в чем сам нетверд и чего даже вовсе не понимает. Подобная слабость может быть терпима в младенческом возрасте верующих, доколе они питаются еще молоком матери, а не твердою пищею, когда же новый человек в них *приходит в* мужа совершенного, тогда они уже вовсе не должны колебаться и увлекаться всяким ветром учения» *.

Таким образом, Августин, явно устанавливая *примат религии над наукой*, завещает своим последователям два возможных отношения к знанию: 1) открытый отказ от всякого научного исследования, мистическое «общение» с божеством через веру, экстаз, «вдохновение» и 2) превращение науки в служанку теологии, т. е. внешнее сохранение «науки», а по сути дела подмена ее религией. Первый путь, как известно, связан с так называемым *мистическим* руслом средневековой философии, второй путь типичен для средневековых *схоластов*. Будучи *дальновидным* христианским политиком, Августин понимал, что поход христианства против науки может вестись самыми различными способами и приемами. Средневековый костер, сжигающий выдающихся ученых, и католический университет, уничтожающий науку с «высоты» университетских кафедр, одинаково пригодны для Августина, этого отца не только средневековых, но и *новейших мракобесов*. В этом основная причина необычайной живучести августиновской философии у всех реакционных классов феодального и буржуазного общества.



* Исповедь. Кн. 5. Гл. V.



С. С. АВЕРИНЦЕВ

Порядок космоса и порядок истории

И для древнегреческой, и для византийской культуры представление о мировом бытии в пространстве и времени было связано прежде всего с идеей *порядка*. Само слово «космос» означает «порядок». Изначально оно прилагалось либо к воинскому строю, либо к государственному устройству, либо к убранству «приведшей себя в порядок» женщины и было перенесено на мироздание Пифагором, искателем музыкально-математической гармонии сфер*. В философской литературе слово это выступает в контексте целого синонимического ряда — «диакосмесис», «таксис» и так далее, — объединенного идеей стройности и законосообразности**.

Представление о мировом порядке можно было связывать с представлением о божественном начале. Для античной культуры в этом не было ничего нового. Но язычество в мифологических, а затем философских проявлениях обожествляло самый космос: по характерному выражению Платона, космос есть «чувственно воспринимаемый Бог»***. Древнегреческий идеализм мог отделить источник мирового порядка от материи, но не от мирового бытия в самом широком смысле. Не идя слишком далеко в социологических параллелях, скажем, что как закон полиса был имманентным полису, так закон космоса мыслился имманентным космосу. Он был свойством самозамкнутого, самодовлеющего, «сферически» завершенного в себе и равного себе мира.

Средневековое сознание усвоило идею всеобъемлющей и осмысленной упорядоченности вещей и пережило ее, если это

* *Diogenis Laertii De vita et moribus philosophorum*, VIII, 48.

** *Pseudo-Aristotelis De mundo*, I.

*** *Platonis Timaeus*, 92 C.

возможно, с еще большей остротой, чем она была пережита в древности. Но в составе христианского учения идея эта переосмыслялась. Теперь порядок приходит от абсолютно трансцендентного, абсолютно всемирного Бога, стоящего не только по ту сторону материальных пределов космоса, но и по ту сторону его идеальных пределов. К этому личному Богу космос может иметь только личное отношение — а именно отношение *покорности*. Законосообразность мировых процессов понята как послушание небесных сфер и четырех стихий, как их монашеское смирение, их отказ от своеволия, их *аскеза*.

Вот как раннехристианский автор описывает мир, повинующийся Богу: «Небеса, его управлением движимы, в мире ему покоряются. День и ночь совершают они бег, им предназначенный, нимало не чиня друг другу препятствий. Солнце, и Луна, и хоры звезд по велению его в согласии, без всякого отступления шествуют по кругу в положенном им пределе. Земля, понесая во чреве своем, по воле его во время свое преизобильно пропитание подает людям, и зверям, и всем сущим в ней живым тварям, не разномысля и не отклоняясь от определенного о ней. Бездн неисследимые хляби и недр неизъяснимые струи теми же сдерживаются велениями. Беспредельное море во всем пространстве своем, по устроению его собранное вместе, не преступает положенных ему препон, но как он указал, так и действует, ибо он изрек: “Доселе дойдешь и не перейдешь, и здесь предел горделивым волнам твоим” (Иов. 38, 11). Океан, для человеков непереплываемый, и миры об-он-пол Океана сущие теми же установлениями Владыки правимы. Сроки весны, и лета, и осени, и зимы в мире друг друга сменяют; ветров порывы, каждый во время свое, исполняют дело свое неотпустительно. Вечнотекущие источники, на здравие всем пьющим от них сотворенные, сосцы свои неиссякающие жизни ради человеков предлагают. Малейшие между живыми созданиями в мире и единомыслии сходки свои правят. Всему сему великий Создатель и Владыка сущего совершаться повелел в мире и единомыслии, всем благодворя...» *

Если Солнце — уже не бог Гелиос язычников, это вовсе не значит, как настаивает Ориген, будто оно «ничто» ** или, по Анаксагору, безжизненный и бездушный «огнистый ком» ***;

* *Clementis Romani* I Epistola ad Corinthios, XX.

** *Origenis Contra Celsum*, V, 13 (Origenes / Die Griechischen christlichen Schriftsteller (GCS). Bd II. S. 14).

*** Ibid. V, 11 (Ibid. S. 12).

нет, все небесные светила — служители Бога, способные ему молиться и осмысленно покоряться*. Они движутся отнюдь не слепо, однако и не по собственной воле, не от себя и не для себя, но для Бога. Григорий Назианзин обращается в одном из своих стихотворений к Христу:

Ради тебя сияньем своим сокрывает созвездья
Скоробегающий Титан, огненный круг проходя.
Ради тебя то живет, то меркнет полночное око
Мены, и снова горит полною славой лучей... **

«Поразмысли же теперь, — обращается к читателю Ориген, — нельзя ли к этим существам [т. е. светилам], покорившимся суете не по своей воле, но по воле Покорившего, и пребывающим в надежде обетования, приложить Павловы слова: “Имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше” (Фил. 1, 23). По крайней мере, мне представляется, что подобным же образом могло бы сказать и Солнце: “Имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше”. Но Павел прибавляет еще: “А оставаться в плоти нужнее для вас” (Фил. 1, 24). И Солнце поистине может сказать: “Остаться же мне в небесном этом и светозарном теле нужнее ради откровения сынов Божиих”. То же самое должно мыслить и говорить также о Луне и о звездах...» ***

Итак, движение, сияние и само бытие небесных тел — их монашеское послушание, со скорбью, но и с терпением принимаемое от Бога и на пользу людям. Им хотелось бы «разрешиться и быть со Христом», выйдя из-под ига «суеты» — космической маеты «неразрешенной» твари; но они предпочитают усилие своего подвига своему собственному духовному порыву.

При таком понимании космологический принцип оказывается аналогом церковной дисциплины, а Церковь — своего рода моделью космоса, или «космосом космоса», как выражается тот же Ориген****. Это уже очень далеко от античной космо-

* Ibid.

** *Gregorii Nazianzeni Poemata de se ipso*, I, XXXVIII, 15—18 // PG. T. 37. Col. 1326.

*** *De principiis*, I, 7, 5 // PG. T. 11. Col. 1751.

**** *Origenis In Ioannem*, VI, 59 (GCS. Origenes IV, S. 167). Конечно, это выражение двузначно, как двузначно само слово *κόσμος*, и оно означает также попросту «украшение мира». Однако именно потому, что в философском термине «космос» продолжал просвечивать

гии, — хотя, может быть, не так далеко, как это кажется: ведь именно те направления античного идеализма, которые были особенно увлечены идеей звездного порядка, гармонии сфер, как пифагорейство и платонизм, больше всего тяготели к идеалу безусловного повиновения сверхличному авторитету и ближе всего подошли к принципу монашества. Пифагорейцы на практике создали некий «орден», связанный строгой дисциплиной, и соблюдали множество ритуально-уставных предписаний. Платон конструировал ту же жизненную установку в утопической теории государства. «Тут даже не аристократия, — замечает А. Ф. Лосев, — а скорее теократия, монастырское игуменство»*. «Монашество и старчество — диалектически необходимый момент в Платоновом понимании социального бытия»**. Афонские монахи, еще в XV в. сосредоточенно смотревшие по ночам, как звезды из чистого хрустального неба смотрят на грешную землю, и поучавшиеся ненарушимой стройности их движения, были поздними наследниками Пифагора и Платона***.

Уже в платонизме напряженный интерес к порядку космоса с самого начала связан с ощущением угрозы другому порядку — порядку полиса. В ранневизантийской идеологии этот интерес окрашивается в новые тона в связи с гибелью того, что еще оставалось от порядка полиса. «Удобопревратность» земных законов стала еще очевиднее, непреложность небесных законов — еще желаннее. Люди должны учиться слушаться у звезд — такова ранневизантийская транскрипция евангельской молитвы «да будет воля Твоя, яко на небеси, и на земли». Соотнесенность космологических мотивов с социальными проблемами ощутима в словах Григория Назианзина: «Да не разрушается закон подчинения, которым держится земное и не-

его изначальный смысл «украшения», сам этот смысл легко оказывался причастным «космологическому» уровню семантики. Если космос — это «украшение», нарядный порядок, то Церковь есть как бы «украшение украшения»; фундаментальное свойство космоса — стройность — присуще ей, так сказать, во второй степени.

* Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. Т. I. С. 656.

** Там же. С. 804.

*** Ср. рассказ итальянца XV в. об этих ночных бдениях афонских старцев: *Le Millénaire du Mont Athos: 963—1963*, I. Chevetogne, 1963. P. 131.

бесное, дабы через многоначалие не дойти до безначалия» *. Каждое слово о реальности мирового порядка превращается в притчу и аллегория о желательности порядка человеческого, общественного **, причем последний мыслится в формах иерархии («закон подчинения» — авторитарный принцип). Неумолимая, жесткая симметрия образов ранневизантийского имперского искусства, повинующихся эстетике придворного церемониала и военного парада ***, — зрительное соответствие такой космологии. Платон мог только мечтать о столь высоком уровне формализации художественного канона **** и государственного обихода ***** — одного в нерасторжимом единстве с другим; но теперь это до некоторой степени стало реальностью. А в мире идей космологическое умозрение и социальная этика получили такое соединительное звено, которого они не могли иметь во времена Платона *. Звеном этим был библейский креационизм, т. е. учение о Боге как творце стихий и законодатель людей.

Однако, идет ли речь о языческом космосе, имеющем свою собственную меру, или о христианском космосе, получающем свою меру от Бога, это все еще космос — всегда привлекавший к себе эллинскую мысль пространственный мир, который сам по себе не имеет истории.

Нельзя, конечно, утверждать, будто античная греческая философия абсолютно чужда историзму. Человеческая сущность так неразрывно связана с динамикой истории, что человеческая мысль едва ли может миновать проблему, поставленную этой динамикой. И все же классическая культура Греции оттесняла начало историзма далеко на задний план. «Поскольку

* *Gregorii Nazianzeni oratio*, 19 («Творения». М., 1843. Ч. II. С. 154).

** Эта дидактическая «сверхзадача» космологических рассуждений особенно отчетливо и откровенно выступает в популярной литературе «Шестодневов», т. е. проповедей о сотворении мира. Такие проповеди сочиняли, в частности, Василий Кесарийский и Григорий Нисский.

*** Ср.: *Mathew G. Byzantine Aesthetics*. London, 1963. P. 17.

**** *Platonis Leges*, II, 656 D; *Ibid.* VII, 802 A—B.

***** *Ibid.*, XII, 942 A—D.

6* К этому требуется некоторая оговорка: наполовину всерьез, наполовину играя, Платон как бы постулирует доктрину о сотворении мира демиургом в качестве предпосылки своих социально-этических конструкций (в «Тимее» и «Критии»). Но, конечно, это еще не настоящий креационизм; скорее, приходится говорить о «рабочем мифе», как мы говорим о «рабочей гипотезе».

в качестве идеала трактовалось *круговое движение*, лучше всего представленное в движениях небесного свода, постольку движения человека и человеческой истории в идеальном плане тоже мыслились как круговые. Это значит, что человек и его история все время трактовались как находящиеся в движении, но это движение всегда возвращалось к исходной точке. Таким образом, вся человеческая жизнь как бы топталась на месте... Этому удивляться нечего уже потому, что исконно проповедуемое в античности круговращение вещества и перевоплощение душ, то ниспадающих с неба на землю, то восходящих с земли на небо, также есть циклический процесс» *.

Древняя история восточного Средиземноморья выявила и другую мыслительную возможность, резко контрастирующую с эллинским умонастроением. Эта возможность воплощена в библейской традиции мистического историзма.

Если мир греческой философии и греческой поэзии — это «космос», т. е. законосообразная и симметричная пространственная структура, то мир Библии — это «олам» **, т. е. поток временного свершения, несущий в себе все вещи, или мир как история. Внутри «космоса» даже время дано в модусе пространственности: в самом деле, учение о вечном возврате, явно или неявно присутствующее во всех греческих концепциях бытия, как мифологических, так и философских, отнимает у времени столь характерное для него свойство *необратимости* и

* Лосев А. Ф. Критические замечания к диалогу [«Тимей»] // Платон. Сочинения: В 3 т. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 660. Ср.: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 643; *Его же*. Античная философия истории. М., 1977.

** Исходное значение слова «'ōlām» — «сокрытое», «завешенное», отсюда — «древность», начальное пра-время, но также «будущность»; две темные бездны времени позади и впереди человека. Постольку это слово означает «вечность», но не в смысле неподвижной изъятости из времени, а в смысле совокупности и полноты времени. Точнее, это не «вечность», а «мировое время» (в немецком переводе Бубера и Розенцвейга — «Weltzeit»), которое, во-первых, движется и, во-вторых, может кончиться и смениться другим «оламом», другим состоянием времени и вещей в нем. Иначе говоря, «олам» — мир как время и время как мир. Талмуд говорит об эсхатологическом «'ōlām habā'», что можно с равным правом переводить «будущий век» (ср. в христианском символе веры «...и жизни будущего века») — и «будущий мир». Когда библейский (а также иранский) мистический историзм попал в идейный кругозор греков и римлян, термин «олам» был передан греческим «эон» и латинским «секулум».

придает ему мыслимое лишь в пространстве свойство *симметрии*. Внутри «олама» даже пространство дано в модусе временной динамики — как «вместилище» необратимых событий. Греческий бог Зевс — это «Олимпиец», т. е. существо, характеризующееся своим местом в мировом пространстве. Библейский Бог Яхве — это «Сотворивший небо и землю», т. е. Господин неотменяемого мгновения, с которого началась история, и через это — Господин истории, Господин времени.

Структуру можно созерцать, но в истории приходится участвовать. Поэтому мир как «космос» оказывается адекватно схваченным через незаинтересованное статичное описание, через литературный «экфрасис» в античном вкусе, а мир как «олам», напротив, через направленное во времени повествование, соотнесенное с концом, с исходом, с результатом, подгоняемое вопросом: «а что дальше?».

Последний итог античной мудрости, как правило, состоит в том, чтобы доверять не времени, а пространству, не будущему, а настоящему, и олимпийцы не могут лучше обласкать своего любимца, как подарив ему сегодняшний день в обмен на завтрашний. Так поступают гомеровские боги, удовлетворяя капризы Ахилла потому именно, что тот все равно обречен на краткую жизнь и лишен завтрашнего дня; но еще Гораций учит: «Лови день, менее всего доверяя следующему!»*. Напротив, сквозной мотив Библии — обетование, на которое не только позволительно, но безусловно необходимо без колебания променять наличные блага. Новозаветный автор «Послания к Евреям» так суммирует судьбу ветхозаветных «патриархов»: «Верую Авраам повиновался повелению идти в страну, которую имел получить в наследие, — и он пошел, не зная, куда идет. Верую обитал он на земле обетованной, как на чужой, и жил в шатрах с Исааком и Иаковом, сонаследниками того же обетования... Все они умерли в вере, не получив обещанного, а только издали видели его, и радовались, и говорили о себе, что они странники и пришельцы на земле... Верую в будущее Исаак благословил Иакова и Исава...» (Евр. 11, 8—9; 13, 20). В самом деле, будущее — то, во что верят персонажи Библии. Многократно повторяемые в повествовании Пятикнижия благословения и обещания, которые вновь и вновь дарит Бог Аврааму и его потомкам, создают ощущение неуклонно возрастающей суммы божественных залогов грядущего счастья. В кризисную эпоху пророков этот эсхатологический оптимизм, умозакрывающий

* Carmina, I, XI, 8.

от бедственности настоящего к благополучию будущего * («Ибо Я пролью воды на жаждущее и потоки на иссохшее», — обещает Яхве в «Книге Исаии» (Ис. 44, 3)), приобретает вполне сложившийся облик, с которым ему предстоит перейти в христианство.

Еще раз сравним царя на греческом Олимпе и царя на библейских небесах. Зевс — господин настоящего: прошлое принадлежало Урану и Крону, будущее — неизвестному сопернику, который в силу определения рока отнимет у Зевса власть. Яхве — господин прошедшего и настоящего, но полностью его власть осуществится и его слава воссияет лишь в будущем, с наступлением того «дня Яхве», о котором говорят пророки.

Итак, греческий «космос» покоится в пространстве, обнаруживая присущую ему *меру*, библейский «олам» движется во времени, устремляясь к переходящему его пределы *смыслу*. (Не так ли развязка повествования переходит пределы повествования, или «мораль» притчи переходит пределы притчи?) Вот почему поэтика Библии — это поэтика притчи, не оставляющая места ни для чего, похожего на эллинскую «пластичность»: природа и вещи должны упоминаться лишь по ходу действия и по связи со смыслом действия, никогда не становясь объектами самоцельного описания, выражающего бескорыстно-отрешенную радость глаз; люди же предстают не как объекты художнического наблюдения, но как субъекты выбора и действия.

Ближневосточный мистический историзм нашел в Библии свое классическое выражение и в основном именно через Библию вошел в духовный кругозор византийского средневековья. Однако он был свойствен отнюдь не только библейской традиции, но и другим религиозно-культурным традициям Ближнего Востока. Уже ранний эллинизм обеспечил его встречу с греческим типом отношения к истории. Вавилонянин Беросс (или Берос), жрец Бела, принадлежал к поколению, еще видевшему времена Александра Великого **; он успел написать для Антиоха I Сотера (281/0— 262/1 до н. э.) труд на греческом языке в трех книгах — «Вавилонскую историю». Предания своего древнего народа он излагал в формах *всемирной хроники*, отлично известных по Ветхому Завету, но совершенно чуждых классической Греции: первая книга трактовала о событиях от начала времен до потопа, вторая доводила рассказ до Набонассара,

* Ср.: Философская энциклопедия. М., 1967. Т. 4. С. 157—158.

** Eusebii Chronicon, I. С. 11.

третья — до прихода македонян. Огромную роль играли разного рода реальные и фантастические выкладки по хронологии: весь временной универсум истории, исчисляемый Бероссом в сотни тысячелетий, был представлен как единое целое и расчленен на массивные ярусы эпох. Греческая историография Геродота и Фукидида не знала этой хронологической архитектоники, оперирующей с тысячелетиями. «Все вы юны умом, ибо умы ваши не сохраняют никакого предания, искони переходившего из рода в род, и никакого учения, поседевшего от времени», — говорил греку представитель памятной мудрости Востока еще в «Тимее» Платона*; «И вы снова начинаете все сначала, словно только что родились, ничего не ведая о том, что было в древние времена или у вас самих»**.

Можно, конечно, посмеяться над дутыми сроками вавилонского историка, как это делал в свое время Ф. Ф. Зелинский, привыкший к роли адвоката классической древности в ее тяжбе с Азией: «Берос был щедр на нули. По своему научному содержанию халдейская астрономия была не такова, чтобы особенно поразить греческих ученых... нужно было поэтому раздавить их возражения под тяжестью цифр»***. Дело, однако, обстоит не так просто. Если грек классической эпохи ощущал как нечто реально для него наличное лишь настоящее и недавнее прошедшее, это оберегало его от наукообразного шарлатанства хронологических экстазов, но одновременно закрывало для него возможность пережить и перечувствовать открытую перспективу, широкий простор времени, монументальный ритм сменяющихся мировых периодов. Гениальный Фукидид не предпринял даже минимальных усилий, чтобы сделать свою хронологию унифицированной****, а тем самым мировое время — просматриваемым, зримо явленным для ума. Здесь эллин был беднее восточного книжника, и Платон сумел увидеть это с большей проницательностью, нежели красноречивый филолог XX в. Если бы форма восточной всемирной хроники (имен-

* *Platonis Timaeus*, 22 В.

** *Ibid.*

*** Зелинский Ф. Ф. Из жизни идей. Т. III. Соперники христианства. 2-е изд. СПб., 1910. С. 256.

**** Хронология Фукидида в своем роде очень точна; она ориентирует читателя внутри временного отрезка, занятого Пелопоннесской войной (счет по летним и зимним кампаниям). См.: Жебелев С. Фукидид и его творения // Фукидид. История. М., 1915. Т. 1. С. LI—LIV. Что отсутствует, так это единая точка отсчета.

но как *содержательная* форма) не была насущно нужна греко-римскому миру, она, очевидно, не была бы им воспринята с такой жадностью. В самом деле, без ее влияния оказалась бы невозможной уже универсалистская историография Посидония и его последователей вроде Диодора, не говоря уже о тех основанных на Библии хронологических сводах от сотворения праотца Адама, которые со времен Юлия Африкана составляют доподлинную манию любителей учености из числа христианских писателей *. Семя, брошенное Бероссом, упало на благодарную почву.

Новый Завет продолжил и усилил традицию библейского мистического историзма. Это сказалось уже в его названии. У ветхозаветного пророка Иеремии шла речь о том, что в эсхатологические времена Бог заключит с людьми новый «завет», т. е. новый «союз» (Иер. 31, 31). «Новым Заветом» именовали себя члены Кумранской общины, чаявшие «грядущего века» **. Христианство выступило с притязанием на то, что Бог уже заключил новый «завет» с «новыми людьми» (Еф. 2, 15; 4, 24), «ходящими в обновленной жизни» (Рим. 6, 4). Книги Нового Завета обещают «новое небо и новую землю» ***. «Древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5, 17). Евангелие (εὐαγγέλιον) — это «благая весть», т. е. как бы «хорошая новость», которую надо «возвещать» («керигма»), как возвещают только новость. Содержание новозаветной веры — не вневременной миф и не вневременная религиозно-философская концепция; оно связано со стихией времени и требует внимания ко времени, к «знамениям времени». «Лицемеры! различать лицо неба вы умеете, а знамений времени не можете» (Мф. 16, 3). Взаимоотношения Бога и человека получили временное измерение; как подчеркивает новозаветный автор, Моисеев «закон», будучи истинным установлением Бога, возник во времени и во времени же «упраздняется» (Евр. 1—7). Надо «оставить то, что позади», надо «устремляться вперед» (Флп. 3, 13). Для традиционной религиозности слово «новый» могло быть наделено только негативным смыслом — здесь официальный иудаизм и греко-римское язычество были едины: критик христианства Кельс хвалит иудеев за то, что они, в противоположность хрис-

* Об универсальном влиянии идей Беросса на сирийскую, греческую, иудейскую и христианскую историографию см.: *Dempf A. Die Geistesgeschichte der frühchristlichen Kultur*. Wien, 1964.

** См.: *Амусин И. Д.* Рукописи Мертвого моря. М., 1960. С. 153.

*** 2 Петр. 3, 13; ср.: Откр. 21, 1.

тианам, «соблюдая богослужение, унаследованное от отцов, поступают подобно прочим людям» *. Молодое христианство ввело слово «новый» в обозначение своего «завета» и своего «Писания», вложив в это слово свои высшие надежды, окрашенные пафосом эсхатологического историзма **.

Когда религия «Нового Завета» и «хороших новостей» столкнулась с циклическими концепциями античного мышления, она не могла не объявить им войну. Приведем характерное место из трактата Августина «О граде Божием».

«Положим, примера ради, что как в этом круге времен философ Платон говорил перед учениками в городе Афинах и в той школе, что зовется Академия, — так и снова по прошествии весьма протяженных, но твердо отмеренных промежутков во множестве кругов времен будут повторяться неисчислимы разы этот же самый Платон, этот же город, эта же школа, эти же ученики. Да не будет, говорю, чтобы мы тому поверили! Ибо единожды умер Христос за грехи наши; воскреснув же из мертвых, уже не умирает, и смерть не будет более обладать Им... По кругу блуждают нечестивцы; не потому, что по кругу, как полагают они, будет возвращаться их жизнь, но потому, что таков путь заблуждения их, сиречь ложное учение» (De Civ. Dei, XII, 14).

Такова христианская точка зрения на доктрину о вечном возврате. По кругу человека водит бес; устрояемая Богом «священная история» идет по прямой линии. Она идет так потому, что у нее есть цель.

Казалось бы, победа христианства над язычеством должна была означать победу библейского способа подходить к истории над греческим. В значительной мере это так и было. И все же дело обстояло не так просто. Если мы сравним ранневизантийскую идеологию с верой Нового Завета, мы должны будем отметить известную убыль историзма, известную нейтрализацию динамического видения мира, частичное возвращение к статическим мыслительным схемам метафизики и мифа.

Как это произошло?

* *Celsi* V, fragm. 25.

** Cp.: *Patrides* C.A. The Phoenix and the Ladder: The rise and decline of the Christian view of history. Berkeley; Los Angeles, 1964 (University of California English Studies, 29); *Bultmann* R. History and Eschatology in the New Testament // New Testament Studies. 1954. I. P. 5—16.

Во-первых, заключительная стадия библейского мистического историзма, определившая «знаковую систему» христианства, сама скрывала в себе противоречивые возможности. Мистический историзм эсхатологии — это такой историзм, которому легко перейти в отрицание историзма. Чтобы усмотреть противоречивость эсхатологической установки, полезно приглядеться поближе к тем позднеиудейским авторам «откровений» о конце истории, которых принято называть апокалиптиками. Это тем более оправданно, что апокалиптики оказали чрезвычайно широкое влияние на весь ранневизантийский образ мира во времени и пространстве; влияние их было как опосредованным — через раннехристианскую литературу, — так и прямым. Их продолжали читать, и, что важнее, им не переставали подражать.

Тема апокалиптиков — взрыв истории и ее переход в метаисторию, последнее сражение добра и зла и «тот свет». Когда древние пророки говорили о народах и государствах, для них еще существовал пестрый человеческий мир с его красками; для апокалиптиков красок не осталось — только ослепительное сияние и крошечный мрак. Атмосфера их сочинений характеризуется единством двух крайностей — предельной экзальтации и предельной рассудочности. С одной стороны, перед нами экстатические визионеры; откровение о сокровеннейших тайнах «будущего века» предполагает напряженность интонации, непривычность и невероятность образов. С другой стороны, апокалиптикам очень трудно и очень страшно представить получателями откровения лично себя; для их совести легче взять на себя роль позднего хранителя тайных пророческих преданий, размышляющего над древним пророчеством, вычисляющего сроки его исполнения и выводящего из него все новые следствия. Отсюда книжный и головной характер апокалиптической литературы; отсюда же влечение апокалиптиков к анонимности и псевдонимности. Апокалиптик предпочитает скрывать себя за условными именами таинственной древности и выставлять себя в качестве безымянного инструмента предания. Он излагает свое учение устами какого-нибудь персонажа незапамятных времен — например, устами Адама и Евы, или Еноха, или двенадцати сыновей Иакова, — при этом «пророчествуя» о давно прошедших событиях и пересказывая библейские саги и хроники в формах будущего времени. Перед нами не просто мистификация. По очень серьезным и содержательным причинам такому автору нужна для осмысления истории воображаемая наблюдательная точка *вне* истории; эту позицию

удобно локализовать либо в самом начале истории, либо в самом ее конце, — но к концу прикован умственный взор апокалиптики, а в начале он помещает своего двойника, дав ему имя хотя бы того же Еноха. Глазами этого своего двойника он *видит прошедшее и настоящее как будущее*, одновременно притязая на то, чтобы *знать будущее с той же непреложностью, с которой знают прошедшее и настоящее*. Различие между прошедшим, настоящим и будущим, между «уже» и «еще не» в принципе снято, и через это снята сама история; она предстает в мистических числовых схемах и мистических аллегориях, как нечто предопределенное и постольку данное готовым. Мало определить апокалиптику как мистику истории; в отличие от мистики конкретного исторического процесса у библейских пророков, это мистика абсолютизированной, и потому абстрактной, и потому *снятой истории*. Апокалиптик очень остро чувствует историю — как боль, которую нужно утолить, как недуг, который нужно вылечить, как вину, которую нужно искупить. Здесь не место говорить об исторических причинах, сформировавших такой психологический стереотип. Достаточно указать на то, что апокалиптик скорее ненавидит историю, чем любит ее, и что он больше всего хотел бы от нее избавиться; столь характерный для библейской традиции мистический историзм на пределе своей кульминации обращается против самого себя. Поэтому для апокалиптики так важна идея абсолютного конца, когда все движущееся остановится, все открытое замкнется, все нерешенное будет решено и все спорящие стороны услышат свой вечный приговор.

Во-вторых, по мере того как христианство приобретало формы систематического философствования, оно перенимало греческие мыслительные навыки. Еще в 30—40-е годы IV столетия за пределами Римской империи работал «персидский мудрец» Афраат, интерпретировавший содержание христианской веры вне эллинских философских схем, идя от традиции восточного историзма. «Двадцать три гомилии Афраата имеют больше библейской полнокровности и колоритного материала по вопросам жизни Иисуса, чем все трактаты апологетов», — отмечает Э. Барниколь *. Все это так; но для своего времени Афраат был безнадежно отставшим провинциалом. Историческое развитие прошло мимо него, и оно не могло идти иначе. Каждый шаг навстречу более тонкой интеллектуальной культуре означал для христианства приближение к онтологии эллинского типа, к

* Barnicot E. Das Leben Jesu der Heilsgeschichte. Halle, 1958. S. 71.

платоновскому или аристотелевскому идеализму. «Когда около 230 года Ориген создал первый опыт научно построенной теологии, это означало, что грек еще раз превратил историю в космологию. Он писал о началах, когда должен был писать о царстве Божиим» *. Значение этого факта трудно переоценить. Ориген — самый смелый, острый и универсальный мыслитель, какого имело христианство на протяжении нескольких столетий. Хотя его конкретные теологические тезисы и его личность были после долгой полемики осуждены Церковью и государством в VI в., склад и уклон его мысли не переставал оказывать влияние. Вся христианская философия средневековья в значительной части покоится на фундаменте, заложенном трудами этого еретика. Продолжая традиции эллинистического толкования мифов и поэтических текстов **, основанная Оригеном александрийская школа христианского богословия разработала метод аллегорической интерпретации библейской «священной истории» ***. В практике такой интерпретации было немало курьезного; но суть ее нельзя сводить к курьезу. Это был принципиальный подход к событию, совершающемуся во времени, как к иносказанию о смысле, пребывающем вне времени. Если Библия о чем-то повествует, текст этого рассказа имеет три значения: буквальное — плотское, моральное — душевное и, наконец, мистическое — духовное. Идеальная структура снова про-

* *Dempf A. Sacrum Imperium: Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance. München; Berlin, 1929. S. 109.*

** Здесь следует назвать разработанную стоиками моралистическую интерпретацию Гомера, методы которой были переняты неоплатониками. Эти же методы еще до христианских александрийцев перенес на Библию иудейский александриец Филон; у него, как и у Оригена, эллинистическая традиция толкования текста накладывается на иудейскую (остается, однако, неясным, не обязана ли «мидрашистская» и протокабалистская экзегеза своим рождением эллинистическому влиянию).

*** *Ср.: Clavier H. Esquisse de Typologie comparee, dans le Nouveau Testament et chez quelques ecrivains patristiques // Studia Patristica (SP), IV. Berlin, 1961. P. 28—49 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (TU 79)); Danielou J. Typologie et allegoric chez Clement d'Alexandrie // Ibid. P. 50—57; Idem. Sacramentum futuri. Etude sur les origines de la typologie biblique. Paris, 1950; Hanson C. Allegory and event. A Study of the Sources and Significance of Origenes' Interpretation of Scripture. London, 1959; Shark R. J. Typology in the Kontakia of Romanes // SP, VI (TU 81). Berlin, 1962. P. 211—220.*

типовопоставлена конкретной истории. Если смысл события имеет вневременной характер, он может выявиться в целой цепи разновременных событий. Отсюда богословская «типология» в средневековом смысле слова, т. е. доктрина о «преобразовании» (идеально-смысловом предвосхищении) более поздних событий в более ранних. Едва ли не все эпизоды Ветхого Завета разбирались как аллегории о земной жизни Христа, но события последней, в свою очередь, могли иносказательно указывать на перипетии внутренних путей христианской души. Интерпретация александрийской школы как бы спешит пройти, проскочить сквозь конкретный образ события к его абстрактному значению, принимая вполне всерьез только последнее; что она почти не принимает всерьез, так это время. Прошлое симметрично отвечает настоящему, настоящее симметрично отвечает будущему; необратимость времени снова приглушена гармонией как бы пространственной симметрии. Конечно, это уже не языческий миф о вечном возврате. К. Леви-Стросс назвал миф «машинной для уничтожения времени»*. «Типология» — это «машина» не для уничтожения времени, но для нейтрализации времени.

Теология александрийской школы была таким явлением мысли, которое могло претерпевать самые различные степени популяризации, вульгаризации, бытовой материализации, удерживая свои основные черты. Все средневековые постепенно размывает умственные конструкции александрийцев на мелкую монету общедоступного назидания. Но у экзегезы александрийского типа был аналог и в собственно бытовой сфере церковной жизни: речь идет о неуклонно развивающейся от века к веку системе годовых праздников. «Единожды умер Христос», — восклицает Августин; но каждый год в неизменной череде Пасха сменяла Страстную Пятницу. Космическое круговращение времен года было поставлено где-то рядом с неповторимостью событий «священной истории», разумеется, как подобие этой неповторимости, как ее «икона», но психологически — как ее возможная нейтрализация. Снова человек мог ощущать себя внутри замкнутого священного круга, а не только на конечном, прямом, узком пути, имеющем цель.

Вернемся к александрийской школе — и одновременно перейдем к следующему, третьему, пункту наших рассуждений. У александрийской школы был соперник и оппонент — антио-

* *Леви-Стросс К.* Структура мифов // Вопросы философии. 1967. № 7. С. 155.

хийская школа. В противоположность александрийскому аллегоризму антиохийцы культивировали интерес к буквально-историческому смыслу Библии, в противоположность платонизирующему александрийскому онтологизму и космологизму — юридически окрашенную этику свободной воли, восточную идеологию священной державы и восточноэллинистический тип историографических занятий. Здесь не место рассматривать, как тенденции антиохийской и александрийской школ в наиболее крайнем своем выражении дали две «христологические» ереси — соответственно несторианство и монофизитство, — открывшие выход центробежным силам культурно-этнического сепаратизма; как антиохийская этика свободной воли с ее правовым уклоном повлияла на западную, латинскую теологию; как умеренные формы александрийства и антиохийства вошли в синтез византийского богословия. Сейчас нас занимает иное: почему выразившаяся в деятельности антиохийцев и, вообще, присущая сирийско-палестинским кругам заинтересованность в историографическом оформлении идеологии священной державы тоже могла быть путем — еще одним путем, — уводившим от новозаветного, раннехристианского историзма. Основатель и классик церковной историографии — виднейший идеолог священной державы Евсевий Кесарийский. Этот уроженец Палестины был связан с преданием оригеновского круга, но скорее биографически; он унаследовал от Оригена разве что элементы филологически-полигисторской культуры и чисто теологические воззрения проарианского характера, но не основной уклон его философского мышления. Он в достаточной мере связан с ближневосточной традицией, чтобы исполнить требование эпохи и написать фундаментальный исторический труд. «Для решения этой задачи должен был прийти сириец, обладавший достаточным вкусом к конкретности единичных событий и в то же время достаточной греческой культурой, чтобы научно излагать эти события» *. Но перспектива истории ведет в глазах Евсевия к христианской державе Константина и до некоторой степени замыкается на ней. Эсхатологическое будущее подменено политическим настоящим. Дело не в том, чтобы назвать Евсевия «сервильным» и «льстивым» автором; если бы причина такой установки сводилась к личным недостаткам характера Евсевия, весь облик византийской культуры был бы более светлым. Перед нами не лесть; перед нами официальная идеология «благоверной» государствен-

* *Dempf A. Sacrum Imperium... S. 109.*

ности, принимающая сама себя вполне всерьез. Она была, правда, оспорена Иоанном Златоустом*. Но, хотя Иоанн Златоуст стал великим святым греческой Церкви, а Евсевий остался полуеретиком, наиболее общие черты ходовой византийской концепции государства были предвосхищены не Иоанном, а Евсевием. За историей оставлена конкретность, но у нее почти до конца отнята открытость — хотя бы открытость на таинственное абсолютное будущее эсхатологии. Византийское христианство сравнительно мало эсхатологично**, а византийская эсхатология почти не знает тайны. История превращена в задачу с приложенным результатом. Аналогичный уклон можно усмотреть в ранневизантийских переработках библейских сюжетов, будь то апокрифы, будь то проповеди или кондаки. В Евангелиях Христос молится в Гефсиманском саду: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия» (Мф. 26, 39; Мк. 14, 35; Лк. 22, 42.). «Если возможно» — это условная конструкция, а условная конструкция — простейшая схема исторического свершения: через нее выражено, что настоящее колеблется и открыто будущему. Конечно, и в Евангелиях есть другая тема — тема предопределенности: «впрочем, Сын Человеческий идет по предназначению» (Лк. 22, 22). Однако обе темы остаются в отношении подвижного равновесия. Напротив, у ранневизантийских авторов тема предопределенности, мотив «предвечного совета», вневременного бытия всех вещей в замысле Бога, но также и в умах верующих решительно выходит на передний план, подавляя и глуша чувство «священной истории» как истории. Христос уже не говорит «если возможно»; он говорит совсем другие слова: «Это от начала Мне изволилось»***. Он уже не прощается с матерью как бы навсег-

* Cp.: *Verosta St. Johannes Chrysostomus: Staatsphilosoph und Geschichtstheologe*. Graz; Wien; Köln, 1960.

** Cp.: *Podskalsky D. Byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel, 2 und 7) und dem Tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung (Münchener Universitäts-Schriften. Reihe der philos. Fakultät. 9). München, 1972; рец. А. П. Каждана на эту книгу в «Византийском временнике» (1973. Т. 35. С. 264—265). Подскальский говорит об «идеологизации византийской имперской эсхатологии».*

*** Romanos le Mélope. *Hymnes / Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Grosdidier de Matons. Vol. IV (SC 128). Paris, 1967. P. 180.*

да *; он разъясняет ей, что она узрит его первая по выходе из гроба **.

Здесь утрачена мистическая диалектика Нового Завета: «Мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, то, что отчасти, прекратится» (1 Кор. 13, 9—10). Для фидеистического рационализма средних веков временами исчезало всякое «отчасти»: все разъяснено, все расписано с самого начала, как текст некоего священного действия, никто не собьется со своей роли. Фидеистический рационализм враждебен не только духу научности; в известных пределах он враждебен религиозному переживанию тайны. Абсолютное будущее слишком определенно, чтобы быть абсолютным, и, пожалуй, слишком определенно, чтобы быть будущим. Из бездны света оно превращается в массивный золотой иконостас. «Имперфект» человеческой истории, да и библейской «священной истории», не столько «прошедшее», сколько *проходящее* время, заменяется снятым и готовым «перфектом» извечного Божьего решения, заменяется *стоящим настоящим* литургии, но также имперской идеологии, которая готова отнести апокалиптические пророчества о тысячелетнем царстве мира к сбывшейся, осуществившейся еще при Константине христианской государственности ***. Настоящее остановлено; будущее — уже не совсем будущее, ибо оно в некоем идеальном плане дано готовым сейчас, но и прошедшее — не совсем прошедшее, ибо оно, как предполагается, обладало смысловым содержанием настоящего и будущего. В самом деле, если новозаветные авторы не устают подчеркивать новизну своей веры и своей «вести», то Евсевий энергично утверждает, что в христианстве нет «ничего нового и ничего странного» ****, что в некотором смысле оно существо-

* Это прощание «как бы навсегда» эмоционально присутствует в повелении усыновить Иоанна: «се сын твой» (Ин. 19, 26).

** Romanos le Mélope. Hymnes. Vol. IV. P. 177.

*** Эта подмена идей — одна из главных тем книги Д. Подскальского (см. примеч. выше).

**** *Eusebii Pamphili Historia Ecclesiastica*, I, 4, 1 (с. 14 Sch). Необходимо, однако, одна оговорка. В греческом языке есть два разных слова со значением «новый»: *καίνος* и *νέος*. В обозначении «Нового Завета» употреблено первое слово, у Евсевия — второе. Первое слово нейтрально в оценочном отношении, а потенциально может иметь легкий оттенок похвалы («новое» как свежее и подающее надежды). Второе слово означает не только «новое», но и «молодое», а потому в соответствии со взглядами традиционалистского общества легко приобретает смысл порицания («новое» как юное и по-

вало от начала мира*. И здесь мы имеем дело с мыслительными мотивами, которые, вообще говоря, не исключают друг друга. И Новому Завету (тем более апологетам) не чужда мысль об идеальном предсуществовании христианской веры, и Евсевий не может не считаться с конкретностью ее возникновения во времени. Но весь вопрос в том, на чем ставится акцент; и мы имеем право и обязанность отметить, что акцент переместился — с «нового» на «предвечное».

Фидеистический рационализм присущ не только византийской культуре; он характерен для всего средневековья. Чтобы христианство могло стать идеологической санкцией раннесредневековой монархии, а затем — позднесредневекового феодализма, его динамические идейные структуры должны были в пределах возможного быть заменены статичными. Но на Западе, где империя была слабой и обреченной, где ей предстояло перейти из мира реальностей в мир желательностей, для мистического историзма оставалось больше места. Именно там мистический историзм и был возведен на новую, философскую, ступень, став основой широкого интеллектуального синтеза. Результат этого синтеза — труд Августина «О Граде Божиим». История человечества представлена в нем как противоборство двух человеческих сообществ («градов» в античном смысле города-государства, города-общины): мирской государственности и духовной общности в Боге. «Град земной» основан «на любви к себе, доведенной до презрения к Богу», «град Божий» — «на любви к Богу, доведенной до презрения к себе». Граждане «града Божия» хранят верность небесному отечеству и остаются «странниками» в земном отечестве. Напряжение между двумя полюсами истории мыслится не снятым и после Константина. История — это драма, разделенная на шесть актов (сообразно шести дням творения): 1-й период — от Адама до гибели первого человечества в волнах потопа, 2-й — до Авраама, заключившего «завет» с Богом, 3-й — до священного царства Давида, 4-й — до крушения этого царства и Вавилонского плена, 5-й — до рождения Христова; 6-й период все еще длится, а 7-й даст трансцендирование истории в эсхатологическое время.

V век дал всему средневековью две книги, каждая из которых выразила в предельно обобщенном виде идеологические

стольку чуждое старческой многоопытности, как экстравагантное и постольку чуждое устоявшейся мудрости). См.: *Schmidt H. Synonimik der griechischen Sprache*. Leipzig, 1878. II. S. 94—123.

* Та же мысль, впрочем, появляется и у Августина.

основания огромной эпохи. Но одна из них написана по-латыни, другая — по-гречески, и различие между ними как бы символизирует различие между латинским миром и ранневизантийской культурой. Тема трактата «О Граде Божиим» — мир как история, причем история (разумеется, «священная история») понята как острый спор противоположностей и как путь, ведущий от одной диалектической ступени к другой. Временное начало принято у Августина по-настоящему всерьез. Тема корпуса так называемых «Ареопагитик» (сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита) — мир как «космос», как структура, как законосообразное соподчинение чувственного и сверхчувственного, как иерархия, неизменно пребывающая во вневременной вечности. И Августин, и Псевдо-Ареопагит идут от идеи Церкви. Но для Августина Церковь — это «странствующий по земле», бездомный и страннический «град», находящийся в драматическом противоречии с «земным градом» и в драматическом нетождестве себе самому (потому что многие его враги внешне принадлежат к нему). Для Псевдо-Дионисия Церковь — это иерархия ангелов и непосредственно продолжающая ее иерархия людей, это отражение чистого света в чистых зеркалах, это стройный распорядок «таинств»; о драматизме, о проблемах не приходится и говорить.

Августиновская философия истории имела на Западе таких наследников, как Оттон Фрейзингский, написавший в XII в. свою «Хронику, или Историю о двух Градах». Начавшись ортодоксальным историзмом Августина, культура западного средневековья завершает свой путь еретическим историзмом Иоахима Флорского, учившего о диалектике трех «мировых состояний» (эры Отца, эры Сына, эры Святого Духа) и вдохновлявшего ереси предвозрожденческой поры. Но даже исторософская доктрина Августина сохранила известную привлекательность для гуманистов Ренессанса; недаром Эразм издал трактат «О Граде Божиим», а Вивес его комментировал*. Псевдо-Дионисиева философия мирового строя тоже имела наследников внутри породившей ее византийской культуры — от Максима Исповедника до Григория Паламы. Но не только на византийском Востоке ее идеи вошли в плоть и кровь цивилизации. Корпус Псевдо-Дионисиевых трактатов рано подвергся переводу на латинский язык, и к этим трактатам писали комментарии ведущие мыслители средневековья и Возрождения — в их числе Фома Аквинский и Марсилио Фичино. Без

* См.: *Patrides C. A. The Phoenix and the Ladder...* P. 34—35.

влияния «Ареопагитик» были бы невозможны философские построения Иоанна Скота Эриугены и Николая Кузанского, эстетика света и символа, выраженная у Сугера* и Витело** и воплощенная как в готическом искусстве, так и в поэзии Данте***. Иное дело — труд Августина. Его двадцать две книги практически остались неизвестны ученым теологам грекоязычного мира****. Его идеи не могли быть восприняты официальным ромейским правоверием.

Недостаточно констатировать, что ранневизантийскому образу мира свойственна приглушенность динамики мистического историзма и эсхатологизма. Даже та мера интереса к движению «священной истории», которая присутствует в составе ранневизантийской культуры, от века к веку уменьшается. Наглядный тому пример — жанровая эволюция церковной поэзии. Эволюция эта открывается расцветом так называемого «кондака» — поэмы, включающей в себя повествовательные и драматизированные, диалогизированные части. Действующие лица такой поэмы обмениваются репликами, изливают в патетических монологах свое душевное состояние, вступают в собеседование или спор*****. Прославленный мастер такой поэзии — Роман Сладкопевец. Мы только что видели, что он придает «священной истории» черты драмы, как бы разыгрываемой по готовому тексту, существовавшему еще до начала времен; и все же это как-никак драма, и она, по крайней мере, действительно разыгрывается. Событие приобретает облик ритуального «действия», некоей мистерии^{6*}; но оно изображается именно как событие. Оно имеет свое настроение, свою эмоцио-

* Ср.: *Panofsky E. Abbot Suger on the Abbey Church of St-Denis and its Art Treasures. Princeton, 1946.*

** Ср.: *Baeumker Cl. Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts // Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. 1908. III.*

*** Ср.: *Guardini R. Das Licht bei Dante. Münster, 1957.*

**** См.: *Altaner B. Augustinus in der griechischen Kirche bis auf Photius // Altaner B. Kleine patristische Schriften. Berlin, 1967. S. 57—98.*

***** См. ниже главу «Согласие в несогласии». (См. по изданию: *Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 221. — Примеч. сост.*).

^{6*} О «мистерииальном» начале в византийской литературе ср. нашу статью: «Византийские эксперименты с жанровой формой классической греческой трагедии» // *Проблемы поэтики и истории литературы. Саранск, 1973.*

нальную атмосферу, выраженные в речах действующих лиц или в восклицаниях «от автора», оно расцветивается апокрифическими наглядными подробностями, и необходимый поучительный момент как-то соотносится с его конкретностью. Здесь Роман, этот выходец из Сирии, был наследником сирийских поэтов, создавших форму так называемой «сугитты» — патетического диалога между участниками библейского или житийного эпизода. Потомки отнесли к наследству Романа необычно. Они канонизировали его и придали его имени почетное прозвище «Сладкопевец», они рассказывали о нем легенды; но они не оставили ни одной его поэмы в церковном приходе*. Там, где он предварял рассказ медитацией о его смысле, они отсекали рассказ и оставляли медитацию. Время для картинных повествований и драматических сценок прошло; наступило время для размышлений и славословий. Жанровая форма кондака вытесняется жанровой формой канона. Классиком последней был Андрей Критский. Он написал «Великий канон», где в нескончаемой череде проходят образы Ветхого и Нового Заветов, редуцируемые к простейшим смысловым схемам. Например, Ева — это уже не Ева: это женственно-лукавое начало внутри самой души каждого человека:

Вместо Евы чувственной мысленная со мной Ева —
Во плоти моей страстный помысл... **

Так мог бы, собственно, сказать и Роман; но у него это было бы басенной «моралью» к повествованию. Андрея Критского не интересует повествование, его интересует «мораль». Весь «Великий канон» — как бы свод «моралей» к десяткам отсутствующих в нем «басен». Конкретность «священной истории» перестает быть символом и становится не более как иносказанием.

Церковные поэты последующих веков — Иоанн Дамаскин и Косьма Маюмский, Иосиф Песнопевец и Феофан Начертанный, и прочие, и прочие — это не наследники Романа; это продолжа-

* Единственная религиозная поэма, которая, по-видимому, принадлежит эпохе Романа Сладкопевца и может принадлежать ему самому, но которая осталась в церковном обиходе, — это «Акафист Богородице» (о нем см. ниже, в главе «Рождение рифмы из духа греческой “диалектики”» (см. в указ. издании с. 233. — *Примеч. сост.*)). Однако недаром именно с этого гимна начинается редуцирование повествовательного и драматического элемента, отчасти присутствующего только в самых первых строфах, да и то в условной и статичной форме.

** *Cantarella R. Poeti bizantini. Milano, 1948. I. P. 101.*

тели традиции Андрея. Структура канона предполагает, что каждая из его девяти «песней» по своему словесно-образному составу соотнесена с одним из библейских моментов (первая — с переходом через Красное море, вторая — с грозной проповедью Моисея в пустыне, третья — с благодарением Анны, родившей Самуила, четвертая — с пророчеством Аввакума, и так далее, без всякого отступления). Это значит, что в каноне на Рождество первая песнь берет тему Рождества, так сказать, в модусе перехода через Красное море:

Ты свой народ избавил древле, Господи,
Рукою чудотворною смиряя хлябь;
Но так и ныне к раю путь спасительный,
Ты отверзаешь, Девой в мир рождаемый,
Хоть человек всецело, но всецело Бог*.

Событие перестает быть событием и превращается в модус для одного и того же, все время одного и того же смысла. Победа канона над кондаком — это победа «александрийской» тенденции над «антиохийской».

*
* *

Но идет ли речь о мире в пространстве или о мире во времени, образ этого мира наделен в византийском сознании некоторыми неизменными свойствами. Если оставить за скобками все, что предполагалось отсутствующим в первоначальном творческом замысле Бога — недолжный выбор свободной воли падших ангелов и людей, порожденную этим выбором геенну, вообще моральное и физическое зло, — мировая полнота в целом оценивалась как нечто «благое», нечто упорядоченное, нечто целесообразное и смыслообразное, т. е. отвечающее эсхатологическому назначению и символическому содержанию.

Для средневековой мысли, как, в общем, и для античной мысли, «благое» — это оформленное и округленное, совершенное и завершенное, а потому необходимо *конечное* в пространстве и времени.

Упорядоченное — это *расчлененное*, «членораздельное». Мир «членоразделен», как членораздельно «Слово», вызвавшее его к жизни. Библия описывает сотворение мира как ряд актов «отделения» одного от другого («...и отделил Бог свет от тьмы...», «...и отделил Бог воду, которая под твердью, от воды,

* Ibid. P. 111.

которая над твердью...»); и она требует от человека «отличать священное от несвященного и нечистое от чистого» (Лев. 10. 10). Бог «отделил» — и человек должен «отделять».

Средневековый образ мира членится во времени и в пространстве на две части, и части эти не равны по своему достоинству; их отношение иерархично.

У времени два яруса: «сей век» и превосходящий его «будущий век».

У пространства тоже два яруса: «поднебесный мир» и превосходящий его «занебесный мир».

Можно было бы сказать вышеприведенными словами «Книги Левит», что нижний ярус в каждом случае относится к верхнему, как «несвященное» относится к «священному» и как «нечистое» относится к «чистому». Это так, но это не совсем так. С христианской точки зрения все время есть «Божье» и постольку сакральное время, все пространство есть «Божье» и постольку сакральное пространство; Бог есть «благословляющий и освящающий *все*»*. Поэтому вступает в действие оппозиция «священное — священнейшее». Эта оппозиция выражена в единстве христианского канона Библии: Ветхий Завет свят, однако Новый Завет *более* свят. Она выражена в религиозно-социологической дихотомии: и верующие миряне — освященный «народ Божий», даже в некотором смысле «царственное священство» (1 Пет. 2, 9), «люди, взятые в удел» (Там же), но только священнослужители составляют «удел» Бога (κλήρος — «клир») в особенном, повышенном, усугубленном смысле. Она выражена в архитектуре церкви: весь храм — священное место, но алтарь — священнейшее. Она выражена в распорядке церкви: всякое богослужение — сакральный акт, но литургия принадлежит к более высокому уровню сакральности. Она выражена в двойственной системе этики: браку принадлежит «честь», но аскетическому, обетному «девству» — *большая* «честь» (Евр. 13, 4; 1 Кор. 7).

Легко усмотреть, что двухъярусность средневекового образа совмещает в себе дуальные противоположения, то дополняющие друг друга, то сливавшиеся или смешивавшиеся друг с другом, но различные по своему генезису и по своей внутренней логике.

Во-первых, это библейская, ветхозаветная оппозиция: не до конца осуществившая себя «слава Божия» в истории — ее

* Слова из чинопоследования вечерни: ὅτι σὺ εἰ εὐλόγων καὶ ἀγιάζων τὰ σύμπαντα (Ἡ θεία Λειτουργία... ἐν Ἀθήναις, 1888. Σ. 11).

окончательное осуществление в эсхатологическом «дне Яхве» (ср.: Ис. 2, 11; 13, 16; 61, 2; 23, 6; Иер. 46, 10; Иоил. 1, 15).

Во-вторых, это платоновская, философски-спиритуалистическая оппозиция или, точнее, пара онтологически приравненных оппозиций: чувственный мир тел — умопостигаемый мир идей; время — вечность.

К этому надо добавить, в-третьих, в-четвертых и в-пятых, извечную культовую оппозицию житейски-профанного и сакрально-табуированного, столь же извечную мифологическую оппозицию настоящего времени и времени мира, наконец, народно-сказочное противоположение области кривды и области правды. Такой ряд можно было бы продолжить. Особенно противоречивыми были отношения взаимоотношения и взаимоотталкивания между библейским и платоническим подходами к членению всего сущего. Христианство — ни в коем случае не религия «духа»; это религия «Святого Духа», что отнюдь не одно и то же. Ее идеал — не самоодухотворение, а «покаяние», «очищение» и «святость», что опять-таки не одно и то же. С христианской точки зрения и плоть может быть «честными мощами», а дух может быть «нечистым духом» — причем, что особенно важно, нечистым вовсе не в силу контакта с материей, как представляли себе платоники, гностики и манихеи, но по собственной вине непослушания. Христианство учило о святом веществе евхаристических «Даров», о воскресении плоти и ее будущей славе. «Не всякая плоть — одна и та же плоть; но иная плоть у людей, иная плоть у скотов, иная у рыб, иная у птиц. Есть тела небесные и тела темные; но иная слава у небесных, иная слава у земных, иная слава у Солнца, иная слава у Луны, иная слава у звезд; и звезда от звезды разнится в славе» (2 Кор. 12, 2). Как предполагалось, вся совокупность материальных вещей создана творчеством Бога и «хороша весьма» (Быт. 1, 31), между тем как дьявол вызвал к жизни только одну злую, и притом, кстати говоря, всецело невещественную, всецело духовную вещь — грех. Грань между добром и злом идет для христианства наперерез грани между материей и духом.

Строго говоря, абсолютизированная в спиритуалистическом смысле дихотомия телесного и бестелесного, вещественного и невещественного — не христианская дихотомия. Абсолютным мыслилось только различие между Богом и «тварью». «Бестелесным и невещественным, — поясняет Иоанн Дамаскин, — называется ангел по сравнению с нами. Ибо в сравнении с Богом, который один несравним, все оказывается грубым и веществен-

ным. Одно только божество в строгом смысле слова неведуще-ственно и бестелесно» *. Однако и навыки мышления в формах греческого идеализма, очень устойчивые у многих представителей патристики, и практические нужды морального назидания в аскезе заставляли ранневизантийских авторов вновь и вновь говорить платоническим языком. Если нужно уговаривать мирянина или тем более монаха обуздывать свое тело и подчинять его уму, было слишком удобно сказать, что ум как бы субстанциально выше материального, «грубого», «тучного» тела.

Двухъярусное членение мира могло иметь временной, т. е. исторический, модус (когда противопоставлялись друг другу «сей век» и «будущий век» как настоящее и грядущее). Оно могло иметь пространственный, т. е. космологический, модус (когда противопоставлялись друг другу «земное» и «небесное» в буквальном, отнюдь не метафорическом смысле слова). Оно могло иметь, наконец, философский, онтологический модус (когда противопоставлялись друг другу материя и дух, время и вечность, что можно также обозначить как «земное» и «небесное», но в порядке метафоры).

Все три модуса были сопряжены в единой символической системе как взаимозаменимые смысловые эквиваленты. Перед нами как бы уравнение: духовное так относится к телесному, как небеса относятся к земле и «будущий век» относится к «сему веку» (ряд можно продолжить — таково же отношение восточной стороны к западной стороне, правой стороны к левой стороне, и т. д.). Но этого мало. Достаточно часто приравниваются друг к другу не только отношения, но и сами члены этих отношений; взаимозаменимость как бы переносится на них. Уже в Новом Завете речь идет о человеке, который был «восхищен до третьего неба». Автор добавляет: «в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает» (1 Кор. 15, 39—41). Если этот путь на небеса был совершен «вне тела», его надо мыслить как духовный экстаз, как переступание онтологической грани, для которого пространственные образы «небес» и «земли», «горнего» и «дольного» могут служить только метафорой. Если же он был совершен «в теле», его надо мыслить как пространственное движение. Что же выбрать? Автор не дает нам ответа. Он говорит «не знаю».

Еще более характерный пример — ранневизантийская легенда о поваре Евфросине **. В ней повествуется о некоем священ-

* *Ioannis Damasceni De fide orthodoxa*, II, 3.

** Византийские легенды / Пер. С. В. Поляковой. Л., 1972. С. 181—183.

нике: «когда он спал на постеле своей, ум его был восхищен, и пресвитер очутился в саду, какого он никогда не зрел». Разумеется, этот сад — райский сад. Казалось бы, отчетливо сказано, что персонаж легенды проник на верхний ярус мирового бытия «вне тела»; ведь тело оставалось «на постеле» и «восхищен» был только «ум». Но в раю священник получает в дар три яблока; и вот оказывается, что эти яблоки он самым вещественным образом приносит с собой на землю, к своему же собственному телу. «В это время ударили в било, и, пробудившись, пресвитер подумал, что видит сон, но, когда выпростал левую руку свою из плаща и в ней въяве лежали яблоки, восхитился ум его». По логике этой легенды различие между странствием на небеса «в теле» и «вне тела», между космологической и онтологической оппозициями вообще снимается. Одно до конца приравнено к другому.





Г. Г. МАЙОРОВ

Аврелий Августин

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

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

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

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

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

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

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

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

Глава первая СОМНЕНИЕ И ВЕРА

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

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

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

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

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

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

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

широкомасштабному, догматически нормированному синтезу и истолкованию.

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

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

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

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

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

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

И все же, несмотря на суровые оценки, содержащиеся, например, в «Исповеди» или в «Граде Божиим», Августин никогда не был ни врагом, ни хулителем, ни гонителем античной культуры вроде Татиана или Арнобия. Скорее, он был ее полноправным представителем и тонким ценителем. Достаточно сказать, что и в главном своем труде — «Граде Божиим», в первых его книгах, он цитирует римских поэтов чаще, чем Библию; что в своих сочинениях он ссылается почти на все диалоги Цицерона, о котором говорит, что им «философия на латинском языке была начата и закончена» (Contra acad. I, 3); что он прекрасно знает труды римского энциклопедиста Марка Варрона, которого называет «величайшим эрудитом среди людей» (De Civ. Dei, VI, 6). К этому можно добавить основательное знакомство Августина с сочинениями философов Сенеки и Апулея, историков Тита Ливия, Юстина и Иосифа Флавия, а возможно, и Геродота, натуралиста Плиния Старшего и мифолога Корнелия Лабеоны⁴. Знает Августин и греческих философов. Он многократно цитирует платоновский диалог «Тимей», перелагает содержание отдельных пассажей «Пира», «Федра», «Менона», «Горгия». Об Аристотеле он судит, правда, только по «Категориям». Платиновы «Эннеады» и сочинения Порфирия он знает

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

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

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

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

1. Августин и греческая философия

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

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

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

Заметим сразу, что в этом рассуждении о Сократе мы сталкиваемся с одной из фундаментальных августиновских установок, касающихся изучения природы, — с установкой, ставшей впоследствии характерной для всей средневековой мудрости. Это такое отношение к природе и натурфилософским исследованиям, когда они рассматриваются всецело зависимыми соответственно от Бога и теологии. В эпоху классической античности природа выступала прежде всего как предмет эстетического переживания и наслаждения. Наука и мудрость были преимущественно созерцательными, «теоретическими» (от греч. θεωρία), а сама практика (πράξις), или искусство жизни, виделась как завершающаяся в теории, в созерцании природы. Лучше всего эту античную точку зрения выразил Аристотель, поставив созерцательные добродетели выше практических и завершив пирамиду бытия мышлением, мыслящим само себя («Метафизика», XII, 6—9). В определенном смысле можно сказать, что созерцание природы понималось тогда как самоцель, предмет последнего стремления человека. Отзвуки такого понимания слышатся и в эллинистическую эпоху: в эпикурейской «атараксии», означающей свободное от страха, интимное, созерцательное единение с природой; в стоической «апатии», возвращающей человека к его природной основе, к естественному разумному порядку, нарушаемому иррациональными импульсами страстей; в стойко-эпикурейском полагании созерцательной «физики» как пропедевтики к науке о счастье, т. е. к этике.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Августин и путь веры

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Глава вторая ИСТИНА И ЗНАНИЕ

1. Достоверность

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* *Markus R.* // СН. Р. 364.

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

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

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

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

Первое

Нельзя ошибаться, не существуя

Я ошибаюсь

Следовательно, я существую

Второе

Кто ошибается в чем-либо, тот существует

Я ошибаюсь в том, что существую

Следовательно, я существую

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Чувственность

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Разум

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Глава третья МИР И ЧЕЛОВЕК

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

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

1. Бытие

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*** См. оба примечания, указанные выше.

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

2. *Время*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Космос

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* *Gilson E.* Op. cit. P. 71—72.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Человек

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Благо

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

* СН. Р. 380.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

** См.: CH. P. 579—586.

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

6. История

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

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

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

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

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

густин больше интересовался не хронологией, а логикой истории.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*** Ср.: *СН.* Р. 448.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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



В. В. БЫЧКОВ

Трактат Августина «De musica»

У истоков средневековой эстетики числа и ритма

Античная и, особенно, средневековая эстетическая мысль много внимания уделяла числовой ритмической организации искусства. Именно ритм уже в период греческой классики одним из первых начал осознаваться как собственно эстетическая категория. Он составлял основу всех мусических искусств, к которым греки с древности относили танец, музыку, поэзию, а позже, со времен Платона *, изобразительные искусства. Именно осознание ритма *как одной из главных* закономерностей живописи и пластики позволило грекам ввести их в состав мусических искусств и распространить на них многие принципы, разработанные общей теорией мусических искусств — «музыкой». Последователь Аристотеля Аристид Квинтилиан писал о ритме в скульптуре (De music. I, 13), современный исследователь античной эстетики считает это типичным для античности **. Таким образом, многие проблемы ритма и числа, поднимаемые по античной традиции в связи с поэзией и музыкой, оказываются применимыми ко всем видам искусства, в том числе и к изобразительному искусству, о чем убедительно свидетельству-

* Платон во второй книге «Законов», говоря о каноничности египетского искусства, приравнивает живопись и ваяние к мусическим искусствам (Leg. II, 656d.).

** А. Ф. Лосев пишет: «Аристид указывает на факт существования ритма в неподвижных телах — например в статуях. Это обстоятельство очень важно. Античность главным образом и чувствовала ритм в неподвижном. Такова ее специфическая особенность» (Лосев А. Ф. Античная музыкальная эстетика // Античная музыкальная эстетика. М., 1960. С. 91).

ет и теория ритма раннего Августина*, подробно разработанная в его трактате «О музыке». Шесть книг Августина «О музыке», практически завершающие собой ряд его ранних философских произведений, занимают видное место в философско-эстетической литературе поздней античности и раннего Средневековья. Трактат этот неоднократно комментировался в науке**, однако

* Аврелий Августин (354—430) — известный религиозный мыслитель поздней античности, «крупнейший философ периода патристики» (Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979. С. 51), чье неоплатонически-христианское мировоззрение явилось «архетипом» для всего раннего латинского Средневековья (Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979. С. 185), сложная и противоречивая фигура поздней античности. В советской науке подробный анализ его философско-мировоззренческих взглядов дан в указанных монографиях В. В. Соколова (С. 51—84) и Г. Г. Майорова (С. 181—340); о его литературной деятельности и эстетических взглядах см.: Голенищев-Кутузов И. Н. Средневековая латинская литература Италии. М., 1972. С. 85—94; ср. также: Бычков В. В. Античные традиции в эстетике раннего Августина // Традиция в истории культуры. М., 1978. С. 85—104.

** Вниманию ученых трактат привлек еще с конца XVIII в. (см.: Forkel J.-N. Allgemeinen Geschichte der Musik. 1768; Vincent A. J.-H. Analyse du traité de métrique et de rythmique de St. Augustin intitulé: De musica. Paris, 1849, и ряд других работ). Наиболее активно трактатом занялись в XX в. См. работы: Abert H. Die Musikanschauung des Mittelalters und ihre Grundlagen. Halle, 1905; Wenig K. Über die Quellen der Schrift Augustins «De musica» // Listy philologické. Praha, 1906. 33; Scherer W. Des heiligen Augustin sechs Bücher «De musica» // Kirchenmusikalisches Jahrbuch. 1909; Huré J. Saint Augustin musicien. Paris, 1924; Edelstein H. Die Musikanschauung Augustins nach seiner Schrift «De musica». Freiburg im Breisgau, 1929; Amerio F. Il «De Musica» di S. Agostino // Didaskaleion. Torino, 1929. 3; Hoffmann W. Philosophische Interpretation des Augustinusschrift de arte musica. Marburg, 1931; Perl C.-J. Augustinus und die Musik // Augustinus magister. Paris, 1954. Vol. 3. В этих, как и в ряде других работ по истории музыки, филологии, философии, богословию, а также в трудах, посвященных Августину, трактат «De musica» исследуется с музыкаловедческих, филологических, философских позиций. Специально эстетической проблематике трактата посвящен, пожалуй, только раздел в работе: Svoboda K. L'esthétique de Saint Augustin et ses sources. Brno, 1933. P. 65—89, да отдельные страницы в книгах: Tatar-kiewicz W. Historia estetyki. II. Estetyka sredniowieczna. Wroslaw; Warszawa; Krakow, 1962; Manferdini T. L'estetica religiosa in S. Agostino. Bologna, 1969; Zoltai D. Ethos und Affekt. Geschichte der philosophischen Musikästhetik von den Anfängen bis zu Hegel.

специальному историко-эстетическому анализу он не подвергался, хотя необходимость такого анализа назрела давно. Она обусловлена, с одной стороны, эстетической проблематикой, поднимаемой в нем Августином, и, с другой — местом и значением этой проблематики в философско-эстетических взглядах переходного от античности к Средним векам периода.

Современный польский исследователь В. Татаркевич дал точную оценку места Августина в истории культуры вообще и эстетики в частности: «Он чувствовал себя римлянином так же органично, как и христианином; он принадлежал еще к античной культуре и уже принадлежал к христианской; он в полном объеме пользовался древней культурой и создавал новую. В его сочинениях встречаются две эпохи, две философии, две эстетики: он воспринял эстетические принципы древних, но претворил их и в преображенном виде передал Средним векам. Он стоит в узловом пункте истории эстетики: к нему сходятся все линии античной эстетики, от него идут пути средневековой» *. Эту характеристику можно было бы дать, основываясь только на одном трактате «О музыке». Трактат этот оказался этапным и в творчестве самого Августина, и в эстетической литературе того времени. Начать с того, что это один из двух трактатов Августина, специально посвященных эстетической проблематике. Как известно, свою литературную деятельность он начал с трактата «О прекрасном и соответственном», которому он, правда, позже не придавал особого значения и вскоре потерял его. Однако юношеская устремленность будущего епископа к красоте, прекрасному, искусству наложила позитивный отпечаток на все его последующее творчество. Как справедливо отметил русский исследователь начала нашего века, вся его философия «носит на себе печать эстетического направления его духа. На мир, на все явления природы и истории он смотрит преимущественно с точки зрения красоты» **.

В IV в., однако, в составе корпуса «свободных наук» еще не значилось дисциплины, близкой к эстетике, или науке о прекрасном, поэтому, естественно, никто и не посвящал несущее

Budapest; Berlin, 1970; *Шестаков В. П.* От этоса к аффекту: История музыкальной эстетики от античности до XVIII века. М., 1975.

* *Tatarkiewicz W.* Op. cit. T. 2. S. 58.

** *Понов И. В.* Личность и учение блаженного Августина. Сергиев посад, 1917. Т. 1. Ч. 1. С. 22; эту же мысль поддерживает и В. Татаркевич, указывая, что, начав свою литературную деятельность с эстетических вопросов, он на протяжении всего своего творчества не оставлял их (*Tatarkiewicz W.* Op. cit. T. 2. S. 59).

ствовавшей науке специальных трактатов. Тем не менее еще одно сочинение Августина, замыкающее небольшой ряд его ранних философских работ, оказалось практически полностью посвященным тем вопросам, которые сейчас относятся к компетенции эстетики. Начав свою писательскую деятельность с эстетического трактата, Августин и первый этап этой деятельности завершил подобным же сочинением. Но если ранний его трактат был одним из традиционных сочинений в общем ряду позднеантичных эстетических трактатов, во многом повторявшим идеи других греко-римских писателей, то книги «О музыке» носят уже совсем иной характер. Они во многом открывали собой новый этап в истории эстетики. Знаменательно, что именно этим трактатом Августин практически подвел итог своим духовным исканиям, которые в миниатюре отражали многовековой путь перехода позднеантичной культуры от языческого миропонимания к христианскому.

Августин начал работу над ним в 387 г., незадолго до своего крещения, и закончил где-то между 389 и 391 гг., став уже сознательным пропагандистом и теоретиком христианства. Этот важный шаг, хотя и готовился в течение нескольких лет, наложил существенный отпечаток именно на трактат «О музыке» (его структуру и содержание, на чем мы еще остановимся). Первые пять книг его написаны в традициях античной музыкально-теоретической мысли и являются как бы завершением ее исторического пути. Шестая книга, хотя и вытекает логически из первых пяти и опирается на античные традиции, — практически новая страница в истории эстетической мысли, отражающая новую философско-религиозную ориентацию автора и всей позднеантичной культуры того времени*.

Как полагают исследователи**, Августин начал писать трактат весной 387 г., живя на вилле одного из своих друзей в Кас-

* Однако вряд ли можно согласиться с категорическим утверждением Х. Эдельштейна, заключающего на основе различного цитируемого материала (в I—V книгах цитируются в основном античные авторы: Вергилий, Гораций, Катулл, Теренций Мавр и другие; а в VI книге — исключительно цитаты из Библии), что «первые книги и шестая книга происходят из различных миров: те — из мира античной научной и поэтической образованности, эта — из мира христианской веры» (*Edelstein H. Op. cit. S. 120—121*). VI книга, несмотря на свой обширный библейский аппарат, в мировоззренческом и эстетическом планах больше опирается на неоплатоническую, чем на собственно христианскую традицию.

** См предисловие К. Перла к немецкому переводу трактата: *Augustinus A. Musik. Paderborn, 1940. S. XII*.

сициак близ Милана, где он со своим пятнадцатилетним сыном Адеодатом и близкими друзьями готовился к принятию крещения, проводя время в беседах, в чтении Библии, античных поэтов, и философов. Там Августин написал свои основные философские работы «Против академиков», «О жизни блаженной», «О порядке» и «Монологии». Принятие крещения, переезд в Рим, смерть матери на пути в Африку, написание ряда философских работ («О свободной воле», в частности), наконец, возвращение в Африку — все эти события отделяют первые пять книг «De musica» от шестой, написанной уже в Африке, где-то вскоре после 389 г. Книги «О музыке», как писал позже Августин, были задуманы им как часть общей учебной работы о «свободных искусствах», которую ему не суждено было написать: «В то время, будучи в Милане и готовясь к принятию крещения, пытался я также написать книги об искусствах; я обращался с вопросами к окружающим меня людям, которым не были чужды эти дисциплины, стремясь или достигнуть каким-либо способом пути от телесного к бестелесному, или вести [их по этому пути]. Из этих работ только одна была закончена — книга «О грамматике», которую я позже потерял из нашего шкафа. Трактат «О музыке» ограничивается шестью книгами на ту часть, которая называется ритмом. Но я писал эти шесть книг, уже будучи крещеным, после того как вернулся из Италии в Африку; начал же я работу над этой дисциплиной, еще находясь в Милане» (Retract. I, 6).

Трактат «О музыке», особенно в своей шестой книге, вышел, однако, далеко за рамки учебника по одной из «свободных наук», подняв ряд важных философско-эстетических проблем. Выводы, сделанные автором в VI книге на материале «музыки» относились практически ко всем «наукам и искусствам» того времени. Может быть, отчасти поэтому отпала у Августина необходимость после завершения этой книги писать трактат о других «науках» и даже оставить незаконченным само сочинение о музыке (ибо, как отмечал он сам, написанные им шесть книг освещают только ритмометрическую часть музыки, а книги о мелогармонической части остались ненаписанными). Под «музыкой», как известно, в древности понимали прежде всего особую теоретическую дисциплину, главные положения которой распространялись не только на музыкальное искусство в нашем смысле слова, но и на поэзию, танец, театральное действие, изобразительное искусство, риторику*. Платон относил к

* О понимании «музыки» в античности см., в частности, работы: Gevaert F. A. Histoire et théorie de la musique dans l'antiquité. T. 1—

мусическим искусствам даже философию как «высочайшее из искусств» (Phaed. 61a), ибо и мудрость понималась им как «прекраснейшее и величайшее созвучие» (или гармония, симфония — *συμφωνία* — Leg. III 689d)*. Секст Эмпирик, подводя итог более узкому позднеантичному пониманию музыки, писал: «О музыке говорится в трех смыслах. В первом смысле [она является] некоторой наукой о мелодии, звуке, о творчестве ритма и подобных предметах <...> Во втором смысле [это] — эмпирическое умение, относящееся к инструментам, так что мы называем музыкантами тех, кто играет на флейте, на гуслях, или арфисток. В этом, собственно, значении музыка и имеется в виду у большинства. В переносном же смысле мы имеем обыкновение называть иногда тем же самым именем и удачное исполнение в области тех или других предметов. Так, например, мы говорим, что некоторое произведение отличается музыкальностью даже тогда, когда оно является видом живописи, и называем музыкальным того живописца, который в нем преуспел» (Adv. math. VI, 1—2)**. Музыка в первом смысле больше всего интересовала античных теоретиков, хотя они, как правило, достаточно тесно связывали эту теорию с практической музыкой как звуковым искусством. Две главные проблемы, восходящие еще к пифагорейцам, стояли в центре внимания античных теоретиков. Во-первых, проблема музыкального этоса — направленного воздействия музыки на психику человека, создание с помощью определенных музыкальных ладов соответствующего настроения***. Во-вторых, числовая теория музыки. Начиная с пифагорейцев, положивших в основу всего

2, 1873—1881; Лосев А. Ф. Античная музыкальная эстетика; *Его же*. История античной эстетики: Ранний эллинизм. М., 1979. С. 513—592; Lippman E. A. Musical Thought in ancient Greece. N. Y.; London, 1964; Zoltai D. Op. cit.; Шестаков В. П. Указ. соч.; Тамаркевич Вл. Античная эстетика. М., 1977. С. 208—219.

* См. примечание А. Ф. Лосева к «Федону» в кн.: Платон. Сочинения: В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 499. Сн. 13; Лосев А. Ф. История античной эстетики: Высокая классика. М., 1974. С. 59.

** Цит. по: Секст Эмпирик. Сочинения: В 2 т. М., 1976. Т. 2. С. 192.

*** Под этосом (*ἦθος*) античная музыкальная эстетика имела в виду душевный склад человека, те или иные состояния его психики. Отсюда и прилагательное «этический» (мы употребляем его в кавычках) не следует путать с современным понятием этического. Проблему «этического» значения музыки у античных мыслителей впервые ярко и полно осветил еще в конце прошлого века Г. Аберт: Abert H. Die Lehre vom Ethos in der griechischen Musik. Leipzig, 1899.

мироздания, всех наук и искусств число, т. е. усмотревших во всем числовые закономерности, музыка прочно связывается с числом. Ритмометрические и гармонические основы музыки усматривались в числовых закономерностях. Сама наука музыки считалась практически математической наукой и в составе «семи свободных искусств» поздней античности фигурировала в «квадривии» наряду с математическими дисциплинами — арифметикой, геометрией и астрономией.

Первая проблема вытекала из музыкальной практики и стремления античных теоретиков ее регулировать с целью использования на службе обществу. Вторая — напротив, составляла основу чисто умозрительных теорий, все дальше и дальше уходящих от практики, так что ко времени Августина (хотя тенденция эта видна уже у Аристотеля) музыкант-практик считался фактически не имеющим никакого отношения к «музыке» как науке. Музыканты воздействовали лишь на чувства слушателя, а наука «музыки» развивала интеллект. Поэтому истинным музыкантом считался не умеющий играть или сочиняющий музыку, а теоретик музыки. Показательно в этом плане толкование Аристотелем одной мифологемы: «Очень остроумно и передаваемое древними предание об изобретении флейты. Рассказывают, что Афина, изобретя флейту, отбросила ее в сторону. Недурное объяснение придумано было этому, а именно: будто богиня поступила так в гневе на то, что при игре на флейте физиономия принимает безобразный вид. Настоящая же причина, конечно, заключается в том, что обучение игре на флейте не имеет никакого отношения к развитию интеллектуальных качеств, Афина же, в нашем представлении, служит олицетворением науки и искусства» (Polit. VIII, 6, 1341b)*. В поздней античности неприязнь к музыкальной практике у чистых теоретиков усиливается еще по двум причинам. Во-первых, потому, что в это время изменился сам характер музыки («Музыка в настоящее время, — замечал Секст Эмпирик, — размягчает ум какими-то изломанными мелодиями и женственными ритмами» (Adv. math. VI, 15)**; подобные характеристики были типичными для поздней античности), что мало устраивало теоретиков-традиционалистов, в чьи теории новая музыка не всегда укладывалась. Во-вторых, музыка наряду с другими мусическими искусствами понималась прежде всего как искус-

* Цит. по кн.: Античные мыслители об искусстве / Под ред. В. Ф. Асмуса. М., 1937. С. 194.

** Секст Эмпирик. Сочинения: Т. 2. С. 194.

ство подражательное*. Подражание же в этот период уже не являлось главной категорией теоретиков искусства, как об этом писал еще Флавий Филострат в «Жизнеописании Аполлония Тианского» (VI, 19)**. Этот аргумент приводит и Августин в своем трактате.

Августин хорошо знал античные теории музыки, и прежде всего пифагорейскую, через посредство латинских интерпретаторов греческих учений Теренция Варрона (см.: *De ordin.* II, 20, 53) и Теренциана Мавра. Опираясь на эти теории, как бы резюмируя их в первых пяти книгах своего трактата, Августин не без влияния Плотина и христианских учений стремится в шестой книге расширить традиционные горизонты музыкальной теории, в частности уделяя большое внимание проблеме чувственного и даже, сказали бы мы, эстетического восприятия. В этом плане трактат «О музыке» Августина не имеет не только прямых предшественников, но и ближайших последователей. Античные авторы трактатов о музыке — Аристоксен, Филодем, Плутарх, Гауденций, Клавдий Птолемей, Никомах из Герасы — даже близко не подходят к этой проблеме. Раннесредневековые авторы, писавшие о музыке, — Боэций (480—525), Кассиодор (ок. 480—ок. 575), Исидор Севильский (560—640) — больше опирались на античных авторов, чем на шестую книгу Августина, завершавшую его суждения о музыке. Философско-эстетические идеи Августина были восприняты уже более поздним Средневековьем. Они оказались созвучными также многим идеям, поднятым в IV—V вв. греческими отцами Церкви.

Итак, шесть книг Августина «О музыке», как указывал и сам автор, это сочинение о ритме в самом широком смысле слова или, более узко, о числовых закономерностях искусства. Первые пять книг посвящены числам изменяющимся, шестая — «неизменяющимся». В первой книге рассматриваются вопросы о сущности музыки, об искусстве, о движении, излага-

* Музыка, по мнению Аристотеля, непосредственно подражает эмоциональным, «этическим», психическим состояниям человека, тогда как портретная живопись подражает только отображению «этических» свойств во внешнем виде человека, т. е. в музыке осуществляется более глубокое и непосредственное подражание (Polit. VIII, 5, 5—7); Ср.: Лосев А. Ф. Античная музыкальная эстетика. С. 108. Д. Золтаи отмечает, что у Аристотеля речь идет, конечно, не о натуралистическом подражании, а скорее о выражении внутреннего мира человека (Zoltai D. Op. cit. S. 40—41).

** См.: Бычков В. В. Античные традиции в эстетике раннего Августина. С. 90—91.

ются начала числовой эстетики. Книги II—V посвящены анализу проблем метра, ритма, стиха. В VI книге поднимаются вопросы чувственного восприятия и интеллектуального суждения, вечных неизменяемых чисел, места и роли искусства и науки на путях к высшим идеалам и т. п. Но кроме этих «прямых» проблем работу объединяют и пронизывают идеи числовой структуры мира, закона единства, идеи равенства, пропорции и соразмерности как определяющих принципов всего разумного бытия, в частности искусства.

Трактат «О музыке» написан в традиционной для античности форме диалога между учителем и учеником, что позволяет Августину постепенно подходить к решению той или иной проблемы, обсуждать тот или иной вывод, рассматривая его со всех сторон. С другой стороны, на это указывал и сам Августин в письме к епископу Меморию, эта форма часто затрудняет понимание отдельных положений трактата (см.: Epist. 101).

Свое исследование Августин начинает с определения музыки. Еще в трактате «О порядке» его интересовал вопрос о происхождении, предмете и целях «свободных искусств» (или «свободных наук»; у Августина по античной традиции *disciplinae liberales* и *artes liberales* — синонимы), среди которых он рассматривал и музыку как науку, «происходящую частью от чувства, частью — от ума» (*De ordin.* II, 14, 41)*.

Августин начинает с традиционного античного определения музыки, заимствованного им, как отмечал уже Кассиодор, у Варрона (*Discipl.* VII): *Musica est scientia bene modulandi* — «музыка есть наука хорошо соразмерять (модулировать)» (I, 2, 2). Августин дает подробное разъяснение каждому термину этой формулировки, показывая, что она является «исчерпывающей» (*perfecta est*), и выявляя уже в процессе этого разъяснения многие свои эстетические взгляды.

Глагол *modulor*, происходящий от *modus* (мера), означает в латинском — размерять, ритмически и гармонически организовывать, соразмерять; *modulatio* — соразмеривание, содержание в мере, размеренность, ритмичность.

* Ранние работы Августина, включая и «De musica», цит. по изданию: PL. T. 32. Paris, 1865; для трактата «De musica» использован также русский перевод некоторых параграфов В. П. Зубова, опубликованный в кн.: «Музыкальная эстетика западноевропейского средневековья и Возрождения» (М., 1966). Цитаты в переводе Зубова обозначены в тексте знаком *. При цитировании трактата «De musica» мы опускаем в скобках название трактата, обозначая только цифрами книгу (римской), главу и параграф (арабскими) по изданию PL.

В этом смысле и применяет их Августин. Мы будем в дальнейшем употреблять эти термины в кавычках без перевода, следуя традиции В. П. Зубова, имея в виду эти их значения и не смешивая с современными словами «модуляция» и «модулировать», в частности в смысле изменения музыкальной тональности. Формулировка, данная в трактате учителем, сразу же вызывает у его ученика вопрос, направляющий все рассуждение в чисто эстетическую сферу: «Но, поскольку я вижу, что “модулировать” происходит от *modus* (мера), ибо во всем хорошо сделанном должна соблюдаться мера, а многое в пении и танце, хотя и доставляет удовольствие, бывает весьма дурно, постольку мне хотелось бы всесторонне выяснить, что же в конце концов есть “модуляция” — слово, которое уже почти одно заключает в себе определение такой большой дисциплины. Ведь здесь следует научиться не чему-нибудь такому, что знает любой певец или актер» ^{*а} (I, 2, 3). «Модуляция», таким образом, сразу связывается с вопросами мусических искусств, которые доставляют удовольствие, но почему-то бывают дурными, видимо в морально-этическом смысле; предмет же «модуляции» превышает знания музыкантов. Вопрос о «модуляции» сразу выносится в сферу чистой теории, с первых же фраз трактата намечается полный разрыв между музыкальной теорией и практикой, хотя не отрицается, что «модуляция» лежит в основе исполняемой музыки.

«Модуляция», рассуждает дальше Августин, относится к движению и является, по сути дела, некоей «опытностью», или «знанием» (*peritia*), процесса движения, точнее — знанием правильно организованного движения. Но ведь ни одно дело практически не может быть осуществлено без этой опытности, без правильно организованных движений. И ремесленник совершает их, создавая вещь из дерева или серебра, и танцор в танце. Первый совершает их ради создания какой-либо вещи, второй движет «свои члены не ради чего-либо иного, а только ради их красивого и подобающего движения» ^{*а}. Спрашивается, какой вид движения выше: тот, когда движение совершается «ради себя самого» (*propter seipsam*), или — когда оно осуществляется для чего-то другого, ради какой-либо утилитарной цели. Даже ученик знает, что первый вид движения выше, именно он относится к «модуляции». Последняя, таким образом, определяется чисто эстетически: это некое «знание» свободного движения, совершающегося ради красоты самого движения, или, как окончательно формулирует Августин: «наука «модулировать» есть наука о хорошем движении, таком, где оно является пред-

метом стремления само по себе, а потому само по себе радует» ^{*а} (I, 2, 3). Определив таким образом «науку о модулировании» (*scientia modulandi*), Августин фактически дал определение музыки как вида искусства (*ars musica*). Не случайно он в качестве примера «незаинтересованного движения» привел танец. Музыка, как, по свидетельству Филодема (I в. до н. э.), считал еще Демокрит, «возникла не из нужды, не из практической потребности, но родилась она от развившейся уже роскоши» (*Philod. De music. 31*), т. е. была чужда утилитарных целей с самого своего возникновения *. Так что «чистое удовольствие», наслаждение, радость были в сознании греков издавна связаны с музыкой **. Однако Августина меньше всего интересует *ars musica* (не терминологически, но, по существу, Августин четко разделяет *ars* и *disciplina*), и он переходит к следующему члену формулировки *disciplina musica* — наречию *bene* (хорошо или правильно). Что же значит «хорошо модулировать»? Ведь и сама «модуляция» имеет в виду «хорошо двигаться», то есть двигаться «в соответствии с числом, соблюдая величины времен и интервалов (ведь уже это доставляет удовольствие и оттого называется не без основания модуляцией); однако может случиться, что такой размер и соответствие числу радуют, когда не нужно; например, если поющий приятнейшим образом или если изящно танцующий хочет резвиться, тогда как, по существу, от него требуется строгость, — в этом случае... он пользуется нехорошо, или несообразно, тем движением, которое само по себе хорошо, соответствуя числу. Вот почему одно — модулировать, а другое — хорошо модулировать. Ведь нужно считать, что модуляция имеет отношение к любому певцу, лишь бы он не погрешал в продолжительности слов и звучаний, между тем хорошая модуляция имеет отношение к указанной свободной дисциплине, т. е. к музыке» ^{*а} (I, 3, 4). Как отмечал один из исследователей трактата, весь комплекс античных учений об этосе отразился в этом *bene* Августина ***.

Может быть, не «весь комплекс», но отдельные стороны учения о музыкальном этосе нашли здесь свое отражение и приве-

* Плутарх считал музыку «изобретением богов» (*De music. 15*).

** См.: Aristot. *Polit.* VIII, 5, 4; также: Лосев А. Ф. История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 558—559. Отмечая и у Платона гедонистическое понимание музыки, А. Ф. Лосев дефинирует его как «неантичное» (Античная музыкальная эстетика. С. 38).

*** Edelstein H. *Op. cit.* S. 74.

ли Августина к некоторой противоречивости в определении науки музыки. В августиновском объяснении понятия «хорошо модулировать» отразилась часть античного учения об этосе, которую можно было бы назвать практической или даже утилитарной, — именно те положения Пифагора, Платона, Аристотеля и других античных мыслителей, в которых музыка понимается как инструмент воспитания, направленного воздействия на психику людей, исправления их характеров, т. е. социально-этической функции музыки. Здесь движение звуковой материи должно осуществляться не «ради себя самого», но ради определенной социальной цели. Музыкант должен играть не для своего удовольствия, но «сообразно» с определенной внешней задачей. И это требование, конечно, вступает в противоречие с августиновским определением «модуляции» как не-утилитарного свободного движения только «ради него самого» (*propter seipsam*)*. «Соответствие» (*congruentia*) внешнему требованию, заданность больше подходит музыкантам-практикам (работающим ради денег или почета), от которых уже в следующей главе будет так рьяно отмежевываться Августин, чем «свободной дисциплине» античного аристократического толка.

Чем же может быть объяснено это явное противоречие у Августина, восходящее, правда, к античным традициям? Думается, что именно переходом его с одной мировоззренческой позиции на другую. Для средневековых христианских последователей Августина именно «соответствие» музыки литургическим целям будет иметь главное значение. Фраза о неутилитарности, внутренней свободе музыки останется лишь красивой фразой в академических трактатах ученых**. Еще при жизни

* К. Свобода не усматривает этого противоречия в августиновской формулировке, хотя и констатирует у него наличие «интересной антитезы»: музыка как незаинтересованное, нравящееся само по себе движение, и музыка музыкантов, исполняемая ради определенной практической цели. Эта антитеза влечет за собой и соответствующую антитезу в связи с понятием прекрасного (*Svoboda K. L'esthétique de Saint Augustin et ses sources*. P. 68).

** Д. Золтаи подчеркивает антиномию средневекового понимания музыки. Хотя музыка как наука и занимала свое место среди семи «свободных искусств», в реальной действительности звучащая музыка была не свободным, но в прямом смысле слова «служебным искусством». Ее функция сводилась к подготовке и введению верующих в культовое действо (*Zoltai D. Op. cit. S. 77*; Золтаи опирается здесь на работу: *Schäpke R. Geschichte der Musikästhetik in Umrisen*. Berlin, 1934. S. 1951). О типично средневековой функции музыки см.: *Abert H. Die Musikanschauung des Mittelalters und ihre Grundlagen*. S. 194—266.

Августина в Милане Амвросий Медиоланский ввел пение в местной церкви с сугубо практической целью — для более глубокого внедрения христианского мироощущения в сердца верующих. Августин в данном трактате еще ни одним словом не касается этой утилитарной христианской музыки, но она фактом своего существования оказала уже, видимо, на него определенное влияние, что сказалось и на определении музыки в первой книге трактата.

Наконец (гл. 4—6), Августину остается объяснить, почему в дефиницию музыки входит слово «наука» (*scientia*). Для начала он показывает, что и пение соловья весной приятно, соразмерно и соответствует своему времени, но ведь нельзя же думать, что соловей опытен в «свободном искусстве» музыки. То же самое можно сказать и о тех людях, которые поют и играют по слуху, не зная теории. Любовь к пению и игре, как и умение петь и играть, общи у человека с животными. Птицы поют, испытывая вожделение, люди — ради удовольствия, денег, почта, но ни те, ни другие еще не обладают наукой. Что же отличает науку (*scientia*) от искусства (*ars*)? Здесь Августин вынужден ввести и терминологическое различие этих понятий, хотя в дальнейшем не всегда его соблюдает*.

Он хорошо знает античную теорию: в основе искусства лежит подражание (*imitatio*) (I, 4, 6). В результате длительного обсуждения выясняется, что искусство не является простым механическим подражанием. Разум тоже имеет к нему некоторое отношение. С другой стороны, и наука не чужда подражанию. И все же главное различие их в том, что в искусстве, обязательно связанном в той или иной мере с материей, преобладает подражание, а в науке, как деле «одного только духа» — разума (I, 4, 7—9). Более того, Августин опять же в традициях античного духовного аристократизма, подкрепленного еще раннехристианским ригоризмом тертуллиановского толка, резко разграничивает музыкальную практику и теорию. Он настаивает на том, что игра на музыкальных инструментах дело навыка и привычки, а не науки: «Если ею владеют все играющие на флейте, на лире и любые другие исполнители этого рода, — здесь за словами Августина встает фигура его земляка и предшественника Тертуллиана, — то нет ничего низменнее, ничего презреннее, чем эта дисциплина»^a (I, 4, 7). Театральные актеры, певцы, музыканты, доставляющие наслаждение слуху про-

* Как отмечал еще В. Гофман, термины «*ars*», «*scientia*», «*imitatio*» у Августина многозначны (*Hoffmann W.* Op. cit. S. 19).

стого народа, выступающие из-за денег или ради славы, не знают музыки как науки. «Вся наука заключена в разумении (*intelligentia*)... и музыка там же» (I, 6, 11). На чем же основываются тогда музыканты, сочиняя или исполняя музыку, и слушатели — скажем, простой народ, — когда они, не зная науки музыки, свободно отличают хорошую музыку (или игру) от плохой? «Думаю, — устами ученика отвечает Августин, — происходит это благодаря природе, даровавшей всем чувство слуха, посредством которого и судят об этом» ^{*а} (I, 5, 10). Основываясь на чувстве слуха и памяти, флейтист, например, и обучается играть. «Итак, коль скоро память следует за ощущением, а члены — за памятью, будучи вышколены и подготовлены практикой, он исполняет, когда ему захочется, тем лучше и тем приятнее, чем более обнаруживает во всем то, что, как известно из предыдущего рассуждения, является общим у нас с животными, а именно: стремление к подражанию, ощущение и память» ^{*а} (Там же).

В одном из поздних трактатов Августин опять возвращается к идее врожденного чувства слуха, развивая свою мысль дальше и указывая, что чувство это способно хорошо определять музыкальную гармонию, состоящую в согласии противоположных элементов: «Во всех вещах познаем мы господство закона соответствия, связи, созвучия и согласия противоположных элементов: греки называют это гармонией». Чувство этого согласия, этой природной связи является у нас врожденным благодаря абсолютной воле Бога, который нас создал. Отсюда следует, что люди, даже совершенно не обладающие музыкальной наукой, тем не менее не остаются нечувствительными к музыке, слушают ли они ее или сами музицируют; на деле приводят они с помощью этой гармонии различные благозвучия музыки в соответствие; точно так же нам режет ухо независимо от технических знаний, которыми не обладает большинство людей, какой-либо пассаж, как только законы, господствующие в музыке, будут оставлены без внимания (нарушены) ^{*}.

В нашем трактате, ставящем своей целью познание «высшей истины искусства», Августина меньше всего интересует музыка как вид искусства в современном понимании этого слова. Однако постоянная забота отграничить эту музыку от «высокой теории» и хорошее знание позднеантичного искусства, которому он посвятил юношеский жар своей души (в чем и раскаивался в своей «Исповеди»), — все это заставило Августина, разбираясь

* *Perl C.-J. Op. cit. S. 287.*

в существе *ars musica*, обнаружить ряд важных, объективно присущих ему свойств.

Определив предварительно науку музыки, Августин с 7-й главы первой книги переходит к изложению этой науки. Прежде всего он останавливается на «модуляции», т. е. принципах правильной организации движений. Сразу же выясняется, что эти принципы суть числовые закономерности. Число лежит в основе любого движения, виды движений отличаются различием числовых отношений. Августин во многом обращается здесь к пифагорейскому и неопифагорейскому учению о числах*, усиливая его эстетическую направленность и во многом закладывая этим основы западной средневековой эстетики чисел**.

Элементарные движения, из которых образуется все многообразие движений, различаются по длительности и темпу. С точки зрения взаимного соответствия движения бывают равными по длительности, относящимися друг к другу как числа $1 : 1$; $2 : 2$; $4 : 4$ и т. д. и неравными, типа $1 : 2$, $2 : 3$, $3 : 4$ или $1 : 3$, $2 : 6$ и т. д. (I, 8, 14). Далее, они могут быть рациональными (*rationabiles*), находящимися друг с другом в определенном числовом отношении, и иррациональными (*irrationabiles*), не имеющими таких отношений. Рациональные движения подразделяются в свою очередь на два вида: соизмеримые (*connumeratos*) — кратные определенному числу, типа отношений $2 : 4$, $6 : 8$, и несоизмеримые (*dinumeratos*) — о них нельзя сказать, во сколько раз одно больше или меньше другого, ни того, какая часть одного или другого является общей мерой (I, 9, 16). Наконец, соизмеримые движения также имеют два подвида. Первый, когда общей мерой является меньшее число, типа отношения $2 : 4$, второй, когда какая-либо часть содержится в обоих числах, как в отношении $6 : 8$ такой частью является 2. Первый подвид, когда одно число возникает как бы путем умножения второго, Августин называет «умноженными» (*complicati*) движениями, второй — «соотносящимися» (*sesquati*) (I, 10, 17). Все названные виды движений помимо чисто структурной упорядоченности составляют также как бы ценностную иерархию. Рациональные числа стоят, конечно, выше иррациональных и распределяются по степеням возрастания внутреннего *единства* и *соразмерности* следующим образом: несоизмеримые, соотносящиеся, умноженные, равные. Уже в этой упорядоченности движений Августин усматривает доказательство того, что

* Ср.: *Svoboda K.* L'esthétique de Saint Augustin et ses sources. P. 70.

** О средневековой эстетике чисел см.: *Abert H.* Op. cit.

музыка и мусические искусства основываются на законах *единства, равенства, пропорции, соразмерности, соответствия*. На протяжении всего последующего изложения он развивает и углубляет эти эстетические идеи, получившие свое начало в античности и активно развитые и переосмысленные ранним Средневековьем.

Но все эти закономерности, рассуждает далее Августин в чисто пифагорейских традициях*, присущи движениям только благодаря их соисчислимости (*numerositas*), благодаря числу, образующему их. Следовательно, в самих числах эти закономерности содержатся в более чистом виде. Поэтому Августин вынужден обратиться к анализу ряда натуральных чисел. Этот чисто спекулятивный сам по себе анализ не представлял бы для нас никакого интереса, если бы он не содержал ключа к числовой эстетике Средневековья. Основанный на неопифагореизме анализ первых четырех чисел натурального ряда, с одной стороны, тесно переплетается у Августина с эстетической проблематикой, а с другой — показывает, где и как христианство могло использовать математические спекуляции пифагорейцев и неопифагорейцев, внутренне связывая их со своим трансцендентным божеством. Подробнее эти мотивы развиваются позднее западной схоластикой, но и у Августина мы находим уже истоки их, особенно в связи с усиленным акцентом на совершенстве числа 3.

В своих рассуждениях о числах Августин ближе всего подходит к неопифагорейцу Никомаху из Герасы, жившему в первой половине II в. н. э. и оказавшему сильное влияние на средневековую эстетику**. Главное внимание в своих исследованиях он уделял числам и музыке, полагая, что именно числа объединяют в единое целое все науки квадривия и никто не может заслужить доверия божественного откровения, если не чувствует себя как дома в теории музыки и в игре на музыкальных инструментах***.

Каждое число, рассуждает Августин, развивая неопифагорейские традиции, имеет центр, середину, по обе стороны которой находятся две равные части (начало и конец), т. е. число понимается им как некая симметричная конструкция. Четные

* В эпилоге трактата «О порядке» Августин с огромным уважением отзывается о «почти божественном» учении Пифагора, с которым он познакомился из сочинений Варрона (*De ordin.* II, 20, 53).

** См.: *Abert H. Op. cit.* S. 28.

*** *Ibid.* S. 31.

и нечетные числа различаются своими серединами. У нечетных — неделимая середина, единица; у четных — делимая, двойка. Сама «единица» не имеет ни середины, ни конца. Это абсолютное начало. «Два» также не имеет ни середины, ни конца. Это тоже начало, но происходящее от первого начала ($2 = 1 + 1$). Все числа происходят от первого начала, но только через второе начало. Если объединить первое начало со вторым, то возникает 3. «Три» — первое совершенное число, в котором есть начало (1), середина (1) и конец (1). «Итак, если два начала чисел объединить друг с другом, они дадут полное и совершенное число» (I, 12, 22). Нет двух других, кроме 1 и 2, рядом стоящих чисел, которые дали бы в сумме следующее за ними число.

Самое прочное и глубокое объединение вещей осуществляется, когда середина находится в согласии с внешними членами и, наоборот, внешние члены созвучны со средним. Это доставляющее удовольствие единство упорядоченных предметов «может быть достигнуто с помощью того единственного соотношения, которое по-гречески называется *analogia*, а у нас зовется пропорцией (*proportio*)» (I, 12, 23). Первые три числа натурального ряда только с помощью «четверки» получают красоту пропорционального соотношения, ибо «четыре» обладает свойством, отсутствующим у других чисел. В натуральном ряде чисел 1, 2, 3 сумма крайних членов равна удвоенному среднему и равна 4, то есть следующему по порядку числу ряда. В этом и заключается пропорциональность, или *analogia*, внешних членов по отношению к среднему, а ряд 1, 2, 3, 4 является наиболее совершенным. В нем 1 и 2 — начала всех чисел, 3 — первое совершенное нечетное число, 4 — первое совершенное четное. Сумма ряда этих совершенных чисел равняется 10, поэтому 10 и является периодом в бесконечно длящемся ряде чисел (I, 12, 26).

Числовая пропорция, таким образом, доставляющая удовольствие и соотносимая Августинем с красотой взаимного соотношения чисел, т. е. практически эстетическая закономерность, является у него критерием совершенства ряда четырех натуральных чисел и обоснованием десятичного счисления. Именно этот эстетический аспект теории чисел особенно привлекает Августина в данной работе, посвященной науке, основывающейся одновременно на разуме и чувстве. Числовая упорядоченность мира, о чем Августин писал еще в трактате «О порядке», свидетельствует о разумной основе бытия, но есть даже в видимом мире вещи, которые не соизмеряются, не «соисчисляются» полностью разумом человека, хотя и организованы, как

полагает Августин, на основе числа. Вот здесь-то и должна помочь эстетика чисел, апеллирующая не только к разуму, но и к чувству красоты и удовольствия. Не случайно Августин, пожалуй впервые в истории эстетической мысли сознательно сблизивший понятия красоты и искусства *, в любых видах искусства усматривает число и неоднократно возвращается в своих трактатах к этой идее. Одновременно с работой над «De musica» Августин писал трактат «О свободной воле», в котором он очень рельефно выразил свои мысли о неразрывной связи числа, красоты, удовольствия и искусства (в современном понимании этого слова). При этом число, числовая закономерность выступают у него в качестве общего закона, на основе которого организованы как материальный мир, так и духовный, как создания природы, так и творения рук человека. «Рассмотри небо, землю и море, — призывает Августин, — и все, что в них и над ними светит или внизу ползает, плавает, летает: все имеет форму, ибо все пронизано числом (*numeros habent*). Отними от них это [число], и они превратятся в ничто. Итак, откуда происходят они, если не оттуда же, откуда происходит число? Они имеют бытие постольку, поскольку они пронизаны числом. И все художники, создающие телесные образы, имеют в [своем] искусстве числа, в соответствии с которыми они и строят свои произведения; и до тех пор двигают они своими руками и инструментами, формируя [произведение], пока то, что создается снаружи, не будет, насколько это возможно, казаться правильным в свете сияющих внутри чисел и пока через посредство чувства оно не понравится внутреннему судье, который рассматривает высшие числа. Тогда спрашивается, кто движет члены самого художника: это числа; ибо члены движутся соразмерно числам. И если руки откажутся от ремесла, а дух — от намерения создавать что-либо и движение членов будет направлено только на достижение удовольствия [от движения], то можно будет говорить о танце. Итак, если спросить, что в танце доставляет радость, число ответит тебе: это я. Рассмотри красоту созданного тела: она не что иное, как числа, заключенные в пространство. Рассмотри красоту телесного движения — это числа движутся во времени». И если подняться выше тех чисел, которые находятся в творческом духе художника, то попадешь в царство «вечных чисел», в которых заключен свет мудрости и тайна истины (*De lib. arb. II, 42*). Здесь отчетливо намечена полная числовая схема универсума, в которой числа красоты,

* Ср. *Talarkievicz W. Op. cit. T. 2. S. 67.*

искусства, творческого разума занимают среднее место и играют роль посредника между преходящими числами природного материального мира и «вечными числами» высшей истины.

Возвращаясь в конце первой книги от теории чисел к музыке, Августин показывает, что она не идентична и этой теории, хотя и основывается на ней. Различие между ними он опять усматривает в эстетической сфере. В первую очередь эстетические закономерности чисел относятся к музыке; как пишет Августин, «к существу нашей дисциплины, т. е. науки хорошо модулировать, принадлежат все хорошо модулированные движения, в особенности же те, которые не соотносятся с чем-то иным, а в самих себе таят цель красоты и удовольствия» ^{*a} (I, 13, 28). Таким образом, по сути дела, Августин относит здесь к предмету своей науки исключительно эстетические объекты, ибо в них-то и заключены «следы» высшей музыкальной истины. «Музыка, как бы выходя из сокровеннейших тайников, запечатлела свои следы (vestigia) в наших ощущениях или в вещах, нами ощущаемых, а потому не будет ли правильным сначала изучить эти следы, чтобы затем удобнее, без всякой ошибки дойти до того, что я назвал тайниками (penetralia), если только это для нас возможно» ^{*a} (I, 13, 28).

Таким образом, дав предварительное определение музыки, Августин намечает логику дальнейшего исследования проблемы. Прежде всего он собирается выявить «следы» музыки в материальных эстетических объектах (как мы увидим из II—V книг, в основном на примере поэзии; затем, видимо, должны были следовать книги о мелосе с музыкальными примерами) и после обратиться к анализу самой сущности музыки («если только это для нас возможно»), на что и ориентирована VI книга трактата.

Книги II—V, отдельно взятые, представляют собой подробный учебник по метрике, в котором изложена античная метрическая теория, начиная от слога и кончая стихом. Августин показывает себя в этом вопросе человеком, хорошо знающим как теорию, так и практику излагаемого предмета. В своем трактате он опирается и на хорошо известные современной науке метрические теории, и на не дошедшие до наших дней (теории александрийских ученых, к примеру). В качестве иллюстративного материала он использует стихи латинских авторов, примеры, заимствованные из работ по метрике Теренциана Мавра и Теренция Варрона. Кроме того, там, где ему не удастся вспомнить подходящий пример из античной классики, он сам сочиняет стихи и строфы нужного размера. В плане эстетики

эти книги дают не так уж много. Как правило, Августин повторяет высказывания античных предшественников. Даже учение о ритме, собственно эстетическом элементе, не поднимается в этих книгах над уровнем технического пособия по поэтике. Книги эти важны для нас тем, что они являются неотъемлемой частью всего трактата, той его серединой, его практическим наполнением, без которого и начало (I кн.), и конец (VI кн.) во многом остались бы пустым звуком, формой без содержания. Материал II—V книг является подтверждением (во многом практическим, так как основан на реальной поэзии) многих положений первой книги, и прежде всего теории чисел, но также и учения о «следах» музыки в реальном искусстве. С другой стороны, конкретные ритмометрические исследования составляют основу для многих важных эстетических выводов шестой книги. Поэтому эти книги никак нельзя оставить совсем без внимания. Кроме того, они добавляют иногда очень интересные штрихи к общей картине августиновской эстетики.

Начало второй книги развивает идеи, поднятые еще в первой главе трактата. Приступая к анализу ритмических вопросов на поэтическом материале, Августин опять убеждает читателя в том, что музыка и грамматика — различные дисциплины. Показав в первой книге, что соблюдение и регулирование определенной продолжительности звуков составляет предмет не грамматики, но музыки (I, 1, 1), Августин продолжает углублять это различие во второй книге. Так, к длительности слогов грамматика и музыка подходят с разных позиций. Грамматика в своих суждениях опирается на традиционные обычаи словоупотребления и требует их соблюдения. Для музыки же важен численно измеряемый ритм, который может потребовать от отдельных слов изменения длительности того или иного слога. Музыка идет на это спокойно, грамматика, как «охранительница традиции» (*custos historiae*), не может с этим мириться. Грамматические ошибки (типа удлинения слогов, введения варваризмов) не являются ошибками для музыки, если они способствуют организации верного ритма (II, 1, 1). В звучании стиха (ибо ритм выявляется только в звучании) слушателю доставляет удовольствие «некая размеренность чисел», нарушение которой он сразу улавливает своим «внутренним чувством». Грамматика же судит исключительно на основе традиции, образцов, правил (II, 2, 2). Таким образом, приведенное разграничение лишний раз показывает, что в данном трактате Августин последовательно утверждал в качестве предмета музыки как науки эстетический объект, имеющий своей целью прежде всего воз-

буждение радости, чувства удовольствия у слушателя. При организации этого объекта допускаются даже определенные (конечно, ограниченные) нарушения правил грамматики, которые в общем-то не так уж обязательны, ибо являются всего-навсего условностью, закрепленной традицией. Здесь в Августине еще во весь голос говорит учитель красноречия, а новообращенный христианин скромно молчит. Для христианского мышления традиция (и необязательно религиозная) имела, конечно, неоспоримое преимущество перед удовольствием от хорошо организованного ритма. Античные же риторы (не говоря уже о поэтах), начиная с Исократа, очень высоко ценили красоту ритма речи. Эти-то традиции и живут еще в авторе рассматриваемого трактата.

Техническая сторона ритмометрического учения Августина вкратце сводится к следующему. В основе метрической системы лежит слог. Слоги бывают краткие и длинные. Краткий слог соответствует единице времени. Долгий равен по длительности двум кратким, т. е. двум единицам времени. Таким образом, в основе всей метрики лежат различные сочетания «единицы» и «двойки», двух начал, о которых Августин писал в первой книге. Из соединения слогов образуются стопы. Стопы бывают двухсложные, трехсложные и четырехсложные. При этом слоги (длинные и краткие) могут соединяться в них во всех возможных сочетаниях. Августин перечисляет все варианты стоп с указанием их традиционных греческих названий, принятых и латинской поэтикой (II, 8, 15). Соединяясь на основе равенства и временного согласования друг с другом, стопы образуют различные ритмы. Августин рассматривает принципы объединения различных стоп, которые сводятся к тому, что объединяться стопы могут на основе соответствия по времени и в тактах (такт — подъем и понижение стопы). Не все стопы могут образовывать ритм. Так, амфибрахий (^ — ^) не может образовать ритм. Лучше всего соединяются в ритмы четырехсложные стопы. Стопы, имеющие более четырех слогов, ритма образовать не могут (III, 5, 12). Итак, ритм — это определенное соединение согласующихся стоп, бесконечно повторяющееся во времени. Ритм, имеющий ограничение, определенное временное завершение, называется метром. Отсюда: каждый метр является ритмом, но не каждый ритм — метром. Термин «ритм» больше распространен в музыке, касается той ее части, где речь идет о сочетаниях временных единиц различной длительности. Метр относится к поэзии. Метр, имеющий членение (определенное разделение) и представляющий собой законченную мысль, на-

зывается стихом. Августин показывает, что названия эти достаточно условны и часто стих называют метром, метр ритмом и наоборот (III, 1, 1—2, 4; V, 1, 1). Ритм носит название той стопы (при соединении различных стоп), которая имеет преимущество над другими стопами. В метре должны быть определенные временные паузы (*silentia*) длительностью от одной до четырех единиц времени *. Метр и стих имеют временные ограничения. Пространство стиха — от восьми до тридцати двух единиц времени (кратких слогов); самый краткий метр — две стопы, стих — четыре стопы (III, 9, 20). Путем сочетания различных стоп, как показывает Августин в IV книге, можно образовать 571 вид различных метров (IV, 12, 15). Кроме того, существует определенное количество метров, возникших с нарушением метрических закономерностей. Различные метры могут объединяться на основе тактового соответствия друг другу в периоды, которые у латинян называются «круговращением» (*circuitus*). Бывают двухчленные, трехчленные и четырехчленные периоды (IV, 17, 36). Первые превосходят остальные.

Несмотря на бесчисленное множество метров, стих может состоять только из двух не меняющихся местами членов, которые в свою очередь имеют или равное число полустоп, или — неравное, но находящееся в некоторой соразмерности (V, 13, 27).

Такова техническая сторона метрической теории в изложении Августина. В ней пока не освещено главное, что может интересовать историка эстетики: на основе каких же принципов происходит образование ритма, метра, стиха; что является критерием оценки хорошего и плохого ритма, где тот судья, который определяет, какие стопы могут образовать ритм, а какие нет, какие метры соединяются друг с другом и т. п. Ответ на эти и подобные вопросы заключен в эстетической теории ритма, которая в ряде своих основных положений излагается Августином в VI книге, но начало ее заложено здесь, во II—V книгах. Собственно говоря, весь трактат, как писал Августин, посвящен ритму. В первой книге были даны некоторые математические основы ритма, в последующих четырех — их конкретная реализация в художественных ритмах.

Эстетическая проблематика ритма, связанного с конкретным искусством, у Августина достаточно традиционна и опирается на античную классику. В целом идеи эти общи были практиче-

* Как отмечает К. Перл в комментарии к своему переводу (*Perl C.-J. Op. cit. S. 292*), теория метра Августина во многих пунктах возвращается к уже утерянной метрике.

ски всем античным авторам. Августин мог найти их и у Варрона, и у его младшего товарища и друга, знаменитого Цицерона, к которому он относился с большим уважением, и у Теренция-на Мавра.

Эстетическая значимость ритма в искусстве настолько очевидна для Августина и настолько, видимо, была общеизвестна в то время, что он только мельком ссылается на нее как на вещь тривиальную. Чтобы правильно понять и оценить эти ссылки Августина, следует хотя бы вкратце вспомнить античные представления об эстетике ритма* на примере, скажем, теории ритма в ораторском искусстве Цицерона, который, опираясь на Аристотеля и Теофраста, наиболее полно освещает проблему. И хотя ритмы в речи и в стихах имеют каждый свою специфику, тем не менее, как подчеркивали авторы древних риторик, сущность ритма одна: это один и тот же художественный ритм, основанный на тех же стопах, но в красноречии применяемый несколько иначе, чем в поэзии или в изобразительном искусстве. А так как в ораторское искусство ритм пришел из поэзии благодаря своим чисто эстетическим свойствам, то риторы в своих теориях главное внимание уделяли именно его эстетической стороне. Поэтому в риторике, больше всего занимавшейся в эллинистический и позднеантичный период эстетической проблематикой, эстетика ритма была разработана, может быть, даже основательнее, чем в поэтике. Ясно, что и позднеантичный учитель красноречия Августин хорошо знал ее из трактатов своего кумира Туллия.

Специально о ритме Цицерон говорит в трактатах «Об ораторе» (III, 173—198) и «Оратор» (168—236)**. Ораторы начали применять ритм в речах, чтобы сделать их «приятными для слуха. Ибо музыканты, бывшие некогда также и поэтами, придумали два приема доставлять удовольствие — стих и пение, чтобы и ритмом слов и напевом голоса усладить и насытить слушателей» (De orat. III, 174)***. Красноречие же, «где все

* Об эстетике ритма в античности см. в кн.: Античная музыкальная эстетика. С. 90—104; 239—255.

** Мы цитируем их по изданию: Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве / Под ред. М. Л. Гаспарова. М., 1972.

*** В «Проблемах», восходящих к аристотелевскому кругу, уже предпринимаются попытки объяснить эстетическую значимость ритма: «Ритму же радуемся мы ввиду того, что он содержит известное упорядоченное число» (Probl. XIX, 38; ср.: Татаркевич В. Античная эстетика. М., 1977. С. 211). Исократ, впервые обративший внимание на эстетическую сторону речи, писал: «Поэты все гово-

направлено к удовольствию толпы и к услаждению слуха» (Orat. 71, 237), естественно, активно использовало этот важный эстетический прием — ритмизацию речи. Ритм понимался в античности как чисто эстетический элемент, ибо его главное назначение видели в придании красоты развивающимся во времени процессам и в возбуждении чувства удовольствия, наслаждения. «В человеческом слухе от природы заложено чувство меры», которое получает удовлетворение, когда человек слышит ритм. Ритм существует только в прерывистых движениях, когда, скажем, звуки чередуются с промежутками (как в падении капель) и его нельзя заметить в непрерывном движении бурного потока (De orat. III, 186). Заметив эту врожденную способность слуха к измерению всех звуков, к мере, к ритму, проницательные люди древности создали стих и поэзию, а позже стали применять ритм и для украшения речи (Orat. 53, 178). Ритм имеет четкую числовую основу. Не случайно у греков еще со времен Аристотеля слово «ритм» (ρυθμος) считалось родственным по смыслу с «числом» (αριθμος), а в латинском ритм и число обозначаются одним термином «numerus». Тем не менее, подчеркивает постоянно Цицерон, ритм открыт был не рассудком, «а природой и чувством, а размеряющий рассудок объяснил, как это произошло» (Orat. 55, 183). И если о предметах и словах судит разум, то о звуках и ритме суждение дает слух, ибо они служат только наслаждению (Orat. 49, 162).

Цицерон практически полностью стоит на той позиции, что собственно эстетическое воспринимается только чувством, а не разумом, с чем никак не соглашается Августин. Цицерон, в данном случае как практик искусства, много усилий прилагавший для «услаждения слуха толпы», уверен, что между теорией и практикой искусства нет той пропасти, о которой позже, как мы помним, так последовательно и упорно писал ранний Августин. Цицерон был глубоко уверен в том, что всем людям от природы дана способность воспринимать (чувствовать) искусство, особенно же ритмические искусства. «Ведь все как один, — писал он, — по какому-то безотчетному чутью, без всякого искусства или науки отличают верное от неверного и в искусствах, и в науках. И раз люди разбираются так и в карти-

рят при помощи метров и ритмов... а это имеет такое очарование, что если дело плохо с словесным выражением и энтимемами, то все-таки самой эвритмией и симметрией они водят над душами слушателей» (Serm. XI, 10; цит. по кн.: Античная музыкальная эстетика. С. 242). Плутарх связывал ритмы с красотой (De music. 12).

нах, и в статуях, и в других художественных произведениях, для понимания которых у них меньше природных данных, то тем более они способны судить о словах, ритме и произношении, потому что для этого во всех заложено внутреннее ощущение и по воле природы никто этого чутья полностью не лишен. <...> Много ли таких, кто постиг законы ритмики и метрики? Однако при малейшем их нарушении, когда стих либо укорачивается от сокращения, либо удлиняется от растяжения слога, весь театр негодует» (De orat. III, 195—196). В трактате «Оратор» он развивает ту же тему: «Целый театр поднимает крик, если в стихе окажется хоть один слог дольше или короче, чем следует, хотя толпа зрителей и не знает стоп, не владеет ритмами и не понимает, что, почему и в чем оскорбило ее слух; однако сама природа вложила в наши уши чуткость к долготам и кратностям звуков, так же как и к высоким и низким тонам» (Orat. 51, 173). Образованный музыкант и простой слушатель воспринимают и чувствуют искусство в одинаковой мере. Музыкант может только создавать искусство и судить о его достоинствах с точки зрения техники. Равенство неуча и ученого музыканта в эстетическом восприятии удивляет мудрого оратора, он констатирует этот факт и стремится объяснить его: «Удивительно, какая между мастером и неучем огромная разница в исполнении дела и какая малая — в суждении о деле. Ведь раз всякое искусство порождается природой, то, если бы оно не действовало на нашу природу и не доставляло бы наслаждения, оно ни на что не было бы годно. А от природы нашему сознанию ничто так не сродно, как ритмы и звуки голоса, которые нас и возбуждают, и воспаляют, и успокаивают, и расслабляют, и часто вызывают в нас и радость и печаль» (De orat. III, 197). Итак, резюмирует Цицерон, откуда произошли ритмы в прозе? И отвечает: «из стремления к наслаждению слуха. <...> Чему они служат? — наслаждению. <...> Чем они порождают наслаждение? — тем же, что и стихи; как и в стихах, меру здесь находит искусство, но и без искусства ее определяет бессознательное чутье самого слуха» (Orat. 60, 203).

Таким образом, подводя во многом итог античным, достаточно единодушным суждениям о ритме, Цицерон показал, что ритм возник и существует в искусстве в первую очередь как носитель гедонистического начала*. Соответственно, хотя он и

* Для Цицерона уже малоактуальна этическая теория ритма, процветавшая в классический период (о ней подробнее см. в кн.: Abert H. Die Lehre vom Ethos in der griechischen Musik. Leipzig,

имеет строго числовую основу, судит о нем прежде всего врожденное чувство слуха. Наука уже на основе этого пытается выяснить, как следует правильно организовать ритм в искусстве.

Августин в целом придерживается той же теории, хотя отдельные ее положения понимает или сознательно трансформирует по-своему. О происхождении ритма Августин писал еще в трактате «De ordine», когда разбирал вопрос о возникновении наук и искусств. Все они, как показал там Августин, — изобретение разума, находящегося в человеке и действующего для пользы человека. О ритме речь заходит при изобретении музыки и поэзии. Рассматривая звуки речи, разум заметил, что стопы состоят из долгих и кратких слогов, которые беспорядочно, в равном почти количестве рассыпаны по речи. Он попробовал «соединять их в определенные ряды и, следуя при этом прежде всего самому смыслу, выделил небольшие части, которые называл цезаами и членами. А чтобы ряды стоп не продолжались до такой степени, что стали бы утомлять его внимание, он поставил им предел, от которого они бы возвращались, и от этого самого назвал их стихами*. А чему не было установлено определенного конца, но что выражалось, однако, разумной последовательностью стоп, то он обозначил именем ритма, которое на латинский язык может быть переведено словом «numerus» (De ordin. II, 14, 40). Разум заметил, что и здесь, «как в ритмах, так и в самой мерности речи, царствуют и все делают числа». Присмотревшись более внимательно, он «нашел их божественными и вечными, прежде всего потому, что с их помощью он создавал все наиболее возвышенное» (De ordin. II, 14, 41).

Во II—V книгах Августин занят материальными аспектами ритма. Размеренность чисел в ритме и стихе соответственно доставляет удовольствие (*voluptas, delectatio*) (De music. II, 2, 2). Эта размеренность достигается, если стопы и такты в ритме соединяются друг с другом на основе равенства, соразмерности и подобия (II, 9, 16; 11, 21; 13, 24). *Aequalitas*, которое в одних случаях у Августина означает равенство в смысле полного тождества, а в других — соразмерность, выступает у него в качестве одной из главных эстетических категорий. Именно основанное на равенстве соединение стоп, тактов, метров доставляют удо-

1899). Все его внимание привлечено к эстетической функции ритма. Подробнее об эстетике Цицерона см. *Svoboda K. Les idées esthétiques de Cicéron // Acta Sessionis Ciceronianae. Warszawa, 1960.*

* Здесь, в отличие от De music. V, 2, 4, Августин придерживается традиционной в античности этимологии слова «стих» (*versus*) от *vertere* (поворачивать).

вольствие чувству слуха. Убежденный в абсолютности этого закона, Августин стремится все свести к нему и объяснить им. Так, он знает из практики, что два члена стиха могут содержать как равное, так и не равное число полустоп. С помощью хитрой «игры» с числами, основанной на восходящей еще к пифагорейцам мистике чисел, Августин стремится показать, что и неравенство в полустопициях частный случай равенства, особой соразмерности, к которой он и стремится свести свои числовые манипуляции (см. V, 7)*.

Мы помним, что Цицерон при оценке метрических явлений отдавал предпочтение слуху. Августин регулярно использует (как правило, поочередно) два критерия оценки. На первом месте у него стоит разум (*ratio*), знающий законы чисел. Разум на этом этапе для Августина выше суждений чувств и авторитетнее традиционных правил. Рассуждая о любых предметах, утверждает он, нужно полагаться не на мнения людей, даже освященные древней традицией, которые могут оказаться ложными, а на разум. Ему-то и следовали древние поэты и теоретики. «Вечная идея вещей» (*aeterna rerum ratio*), постигаемая нашим разумом, и должна быть главным критерием истинного суждения (V, 5, 10). Однако в вопросах ритма далеко не все, даже на основе хитрых манипуляций с числами и словами, можно объяснить с помощью разума, и Августин постоянно вынужден прибегать ко второму критерию — бессознательному суждению слуха на основе чувства удовольствия и неудовольствия. Этот критерий часто оказывается наиболее убедительным, а иногда и единственным.

Августин неоднократно отмечает, что помимо метров, подчиняющихся видимым числовым закономерностям, многие поэты применяли метры, нарушавшие эти закономерности. Эти метры, получив имена поэтов, впервые их применивших, вошли, вопреки разуму, в поэтическую практику. Чтобы не нарушать стройное здание числовой эстетики, Августину приходится относить эти метры скорее к исторической традиции, чем к искусству (в смысле теоретической дисциплины), ибо хотя они и доставляют удовольствие в стихах, но не подчиняются разумному счислению (IV, 13, 30). Особенно часто они встречаются у

* Здесь уместно еще напомнить, и это особенно относится к VI книге, что термин «число» (*numerus*) у Августина многозначен и значительно шире нашего «числа». Под «числом» здесь имеются в виду и всевозможные числовые закономерности, включая и ритм, и особые «образы» восприятия, и, наконец, нечто близкое к платоновским «идеям».

лирических поэтов (V, 13, 28). По мере усложнения ритмических образований — при переходе от метра к стиху — обоснование тех или иных закономерностей стиха все чаще опирается на эстетические критерии. В частности, именно на этой основе объясняет Августин двухчастное строение стиха. «Не заключена ли основа того, что [стихотворная] стопа услаждает слух, — риторически вопрошает Августин, — в том, что две ее части, из которых одна повышается, а другая понижается, гармоничны в числовом отношении (*numerosa sibi concinnitate*)?» В чем же заключается эта гармоничность (*concinnitas*)? «Среди всех предметов, которые воспринимаются состоящими из частей, не те ли являются более прекрасными, чьи части взаимно согласованы (*concordent*) по сравнению с имеющими несогласованные и диссонирующие части?» Даже ученик не сомневается в том, что это именно так. Виновником деления на *равные* части является число «два». Так и в стопе, состоящей из двух частей, именно их гармоничность радует слух. Поэтому и двухчастные метры имеют преимущество над остальными (V, 2, 2). Строгой логики в этих рассуждениях искать, конечно, не приходится. Весь их смысл сводится к тому, что не до конца объяснимые вещи типа гармонии, согласованности, равенства частей в целом возбуждают чувство удовольствия и воспринимаются как прекрасные, а следовательно, как правильные и разумные, хотя и человеческим разумом не до конца объясняемые.

В конце V книги Августин собирается обратиться от всех этих материальных следов музыки и чисел к самому их средоточию, центру (*ad ipsa cubilia*), который далек от земных предметов (V, 13, 28). Эту же мысль он развивает и в первой главе VI книги, указывая, что предыдущие пять книг были подготовкой к последней, ведущей читателя от сферы телесной к первоисточнику и «господину всех вещей», который руководит «человеческим духом» без какой-либо посредствующей природы, т. е. к Богу (VI, 1, 1). Этот переход в данном трактате Августин усматривает исключительно в сфере чисел (ритмов), выстроенных поразрядно в иерархическом порядке. Важное место в этой иерархии занимают числа, связанные с психическими механизмами восприятия, и прежде всего эстетического восприятия*.

* К. Свобода отмечал три направления в античной теории ритма. Одно (пифагорейцы, Аристоксен) развивало математический аспект ритма, другое (Платон, Аристотель) — этический и педагогический аспекты и третье, в лице Августина, разработало психологическую и физиологическую теорию ритма (*Svoboda K. L'esthétique de Saint Augustin et ses sources*. P. 79).

В этом, конечно, главное значение данной книги и для истории эстетики, и для гносеологии, и для психологии. Многие идеи учения о числах не оригинальны, на что неоднократно указывали исследователи. В части психологии Августин во многом следует за Плотинем. Однако развернутая последовательная картина психологии восприятия с сильной эстетической окраской и подробной аргументацией важнейших положений в поздней античности впервые встречается только у Августина. Усиленное внимание к психологии являлось, вообще говоря, главной тенденцией духовной культуры позднего эллинизма, особенно различных восточных философско-религиозных течений, неоплатонизма, христианства. Августин, пришедший через манихейство и неоплатонизм к христианству, постоянно находился под воздействием этой тенденции и активно развивал ее в своем творчестве. Поэтому нас прежде всего интересует не вопрос об оригинальных или заимствованных элементах этой теории *, а ее целостная картина и ее значение для истории эстетики, ибо, повторим, в данном законченном виде она встречается только у Августина.

В начале VI книги Августин вводит классификацию из пяти разрядов чисел (или ритмов), которую затем дополняет и корректирует. К первому разряду относятся числа, находящиеся в самих звуках даже тогда, когда их никто не слышит, то есть речь идет об объективно существующих закономерностях произведения искусства. Они-то и дают практически начало всем числам сферы восприятия. Второй вид — числа, существующие в чувстве или в ощущении субъекта восприятия. Августина интересует в основном слуховое восприятие, но он неоднократно показывает, что его выводы правомерны и для любого другого восприятия, ибо, по его мнению, любые ощущения связаны с числом. Даже при прикосновении пальцем к чувствительному месту тела «будет ощущаться число» (VI, 2, 3). Числа (ритмы) в ощущающей способности возникают только в том случае, когда на соответствующий орган чувств воздействуют числа объекта, и они исчезают, как только прекращается процесс восприятия объекта. Они подобны «следу, запечатлеваемому на воде». Как поясняет Августин в четвертой главе, речь здесь идет о физических процессах, происходящих в ухе под воздействием звука. «Отсюда вывод, что числа, находящиеся в самом звуке, могут существовать без тех, которые находятся в слышащей способ-

* На античные источники августинской эстетики постоянно указывает в своей монографии К. Свобода.

ности, тогда как эти последние существовать без первых не могут» ^{*а} (VI, 2, 3).

Числа ощущения необходимо отличать от чисел (ритмов) способности суждения, которые существуют и тогда, когда нет звука, и о которых речь впереди.

Числа третьего вида находятся в душе того, кто вызывает звук (в художнике, например). Этот вид не зависит от других видов; может проявляться в биении пульса, вздохах и т. п. Четвертый вид чисел находится в памяти; это способность запоминать. Он может существовать без первых трех видов, но только благодаря тому, что те ему предшествовали (VI, 3, 4). Наконец, существует еще «пятый вид чисел, заключающийся в натуральном суждении ощущающей способности, — когда нас радует равенство чисел и оскорбляет его нарушение» ^{*а} (VI, 4, 5). Таким образом, Августин различал пять элементов, сказали бы мы теперь, в коммуникативной цепи «художник — воспринимающий субъект» (несколько позже он дополнит ее еще одним элементом). При этом каждый элемент (этап) обладает, по мнению Августина, своими закономерностями (является особым видом чисел). Первый этап — создание произведения, или «порождение чисел (ритмов) более протяженное или краткое»; далее само произведение, или «звучание, которое приписывается телу», и процесс восприятия, состоящий из трех этапов: 1) непосредственного восприятия произведения (слушание), 2) запоминания произведения и 3) суждения о произведении на основе чувства удовольствия или неудовольствия.

Последний этап, или пятый вид чисел, Августин считает высшим. Важным достоинством этих чисел является их полная принадлежность душе. Как идеалист христианско-неоплатоновского толка, Августин, естественно, ценит душу значительно выше тела, но и телу он отдает должное с точки зрения гносеологии и эстетики. Душу он понимает еще в широком античном смысле как средоточие всего духовного мира человека. А так как процесс восприятия, столь сильно интересующий Августина, осуществляется совместными усилиями души и тела, то он уделяет особое внимание соотношению и взаимодействию этих субстанций. Как неоплатоник и христианин, Августин предпочитает душу, но как человек, еще принадлежащий античности с ее стихийным материализмом и пластическим мышлением и верующий одновременно в сотворение мира из ничего, воплощение Христа и грядущее воскресение во плоти, он, продолжая традиции своих предшественников — апологетов, стремится оправдать и телесную природу. Для этого ему приходится при-

бегать к достаточно примитивным суждениям. Истина, находящаяся в теле, полагает Августин, лучше лжи, заключенной в душе. Под истиной он имеет в виду реально существующий предмет (дерево), под ложью — его психический образ (дерево, увиденное во сне). Но не из-за тела — лучше, а ради самой истины, тут же добавляет Августин-идеалист, ибо под действием греха тело изменилось к худшему. Однако, не унимается античный христианин в Августине, и тело «имеет красоту своего рода и тем самым значительно возвышает достоинство души, где и скорбь и болезнь заслуживают чести какой-то красоты». Поэтому не следует думать, что если душа «лучше тела, то все, что в ней происходит, лучше, чем то, что происходит в теле» (VI, 4, 7). Здесь у Августина хорошо звучат те начала диалектики души и тела, которые были присущи всему христианскому неоплатонизму, и особенно восточнохристианскому антиномическому мышлению*.

Что же роднит душу и тело, создает возможность их общения, с одной стороны, общий критерий для их сравнения — с другой? Конечно, числа, хотя и различные. Чем больше тело пронизано присущими ему числами, тем оно лучше. Душу же эти числа ухудшают. Она, напротив, «будучи лишена тех чисел, которые она получает от тела, становится лучше, так как отвращается от телесных ощущений и преобразуется божественными числами мудрости»^{*а} (VI, 4, 7). Числа божественной мудрости далеки от тех, что находятся в произведениях искусства. Приведя цитату из Екклесиаста: «Обратился я сердцем моим к тому, чтобы узнать, исследовать и изыскать мудрость и число» (Eccl. 7, 25)^{**}, — Августин добавляет: «Эти слова отнюдь нельзя относить к тем числам, которыми оглашаются позорища театров; их, как я уверен, нужно относить к тем числам, которые душа не получает от тела, но, скорее, сама запечатлевает в теле, получив от всевышнего Бога» (VI, 4, 7).

Далее, полемизируя, видимо, с манихеями, Августин стремится показать, что тело не воздействует на душу в процессе восприятия; вернее, что тело не формирует душу, как художник, придающий форму материалу. Душа не является материалом, так как она лучше тела, а всякий материал хуже мастера, его обрабатывающего. Процесс творения заключается в прида-

* См. подробнее: Бычков В. В. Византийская эстетика: Теоретические проблемы. М., 1977. С. 14—44.

** Августин пользуется здесь неканоническим латинским переводом Библии.

нии материалу числа, но тело не создает в душе чисел. Когда «мы слушаем, в душе не возникают числа от тех [ритмов], которые мы воспринимаем в звуках» (VI, 5, 8). Но если тело прямо не воздействует на душу и тем не менее участвует в процессе восприятия, то как же осуществляется этот процесс? «Мы, вероятно, не сможем, — заявляет Августин, сознавая всю сложность задачи, — ни обосновать, ни объяснить это», — но все же предлагает читателю свое решение.

Душа под божественным руководством господствует над телом и в теле. В одном случае это осуществляется легко, в другом — с большим трудом, в зависимости от того, как ей повинуется телесная природа. Если на тело извне осуществляется какое-либо воздействие, то «в этом теле, не в душе, возникает некое [действие], которое или противодействует действию души, или соответствует». Душа сопротивляется противодействию стоящей ниже ее материи и в результате этой борьбы становится *напряженнее*. И «эта [возникшая] в результате трудности борьбы *напряженность* (attentio), когда она не скрыта, называется восприятием (чувствованием — sentire)», которое в данном случае именуется болью и страданием. Когда же внешнее действие соответствует душе, то она легко переносит его в процессе своей деятельности». И эта акция, в результате которой она приводит в соответствие свое тело с внешней телесностью, осуществляется *напряженно* благодаря участию внешнего члена, что не остается скрытым [от разума]: вследствие же наличия соответствия (convenientia) восприятие происходит с удовольствием (cum voluptate sentitur)». Когда же отсутствует соответствие, душа сама стремится восполнить его (VI, 5, 9). «Я не хочу распространяться, — резюмирует далее Августин, — но мне представляется, что душа, когда она чувствует в теле, не от чего иного претерпевает, как от напряженного действия в своих аффектах, и от нее не скрыто, что эти действия бывают или легкими вследствие соответствия, или тяжелыми из-за несоответствия, — и это есть то, что называется чувствованием (sentire). Само же чувство, живущее внутри нас, пока мы ничего не воспринимаем, является инструментом тела, и его [чувства] нормальное состояние (temperatio) организуется душой таким образом, чтобы оно было посредником телу в ощущениях, чтобы объединяло подобное с подобным и отталкивало вредное» (VI, 5, 10).

Таким образом, Августин показывает, что чувственное восприятие — это сложный процесс, проходящий не механически, но при активном действии всех духовных сил человека (души, в

терминологии Августина)*. Важную роль в этом процессе играет напряжение или напряженность (*attentio*) души, которая обязательно возникает как реакция на внешний раздражитель. «Само восприятие (чувствование — *sentire*), — заключает в конце этой главы Августин, — есть движение тела, направленное против того движения, которое в нем имеется» (VI, 5, 15).

Экскурс в теорию восприятия, опирающийся во многом на учение Плотина, Августин предпринял, конечно, отнюдь не ради самой теории. Она в его глазах служила подтверждением того, что «если душа в результате этих действий что-либо претерпевает, то претерпевает она от себя самой, а не от тела». Вывод этот, однако, вряд ли следует из изложенной теории, но Августину необходимо показать, что в иерархической «лестнице» Бог — душа — тело воздействие возможно только в одном направлении — сверху вниз.

Далее Августин опять возвращается к пяти видам чисел, с тем чтобы упорядочить их в строгую иерархию. Из трех видов чисел — звучащих, находящихся в чувстве слуха и обитающих в памяти — первым он отводит последнее место как числам телесным. Из двух остальных видов, находящихся, как отмечает здесь Августин, в душе, он отдает предпочтение числам (ритмам) слуха, ибо от них происходят и те, которые хранятся в памяти. Числа, имеющиеся у создающего звук (или относительно искусства — у художника), Августин ставит выше чисел чувства слуха, полагая, что они производятся самой душой и существуют при полном молчании и без поддержки памяти. К высшему виду, как уже было показано, он отнес числа судящие. Проведя это обоснование, Августин дает всем числам и соответствующие названия (не все из них поддаются адекватному переводу; приводя здесь достаточно удачный перевод В. П. Зубова, в дальнейшем мы все же для большего удобства оставим их латинские наименования, как это и принято во многих научных исследованиях данного трактата). «Пусть первые числа назовутся судящими (*judicales*), вторые — движущимися вперед (*progressores*), третьи — откликающимися (*occursores*), четвертые — содержимыми в памяти (*recordabiles*), пятые — звучащими (*sonantes*)» *^a (VI, 6, 16).

* Представление об активности души в процессе восприятия восходит еще к Плотину (см.: *Edelstein H.* Op. cit. S. 96). Подробнее о влиянии Плотина, в частности и его теории чувственного восприятия на Августина, см. в работе: *Alfaric B.-P.* L'évolution intellectuelle de Saint Augustin. Paris, 1918.

К. Перл считает эту иерархическую расстановку оригинальной находкой самого Августина, не встречающейся у других авторов *. Особый интерес она представляет для истории эстетики. Выделив, как мы уже показали, основные этапы в цепи «художник — произведение — субъект восприятия», Августин подчеркивает, что способность суждения на основе чувства удовольствия-неудовольствия выше даже творческой способности, чем косвенно утверждает, что закономерности (числа) способности суждения в какой-то мере определяют и законы творчества. Порядок остальных трех видов чисел менее очевиден, и его обоснование Августином не очень убедительно. Исходя из логики нашего автора, следовало бы, к примеру, числа памяти поставить выше чисел откликающихся, так как первые более духовные, как целиком находящиеся в душе, а *occursores* являют собой рубеж между телесным и духовным. Они принадлежат, как показал раньше Августин, самому органу восприятия. Это первичное звено сферы восприятия. Именно между ними и судящими числами и возникает то напряжение, которое Августин и называет собственно восприятием (или ощущением), ибо именно здесь происходит встреча сигналов, идущих от внешнего раздражителя и от самой психики. С другой стороны, если последовательно проводить причинный принцип Августина в области чисел (*occursores* выше, так как они являются причиной *recordabiles*), то звучащие числа должны быть выше и *rescordabiles*, и *occursores*. Здесь Августин, конечно, непоследователен, но заслуга его состоит в том, что он предпринял попытку представить отношение творчества и восприятия в виде системы, и попытку далеко не безрезультатную.

Из всех названных видов чисел судящие имеют наибольший срок жизни, но и они не вечны, а исчезают со смертью человека. Это числа, присущие только человеку. Притом они имеют свой характер и диапазон действия для каждого конкретного человека. Одни люди судят быстрее, другие медленнее, одни — на основе сравнения с какими-либо образцами, другие — опираясь на свое внутреннее чувство. Соответственно и воспринимают все люди хотя и одно и то же, но по-разному. Различие восприятия зависит от природных данных и от практики восприятия, определенной тренировки (см.: VI, 7, 19). Субъективный характер восприятия (особенно искусства) отмечали многие авторы и до Августина, но попытку теоретически разобраться в этом мы встречаем, пожалуй, впервые только у него.

* Perl K. Op. cit. S. 298.

Числа чувственной (или эстетической) способности суждения ставятся Августинем выше остальных видов чисел еще и потому, что они завершают процесс восприятия и руководят всей творческой деятельностью, т. е. числами *progressores*. На их основе Августин связывает в единую систему процессы восприятия и творчества. «Ведь и числа, называемые *progressores*, — пишет он, — когда стремятся к какому-нибудь численно выразимому действию в теле, соразмеряются скрытно в соответствии с этими судящими числами*. В самом деле: то, что нас удерживает при хождении от неравных шагов, или... при ваянии от неодинаковых движений пальцев, — чтобы не перечислять многочисленные другие действия, — то, что сдерживает нас, понуждая при намерении осуществить что-либо посредством телесных членов избегать неравных движений и молчаливо внушая нам некое равенство, — это есть нечто судящее» ^a (VI, 8, 20). Процесс творчества, таким образом, регулируется и приводится в соответствие с законами восприятия, ибо *judiciales* — это прежде всего высшая ступень восприятия**.

Сам процесс восприятия осуществляется, по мнению Августина, при сложном взаимодействии чисел ощущения (*occursores*) и чисел памяти (*recordabiles*). Любой процесс восприятия длится во времени, и, если бы память не участвовала в нем, мы не могли бы ничего воспринять, так как при переключении внимания на следующий слог, или звук, или другую сторону статуи, мы забывали бы мгновенно предыдущий слог, звук или ракурс скульптуры. Для истории эстетики имеет большое значение, что Августин специально подчеркивает временной характер зрительного восприятия, тем самым приравнивая по механизму восприятия временные виды искусства (поэзию, музыку) и статические (изобразительные искусства, архитектуру). «Ведь и в самих телесных формах, — пишет он, — видимых глазом, мы не можем судить о круглом и четырехугольном, ни о любом другом определенном объеме и вообще не можем ощущать их, не вращая их перед глазами; но если забывается виденное с одной стороны, когда смотрят на другую, то намерение судящего вовсе не достигает цели, ибо и здесь есть некая длительность времени, за изменением которой должна бдительно следить память» ^a (VI, 8, 21). Одни числа *occursores* без *recordabiles* ничего практически не могут воспринять. Так случает-

* Latente istorum judicialium nutu modificantur.

** О проблеме эстетического суждения у Августина см.: Manferdini T. Op. cit. P. 69—80.

ся, когда мы не направляем свое внимание на восприятие чего-то, происходящего в нашем присутствии, например разговора, когда мы увлечены каким-то делом. Мы слышим с помощью *occursores* голоса, но не понимаем и не воспринимаем разговора, так как *recordabiles* здесь направлены на другое и «вследствие внимания к другому тотчас же угасает импульс движения» (Там же).

Августин отмечает две формы участия чисел (ритмов) памяти в восприятии. Первый — непосредственное восприятие, когда числа памяти доводят до судящих чисел числа ощущения. Второй — воспоминание. В этом случае память приносит судящей способности «следы» того, что было воспринято когда-то *. Числа *occursores* в этом процессе не участвуют (VI, 8, 22).

Итак, числа чувственной способности суждения являются главными и в процессе восприятия, и в акте творчества. Однако и они не до конца удовлетворяют Августина, так как они действительны только для определенного временного пространства, могут судить только о том, что заключено в определенных границах времени, и из этого — только о том, что может быть расчленено в памяти. Нет ли более высоких чисел, чем они? — задается вопросом Августин. Взяв для примера стих Амвросия Медиоланского «*Deus creator omnium*», он поет его и рассуждает: «Слышим мы его с помощью чисел *occursores*, узнаем — с помощью *recordabiles*, воспроизводим — с помощью *progressores*, получаем удовольствие через судящие числа и оцениваем (*aestimare*) с помощью некоторых других чисел, которых я еще не знаю; и от того удовольствия, которое является как бы суждением этих судящих чисел, возникает это другое, вторичное, более скрытое и более верное суждение» (VI, 9, 23). Таким образом Августин развивает дальше свою теорию эстетического восприятия. На основе и после чувственного суждения, «чувственного наслаждения» (*delectari sensu*) возникает более глубокая и верная «разумная оценка» (*aestimare ratione*). Августин сразу же стремится показать, что это две совершенно различные ступени, два разных вида чисел. Если мы различаем процессы восприятия, активного творчества и воспоминания, то должны различать и следующие два вида. Первый — принятие или отклонение движений на основе чувства удовольствия (*in delectatione*), получаемого от соответствия и согласованности в них, или — неудовольствия — от несоответствия; второй —

* Специально проблеме памяти Августин посвятил многие страницы «Исповеди» (см.: Conf. X, 8, 12—19, 28).

оценка правильности возникновения чувства удовольствия. Это чисто рациональный момент, оценка разума (*rasciocinando*). Если правильно, рассуждает далее Августин, что существуют некоторые числа, дающие возможность на основе чувства удовольствия признавать соизмеримые интервалы и отклонять беспорядочные, то необходимо признать, что разум, который возвышается над чувством удовольствия, тоже имеет свои числа и с их помощью может судить о нижестоящих числах. Если же это так, то нет сомнения, что в душе находится пять видов чисел, к которым присоединяется еще тот телесный вид, который был назван «звучащие» (*sonantes*). Теперь Августин считает необходимым внести уточнение в свою числовую иерархию. Высшим является, конечно, тот вид чисел, которые дают оценку на основе разума. Они-то и выносят истинное суждение, следовательно, их и нужно назвать судящими (*judiciales*). Названные же сначала *judiciales*, дающие собственно эстетическое суждение, следует назвать *sensuales* (чувственные, судящие на основе чувства). Кроме того, и *sonantes* Августин считает теперь нужным назвать *corporales* (телесные), чтобы резче (уже в самом названии) противопоставить их пяти остальным видам, как принадлежащим душе (VI, 9, 24).

Введение «рациональной» оценки как высшей вполне закономерно для Августина раннего периода, поставившего уже в трактатах кассициакского периода разум выше всего в человеке и верящего в почти безграничные его возможности*. Эту тему он развивает несколько ниже и в «*De musica*». Интересно другое: почему Августин сначала дает только пятичастную иерархию, выводит эстетическое суждение на первое место, присвоив ему высший титул, много и подробно говорит о нем? Только ли это традиционный риторический прием? Но ведь и любой речевой прием имеет для учителя красноречия свое значение. В данном случае он направлен на привлечение максимального внимания к эстетическому суждению. Случайно ли это? К. Перл считал, что Августин мало заботился о словах вообще. И здесь он руководствовался своим излюбленным принципом, введенным еще в трактате «Против академиков»: «Если речь идет о деле, не стоит спорить о словах» (*Contra acad.* III, 20)**. Конечно, Августин всегда ценил сущность значительно выше обозначения, но он отнюдь не был равнодушен к словам.

* См.: Бычков В. В. Античные традиции в эстетике раннего Августина. С. 94, 96—97.

** Perl K. Op. cit. S. 298.

Он подробно обсуждает многие основополагающие термины в своих трактатах. Пользуясь в тексте каким-либо греческим словом, он обязательно указывает на причину такого словоупотребления — или ссылается на то, что в латыни ему нет адекватного слова, или просто называет традиционный греческий термин и тут же дает его латинский эквивалент, подчеркивая, что не стоит вводить иностранных слов для тех понятий, которые хорошо обозначены и в родном языке. Так что вряд ли он мог бездумно ввести такой важный термин, как «judiciales», а затем изменить его содержание.

В логике обсуждения и обоснования шести видов чисел, или всего процесса восприятия, отразилось двойственное отношение самого Августина и, шире, через него всей поздней античности к проблеме чувственного (эстетического) и рационального. Греко-римская древность умела как-то безболезненно и органично сочетать чувственное и рациональное. Эти две составляющие человеческого духа не мешали друг другу в классической античности. Но уже эллинистический период принес с собой кризис разума, столкнув его с глубинными явлениями человеческой психики, которые, по мнению эллинов, постигались восточными «брахманами, магами и волшебниками» отнюдь не с помощью разума. Все это заставило позднюю античность, особенно после активного распространения христианства в Римской империи, обратиться к «не-разумному» — к чувству, вере, эстетическому. При этом с чувством связывались почти все вербально не выражаемые движения человеческого духа, что было особенно актуально для различных культовых действ и искусства.

Зрелища, разжигавшие чувственность, процветали в позднем Риме, и как реакция на них развивались ригоризм, аскетизм и рационализм в суждениях многих христианских и нехристианских мыслителей поздней античности. По «Исповеди» Августина мы знаем, как болезненно протекал в нем самом процесс борьбы разума с необузданной чувственностью юного римлянина из африканской провинции, как тяжело было ему отказаться от женской красоты, роскошных театральных зрелищ, блестящей служебной карьеры и светской суеты буйного предзакатного Рима.

Не это ли отразилось и в последнем эстетическом трактате Августина, когда он, может быть в последний раз, особым риторическим приемом вывел на первое место эстетическое суждение, чтобы затем свергнуть его при помощи разума, но перенести на числа разума термин, уже тесно связанный в психике

читателя с эстетическим суждением. Что это? Ностальгия по отринутой сфере? Отзвук уходящих влечений юности? Или уже новый взгляд на ограниченность самого разума и рациональной оценки, ощущение необходимости возвратиться к чувству, но уже на каком-то ином, новом уровне? Так ли уж случайна игра в слова: *rationales* теперь стало *judiciales*, а *judiciales* превратилось в *sensuales*?* Августин был человеком своего времени, жил им и выражал главные духовные тенденции своего времени, меньше всего думая об этом выражении.

Введение понятия рациональной оценки возвращает нас от искусства к науке, ибо, конечно, все математические закономерности, описанные в первых пяти книгах трактата, по достоинству могут быть оценены только разумом. Августин стремится далее исследовать сферы деятельности разума и чувственного суждения. Разуму доступно все, о чем до сих пор шла речь в трактате, и прежде всего он постигает, «что есть сама хорошая модуляция, которая заключается в некотором свободном движении, стремящемся к красоте» (VI, 10, 25). Разум постигает законы организации ритмов, все числа, связанные с созданием и восприятием искусства, включая и свои собственные числа как наиболее высокие. Что же входит в сферу чувственного суждения и на основе чего оно судит? Здесь Августин обращается к тем эстетическим проблемам ритма, которые он наметил во II—V книгах трактата, и развивает их дальше. «Что доставляет нам удовольствие в чувственных, организованных по законам чисел образованиях. Не иное ли что, как некое равенство и пропорциональность соразмерных интервалов? Чем другим радуется нас пиррихий, спондей, анапест, дактиль, процелевматик и диспондей, как не тем, что каждый из них соотносит одни части с другими в соразмерном членении? Отчего же обладают красотой ямба, трохей, трибрахий, если не оттого, что в них равномерно (*aequaliter*) распределены меньшие и большие части?» Рассматривая этот вопрос далее, он приходит к выводу, что «во всех стопах нет ни одной самой малой, отличной от других части, которая не воспринималась бы в определенном возможном соответствии (*aequalitas*) с другими» (VI, 10, 26). В различных соединениях стоп и в таких, с неограниченной длительностью,

* В самом перенесении термина *judiciales* с одного вида чисел на другой современный исследователь видит сложную диалектику чувственного и рационального моментов в августиновской концепции эстетического суждения (см.: *Nowak A. Die «numeri judiciales» des Augustinus und ihre musiktheoretische Bedeutung // Archiv für Musikwissenschaft. 1975. Bd 32. S. 201*).

как ритмы, и в таких, с определенным концом, как метры и, наконец, в разделенных на две части, которые в свою очередь определенным образом друг другу соответствуют, как стихи, — везде не что иное, как равенство (соразмерность — *aequalitas*) организует стопы в некое целостное единство. Соответствующее чередование звуков и пауз, соединение ритмов и метров — все без исключения основано на законе равенства» (*lex aequalitas*). Закон этот может осуществляться только при наличии в произведении как минимум двух членов, то есть он пригоден только для сложных объектов. Он универсален, но по-разному проявляется в различных случаях, например, по-одному при организации ритма и по-другому — при организации стиха (VI, 10, 27). Исключительно на этом законе во всех его модификациях (*равенство, соразмерность, соответствие, пропорция* — все это объемлет многозначный термин *aequalitas*) и основывается «чувственное суждение», или чувство удовольствия (радости, наслаждения — *delectatio*). На этой ступени восприятия душа не может *познать* закон равенства, но только — почувствовать радость от восприятия самого равенства*. «Телесное удовольствие души» (*carnalis animae delectatio*) не может даже оценить, истинное ли это равенство; оно может допустить ошибку, принять неравенство за равенство, и у него нет критерия для исправления ошибки. А что может быть хуже, чем принять подражание равенству за равенство, хотя «мы не можем отрицать, что само подражание в своем роде и в своем порядке является прекрасным». Только разум может быть окончательным и законным судьей чувственной красоты. Он постигает те закономерности, к которым чувственность лишь стремится (см.: VI, 10, 28)**.

Этот абзац интересен для истории эстетики в нескольких отношениях. Во-первых, Августин продолжает развивать свои мысли о законе равенства как главном законе искусства. На нем основывается красота, с ним связано незаинтересованное удовольствие. Во-вторых, красота постоянно связывается Августином с искусством. И то и другое доставляет удовольствие, в основе и того и другого лежит закон равенства. Далее, только разум может постигать этот закон и составлять суждение на его основе, т. е. в оценке и красоты и искусства разуму отводится первое место. К этому выводу, правда, Августин пришел уже в трактате «О порядке». Наконец, оговорка о том, что подража-

* Ср.: Hoffmann W. Op. cit. S. 71—73.

** См.: Edelstein H. Op. cit. S. 106.

ние в своем роде и в своем месте тоже является прекрасным, показывает, что подражание в искусстве и для Августина, как и для всей поздней античности, уже не являлось единственным и абсолютным принципом, он хорошо чувствовал его ограниченность. С другой стороны, эта же мысль служит подтверждением только что упомянутой тенденции сближения Августином искусства и прекрасного.

Обращаясь далее к вопросу о пределах и границах восприятия, Августин опять напоминает, что числами пронизано все бытие — от самых грубых материальных предметов до всего космического универсума и высших сфер духа. Соответственно и числа распределены в иерархическом порядке от низших к высшим. Далеко не все из них доступны нашему восприятию. Правильно ориентированный в духовной сфере человек находится в системе числовой иерархии между высшими и низшими числами. При этом низшие числа не оскорбляют и не раздражают его, но только высшие доставляют удовольствие. Здесь Августин опять вспоминает антипод разума *delectatio* как средоточие всей духовной радости, высшего неопишуемого наслаждения души, возникающее при восприятии всего соразмерного и вечного, т. е. практически эстетическое наслаждение. «Ибо, без сомнения, наслаждение является как бы основанием души» (VI, 11, 29)*. Оно упорядочивает душу. А что может быть выше тех чисел, которые содержат высшее, неизменяемое, вечное равенство? Там нет времени, так как нет изменяемости. Эти неизменяемые числа являются причиной и времени, которое создается и образует порядок как подражание вечности и всему космическому порядку. Вращение неба, возникновение небесных тел и все остальное на звездных путях подчиняется «законам равенства, единства и упорядоченности» (*leges aequalitatis et unitatis et ordinationis*). С небесными телами объединяются в единую космическую мелодию и подчиненные им земные предметы в круговороте своих исчисляемых времен (VI, 11, 29). «В этом, — развивает далее свою мысль Августин, — многое представляется нам неупорядоченным и расстроенным, ибо о каждом порядке мы судим по своим меркам и не знаем, что божественное провидение представляет нам [все] прекрасным. Если, к примеру, кто-то встанет как статуя между роскошнейшими и прекраснейшими домами, он не сможет почувствовать красоту всего архитектурного ансамбля, так как сам будет его частью. Столь же мало может увидеть порядок построения всего войска сол-

* *Delectatio quippe quasi pondus est animae.*

дат, находящийся на линии битвы. И в любом стихотворении, если слоги звучат какое-либо время, то они живут и чувствуют, но никоим образом им не может нравиться числовая соразмерность и красота соединенных [частей], так как они не могут ни обзреть, ни одобрить целого, ибо каждый из них образуется и имеет совершенство в продолжение только быстротечного отрезка времени» (VI, 11, 30).

Таким образом, вечная красота и упорядоченность всего универсума, по мнению Августина, недоступны восприятию преходящего человека. О высшем равенстве, единстве и упорядоченности он должен знать и должен верить в это. Ни восприятию, ни постижению высшая красота, понимаемая здесь как красота универсума, не поддается. Тем не менее она-то и является абсолютной ценностью. Числа же, возникшие в душе, ориентированной на преходящие вещи, также обладают красотой своего рода, но эта красота преходяща и такая ориентация души рассматривается божественным провидением с досадой (см.: VI, 11, 33).

Помимо непосредственного восприятия Августин подробно останавливается на двух видах представлений, связанных, как он считает, с памятью и «действующих против телесных восприятий». Августин обозначает их греческими терминами «phantasia» и «phantasma». Под фантазией он понимает представления, образы, возникшие на основе когда-то бывшего реального восприятия. Однако эти образы неустойчивы и создают предпосылки для ложных суждений. На основе «фантазий», которые в различных и противоположных направлениях волнуют душу, возникают новые духовные движения, которые уже не имеют прямой связи с имевшимися до того телесными восприятиями и чувственными впечатлениями и относятся к ним (подобны им — *similes*) как «образы образов» (*imagine in imagine*). Их-то Августин и называет *phantasma*. Ибо по-одному, пишет он, представляю я себе отца своего, которого часто видел, и по-иному — деда, которого никогда не видел. Первое представление нахожу я в памяти — это «фантазия», второе — в движении духа, берущем свое начало в памяти, — это «фантазма». «Каким образом возникает и то и другое, трудно найти и объяснить. Все же я думаю, что, если бы я никогда не видел человеческого тела, никоим образом не смог бы я мысленно образовать его видимую форму. Но и то, что делаю я из того, что видел, я делаю с помощью памяти; и все же одно — находить в памяти фантазию и другое — делать из памяти фантазму» (VI, 11, 32).

Эти идеи, хотя они во многом опираются на соответствующие мысли Плотина *, представляют большой интерес и для истории средневековой гносеологии, и для истории эстетики. Фантазия означает у Августина нечто близкое к нашему «представлению», но имеющему уже некое отступление от действительности, а фантасма близка к нашему «воображению», «фантазии». Важно, что обе формы мыслительных образов Августин производит от реального чувственного восприятия и видит в них две последовательные ступени отхода мысли от реального восприятия в область достаточно свободного воображения. И фантазию и тем более фантасму нельзя принимать за истинные представления. Истинное суждение на основе чувственного восприятия составляет только разум, как мы помним, с помощью своих судящих чисел. Тем не менее доля истины, но особой, не формально-логичной, содержится и в фантазии и в фантасме. Не бессмысленно ведь говорим мы, что в первом случае «мы чувствуем это так», а во втором — «мы воображаем (*imaginari*) это так». «Не без основания я могу сказать, что я имел отца и деда; но сказать, что они были точно такими, как их сохранил мой дух в фантазии или в фантасме, было бы в высшей степени неразумно». Есть же люди, которые все свои суждения основывают только на своих фантазиях и фантасмах, принимая их за знания, постигаемые чувствами. Августин с осуждением относится к этим людям (VI, 11, 32). Хорошо осознавая феномен этих порождаемых памятью образов, Августин очень осторожно относится к ним в своей теории познания и не усматривает так, как это видел, скажем, Филострат, ценности их применения в искусстве.

Последовательно разбирая сначала структуру произведений искусства, затем механизм их восприятия, Августин постоянно помнит изначальную цель своего исследования — подняться от анализа низших материальных чисел к высшим, вечным. Один разряд таких чисел он нашел в упорядоченной организации космоса. Но те числа практически непостигаемы и далеки от искусства. Обнаружив в душе пять видов чисел, а также способность образования на основе памяти таких образов, как фантазия и фантасма, он чувствует, что не исчерпал еще внутреннего мира человека, и опять пристально всматривается в него. Его внимание снова привлекает память. Оказывается, она способна

* Cp.: Enn. IV, 3, 29—32; *Georg R. Die Erziehung des Menschen: Nach den Schriften des heiligen Augustinus dargestellt.* Köln, 1909. S. 140f.; *Alfaric B.-P.* Op. cit. P. 471.

не только производить «телесные движения духа» типа фантазии и фантазмы, но и содержит еще новый вид чисел — числа духовные (*spiritualis*). Что же это за числа?

Если мы обратимся к искусству ритмическому и метрическому, рассуждает Августин, «которое производит стихи», то мы увидим, что это искусство обладает некоторыми числами, в соответствии с которыми и образуются стихи. Числа эти существуют и тогда, когда стиха еще нет. В данном случае термином «*ars*» Августин обозначает искусство не только как творческую деятельность, но и как науку, соответствующую теории искусства. Искусством в первом смысле «является некоторое настроение (или состояние) духа художника» *, которое бывает только у того, кто сведущ в теории искусства (VI, 12, 35). В основе законов искусства лежат числа двух видов — преходящие и непреходящие. Первые меняются в различные исторические периоды — типа исторического изменения длительности тех или иных слогов. Эти числа необходимо изучать. Вторые числа (законы) никогда не меняются, наподобие суммы одного и двух, всегда равной трем. Эти вечные числа всегда находятся в глубинах нашего духа (они-то и есть *spirituales*) и, отпечатываясь в уме человека, производят то «настроение» (*affectio*), которое называется «искусством». Числа эти даны душе от Бога. Поэтому даже тот, кто ничего никогда не слышал об искусстве и его числах, с помощью наводящих вопросов может «научиться» искусству. Он просто вспомнит с помощью спрашивающего то, что находится в глубинах его духа, но еще не всплыло в памяти. Здесь Августин опять поднимает вопрос, обсуждавшийся им еще в трактате «Об учителе», — можно ли чему-либо научиться с помощью слов. Там он уже пришел к выводу, что слова не несут знания, но обладают только напominательной функцией. Знания же заложены в нас изначально **.

Для истории эстетики приведенные мысли интересны тем, что Августин дает здесь новую дефиницию искусства с точки зрения непосредственного творческого акта. Определяющим в этом акте оказывается настроение, состояние духа художника, а не *ratio*, хотя далее он дает понять, что это «настроение» не

* Дословно это определение дано в форме риторического вопроса: «Тогда не считаешь ли ты, что это искусство является не чем-либо иным, как некоторым настроением духа художника?» (*Hanc artem num aliud putas quam affectionem quamdam esse animi artificis?*).

** См.: Бычков В. В. Античные традиции в эстетике раннего Августина. С. 100—101.

субъективное состояние духа в новоевропейском смысле, а отпечаток в уме духовных вечных чисел.

Среди законов искусства Августин усматривает законы непреходящие и законы, изменяющиеся во времени. Это деление, по всей видимости, было впервые проведено именно Августином. Далее автор нашего трактата ставит интересный вопрос. Если вечные числа заложены в душе, то почему же дух наш постоянно, во многих случаях, изначально отклоняется от их рассмотрения? Что отвлекает его от «вечного равенства», выше которого ничего нет? Конечно же то, что мы больше всего любим. А что можем мы любить больше, чем прекрасное? Правда, говорят, что есть и «такие, которые любят безобразное (*deformia*) и которых греческое простонародье называет *οα προφιλοι* (любители дурного)*, различие, однако, состоит лишь в том, насколько меньше содержится прекрасного в этом (т. е. безобразном. — В. Б.), чем в том, что нравится большинству. Ясно, однако, что никто не любит того, от чьего безобразия (*foeditas*) чувство терпит неудовольствие» (VI, 13, 38). Прервем на минуту мысль Августина, ибо здесь мимоходом он высказывает впервые очень важную для всей средневековой эстетики мысль. В глазах христианина мир — творение божественного художника и ничто в нем не может быть абсолютно безобразным. Существует только абсолютная красота. То, что кажется безобразным, просто содержит очень мало прекрасного. Недостаток прекрасного и расценивается как безобразное. Но и в безобразном можно усмотреть свою, хотя и малую, красоту. Не зря же существуют сапрофилы? И для безобразного Августин вводит определенную градацию. То безобразное, которое еще может хоть кто-то любить, — это *deformia*, а то, которое доставляет страдание чувству, — это уж нечто совсем мерзкое — *foeditas*.

Итак, развивая дальше свою мысль о том, что прекрасное в материальном мире, которое все так любят, отвлекает дух от созерцания «вечных, абсолютных истин», Августин расширяет и дополняет свое изложенное ранее понимание прекрасного и лежащего в его основе «равенства»: «Прекрасное, — пишет Августин, — нравится через число, в котором, как мы уже говорили, достигается равенства (соразмерности). Эта красота встречается не только в области слышимого или в движениях тела, но также и в самих визуальных формах, в связи с которыми чаще всего говорится о красоте». Однако не следует думать, что ра-

* Qui aiment la pourriture, как переводит К. Свобода (*Svoboda K. L'esthétique de Saint Augustin et ses sources. P. 83*).

венство бывает только одного типа, когда один, непарный, член занимает место посредине, а по обе стороны от него парные члены располагаются на равных расстояниях. Как же тогда оценивать красоту цвета и света, которые тоже радуют нас, т. е. красоту простых, не состоящих из частей, образующих равенство, предметов? * «Что же иное ищем мы в свете и цветах, если не то, что соответствует (*congruit*) нашим собственным глазам? Ибо от чрезмерного блеска мы отворачиваемся и сплошную тьму не желаем видеть, также и чрезмерно громкие звуки нам неприятны, но не любим мы и невнятное бормотание. <...> В этом [восприятии] стремимся мы к тому, что соответствует мере нашей природы (*convenientia pro naturae nostrae modo*), а несоответствие мы отвергаем, хотя знаем, что другие существа его принимают. Не радуемся ли мы закону равенства, когда узнаем, что все существующее таинственным образом распределено в соответствии с этим законом? Доказательство того, что в области обоняния, вкуса и осязания мы чувствуем все по тем же законам, увело бы нас далеко, но легко показать, что и в сфере этих ощущений нет ничего, что нравилось бы нам не по закону равенства или подобия; а где равенство или подобие, там — числовое соответствие; нет ничего более равного или более подобного, чем один и один» (VI, 13, 38).

Итак, для простых, не состоящих из частей, эстетических объектов «закон равенства» сводится к «соответствию мере нашей природы», т. е. к соответствию объекта определенным психическим характеристикам субъекта.

Этот вывод, собственно, напрашивался уже выше, когда Августин излагал теорию чувственного восприятия, но там его интересовали другие стороны вопроса. Эстетическая мысль поздней античности, таким образом, все активнее и последовательнее обращается от анализа закономерностей только произведения искусства к анализу системы: произведение искусства — психика субъекта восприятия, ибо уже осознается, что без анализа последней и в первом далеко не все оказывается ясным. Закон соответствия и соразмерности частей объекта теперь переносится на соответствие отдельных элементов объекта элементам психики (души) субъекта. Конечно, приоритет здесь принадлежит не Августину. Идеи эти в той или иной форме встречаются у многих как христианских (Василий Великий), так и нехристианских мыслителей. Во многом они восходят к платиновскому пониманию красоты и ее восприятия.

* Ср. эти же мысли у Плотина: Епп. I, 6, 1.

Плотин практически первым выступил с критикой традиционного античного определения красоты как неполного. «Почти все, — писал он, — можно сказать, утверждают, что красоту, воспринимаемую зрением, порождает соразмерность (*συμμετρία*) частей друг с другом и с целым в связи с прелестью красок. И для тех, кто это утверждает, и вообще для всех остальных быть прекрасным — значит быть симметричным и соразмерным. Для них ничто простое не будет прекрасным, а необходимым образом лишь сложное и [лишь] целое будет для них прекрасным» (Enn. I, 6, 1)*. Плотин считает такое определение ограниченным, ибо оно не охватывает большого разряда прекрасных предметов типа отдельного цвета, звука, звезды, зарницы, красивого камня и т. п. Прекрасным, по мнению Плотина, является то, что сродни душе. Встретив прекрасное, «душа схватывает его, как бы разумея, и, распознав, принимает в себя и как бы настраивается на один с ним лад; натолкнувшись же на безобразное, отвращается, отрекается от него, отказывается принять, не гармонируя с безобразным и чуждаясь его. Относительно этого скажем так: душа, будучи по природе своей тем, что она есть, и принадлежа по своей сущности к лучшему в ряду существующего, как увидит нечто сродное себе или след сродного, радуется и изумляется, принимает в себя и вспоминает о себе и обо всем, что принадлежит ей» (Enn. I, 6, 2). На первое место в прекрасном выдвигается такой его признак, как сродство, соответствие душе. Соответствие же это основывается на приобщенности объекта идее, форме, эйдосу. Итак, именно идея придает, по Плотину, красоту и простым телам, и самой соразмерности частей в сложных телах (см. там же). Эту-то идею и воспринимает душа, созерцая прекрасное. «Итак, когда ощущение видит в телах идею — связующую и преодолевающую противную ей, лишенную формы материю, — или же форму, надлежащим образом проступающую на других формах, оно собирает вместе рассеянное по частям, возносит к себе и вводит внутрь уже нераздельным на части, делает его созвучающим, согласным и дружественным с внутренней [формой]» (Enn. I, 6, 3).

Как видим, Августин знал эти идеи Плотина и, по-своему осмыслив их, стремился развить дальше, ибо они хорошо соответствовали философско-эстетической атмосфере его времени. В частности, он пытается конкретизировать, с одной стороны, и

* Enn. I, 6 цитируется по русскому переводу в кн.: Античные мыслители об искусстве. М., 1937. С. 198 и далее.

математизировать — с другой, самую сущность красоты. У него не абстрактная «идея», но более конкретное «число» лежит и в основе равенства и соответствия, составляющих ядро красоты, и в основе самих процессов восприятия и творчества. Numerus позволяет Августину усмотреть нечто общее в законах творчества, восприятия, теории искусства и в произведении искусства. Это, конечно, новый шаг в истории эстетической мысли после слишком абстрактной эстетической эйдологии Плотина, хотя и базирующийся на ней.

Продолжая далее исследовать причины, отвлекающие душу от созерцания вечных истин, Августин постоянно возвращается в круг эстетических проблем, ибо оказывается, что все связанное с искусством и прекрасным наиболее активно привлекает душу. Забота о чувственных удовольствиях уводит душу в область откликающихся чисел (*occursores*). Стремление к активной творческой деятельности возбуждает числа *progressores*. «Если отвлекают ее фантазия и фантазма, то так работает она с числами памяти (*recordabiles*). Если, наконец, ее отвлекает любовь к суетнейшему познанию подобных же вещей, то тогда действует она с чувственными числами (*sensuales*), в которых как бы обитают некие правила искусства, доставляющего радость через подражание» (VI, 13, 39). В последнем случае имеется в виду «познание», как мы видим, собственно эстетическое, основанное на чувстве удовольствия. Важно, что и этот вид восприятия Августин считает познанием (*cognitio*) и, более того, усматривает в законах восприятия «правила искусства» (*regulae artis*), притом искусства миметического. Сфера восприятия и чувственного суждения (числа *sensuales*) оказывает, таким образом, на что уже указывалось выше, прямое воздействие на процесс создания произведений искусства. Эту же мысль он развивает подробнее и в 14-й главе книги. Именно «чувственные числа» (числа восприятия — *sensuales*) участвуют в организации ритмов, метров, стихов. С их помощью возникают различные стопы, длинные слоги заменяются краткими, замедляется чтение в нужных местах, т. е. везде, где музыка расходится с грамматикой, действуют числа *sensuales*. С их помощью судит разум, сравнивая одни размеры (стихотворные) с другими. Ими определяются правила о начале и завершении стиха (VI, 14, 47).

Высказывая столь интересные мысли, относящиеся к области эстетического, Августин в последних главах VI книги рассматривает эту сферу уже менее одобрительно. Она отвлекает душу (и так активно отвлекает!) от созерцания абсолютных божественных истин, она порождает любопытство, «чье имя само

показывает, что оно является врагом душевного спокойствия и в [своей] суетности лишено истины» (Там же). Августина постоянно терзают противоречия, снять которые ему так и не удается. С одной стороны, он ощущает огромную притягательность эстетической сферы, видит ее гносеологическую прежде всего, а иногда и морально-этическую ценность и поэтому уделяет так много внимания ее анализу, высказывая ряд глубоких, как мы видим, и оригинальных мыслей. С другой стороны, ранний Августин никак не может ввести ее на основе равноправного, имеющего свое определенное место элемента в систему своего христианско-неоплатонического миропонимания — скажем, так, как это удалось несколько позже его восточному коллеге Псевдо-Ареопагиту.

Интересно отметить, что поиск новых духовных ценностей, хотя и ведется Августином под знаменем только что принятого христианства, далеко не всегда в своих выводах соответствует ему. Так, в области мимесиса Августин стоит на твердой классической позиции, близкой к аристотелевской, и часто как бы вообще ничего не знает ни о неоплатонической, ни о христианской тенденциях в этом плане. Августин периода ранних трактатов начисто отрицает один из важнейших принципов христианской этики и эстетики — подражание или уподобление Богу, о чем так много писали и спорили восточные коллеги Августина начиная со II—III вв. н. э. У Августина «подражание Богу» (*Deum imitari*) — один из основных пороков человека. «Главное же желание деятельности, — считает он, — которое отвращает от истины, происходит от высокомерия (*superbia*), того порока — подражать Богу вместо того, чтобы служить ему, — которого больше всего желает душа» (VI, 13, 40).

Под воздействием той же гордости (*superbia* — важная негативная категория христианской этики) душа стремится господствовать над душами других людей. Однако непосредственно на другие души она влиять не может и пользуется для этой цели особыми материализованными средствами выражения, воздействуя на души через тела «или посредством естественных знаков, таких как выражение лица или кивок, или посредством условных [знаков], таких как слова» (VI, 13, 41). Не вдаваясь в подробности знаковой теории Августина (в данном трактате он обращается к ней лишь мельком), следует отметить интересный факт. Знаковая коммуникация осуществляется, по Августину, аналогично художественному общению. Механизм ее (т. е. числа) тот же. Сами знаки содержат телесные числа. «Движения, которые душа обнаруживает в направлении зависимых от нее и подчиненных ей душ, подобны *progressores*, и

осуществляет их она как со своим собственным телом. Те движения, которые она обнаруживает, стремясь приобщить к себе другие [души] или подчинить их, можно оценить как числа *occursores*. <...> И эти оба движения воспринимает память и делает *recordabiles*, и в результате этого, подобно тому как и в случае с фантазией и фантасмой, приходит в высшей степени возбужденное состояние. Не отсутствуют здесь и испытующие числа (*examinatores*), которые чувствуют, что в этих действиях движется подобающим образом, а что — неподобающим, так что не стыдно назвать их чувственными (*sensuales*), ибо они являются чувственно воспринимаемыми знаками, [показывающими], каким образом одни души воздействуют на другие» (VI, 13, 42). Интересно, что числа разума — *judiciales* — Августин здесь не называет, хотя в других трактатах именно *ratio* играет у него главную роль в знаковой коммуникации; и другое — числа *sensuales* — Августин называет чувственными знаками (*sensibilia signa*), что раскрывает еще один, именно знаковый, аспект его числовой теории. Числа суть знаки, обозначающие некие объективно существующие закономерности искусства и процесса его восприятия.

Показывая достаточно подробно, на что отвлекается душа от «вечных истин», хотя часто и знает об их существовании, Августин в данном случае опирается на личный жизненный опыт, о чем он так красочно напишет позже в своей «Исповеди». Это придает его теоретическим выводам особую ценность, ибо они во многом не книжны, а основаны на личном опыте, личных переживаниях и душевных противоречиях. Так, делает вывод Августин, вспоминая, видимо, свое еще близкое прошлое, «душа, обладая знаниями, на которых она могла бы основываться, необязательно может укрепиться в них» (VI, 13, 42). Душа разрывается между земным и небесным, преходящим и вечным, чувственной красотой и абсолютным идеалом, часто отдавая предпочтение первому. И это не дает покоя христианскому мыслителю, мучительно ищущему выход из создавшегося противоречия, ибо отбросить чувственное, земное, материальное он не может, но не может и полностью принять его, когда вспоминает об абсолютном. Августин постоянно стремится показать, что сам по себе материальный мир с его «низшей» красотой и телесными числами не плох и прочно занимает свое место в универсуме, но любовь души к этому миру не поощряется им, ибо она, останавливаясь на этой ступени бытия, утрачивает перспективу высших духовных ценностей. Что легко для души? — вопрошает он и с горечью отвечает: любить цвета и звуки, сладость и розы, т. е. все то, в чем она ничего не жела-

ет иного, кроме равенства и подобия. Но ведь в этом она познает только их (равенства и подобия) слабую тень и полустершийся след. А любить Бога, в котором не может содержаться ничего не равного, не подобного себе, ничего заключенного в определенное место, ничего преходящего во времени, для души тяжело. При возведении больших зданий и им подобных сооружений, если не насмежаются над «законом искусства» (*ratio disciplinae*), не радуют ли нас исключительно числа, которые здесь являются соразмерными и подобными? «Если это так, то зачем душа спускается от того истиннейшего свода равенства к этому и возводит на его руинах земной помост?.. <...> Очень трудна любовь этого мира. Ибо то, чего душа ищет в нем, постоянства и вечности, не обретает в нем: так как в преходящих вещах содержится низшая красота (*infima pulchritudo*) и они только подражают постоянству, которое передается через душу от высшего Бога» (VI, 14, 44). В низшей красоте душу радует не только равенство, но и порядок (*ordo*).

Порядок — важная категория онтологии и эстетики Августина. Ей он посвятил специальный трактат, показав ее глобальный характер. В данном случае интересна его своеобразная диалектика порядка, которая опять заставляет его вспомнить, что в мире нет ничего неупорядоченного и, следовательно, все присуще красоте. Но, радуясь порядку низшей красоты, душа утрачивает свой собственный порядок. «Этим она не выходит из порядка вещей, поскольку она там есть и так есть, где и каким образом она должна быть согласно высшему порядку. Ибо одно — держать порядок, и другое — быть удерживаемым в порядке. Удерживает же порядок она до тех пор, пока любит во всей своей полноте то, что находится выше ее, то есть Бога и родственные ей души, как самое себя. С этой добродетелью любви она приводит в порядок низших и не загрязняется от них. Если же она сама загрязнена, в этом нет ничего плохого, так как тело является творением Бога и форма его, как бы ни слабо, а укрепляется; однако в сравнении с достоинствами души ею пренебрегают» (VI, 14, 46). Тем более что те преходящие и телесные числа, о которых так много сказано в данном сочинении, делает вывод Августин, все-таки прекрасны в своем роде, и мы должны любить их в той мере, в какой они ведут нас к блаженству. Ими следует пользоваться, как доской во время наводнения. Здесь хорошо выражена срединная позиция, типичная для многих христианских авторов. Она противостоит и строгому ригоризму, и другой опасности — излишнему увлечению эстетической сферой.

Подходя к завершению трактата и как бы уже окончательно выяснив отношения между числами телесными и абсолютными (небесными), Августин вспоминает христианскую идею воскресения, восстановления плоти и опять обращается к телесным числам, дополняя свою числовую систему новыми штрихами. Предварительно он останавливается еще на восьми добродетелях, которые способствуют душе избегать или обходить превратности судьбы и не отклоняться от истинного пути. Это четыре низшие добродетели: благоразумие (*prudencia*), воздержание (*temperantia*), твердость (*fortitudo*), справедливость (*iustitia*), и еще четыре высшие и совершенные: упорядоченность (*ordinatio*), бесстрастие (*impassibilitas*), освященность (*sanctificatio*) и созерцание (*contemplatio*) (VI, 16, 51—55). С их помощью душа преодолевает любовь к преходящим вещам и вкушает «сладость» вечного.

Подводя итог своим исследованиям в области метафизики чисел, Августин резюмирует: весь мысленный и материальный космос — упорядоченная система чисел. Душа человека находится между Богом и миром. Она управляется Богом с помощью чисел и сама управляет числами (ритмами) телесного уровня. Все соисчислимое прекрасно, но числа телесного уровня обладают минимальной красотой. Прекрасны числа благодаря законам равенства, подобия и порядка.

Однако как возникли телесные числа, т. е. практически весь материальный мир? Христианство утверждает, что он был создан Богом из ничего, и Августин, еще полностью находясь под властью античной философии, стремится доказать эту заведомо недоказуемую (в восточной патристике она уже считалась априорной) посылку если не «диалектическим» способом, то хотя бы путем аналогии. Он обращается к творчеству художника и рассматривает его механизм в данном случае с сугубо идеалистической позиции, хотя до этого постоянно придерживался классической теории мимесиса. Смысл доказательства сводится к тому, что если художник может из одних (разумных) чисел создать другие (телесные), то всемогущий Творец, конечно, может создать все числа, т. е. мир, из ничего. Прежде всего это относится к земле. Коснувшись земли, Августин должен, по традиции, сказать и о других основных стихиях-элементах. Исходя из принципа максимального единства частей и степени их подобия друг другу, он заключает, что вода прекраснее земли, воздух прекраснее воды, прекраснее же его лишь верхние слои неба. Во всех этих элементах находятся пространственные числа и постоянно протекают временные числа. Без них эти элементы ни существовать, ни иметь своей формы не могут.

Выше этих чисел стоят еще «разумные и духовные числа существ духовных и святых, которые воспринимают без посредствующей природы закон Бога: тот закон, без которого ни один листок не упадет с дерева, по которому сосчитан каждый наш волос и который они, ангелы, передают земным и подземным силам» (VI, 17, 58). Этим последним, но важным штрихом из иерархической сферы, отчасти предвосхищающим то, что вскоре так подробно разработает знаменитый на все Средние века «*Doctor hierarhicus*» Псевдо-Дионисий Ареопагит, — этим штрихом Августин заканчивает свое сочинение «О музыке». Логикой внутреннего развития христианское мышление и на Западе и на Востоке приходит к иерархическому пониманию универсума. У Августина — это иерархия чисел. В ней «мир расчленен на ступени таким образом, что внутри этого порядка каждая ступень имеет свою позитивную ценность, также и чувственность, которая лишь подражает равенству, обладает, однако, поскольку она равенству подражает, своей специфической красотой» *. Смысл иерархической лестницы чисел в том, что она может стать регулятором жизни, устремленной к познанию универсума и его первопричины.

В этом плане и числа, принадлежащие музыке, должны возводить человека от чувственной жизни к жизни в *ratio*. Здесь Августин косвенно, через всю систему числовой организации мира, приходит наконец и к осознанию, хотя далеко не полному, места и роли музыки (как науки) в универсуме — между духовными и телесными числами.

Все изложенное отчетливо показывает как интересные находки Августина, так и одностороннюю направленность его числовой системы, которая определяется прежде всего абстрактно-идеалистической ориентацией автора системы. Эта ориентация, возникшая под влиянием прежде всего пифагорейства, неоплатонизма и отчасти христианства, в целом далека и от античной классической эстетики, и от средневековой. Перед нами специфический продукт переходного периода. Суть этой односторонности сводится к тому, что в данном трактате Августина почти не интересует содержательная сторона искусства. Все его внимание направлено на систему абстрактных закономерностей (чисел), воплощающихся в определенной материальной форме искусства и доставляющих удовольствие при восприятии **. Согласно заглавию, трактат Августина посвящен музыке, но и там,

* *Edelstein H. Op. cit. S. 107.*

** *Ср.: Wikman A. Beiträge zur Ästhetik Augustin. Weida i. Th., 1909. S. 100.*

где речь идет о поэзии (а о ней, собственно, и говорится в четырех из шести книг трактата), ни слова, даже мимоходом, не сказано о содержательной стороне дела. И классики древности, которых знал Августин, — Платон, Аристотель, Теофраст, Цицерон, — и практически все христианские мыслители, начиная с апологетов II—III вв. н. э. и кончая поздним Средневековьем и Возрождением, выдвигали на первое место в искусствах содержательную сторону*. Правда, возможно, что именно эта односторонность его анализа позволила Августину уделить основное внимание творчеству и эстетическому восприятию — проблемам, менее всего разработанным в позднеантичной эстетике.

На первый взгляд кажется, что в последней книге Августин далеко отклонился от предмета исследования, так как от узкой, конкретно-предметной проблематики II—V книг он обратился к самым широким онтологическим, космологическим, гносеологическим и психологическим вопросам. Однако, если мы вспомним пифагорейское понимание музыки, простиравшееся от космической «гармонии небесных сфер», через «психагогическую» (возвышающую душу) функцию музыки, до числовой теории ритмов и метров, то мы увидим, что в целом Августин достаточно верен античной традиции. Одна из главных идей его трактата сводится к тому, что музыка, понимаемая в широком смысле как соисчислимое и упорядоченное движение, является структурной основой всего духовного и материального бытия. Для обозначения внутренних закономерностей музыки Августин использует также пифагорейский термин «число» в самом широком и многозначном понимании этого слова. Раскрывается же эта глобальная пифагорейская идея у Августина на основе уже неоплатонического и христианского мировоззрения. Теория Августина — это как бы итог античных изысканий в области мусических искусств, подведенный с целью усмотрения в них новой проблематики, созвучной современным Августину религиозным исканиям. Трактат его в целом носит философ-

* Подводя итог платоновским исследованиям метра и ритма, А. Ф. Лосев пишет: «...в музыкальной структуре его в конце концов вовсе не интересует ни ритмика, ни метрика; хорошая размеренность звуков диктуется для него только словами, которые сопровождаются музыкой. Если словесный текст высок в моральном отношении, то и сопровождающая его музыкальная мелодия тоже оказывается моральной и вполне допустимой, независимо от ее ритмико-метрического построения» (Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. III. Высокая классика. М., 1974. С. 137). На близкой к этой позиции стояли и Климент Александрийский, и Василий Великий, и Иоанн Дамаскин, и многие другие отцы Церкви.

ско-эстетический характер с преобладанием во всем эстетической проблематики. Его главное значение для истории эстетики состоит в том, что это один из немногих позднеантичных, специально эстетических трактатов, в котором ярко отразились тенденции перехода от античного к средневековому миропониманию. Здесь уже намечен тот коэффициент трансформации, с которым Средние века подойдут к античности, к ее духовному наследию.

Не останавливаясь на частностях, которым уделено достаточно внимания в самой статье, хотелось бы еще раз подчеркнуть, что главное историко-эстетическое значение трактата заключается в следующем. Как «правоверный» античный мыслитель, Августин кладет в основу всего мироздания эстетические принципы *единства, равенства, порядка, числа — интеллигибельной красоты чистых форм*. Принцип числа является для него наиболее универсальным, лежащим в основе всех остальных. Всеобщая теория чисел позволила Августину: 1) связать и отчасти уравнивать все виды искусства, и прежде всего «ремесленные», «механические» (живопись, скульптуру, архитектуру) и «свободные» (музыку, поэзию) на единой основе — числовых, ритмических, закономерностей, порождающих красоту и этим доставляющих незаинтересованное удовольствие; 2) осмыслить сферу творчества, произведение искусства и процесс восприятия как единую систему, основанную на общих закономерностях, определяемых в основном сферой восприятия.

Следует еще раз подчеркнуть, что Августин детально разработал числовую (или ритмическую) теорию эстетического восприятия, относящуюся ко всем родам искусства и к самой красоте. Именно психологическая часть эстетики Августина, подробно изложенная в VI книге, рельефно выделяет ее, как справедливо отметил В. Татаркевич, из всей античной эстетики и является находкой самого Августина*. Все изложенное и определяет важное место трактата «О музыке» в истории эстетической мысли.



* См.: *Tatarkiewicz W. Op. cit. S. 63—64; cp.: Svoboda K. L'esthétique de Saint Augustin et ses sources. P. 79.* Для сравнения можно указать, что в одноименном трактате Плутарха проблеме восприятия уделено всего три маленьких параграфа, суть которых сводится к следующему: «Восприятие должно идти вровень с запоминанием», оно должно распознавать мелодию, ритм и текст и в каждом из этих элементов должно находить «ошибки и красоты» (*De music. 34—36*).



О. Е. НЕСТЕРОВА

Историко-философские предпосылки учения Августина о соотношении времени и вечности

В начале XI кн. «Исповеди» Августин помещает пространное рассуждение о несправедливости мнения тех, кто настаивает на необходимости считать мир безначальным и совечным Творцу. Тема эта важна для него уже потому, что предметом дискуссии оказывается в данном случае основа основ христианской онтологии: принцип креационизма, выражающий общее для иудейской и христианской традиции понимание характера зависимости мира от высшей причины его бытия. Неудивительно, что Августин неустанно возвращается к вопросу о «начале творения» в различных своих сочинениях *. Но, чтобы понять причину, побудившую его обратиться к этому предмету именно в XI кн., которую читатели и исследователи привыкли воспринимать как самостоятельный трактат о природе и сущности времени, нужно иметь в виду, что в данном случае сама формулировка проблемы позволяет рассматривать антитезу Творца и творения в особом аспекте: в плане противопоставления вечности и времени. Уже античная философия (преимущественно традиция, связанная с именем Платона, строго разграничивавшего сферы «истинного» бытия и становления) называет время неотъемлемой принадлежностью космоса, вечность же относит к сущностям высшего порядка. Это разграничение принимается также и христианскими мыслителями, утверждающими вечность Бога и подвижную временную текучесть тварного мира. В этом смысле вопрос, обсуждением которого занимается Августин, может быть переформулирован следующим образом: со-

* См., например: De Civ. Dei, XII; De Gen. ad litt; Enarr. in Ps.

вечно ли время вечности или, будучи ее порождением, оно возникло «после» нее? Иными словами: всегда ли было время?

Ответ Августина нетрудно предугадать. Самые общие соображения подсказывают, что положительное решение этого вопроса предполагает сближение понятий времени и вечности, отрицательное же, напротив, позволяет последовательно проводить принцип креационизма, оставляя при этом возможность рассматривать время как относительно самостоятельную сущность. Представляется очевидным, что первая из указанных позиций более соответствует духу античной философии, тогда как вторая отвечает потребностям христианского вероучения. На этом основании обыкновенно делается вывод о том, что время вообще оказывалось вне сферы интересов античных мыслителей или отодвигалось на второй план, а иудеохристианская традиция, наоборот, заинтересована преимущественно в разработке понятия времени *. С категоричностью подобных суждений согласиться трудно; они оправдываются лишь в самой отдаленной теоретической перспективе, на уровне предельных абстракций, нивелирующих живые особенности философских и богословских учений. Конечно, своеобразие общей мировоззренческой установки должно было определить отличие христианского подхода к решению проблем, связанных с вечностью и временем, от того, который был выработан языческими мыслителями. Однако не следует забывать, что формирующаяся христианская философия многим обязана как раз «языческой мудрости» и в значительной степени наследует ее проблематику, терминологию и способы рассуждения. Поэтому нередко ученый богослов свободно и естественно включался в диспут, начавшийся задолго до возникновения христианства. Августину, в частности, могла быть известна история спора по поводу истолкования того места из платоновского «Тимея», где говорится, что космос «имел начало своего возникновения» **.

Эта полемика на протяжении нескольких веков занимала умы античных философов. Большинство интерпретаторов (независимо от их собственного отношения к данной пробле-

* См. например: *Armstrong A. H., Markus R. A. Christian faith and greek philosophy*. N. Y., 1960. P. 116, 127.

** «А как же всеобъемлющее небо? Назовем ли мы его космосом или иным именем... мы во всяком случае обязаны поставить относительно него вопрос... было ли оно всегда, не имея начала своего возникновения, или оно возникло, выйдя из некоего начала? Оно возникло...» (Tim., 28b / Пер. С. С. Аверинцева).

ме) * соглашались, что Платон отрицает совечность космоса Демиургу. К такому заключению приходит, например, Плутарх, предварительно взвесивший многочисленные доводы в его пользу (см.: *De animae procreatione in Timaeo*). А поскольку время неразлучно с космосом, то относительно него также приходится признать, что оно существовало не всегда. По словам Плутарха, «и Платон говорил, что время возникло вместе с космосом, а движение [было] и прежде возникновения неба. Времени же не было, ибо [не было] ни строя, ни меры, ни определенности и расчлененности, но лишь неупорядоченное движение — как бы бесформенная и безобразная материя времени... Ведь оба они (т. е. космос и время. — О. Н.) суть образы бога: космос — бытия, время же — вечности; [время есть бог] в движении — подобно тому, как космос — бог в становлении» (*Platonicae quaestiones*, 1007cd; cnfr.: *Pseudo-Plutarchus. Placita philosophorum*, 884b). Сходная точка зрения представлена в дошедшем под именем Тимея Локрского сочинения «О Мировой Душе», автор которого, по-видимому, столь же добросовестно следует мысли Платона: «Говорят, что части времени суть такие круговые обращения, которые Бог устроил (ἐκίστησεν) вместе с космосом, ибо не было прежде космоса светил, а потому [не могло быть] ни года, ни коловращения времен года, которыми измеряется порожденное время. Ведь [оно] есть образ нерожденного времени, которое мы именуем вечностью (αἰῶνα). Ибо как здешнее небо было порождено сообразно с вечной (αἰδίου) парадигмой — умопостигаемым (ἰδανικόν) космосом, так здешнее время было сотворено в соответствии с парадигмой вечности (αἰῶνα) вместе с космосом» (*Tim. Locr. De anima mundi*, 4). Сторонников подобной интерпретации платоновского текста было немало. Поэтому не в чем упрекнуть Цицерона, употребившего в переводе вышеуказанного места «Тимея» выражение «из некоего *временного* начала» (*ab aliquo temporis principatu*) (*Cicero. Tim.* 5), хотя в оригинале нет этого уточнения. Считается, что Августин был знаком с текстом диалога именно по Цицероновскому переводу **. Однако у него были и объективные основания ссылаться на авторитет Платона, возражая против концепции вечности мира: «Что же мы отвечаем — коли вопрос

* Античному мировосприятию в целом больше импонирует идея непрестанности, «всегдашности» космоса.

** См. об этом в кн.: *Ciurcelle P. Les Iellres Grecques en Occident: De Macrobe a Cassiodore*. Paris, 1943. P. 156—159. Здесь оспаривается предположение, что Августину был известен перевод Халкидия.

коснулся возникновения мира, — тем, которые не желают верить, что он не существовал *всегда*, а *начал* существовать (как совершенно открыто и ясно признает даже Платон, хотя некоторые мнят, что он сказал не то, что думал)?» (De Civ. Dei, XII, 12).

Однако традиция аллегорического истолкования спорного текста Платона, на которую намекает Августин, также отнюдь не беспочвенна. Ведь и сам Платон, как бы противореча себе, замечает: «...есть всегда сущее, не имеющее возникновения [бытие], и есть всегда возникающее, но никогда не сущее» (Tim. 27d—28a). Плутарху и Аттику удавалось справиться с затруднением, понимая под «всегда возникающим» не космос, а материю. Такая установка приводила их к признанию двух родов времени: возникшего, принадлежащего здешнему миру, и извечного пра-времени, соответствующего хаотическому движению материи и, в свою очередь, оказывающегося «материей» нашего времени. Но это компромиссное решение удовлетворяло не всех последователей Платона. Уже в Древней Академии высказывалась мысль, что слова Платона о рождении космоса и Мировой Души нельзя понимать буквально, во временном смысле: по мнению Ксенократа, он прибегал к иносказанию, преследуя дидактические цели и уподобляясь математикам, вычерчивающим геометрические фигуры, чтобы показать, как из простых элементов возникает сложное *. Средний платонизм возобновляет попытки перетолковать Платона, но изыскивает для этого новые средства. Так, Альбин выдвигает следующую гипотезу: «Когда же Платон говорит, что космос возник, его нужно понимать не так, будто было когда-нибудь время, когда не было космоса, но в том смысле, что он всегда пребывает в возникновении и указывает (тем самым) на некую изначальнейшую причину своего бытия» (Didaskalicus, 14). Эта точка зрения уже мало отличается от той, которую впоследствии отстаивали неоплатоники: Плотин, Порфирий и, позже, Ямвлих (см.: Procli in Tim. I, 277 Diehl).

Плотин безоговорочно отвергает мысль о возникновении мира во времени: «Сказано, что здешний космос не начинался и не имеет прекратиться, но пребывает всегда подобно тамошне-

* См.: Heinze R. Xenokrates: Darstellung der Lehre mid Samlung der Fragmente. Leipzig, 1892. S. 179—180 (fr. 54). Того же мнения придерживался Спевсипп. Крантор, ученик Ксенократа и первый комментатор «Тимея», также отрицает временной характер космогонии и психогонии.

му» (Enn. II, 9, 8)*. Стало быть, ближайшая задача его заключается в отыскании способа, позволяющего согласовать этот тезис с воззрениями Платона. И она не покажется слишком простой, если учесть, что ему предстояло опровергнуть мнение почти общепринятое, — хотя бы и опираясь на авторитет Древней Академии. Чтобы понять упорство Плотина и его нежелание поступиться идеей вечности мира ради буквы учения Платона, необходимо уяснить отличие его собственного космогонического учения от того, которое изложено в «Тимее».

Платон высказывается о возникновении космоса двояко: это либо акт порождения (в таком случае источник космического бытия именуется «отцом» и «родителем»), либо — демиургический, творческий акт. Но, чтобы получить хотя бы приблизительную модель платоновского понимания творческой деятельности Единого, нам пришлось бы отказаться от идеи Демиурга и одновременно заменить образ живого существа, порождающего другое живое существо, более абстрактным понятием жизни. Если творение в платоновском понимании допустимо трактовать как единократный акт, то понятие жизни, являясь динамической и процессуальной категорией, уже содержит в себе идею жизнетворчества (жизнь непрестанно воспроизводит жизнь, ибо таков способ ее существования). По тому же принципу организованы все метафоры, которыми Плотин пользуется для пояснения теории эманации, в частности излюбленный неоплатониками образ лучащегося солнца. Высшие ступени универсума, по Плотину, существенно заключают в себе творческий принцип **. Например, он пишет: «...если мы приписываем богу энергии (подобно тому, как энергии его — его желанию, ибо не вопреки [своему] желанию действует он), а энергии [суть] как бы сущность его, то желание его будет тождественно его сущности» (Enn. VI, 8, 13). Отсюда явствует, что творческая деятельность Единого (каков бы ни был ее механизм) — непрестанна, безначальна и бесконечна, а значит, безначален и бесконечен видимый космос.

Таким образом, неоплатоническая концепция возникновения мира существенно отличается от Платоновой. Трудно было

* Ср.: Enn. III, 2, 1, где возможность предсуществования в уме бога некоего плана творения исключается на том основании, что допущение ее противоречит идее безначальности мира.

** Ср.: Rist I. M. Plotinus: The road to reality. Cambridge, 1967. Ch. 6. См. также: Лосев А. Ф. История античной эстетики: Поздний эллинизм. М., 1980. С. 211, 378 и др.

бы ожидать, что неоплатоник, присягнувший в верности учению Платона, вступит в открытую конфронтацию по отношению к «божественному Учителю». Однако система Платона содержит разнообразные мыслительные возможности, нередко взаимоисключающие*; к тому же он сам не претендует на адекватность изложения (см.: Tim. 37e—38a), предоставляя тем самым неслыханную свободу своим будущим интерпретаторам. В данном случае Плотин использует то обстоятельство, что Платон оговаривает неточность обычного словоупотребления, переносящего на вечную сущность временные определения (см.: Tim. 37e—38a).

В связи с этим ход мысли Плотина можно представить себе следующим образом. Несовершенство языка вынуждает нас говорить о причине как о чем-то предшествующем (по времени) следствию. Но применительно к истинно-сущему (а тем более к сверх-сущему) это несправедливо, ибо оноечно и, следовательно, чуждо преемственности «до» и «после». Поэтому если Платон говорит о благодати бога (как причине создания мира) в прошедшем времени (снfr.: Tim. 29e), то это ни в коем случае нельзя понимать буквально. Вероятно, Плотин намеренно сосредоточивает свое внимание именно на этом тексте, уклоняясь от разъяснения другого места, которое действительно служило камнем преткновения для адептов платонизма. Очевидно, он молчаливо предполагает следующие две вещи. Во-первых, что аллегорическая интерпретация диалогов Платона принципиально допустима и законна. Во-вторых, что она необходима в тех случаях, когда нет иного способа избежать противоречий. Плотин не мог не принимать во внимание критики, которой Аристотель в трактате «О небе» и других сочинениях подвергает учение Платона о начале мира. Но, даже отвлекаясь от конкретных возражений Аристотеля, нетрудно увидеть общий источник всех апорий. Хотя в системе Плотина вечность выступает как начало, безразличное ко времени и принадлежащее иному онтологическому уровню, тем не менее уже то, что их соотношение описывается как причинно-следственная связь, предполагает возможность обратной логической зависимости. До тех пор пока вечность признается вечной и неизменной причиной времени, равновесие сохраняется. Оно нарушается лишь в том случае, когда под сомнение ставится «всегдашность»

* См. об этом, например: *Аверинцев С. С.* Классическая греческая философия как явление историко-литературного рода // Новое в современной классической философии. М., 1979. С. 55.

мира: ограниченность времени как бы проецируется на вечность. На более глубоком уровне возникало бы следующее затруднение. Если переход из небытия к бытию есть перемена состояния, а всякое состояние мира обусловлено некоторой внешней причиной, тогда и эта последняя должна претерпеть изменение, что потребовало бы дальнейшего обоснования. У Платона импульсом к созданию мира служит воля Демиурга, устраивающего отражение вечного прообраза. Но именно в этом пункте Плотин расходится с Платоном. Плотин не может также допустить и перемены в вечно-сущем. Согласно его собственному определению, «в вечности нет “одного” и “другого” (т. е. различия отдельных моментов. — *О. Н.*); поистине, ее не расчленишь, не развернуть, не продлить, не растянуть; поистине, в ней нет ничего, что можно было бы воспринять как “более раннее” и “более позднее”» (*Enn.* III, 7, 6). Естественно поэтому, что Плотин предпочитает утверждать, что мир был всегда и имеет начало не во временном смысле, а только в смысле вневременного онтологического причинения: «...космос не получил какого-либо временного начала, поскольку [вечно-сущее лишь как] причина его бытия раньше него» (*Ibid.*). То же самое справедливо и для времени, которое осуществляется в космосе и вместе с космосом: оно не имело начала, но было всегда.

Различая предшествование во времени и причинное предшествование, Плотин преследует две цели: во-первых, доказать, что космос был всегда; во-вторых, избавить понятие вечности от груза временных определений, смущающих человеческий ум. Однако теперь возникает иная трудность. Признав, что время было всегда, не возводим ли мы его тем самым в степень вечности, которая существенно определяется этим «всегда» (*cnfr.*: *Enn.* III, 7, 4: αὐὸν γὰρ ἀλο τοῦ αἰῶνος οὗτος)? Действительно, если истинно-сущее пребывает всегда и бытие становящееся также пребывает всегда, то различие между временем и вечностью стирается и перестает служить демаркационной линией, разграничивающей два уровня бытия. Плотин видит и эту опасность. Шестую главу трактата III, 7 он целиком посвящает тому, чтобы не допустить смешения, обособить эти понятия. И здесь важным для него оказывается опыт Аристотеля, который в трактате «О небе» намечает принципы противопоставления времени и вечности, исходя из идеи «всегдашности» того и другого. Именно Аристотелю принадлежит приводимая Плотиним этимология, согласно которой «вечность» истолковывается как «всегда сущее». Аристотель противопоставляет космос и надмирные вещи, приписывая последним вечную, самодовлею-

щую и чуждую изменениям жизнь, и далее поясняет: «Полный срок [существования] всего Неба и срок, объемлющий целокупное время и бесконечность, есть «Век» (αιων), получивший наименование вследствие того, что он «Всегда Есть» (αει ον) — бессмертный и божественный» (De coelo, I, 9, 279a 25—28 / Пер. А. В. Лебедева). Но, хотя Плотин согласен с аристотелевским пониманием бога и вечных сущностей как самодостаточных, неподвижных, неизменных и пребывающих вне времени, хотя трактовка вечности как самососредоточенной полноты, объемлющей бесконечность, также не может вызвать у него возражений, все же утверждение, что вечность охватывает бесконечность времени, кажется ему недостаточно строгим. Поэтому в приведенной выше дефиниции он дает вечности негативное определение, отрицая за ней те свойства, которые, по Аристотелю, отличают время и движение. Больше того, ниже он говорит, что даже выражение «всегда» не вполне приложимо к вечно-сущему «Когда мы говорим “всегда” — и не о том, что иногда существует, а иногда — нет (т. е. не о становящихся и преходящих вещах здешнего мира. — О. Н.), нужно думать, что мы говорим так для собственного удобства: ибо [слово] “всегда”, будучи, видимо, употреблено не в прямом смысле, могло бы привести душу к ошибочному представлению о чем-то, что существует издавна или не перестанет существовать» (Епп. III, 7, 6). Поэтому во избежание путаницы лучше называть «вечно-сущее» просто «сущим», ибо последним уже предполагается, что оно *существует всегда*. Очевидно, что Плотину недостает двух разных слов, чтобы обозначить «всегда» во времени и «всегда» в вечности. Именно в этом направлении и будет впоследствии двигаться мысль Прокла, который станет искать посредствующее звено между временем и вечностью и сформулирует тезис о двух родах времени.

Итак, Плотин отнюдь не пренебрегает идеей времени: напротив, он одинаково заботится как о том, чтобы оградить вечность от временных определений, так и о том, чтобы не дать времени раствориться в ней. Однако его представления о структуре универсума и характере связи различных уровней внутри него необходимо приводят к тому, что, указывая на различие времени и вечности как на средство демаркации становления и истинного бытия, он тут же заявляет, что это различие определяется как раз их принадлежностью двум названным ступеням бытия. Он сознательно отождествляет вечность с истинно-сущим и называет ее жизнью и сущностью умопостигаемого бытия; точно так же время есть жизнь и сущность Души, осуществляющейся

в творческом акте. То есть время, согласно Плотину, совершенно растворяется в Душе (как вечность — в Уме) и соответственно в космосе: оно не внешне, но внутренне (вплоть до полной неразличимости) связано с ними. Если Плотину в его теоретических построениях понадобились категории времени и вечности, то прежде всего для того, чтобы подчеркнуть динамический и энергийный характер Ума и Души и противопоставить наполненной и самодостаточной сосредоточенности первого развернутость, разъятость и творческую рассредоточенность второй. Таким образом, вечность и время оказываются у него вспомогательными понятиями, уточняющими представление об истинном бытии и становлении. Они подключаются к общей иерархии универсума и подпадают закону соответствия и изоморфности его ступеней. Поэтому, определяя время как *διαστολή* (рассредоточенность, разъятость, буквально: «расставленность») жизни Мировой Души, Плотин не покидает границ, намеченных платоновским определением времени как подвижного образа, или «движущегося подобия», вечности (снfr.: Tim. 37d): ибо вечность есть та же жизнь, но чуждая *διαστολή*. Но в таком случае, независимо от того, определяется ли время «снизу», через характеристику становящегося бытия, обязанного времени своим существованием, или же «сверху», посредством аналогии с вечностью, результат остается одним и тем же: он возвращает нас к высшему уровню бытия. Не случайно сам Плотин сравнивает Нуса с Кроносом, пожирающим своих детей (снfr.: Enn. V, 1, 7).

Как уже было сказано, Августин придерживается иного толкования платоновского учения о возникновении мира, противоположного интерпретации, предлагаемой Плотиним и его предшественниками, которых Августин — не без язвительности — уличает в намеренном искажении смысла слов Платона. Но, разумеется, не желание иметь союзника в лице Платона привело его к выводу, что мир имеет начало и не совечен Богу.

Выше было показано, что Плотин в трактовке вопроса о соотношении времени и вечности исходит из учения об эманативном убывании бытия. Августиновское решение этого вопроса с той же непреложностью детерминировано христианским креационизмом, основой которого служит библейский рассказ о сотворении мира.

В пользу этого утверждения свидетельствует единодушие раннехристианских писателей, для которых вопрос о начале мира явился одним из важнейших пунктов несогласия с антич-

ными философами. Примечательно, что простая констатация тварности мира рассматривалась ими как аргумент, вполне достаточный для опровержения концепции вечности космоса или материи*. Например, Феофил Антиохийский пишет: «Платон и те, что из числа его последователей, соглашаются, что Бог не рожден и [что Он] — Отец и Творец всего; но затем они принимают за основание [помимо нерожденного] Бога и нерожденную материю (ὑλην) и говорят, что она — равня Богу. Если же Бог не рожден и материя не рождена, то, по платоникам, [выходит что] Бог уже не Творец всего, и не утверждается [больше] единовластие Бога... Ведь как Бог, будучи нерожденным, неизменен, так и материя, если она не была рождена, была неизменна и боговидна. Ибо рожденное — превратно и изменчиво, нерожденное же — чуждо превратности и изменчивости. Что же [из них] главное, если Бог из подвластной материн сотворил мир? Ведь и мастеровой человек, откуда-то раздобыв материал, делает из него, что ни пожелает. Могущество же Бога проявляется в том, что Он пожелал сотворить таковое из несуществующего (ἐξ οὐκ ὄντων)...» (Ad Autol. II, 4)**. Учение самого Платона защищено от такого рода критики, ибо он понимал материю как μὴ ὄν. Но полемика древних апологетов была направлена главным образом против поздних последователей Платона, и как раз тех, кто воспринял идею сотворенности и временной ограниченности мира, но, истолковав μὴ ὄν как ὑλη, сделал последнюю принципом, совечным богу (в частности, против Плутарха, Аттика или тех, кто разделял подобную точку зрения, в особенности гностиков и, позже, манихеев).

Между тем, хотя в большинстве случаев такая аргументация казалась достаточной, со временем все ощутимее становилась, потребность в более изощренном оружии. Как правило, объектом критики с позиций христианского креационизма оказывались учения, не столько отвергавшие идеи творения, сколько неверно (опять-таки с христианской точки зрения) трактовавшие ее. Но если Плутарха или Гермогена было легко уличить в непоследовательности, то учение о вечном творении мира, распространению которого немало способствовал Ориген, было не столь уязвимо.

* См., например: Iustini cohort. ad Graec. 23; Tatiani adv. Graec. of. 5; Irenaei adv. haeres, II, 34, 3; и др.

** Большинство раннехристианских авторов используют такой же или сходные способы рассуждения.

Оставаясь на ортодоксальной точке зрения, нельзя было не видеть, что идея вечности материи умаляет величие Творца. Но Ориген как раз и начинает свои рассуждения с безоговорочного признания того, что Бог есть Творец всего сущего, создавший мир из ничего (снfr.: *De principiis*, praef. 4). Спрашивается: если Бог есть Творец сущего, то позволительно ли говорить, что он не всегда был Творцом, а стал им в какой-то момент? Ориген находит, что это противоречило бы понятию о Боге, поэтому на вопрос, что делал Бог до того, как сотворил наш мир, следует отвечать: Он творил бесконечное множество других миров (снfr.: *Ibid.* III, 5). К такому же выводу, по мнению Оригена, мы должны прийти, если Бог мыслится как вседержитель: ведь нельзя называть отцом того, кто не имеет сына, или господином того, у кого нет ни раба, ни имения: точно так же и Богу, чтобы быть владыкой и вседержителем, необходимо творение, покорное ему (снfr.: *Ibid.* I, 2, 10). А значит, мир (как целокупность творения) существовал всегда и Бог непрестанно творит его.

Казалось бы, доводы Оригена служат единственно к прославлению Бога-Творца. Между тем Августин подвергает их резкой критике. От пронизательного ума иппонийского епископа не могло укрыться то обстоятельство, что идея «вечного творения» по сути своей парадоксальна. Строго говоря, «вечное творение» мыслимо лишь при условии отождествления Творца с актом творчества, когда Бог понимается как безличная творческая энергия. Ориген делает первый шаг в этом направлении, говоря, что Бог не может не творить, потому что такова сущность Бога-Творца. Если же рассмотреть в этих терминах систему Плотина (т. е. взглянуть на неоплатонизм под тем углом зрения, под которым раннехристианское сознание рассматривало философские учения язычества), то предстанет вполне законченная картина. Только субординационизм, т. е. искусственная организация универсума по иерархическому принципу, позволяет неоплатоникам различать космос и причину его бытия; устранение этого принципа могло бы привести лишь к пантеизму. Второй упрек, который можно было бы адресовать Оригену, связан с проблемой свободы. Вопрос о том, свободен ли Бог, подчиняющийся внутренней необходимости творить, вставал и перед Плотинем. Он решает его двумя способами: во-первых, отождествляя желание Бога с его сущностью, во-вторых, утверждая его самодостаточность и абсолютную независимость от низших субстанций. Однако различие между языческим и христианским пониманием свободы, которое кратко можно было

бы охарактеризовать как различие свободы *от* и свободы *для*, ставит Оригена в иное положение. Ориген очень много занимается свободой воли и свободой выбора, т. е. свободой в личностном аспекте. Поэтому Августин справедливо обвиняет его в том, что, оставляя духам свободу пребывать с Богом или отпадать от Него, он лишает творца свободы творить или не творить мир (cnfr.: De Civ. Dei, XII, 18).

В том же трактате Августин посвящает несколько глав опровержению «лжеучения» о вечности мира, причем характер его аргументации последовательно меняется в зависимости от того, какое отношение высказывают его оппоненты к идее творения как таковой. Он начинает с критики мнения тех, кто вообще отказывается признать мир сотворенным — из чего следует, что он вечен, — и ограничивается приведением доводов в пользу его тварности. В последнюю очередь он, предельно сузив круг своих противников, обращается к разбору учения о вечном творении мира, которому он уделяет особенно много места*.

Оригеновской и, в более отдаленной перспективе, неоплатонической трактовке исхождения мира от божества Августин противопоставляет такое понимание акта творения, согласно которому бесконечная пропасть отделяет тварный мир от трансцендентного источника его бытия. Произведения рук ремесленника не имеют ничего общего со своим создателем и обладают собственной природой и собственной структурой. Точно так же и мир: он не подобен, не изоморфен Творцу и, возникнув, получает некоторую самостоятельность в своей обособленности от Бога. Короче говоря: мир сотворен, и сотворен отличным от Творца, а акт творения — единократен.

Исходя из этого, Августин вырабатывает два постулата, на которые он опирается в решении вопроса о начале мира и соотношении времени и вечности. Во-первых, он безоговорочно признает, что мир не совечен Богу. «Католическое вероучение повелевает верить и говорить, что сия Троица есть Един Бог, Им же создано и сотворено все, что ни есть... так что всякая тварь, духовная или телесная... не от Бога рождена, но сотворена Ботом из ничего... По этой причине недопустимо говорить и верить, что тварная вселенная единосущна или совечна Богу» (De Gen. imp. 1). Во-вторых, он настойчиво подчеркивает несообразность времени и вечности, их несхожесть. «Истинная вечность та, где нисколько нет времени» (In Ioan. Ev. Tr. XXIII, 9). «И кто может поставить себя хоть на минуту в такое состояние,

* См.: De Civ. Dei, XI, 4; cnfr.: Ibid. XII.

чтобы проникнуться всеобъемлющей светлостью этой неизменяющейся вечности и сравнить ее с временами, не имеющими никакого постоянства, коих отблеск есть не что иное, как переменяющееся и непрестанно изменяющееся мерцание, а затем видеть, какое бесконечное различие между временем и вечностью?.. И кто в состоянии уразуметь и истолковать, как вечность, неизменно пребывающая в настоящем, для которой нет ни будущего, ни прошедшего, творит между тем времена и будущие и прошедшие?» (Conf. XI, 11 / Пер. С. С. Аверинцева)*.

Здесь мы должны остановиться, задавшись вопросом: исключает ли Августин возможность судить о времени по аналогии с породившим его принципом? В какой мере приемлема для него знаменитая формула, предложенная Платоном? Если рассмотреть эволюцию августиновского понимания соотношения времени и вечности, придется признать, что действительно именно эта идея служит исходной точкой для его спекулятивных построений. Так, например, в трактате «О музыке» он, говоря о «вечных числах», прямо называет время подобием вечности: «Какие же числа суть наивысшие, если не те, в коих нет никакой изменчивости, и откуда создаются, устрояются, упорядочиваются и соразмеряются времена, подражающие вечности...» (De music. VI, 29)**. Впоследствии он с большей осторожностью обращается к этой формуле. Однако и в «Исповеди», и в других сочинениях он противопоставляет подвижности времени неподвижную сосредоточенность вечности. Например, в Enarr. in Ps. CI, 25 он пишет: «...лета Бога — это вечность Бога, вечность — самая субстанция Бога, в коей нет ничего изменчивого» (cnfr.: Conf. XI, 13). Или в другом месте: «...вечность и время различаются, поскольку времени нет без некоей подвижной изменчивости, в вечности же нет никакого изменения...» (cnfr.: De Trin. II, 5). Более того, он в увлечении утверждает, что достаточно было бы мгновению остановиться, и вместо времени нам предстала бы вечность: «А настоящее, если бы оно было всегда настоящим и не переходило бы в прошлое, было бы уже не временем, но вечностью» (Conf. XI, 14). Для сравнения отметим: согласно Плотину, если допустить невозможную

* Cnfr.: Serm. CXVII, 10; Enarr. in Ps. CXXI, 6; XC, 15; CI, 10; De Gen. ad litt. VIII, 39; De div. quaest. 17, 19 etc.

** Ср. у Платона: «...устрояя небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем» (Tim. 37d / Пер. С. С. Аверинцева).

мысль, что время остановилось и утратило свою специфическую рассредоточенность. оно бы исчезло или, по меньшей мере, перестало быть собой, вернувшись к зачаточному состоянию (cnfr.: Enn. III, 7, 13).

Следовательно, для Августина единственным пунктом расхождения с неоплатонической трактовкой соотношения времени и вечности остается вопрос о начале мира и времени. Но даже и тут, отстаивая свою точку зрения, он извлекает уроки из споров своих предшественников и использует готовые мыслительные схемы, преследуя собственные теоретические и полемические цели.

Аргументация его оппонентов сводится к указанию на то, что отрицание вечности мира ставит под сомнение вечность Творца, чуждую всякой перемене. В передаче самого Августина это звучит так: «Что делал Бог до того, как создал небо и землю? Если Он бездействовал и ничего не творил, почему бы Ему всегда и впредь не воздерживаться от творения, подобно тому, как Он [воздерживался] всегда до того. А если в Боге возникло некое новое побуждение и новая воля, дабы создать творение, которого Он никогда прежде не создавал, каким образом истинна вечность, где возникает ведение, коего не было прежде?.. Если же Божья воля, чтобы творение существовало, была извечной, то почему не вечно и творение?» (Conf. XI, 10). Опровергая эти доводы, Августин рассуждает следующим образом. Бог есть творец всего сущего, а значит, и времени, если только оно существует. Стало быть, *до* творения времени — времени не было. Но само время творится вместе с миром (cnfr.: De Civ. Dei, XI, 6). Поэтому вопрос о том, что делал Бог *до* творения мира, абсурден, ибо *до* времени, *вне* времени, *в вечности* нет различения «до» и «после» (cnfr.: Conf. XI, 13). Кратко формулируя этот принцип, Августин говорит: «Не спрашивай, когда: в вечности нет „когда“. „Когда» и „когда-то» суть слова, принадлежащие временам» (Enarr. in Ps. CIX, 16). На основании этих рассуждений он приходит к заключению: «Все времена Ты сотворил, и прежде всех времен Ты еси, и не было такого времени, когда бы не было времени (Conf. XI, 13; cnfr.: De Civ. Dei, XII, 16).

Но ведь и Плотину были знакомы аргументы того же типа, что и те, которые опровергает Августин: однако он, очевидно, находил их достаточно убедительными. И потом, разве не неоплатоникам Августин обязан самой мыслью, что, говоря о соотношении времени и вечности, т. е. вступая в область, пограничную тому и другому, ни в коем случае нельзя переносить на

вечность темпоральных определений? И, наконец, Августин готов признать даже и то, что время было всегда, с той, однако, оговоркой, что «всегда» означает «во всякое время» и ничего другого. «Ведь если время было не во всякое время, то, значит, было время, когда не было никакого времени? Кто же настолько скудоумен, чтобы говорить такое?» (*De Civ. Dei*, XII, 16). В последнем случае мы имеем особенно выразительный пример логической эквилибристики: Августин использует положение, которое традиционно служило для опровержения идеи ограниченности времени. Мы находим его, например, у Секста Эмпирика: «...если оно (время. — *О. Н.*) ограничено, то началось в какое-нибудь время и каким-нибудь временем кончится; вследствие этого было когда-то время, когда не было времени (перед тем, как оно началось), а это бессмысленно. Значит, время не ограничено» (*Pyrrh.* III, 141 / Пер. А. Ф. Лосева). Но даже и в целом, как мы видим, ход мысли Августина аналогичен ходу мысли Плотина. Как возможно, чтобы один и тот же путь приводил к различным итогам? Как возможно, чтобы одним и тем же способом доказывались противоположные тезисы?

Мы могли бы объяснить это следующим образом. Плотин исходит из идеи цикличности времени, которое относится к вечности как точка, описывающая окружность, к центру окружности. Поэтому признание того, что время не ограничено вечностью, равносильно для него утверждению безграничности времени. Христианская философия разрабатывает понятие линейного времени, которое мыслится как конечный отрезок (вечность соответственно можно представить в виде «беспредельной» точки, внешней по отношению к этому отрезку): большинство христианских мыслителей этой эпохи признают, что время имеет начало.

Августин принимает тезис Плотина: вечность не полагает предела времени. Но отсюда не следует вывод о беспредельности времени: Августин использует логическую возможность, не предусмотренную Плотинином: время само полагает себе границы. Принимая за аксиому идею ограниченности времени, он утверждает, что оно не нуждается в ограничении извне и, следовательно, количественно не обусловлено вечностью.

Современному читателю этот итог может показаться незначительным. Но это далеко не так. Оставаясь верным принципу креационизма, Августин не удовлетворяется учением раннехристианских писателей о возникновении мира во времени, основанном на бессознательной презумпции того, что вечность есть бесконечное время, и потому открытым для критики с по-

зиций неоплатонизма. Напротив, он предлагает такое решение проблемы, которое с успехом могло быть противопоставлено утонченной неоплатонической теории соотношения времени и вечности, тогда как обычная для раннехристианской литературы аргументация не достигала цели, ибо не учитывала различия причинного и временного предшествования. Сама же идея количественной ограниченности и конечности времени играет важную роль в философии истории Августина, так как позволяет охватить временной процесс в его целостности и, отказавшись от хронометрического релятивизма античности, обосновать использование единой системы отсчета времени «от сотворения мира».





М. А. ГАРНЦЕВ

Августин

**АВГУСТИН И ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ
НЕОПЛАТОНИКОВ И АРИСТОТЕЛЯ**

Влияние, оказанное философской культурой греков на формирование и развитие римской философии, было настолько сильным, что порой весьма чувствительно задевало за живое патриотически настроенных и честолюбивых римских интеллектуалов, в глубине души сознававших свой неоплатный долг перед греческими мыслителями и подчас на собственном опыте убеждавшихся в неприменимости испытанного принципа «разделяй и властвуй» к сфере теоретических построений. Пытаясь избавиться от комплекса интеллектуальной неполноценности, многие философствовавшие римляне рассматривали как верный признак превосходства над греками умение встать над разноречием школ и направлений греческой философии, провести хотя зачастую и поверхностный, но претендовавший на универсальность охвата анализ различных доктрин и, наконец, смело соотнести любую умозрительную истину с нуждами практической жизни и сложившимися национальными приоритетами. Несмотря на похвальное стремление содействовать духовному возвышению отечества и очевидную полезность их просветительской миссии, римские эрудиты, за редкими исключениями, демонстрировали неспособность к творческому синтезу, оборачивавшуюся, пусть и высокопрофессиональным, эклектизмом. Впрочем, хотя идейное наследие греков подвергалось в процессе герменевтической обработки почти неизбежной вульгаризации, оно, несомненно, способствовало увеличению концептуальной емкости и смысловой насыщенности римской философской литературы, а также расширению пластических возможностей латинского языка, который ко време-

ни Августина приобрел гибкость, вполне достаточную для передачи тонких понятийных дистинкций неоплатоников. Попытки Цицерона и других рьяных апологетов «*Romanitas*» отвести от себя подозрения в интеллектуальном провинциализме, безусловно, могли найти сочувственный отклик у молодого, но уже опытного карфагенского ратора, не жаловавшегося на отсутствие вкуса к плодам латиноязычной образованности. Однако обращение в христианство побудило Августина с нарастающей бескомпромиссностью переоценить притягательность имперских предубеждений, «мудрость мудрецов», показной блеск эрудиции и стилистических красот и многие иные мирские соблазны.

Не случайно и отношение Августина к греческой философии, в особенности к неоплатонизму, претерпело заметную эволюцию, в ходе которой энтузиазм первого знакомства постепенно сменился откровенно утилитарным и вместе с тем весьма критическим подходом. Со временем, став авторитетным идеологом Церкви, наделявшей своих апологетов неотчуждаемым моральным правом свысока судить о духовных приобретениях языческой культуры, как римской, так и греческой, и делая мерилом ценности и даже истинности тех или иных философских концепций их применимость для обоснования и разъяснения христианской догматики, Августин старался не столько показать осведомленность в истории философских споров, сколько осмыслить с телеологических и провиденциалистских позиций историческое предназначение греческой философии в целом и платонизма в частности. С одной стороны, именно потребностью в спекулятивной разработке ключевых проблем христианской теологии с учетом высших достижений философской рефлексии греков объяснялся особый интерес Августина к неоплатонизму, возникшему примерно за столетие до рождения Августина и ставшему «лебединой песней» эллинистической философии. Как известно, чтение впечатлительным ритором «некоторых книг платоников» (Conf. VII, 9, 13) вызвало у него небывалый творческий подъем; оно неотделимо от истории его обращения в христианство. Влияние же неоплатонических идей четко прослеживается во многих — и ранних, и поздних — сочинениях Августина, одним из первых на латинском Западе приступившего к продуктивному использованию понятийных схем неоплатоников для осуществления теолого-философского синтеза. Тем не менее, с другой стороны, зрелого Августина никогда не покидало пришедшее к нему, вероятно, не сразу, но с необходимостью обернувшееся для него как за-

щитника веры увеличением бремени персональной ответственности перед Церковью сознание того, что христианская апологетика, сколь ни велико было ее усиленно пропагандировавшееся высокомерие по отношению к языческой философии, не могла избежать острого идеологического соперничества с неоплатонизмом, после Плотина уже не делавшим секрета из своей воинствующе антихристианской направленности. Впрочем, каким бы двойственным ни казалось его отношение к неоплатонизму, сам Августин не сомневался в том, что даже круг его чтения был очерчен «перстом Божиим» и что к изучению книг платоников его привела не суетная страсть к накоплению знаний, а глубокая внутренняя потребность, своего рода «подсказка свыше», которая словно предваряла и подготавливала решающий призыв «tolle lege» (Conf. VIII, 12, 29), окончательно утвердивший Августина в его мировоззренческом и жизненном выборе и представлявший собой типичный для психологии религиозной веры пример того, как обретенное в мучительной душевной борьбе пронзительное осознание собственного призвания воспринималось обращенным как ниспосланный ему дар божественной благодати.

Некоторые книги платоников, переведенные с греческого языка на латинский Марием Викторином и попавшие к Августину, вероятно, благодаря Манлию Феодору, являлись, по всей видимости, сочинениями Плотина и Порфирия (хотя имя Ямвлиха упоминается в трактате «О Граде Божьем», VIII, 12, Августин, как и другие представители латинской патристики IV — первой половины V в., за исключением, пожалуй, лишь Иеронима, знал о Ямвлихе, скорее, понаслышке и вряд ли читал его произведения). Вопрос о степени знакомства Августина с писаниями Плотина поныне остается дискуссионным, и надежда на его окончательное разрешение начинает казаться при ближайшем рассмотрении доводов спорящих сторон чуть ли не призрачной. В посвящении диалога «О блаженной жизни» Манлию Феодору Августин сообщает о чтении «очень немногих книг Плотина» (*Plotini paucissimis libris*) (*De beat. vita*, 1, 4). Буквальная трактовка этого сообщения, в своем крайнем выражении допускающая изучение Августином до его обращения в христианство только двух платоновских трактатов (Епн. I, 6 и V, 1)*, не согласуется с контекстом, ибо в комментируемом отрывке Августин почтительно и не без риторических преувели-

* *Henry P. Plotin et l'Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe. Louvain, 1934. P. 128.*

чений противопоставляет свое, тогда совсем недавнее, в чем-то еще ученическое и нуждавшееся в дальнейшем углублении, знакомство с, по-видимому неполным, латинским переводом «Эннеад», начитанности Манлия Феодора, штудировавшего в греческом подлиннике многие, если не все, трактаты Плотина. Поэтому не стоит, опираясь на такое шаткое основание, как буквальная интерпретация гиперболизированной антитезы, делать вывод о том, что число книг Плотина, прочитанных Августинем в 386 г., действительно было чрезвычайно незначительным, а тем более что перевод Викторина ограничивался лишь несколькими плотиновскими трактатами. Конечно, на молодого Августина, еще не искушенного в теологических тонкостях и не знавшего, с какой стороны подступиться к христианскому догмату божественного триединства, не могла не произвести сильного впечатления резюмированная в V, 1 «тринитарная» доктрина Плотина; точно так же и изложенной в I, 6 спиритуалистической концепции красоты было как будто предрешено оказать глубокое воздействие на разочаровавшегося ратора, весьма не удовлетворенного своим «незрелым» эстетическим трудом «О прекрасном и соразмерном». Но все это отнюдь не является подтверждением крайней избирательности и неполноты перевода Викторина, напротив, обилие плотиновских реминисценций в ранних августиновских сочинениях позволяет заметно расширить круг трактатов Плотина, предположительно входивших в данный перевод и, значит, становившихся доступными Августину. К тому же быстрое и не требовавшее в качестве обязательного условия всестороннего изучения всех переведенных трактатов Плотина признание Августином многообещающих достоинств плотиновской философии стало лишь бурным началом процесса ее ассимиляции, довольно длительного ввиду практически неизбежной постепенности в усвоении и творческой переработке изобиловавшего глубокими, но не всегда приемлемыми идеями материала.

При этом нет необходимости для объяснения расширявшегося со временем использования Августином «Эннеад» допускать непременно прочтение их по-гречески. Разумеется, считая знание греческого языка неопценимым подспорьем экзегетическим разработкам, Августин, досконально знавший латинский перевод Библии, мало-помалу научился читать ее на греческом — пусть выборочно и с подстраховкой. Кроме того, будучи знакомым с восточной патристикой главным образом по переводам, Августин на склоне лет порой обращался и к подлинникам, хотя чтение и перевод их, стимулировавшие

чисто прагматическими соображениями, были сопряжены для Гиппонского епископа с ощутимыми трудностями. Так, например, когда Августин, пытаясь уличить пелагиан не только в богословской, но и в переводческой некомпетентности, сам брался за истолкование греческих патристических текстов, тенденциозно интерпретировавших его оппонентами, он руководствовался в подобных случаях суровой необходимостью успешного ведения полемики и без всякого энтузиазма относился к предоставлявшейся возможности блеснуть мастерством и эlegantностью перевода. Несмотря на определенный успех, увенчавший многолетние попытки Августина освоить непокорный язык, было бы натяжкой сказать, что в последние годы жизни Августин владел греческим языком настолько свободно, чтобы без помощи имевшегося латинского перевода «с листа» читать в подлиннике сочинения Плотина. По-видимому, перевод Викторина продолжал оставаться очень важным, хотя, возможно, и не единственным источником познаний Августина в философском наследии Плотина. О степени полноты этого перевода приходится только догадываться, и все же с учетом как цитат, так и проводимых в обширной комментаторской литературе более или менее убедительных параллелей между текстами Августина и Плотина позволительно выдвинуть близкое к «максималистским» предположение о том, что наряду с трактатами из первой (I, 4; I, 6 и, возможно, I, 8), третьей (III, 2) и четвертой (IV, 2; IV, 3 и, вероятно, IV, 7) «Эннеад» в латинской версии Викторина фигурировали многие, если не все, трактаты пятой «Эннеады», и, значит, Августин мог составить весьма полное представление о ноологии Плотина.

Конгениальность Августина и Плотина, которая обычно рассматривается со спекулятивной точки зрения, признающей объективным показателем интеллектуального родства широту использования Августином платоновских идей и образов, превращается в сложную и во многом предопределившую условия становления Августина как философа психологическую коллизию, если задуматься над историей знакомства разуверившегося во всем карфагенского ритора с книгами Плотина (эпиграфом к ней вполне подходят слова, сказанные Платином после первой встречи с Аммонием: «Вот кого я искал!»), а потом попытаться постичь драматизм, наверное не всегда безболезненного, осознания церковным идеологом глубокой духовной зависимости от философа-язычника, волей исторических судеб ставшего для него учителем философии. Психологически многозначительным представляется тот факт, что, находясь в

осажденном вандалами и готовом пасть Гиппоне, умиравший Августин вспомнил «утешительный» афоризм Плотина (I, 4, 7, 23—24): «Не будет великим человек, считающий поразительным то, что падают деревья и камни и умирают смертные» (PL, 32, 58). Конечно, у Плотина речь шла о самоудовлетворенности и невозмутимости мудреца, перед которыми бессильны любые удары судьбы и даже смерть, обращаемая им в средство окончательного самоутверждения; в августиновском же понимании этой сентенции, пожалуй, преобладали мотивы христианского смирения перед лицом смерти и исторических катаклизмов, но, во всяком случае, весьма символично, что до конца жизни Августин не забывал, чем он был обязан Плотину. Наверное, куда больше соответствовало бы неписаным канонам агиографического жанра, если бы в качестве последнего завета Гиппонского епископа прозвучало, например, назидательное библейское изречение, а не высказывание языческого философа, однако внутренняя мотивация прощального самоутешения Августина вряд ли была случайной.

Среди книг платоников, переведенных Викторинем, фигурировали и труды ближайшего ученика Плотина Порфирия: почти наверняка — сочинение «О возвращении души», а также, возможно, «Сентенции» и «Исследование о соединении души и тела». Хотя с Порфирия началось характерное для послеплотиновского неоплатонизма увлечение теургией и истолкованием «Халдейских оракулов», не стоит преувеличивать глубину расхождений Порфирия с Плотиним по коренным вопросам метафизики и психологии, а трактовка этих вопросов неоплатониками и интересовала в первую очередь молодого Августина. Учитывая же, что сохранившиеся работы и фрагменты Порфирия составляют незначительную часть его философского наследия, чью плачевную участь почти предредила репутация тирского философа как «врага христиан», во многих случаях довольно затруднительно вычлениить критерии, при посредстве которых можно было бы достоверно определить, послужили ли источником того или иного выдержанного в неоплатоническом духе отрывка из ранних августиновских произведений сочинения именно Порфирия, а не Плотина. Оценка Августином положений Порфирия, в том числе тезиса «следует избегать всякого тела», со временем заметно изменилась: в диалогах она была едва ли не одобрительной, полемическая же заостренность стала появляться в ней, пожалуй, лишь начиная с трактата «О согласии евангелистов» и с 241-й проповеди и достигла своего предела в труде «О Граде Божьем»

и в «Пересмотрах». Отмечавшаяся выше двойственность отношения позднего Августина к неоплатонической философии выразилась в «О Граде Божьем» в том, что, с одной стороны, Августин, отнюдь не безразличный к интерпретации Порфирием платиновской доктрины и к его спекулятивной теологии, всеми правдами и неправдами старался приблизить некоторые импониовавшие ему доктринальные установки Порфирия к христианскому вероучению, а с другой — он не устал обличать и опровергать те мнения «лживого философа» (*Retract.* I, 4, 3), которые имели откровенно антихристианскую направленность и затрагивали ритуально-магический, в частности теургический, аспект языческого культа. Иными словами, тщательность изучения Гиппонским епископом писаний Порфирия объяснялась как стремлением найти в Порфирии потенциального единомышленника, пусть и погрязшего в конфессиональных предрассудках, так и заинтересованностью в окончательном выяснении аргументов идейного противника. Тем самым сбалансированная характеристика воздействия порфириевских идей на Августина призвана способствовать и уточнению ряда моментов интеллектуальной эволюции Августина, и определению специфики и сферы применения использовавшихся им приемов теолого-философской полемики с идеологами язычества. Не возбраняется предположить, что Порфирий с его подчеркнутым интересом к произведениям Аристотеля, материализованным в многочисленных комментариях к ним, мог стать посредником между Стагиритом и Августином; однако, насколько эта возможность была реализована в действительности, приходится лишь гадать из-за отсутствия надежных свидетельств, удостоверяющих чтение Августином комментариев Порфирия.

Вопрос о роли сочинений Аристотеля в формировании августиновской системы далеко не всегда привлекал к себе достаточное внимание, причем обоснованием идейной зависимости Августина от Аристотеля, не слишком очевидной из-за недостатка текстуальных подтверждений, больше занимались спекулятивно мыслившие исследователи, не намеренные судить о филиации идей только на основании результатов текстологического анализа, нежели эрудиты, целиком поглощенные таким анализом. Примечательно, что Августин вслед за представителями среднего платонизма, Цицероном и Порфирием, отрицал наличие принципиального несогласия между Платоном и Аристотелем и видел в Стагирите прежде всего ученика Платона. Памятуя о чтении девятнадцатилетним Августином «Гортензия» (как известно, написанного Цицероном под влиянием

аристотелевского «Протрептика») и о последовавшем вскоре после этого знакомстве с латинским переводом «Категорий» Аристотеля, следует подчеркнуть, что Августин составил определенное представление о воззрениях Аристотеля задолго до того, как он всерьез ознакомился с философией Платона (благодаря цицероновскому переводу «Тимея» и апулеевскому — «Федона») и неоплатоников. Чтение логического трактата Стагирита было весьма полезным для Августина, хотя и называвшего, подобно многим своим современникам, книги Аристотеля «малопонятными и темными» (*De utilit. cred.* 6, 13), но не испытывавшего особых затруднений при изучении «Категорий». В ранних диалогах Августин использовал аристотелевское понятие «находящегося в субъекте» (*Cat.* 2, 1a 24) для доказательства бессмертия души (*De immort. anim.* 5, 9; *Solil.* II, 13, 24), в позднем труде «О Троице» он широко применял категориальный аппарат Аристотеля для логического обоснования тринитарной доктрины; наконец, в полемике с Юлианом Экланским и другими пелагианами, активно привлекавшими «Категории», престарелый Августин волей-неволей вновь мысленно обращался к сочинению Стагирита, впервые прочитанному в юности. Хотя у Августина нет прямых ссылок на другие аристотелевские произведения, довольно подробную (впрочем, подчас не вполне точную) информацию о взглядах Аристотеля, в частности гносеолого-психологических, он мог получить из целого ряда источников, например из «книг платоников». При этом не стоит преуменьшать и информативность известных Августину доксографий, которым по законам жанра была свойственна относительная точность референций. Августин же, не склонный выдавать чтение популярных компиляций за признак дилетантизма, еще в молодые годы весьма преуспел в изучении их, ведь, сообразно канонам римской образованности, которые узаконивали полноценность резюме, безбоязненно освобождавшего суть той или иной философской концепции от «балласта» деталей, знакомство с каким-либо мыслителем прошлого не подразумевало обязательного обращения к первоисточникам и считалось удовлетворительным (если не сказать: близким), когда сведения о доктрине этого мыслителя заимствовались из «второйисточников», будь то «Книга о философии» Варрона или философский раздел энциклопедии Корнелия Цельса. Например, основные тезисы аристотелевской теории общего чувства могли стать известными Августину благодаря как изложениям неоплатоников, Цицерона или Сенеки, так и общедоступным доксографическим сборникам.

Итак, за Августином укрепились репутация автора, по мере сил соразмерявшего вдумчивое осмысление и использование философского наследия неоплатоников и Аристотеля с потребностями рационального обоснования и разъяснения христианской догматики. Если ноология и психология Плотина, а в ряде случаев и Порфирия оказали несомненное влияние на становление августиновского подхода к проблемам самопознания и интуиции, а также на спекулятивную концепцию самосознания чистого Я, изложенную в трактате «О Троице», то благодаря Аристотелю Августин не только усовершенствовал навыки обращения с логическим инструментарием, но и рельефнее представил проблематику, затронутую в теории общего, или внутреннего, чувства и связанную с определением гносеологического статуса эмпирического Я. Будучи идеологом торжествовавшей Церкви, все более надменно превозносившей свою непогрешимость в «делах божественных и человеческих», Августин попытался оплатить долг перед греческими философами «великодушным» выяснением предустановленной им исторической миссии. Христианизация Августином некоторых неоплатонических и аристотелевских идей была, с его точки зрения, наилучшим и наиболее почетным признанием их философской значимости. Вместе с тем, подчиняя философствующий разум вере с ее прямым доступом к «истинам Откровения», Августин был убежден в том, что все необходимые для человеческой жизни познавательные и нравственные ориентиры содержатся не в сочинениях философов, а в Священном Писании, особенно в Евангелии. Причем многозначительные, пусть и сказанные в пылу полемики, слова Гиппонского епископа: «Я не верил бы и Евангелию, если бы меня не побуждал к тому авторитет Вселенской Церкви» (*Contr. epist. Fund.* 5, 6) — вряд ли удивят легкостью, с которой Августин в доказательство всемогущества церковного авторитета был готов не поверить и Евангелию. Ведь какой бы достоверностью ни наделялись свидетельства новозаветной истории, Августин не смог бы раз и навсегда избавиться от сомнения в их подлинности, если бы он не уверовал в полноту воплощения Логоса в его «мистическом теле», т. е. Церкви. В благоприятных социокультурных условиях Августин, рассматривавший вочеловечение Истины как гарантию приобщения к ней сакральной общности людей, поставил во главу угла не апологию юридической правомочности идеологических притязаний христианства, а развернутое доказательство его вневременной истинности, призванной обеспечить ему господство над миром, в первую очередь

внутренним. Поскольку же одним из основополагающих положений христианской религии, проявлявшей особый интерес к личностному началу и бравшей под свое покровительство лояльный антропоцентризм, являлось обновление внутреннего мира личности таким образом, что ее самопознание должно было недвусмысленно свидетельствовать об умопостигаемом присутствии Истины в человеческой душе, насущной задачей христианских мыслителей, в том числе Августина, становилось раскрытие взаимозависимости самопознания и богопознания.

ПРОБЛЕМЫ СОМНЕНИЯ И САМОПОЗНАНИЯ

Августину, стремившемуся наделить интроспекцию прежде всего религиозным смыслом, предоставлялась возможность на собственном опыте убедиться в антиномичности богопознания, предопределяемой структурой христианского теоцентризма. Эта антиномичность прослеживается как в специфике религиозного опыта, в котором сознание верующим близости Бога — его имманентной присущности человеческой душе — никогда не исключает сознания бесконечной удаленности от Бога, его безусловной трансцендентности, так и в особенностях теологической спекуляции, балансирующей между катафатикой, снисходящей до «слабости» человеческого разума, и апофатикой, безоговорочно абсолютизирующей сверхразумность божественной природы. Не занимаясь подробным анализом парадоксов религиозного мировоззрения, подчас облакающего претензии на достижение превосходства над мирской мудростью в столь экстравагантную форму, как выражение безразличия (если не сказать: презрения) к логической непротиворечивости, выставляемой в виде некоего фетиша для «немогущего» человеческого ума, можно указать лишь на противоречие, заложенное в христианской трактовке личности как сотворенной по образу и подобию Бога и обнажаемое в навязчивой богословской дилемме между «ничтожеством и величием человека». Указанная коллизия выражается в разительном несоответствии между эмпирическим, т. е. ущербным, с точки зрения христианских теологов, состоянием человека, дающим правоверному христианину повод для безжалостного самоуничижения, и тем идеальным, с легкостью относимым к доисторическому прошлому или метаисторическому будущему состоянием человека, в котором он мог бы постоянно находить свою душу

достойной ее первообраза и оправдать тем самым притязания на богоподобие (потому-то особая роль в посюстороннем целительном преображении личности традиционно отводилась вере, использовавшей нередко готовность человека счесть «целебные» дозы самообмана воздействием исцеляющей истины).

Осознание, иногда весьма болезненное, этой коллизии и составляло для автора «Исповеди» психологический фон, оттенявший загадочную в своей неоднозначности и противоречивости взаимосвязь имманентности и трансцендентности Бога по отношению к находящемуся в «области неподобия» индивиду. Намеренно подчеркивая несоизмеримость Творца и творений, Августин трактовал оборот «область неподобия» (*regio dissimilitudinis*) (Conf. VII, 10, 16) и в онтологическом смысле, т. е. как обозначающий незримое расстояние, отделяющее любое творение, в том числе и душу, от Творца, и в смысле этическом, т. е. как описывающий морально-психологические преграды, возникающие перед человеческой душой в процессе богопознания. Испытав в период странствий по «области неподобия» глубокое, порой доходившее до отчаяния, сомнение в возможности достижения истины и после обращения вменив себе в обязанность превозносить неопровержимость скрытых в глубине души свидетельств существования истины, Августин всем ходом своего духовного развития и личной ответственностью за неприкосновенность веры был поставлен перед необходимостью выяснения роли, какую играет сомнение в поисках и обретении несомненного, истинного знания. С учетом этого нетрудно составить представление о целях, которые Августин, научившийся видеть в чистосердечном религиозном сомнении проявление воли к вере и все более убеждавшийся в бесплодности, а зачастую и откровенном вреде сомнения ради сомнения, преследовал в опровержении скептицизма академиков. Личная заинтересованность Августина, в пору душевной неустroенности прошедшего и через увлечение скептицизмом, в ослаблении скептических аргументов, привлекательных безоглядной раскованностью, сочеталась у него с готовностью выполнить профессиональный долг защиты христианского вероучения от возможных рецидивов релятивизма, покушавшегося на незыблемость догмы и церковного авторитета.

Широко используя содержащееся в «Academica» Цицерона изложение учения академиков и доктринальных разногласий между ними и их главными оппонентами — стоиками, Августин еще в конце 386 г. написал диалог «Против академиков», посвященный критическому анализу скептических установок

схолахов Средней и Новой Академии Аркесилая и Карнеада. Критикуя тезис академиков «истинное не может быть достигнуто», для обоснования которого они ссылались на «разногласия философов, обманы чувств, сны и безумия, софизмы “лжеца” и сориты» (*Contra acad.* II, 5, 11), Августин находил в дорефлективной данности чувственного опыта залог его истинности, а независимую от субъективного произвола самоочевидность умопостигаемых (например, математических или логических) истин считал надежным основанием для заключения о достоверности интеллектуального познания. Хотя в диалоге «Против академиков» Августин открыто не апеллировал к достоверности самосознания как радикальному средству против скептицизма, в высказываниях о том, что, «только живя, каждый может стать мудрым» (III, 2, 4), или о том, что мудрый не может «не знать, живет ли он» (III, 9, 19), вырисовывался прототип «*cogito*», который знаменовал первое приближение Августина к рассмотрению проблематики, связанной с выявлением несомненности существования сомневающегося Я. Но даже в поздних произведениях Августин, давно обретший в очевидности самосознания твердыню достоверности, нередко отсылал читателя к своему раннему диалогу, пусть и не содержавшему развернутой версии аргумента «*cogito*», но претендовавшему на всесторонний анализ академических доводов (*De Trin.* XV, 12, 21; *Ench.* 7, 20). Вероятно, Августин, для которого опровержение скептического учения стало чуть ли не делом всей жизни, отдавал себе отчет в том, насколько положительно повлиял на его становление как профессионального полемиста удачный дебют в роли критика философского релятивизма.

Мнение Августина о самих академиках, первоначально весьма высокое, претерпело бесспорную эволюцию. Молодой Августин, видевший в истории платоновской Академии проявление таинственного телеологизма, полагал, что академики, ловко используя скептицизм в качестве средства защиты от нападок стоиков и эпикурейцев, сумели надежно уберечь от непосвященных эзотерическую доктрину Платона. Не случайно, заботясь о реставрации аутентичного платонизма, Августин своей критикой академического скепсиса иногда призывал лишь к устранению уже не нужного скептического камуфляжа. Однако с годами сознание вреда, могущего быть причиненным христианскому вероучению «развязным» сомнением скептиков, все чаще заставляло Гиппонского епископа забывать о пользе, извлеченной им когда-то из якобы скрытого под маской скептицизма эзотерического платонизма академиков или из их оче-

видного антидогматизма. Хотя Августин, словно подчиняясь долгу вежливости, еще продолжал хвалить остроумие академиков, он не упускал возможности язвительно намекнуть, что они нашли своему остроумию далеко не лучшее применение (Ench. 7, 20). Наконец, в «Пересмотрах» Августин уже не приписывал «нечестивым» академикам ничего, кроме «тяжких заблуждений» (Retract. I, 1, 4). Вместе с тем, пройдя школу академического скепсиса и приобретя предубеждение против излишней человеческой доверчивости, Августин, с нараставшим рвением ратовавший за права веры, но не желавший компрометировать ее легковерием, энергично оправдывал допустимость теологического сомнения, предохранявшего от искажавших догматический канон опрометчивых обобщений и удерживавшего человеческий разум от превышения полномочий при расширении сферы теологической спекуляции. Причем если ранний Августин, слишком привязанный к традиции античного интеллектуализма, делал ряд принципиальных уступок исследовательской предприимчивости человека, то, например, в полемике с пелагианами, которые нередко руководствовались принципом «что отвергает разум, то не может защитить авторитет», поздний Августин не скрывал стремления всячески ограничить притязания и самонадеянность разума, не склонного подчиняться подчас насильственному диктату веры, и все более очевидно переходил на позиции авторитаризма и фидеизма.

Стремясь нейтрализовать сомнение в успехе познания истины, глубоко прочувствованное в период «богоискательства» и воспринимавшееся затем как испытывавшее твердость веры искушение, Августин шел от опровержения академического скептицизма к всестороннему рассмотрению самой сомневающейся личности и ее способности достичь несомненной объективной истины. Обращение Августина к внутреннему миру, в немалой степени стимулировавшееся чтением «книг платоников» и направившее поиски истины в глубины человеческой души, стало доминирующей познавательной установкой Августина, нашедшей отражение, например, в высказывании о том, что человек познает «тем яснее и достовернее, чем непосредственное и сокровенное» (De vid. Deo, 1, 3). Понимая самопознание как наиболее совершенный вид познания, Августин не устал убеждать себя и других в необходимости переноса центра внимания с внешнего мира на внутренний и в целях повышения эффективности самоанализа рекомендовал в диалоге «О порядке» «отдаляться от чувств и сосредоточивать дух в нем самом» (De ordin. I, 1, 3). Используя неоплатоническое уподоб-

ление умопостигаемого мира полноте, а чувственно воспринимаемого — лишенности, но и не забывая о христианизации этой символики, Августин не раз говорил о том, что человеческая душа, увлекаемая множеством чувственно воспринимаемых вещей, теряет изначально свойственное ей единство и доходит до нищеты в желании обладать возможно большим, обогащается же она лишь по мере приобщения к единству и непреложности высшей умопостигаемой истины (*De ordin.* I, 2, 3; *De immort. anim.* 7, 12; *De vera relig.* 21, 41). Вместе с тем рецепты, предложенные платониками для достижения подлинного самопознания и предписывавшие отвлечение от чувственности и аскетическую самососредоточенность, применялись ранним Августином с «предосудительным» (по поздним ретроспективным самооценкам) энтузиазмом; недаром в прощальном, но суровом напутствии своим сочинениям — «Пересмотрах», представлявших собой апофеоз теологической цензуры, Августину приходилось, словно укоряя себя за когда-то допущенные вольности, с выражением большего или меньшего раскаяния то и дело вносить поправки в «скомпрометированные» излишней склонностью к платоническому спиритуализму пассажи.

Впрочем, с годами у Августина платоническая доктрина катарсиса, будучи первоначально реализованной в программе уединенного интеллектуального самоусовершенствования, приобретала все более явную этико-религиозную окраску. Самая углубленная интроспекция вряд ли была бы признана зрелым Августином целесообразной, если бы она не способствовала мобилизации духовных сил и обретению нравственной чистоты человеком, возвращение которого к самому себе должно было дисциплинировать душу в соответствии с ее высшим предназначением, т. е. отучать ее от привязанности к внешним, телесным благам и приближать к истинному благу. Настаивая на том, что аморальный человек не в состоянии соразмерить собственные действия, в том числе познавательные, с целеполагающим благом, а значит, и постичь истину (*De agon. christ.* 13, 14), Августин стремился вскрыть этическую подоплеку «обращения ума» как волевого акта, предreshающего выбор той или иной жизненной позиции. Поскольку же процесс познания не считался этически нейтральным, нравственное очищение, достигавшееся в первую очередь при помощи христианской веры, становилось у Августина обязательным условием приобщения к благу, т. е. созерцания истины (*De utilit. cred.* 16, 34; *De serm. Dom. in mont.* II, 22, 76; *De doct. christ.* I, 10, 10). Никогда не называя интроспекцию самоцелью, Августин видел в

возвращении человека к самому себе прежде всего подготовительный этап богопознания (Retract. I, 8, 3) и неустанно подчинял трактовку целей и смысла самопознания «стратегической» задаче обоснования христианского теоцентризма. Причем как психолог, готовый исследовать человеческую душу саму по себе, Августин не всегда был настроен немедленно заклеить тезис о ее безотносительной самоценности, но как теолог, обязанный ставить душу в безусловную зависимость от ее Творца и осуждать любое неподвластное диктатуре теоцентризма психологическое учение, он старался убедить, а иногда, может быть, и убедиться в том, что без Бога душа — «ничто» (De music. VI, 13, 40).

Благодаря непрерывной изменяемости во времени душа, по Августину, обладает опытом повседневного соприкосновения с подобием небытия и смерти, ибо «во всякой изменчивой природе некоей смертью является само изменение» (Contr. Max. II, 12, 2), но вместе с тем самым существованием душа обязана Творцу, что создает предпосылки для ее добровольного приобщения к истинно сущему. Остро переживая изменчивость внутреннего мира, Августин обращался к познающему себя человеку с призывом не останавливаться на полпути, но стать сильнее своей слабости и подняться над собственной изменчивостью в стремлении к неизменной истине: «Не желай выйти вовне, возвратись в самого себя; во внутреннем человеке пребывает истина; а если найдешь свою природу изменчивой, превзойди и самого себя» (De vera relig. 39, 72). В интеллектуальной и нравственной дилемме между приближением к истине и отдалением от нее, т. е. деятельностью, прочерчивающими в пределах человеческой жизни основополагающие для «топологии» богопознания (успешного или безуспешного, позитивного или негативного) векторы мировоззренческого выбора личности, Августин видел главное жизненное испытание человека, который помещен между полюсами вечности и временности, а значит, бытия, самодовлеющего в неизбывной наличности, и бытия, рассеянного в чреде мимолетных мгновений. Выступая у Августина в качестве онтологического инварианта, антитеза временной изменчивости души и вечной неизменности Бога, с одной стороны, отделяет душу от истины «областью неподобия» и требует от человека особого волевого усилия для того, чтобы тягу к рефлексии воплотить в принятии нелегкого обязательства до конца пройти по тернистому пути самопознания, а с другой — подчеркивает, сколь высока цена доминирующей «расположенности ума», сулящей или изнурительное баланси-

рование на грани бытия и исчезновения, или возвышение до незыблемой абсолютной истины. Всеобщее сомнение академиков бессильно, по убеждению Августина, перед истиной, которая не только воспринимается субъектом как глубинная подоснова его внутреннего опыта, являющаяся залогом несомненности существования сомневающегося Я, но и признается конечным основанием бытия и познания. Ведь «всякий, кто сомневается в том, существует ли истина, в самом себе имеет истинное, в чем не сомневается; нечто же истинное истинно не иначе как от истины, поэтому не следует сомневаться в истине тому, кто мог сомневаться в чем бы то ни было» (*De vera relig.* 39, 73). Ставя логическую истинность суждений, в частности таких, как «я мыслю», «я существую» и т. п., в полную зависимость от онтологической истины, Августин был уверен в том, что самые хитроумные апории скептиков не заставят его усомниться в познавательной и бытийной реальности внутреннего мира, раз и навсегда оправдывающей положение «если я обманываюсь, то существую» (*De Civ. Dei*, XI, 26), а следовательно, и в истине, гарантирующей неоспоримость этой реальности. Тезис *si fallor, sum* надо рассматривать, имея в виду известную фразу Августина, звучавшую почти как заклинание против искусов скептицизма: «Я охотнее усомнился бы в том, что я живу, чем в том, что существует истина» (*Conf.* VII, 10, 16), ведь Августин прежде всего искал оправдание непомерному возвеличиванию значения теистически трактовавшейся истины, считавшейся абсолютным критерием и первопричиной достоверности человеческого самосознания, да и самого существования человека.

Анализируется ли августиновский креационизм (апология которого сосредоточивалась не только вокруг экзегезы Книги Бытия, но и переносилась в сферу интроспективной психологии), или теория божественного озарения, выступавшая главной гносеологической импликацией экземплиаризма, или же воинствующий провиденциализм Гиппонского епископа, всякий раз приходится убеждаться в том, что идея Бога-Истины, понимавшейся как «начало существования, основание познания, закон любви» (*Contr. Faust.* XX, 7), стояла в центре теолого-философской системы Августина. Не случайно у Августина истинность *cogito* считалась не обособленной и самодостаточной, а производной и всецело зависящей от высшей Истины, которая отождествлялась с Троицей. Специфику августиновского аргумента *cogito* в значительной мере определяло применение его в качестве основного звена гносеолого-психологиче-

ского обоснования и разъяснения тринитарной доктрины. С одной стороны, названный аргумент был призван демонстрировать несомненность индивидуального существования и внутренней жизни (включая ее интеллектуальный и волевой компоненты), с другой же — сама эта несомненность использовалась Августином, сознательно делавшим свое *cogito* триадическим, в роли необходимой предпосылки для нахождения отображения Троицы в человеческой душе как «образе и подобии Бога». Эволюция тринитарной доктрины у Августина, с надеждой на большую убедительность не перестававшего искать в единстве и различии душевных способностей психологические корреляты «неслиянного единства» и «нераздельного различия» божественных ипостасей, сопровождалась разработкой новых вариантов триадического *cogito*. В августиновских диалогах превалировала встречающаяся и у Плотина (например, I, 6, 7, 10—12) триада «существование, жизнь, понимание», но начиная, по-видимому, с трактата «О двух душах против манихеев» (392 г.), где речь шла о самоочевидности жизни, знания и воли (*De duab. anim.* 10, 13), Августин стал уделять большее внимание триаде «существование, знание, воля», акцентированной и в «Исповеди» (*Conf.* XIII, 11, 12). Поздний же Августин из своих триадических конструкций выделял в качестве наиболее удачных триаду «ум, знание, любовь», впрочем, намеченную уже в раннем сочинении — «О 83 различных вопросах» (*De div. quaest.* 15), и особенно триаду «память, понимание, воля», детально разработанную в X книге трактата «О Троице». При этом обоснование приемлемости того или иного психологического аналога структуры тринитарных отношений предполагало в «*De Trinitate*» и в ряде других поздних трудов скрупулезный «феноменологический» анализ познавательных способностей души (например, памяти, понимания и воли), конституирующих, по Августину, ее — пусть и несовершенное — подобие предвечному архетипу. Для того же, чтобы, устремляя внутренний взор на самого себя, кто-либо не вздумал воспринимать зазор между наличным и должным, образовавшийся вследствие «грехопадения», как непреодолимую преграду на пути познания триединой истины, Августин, выражая общую надежду Церкви, грозившую, впрочем, перерасти в экзальтированную самонадеянность, ссылаясь на те обещания ответного милосердия по отношению к правоверному, какие были запечатлены в Писании и, в частности, реализовывались, по мнению Августина, в экстраординарном божественном озарении, определявшемся как «причастность к Слову, т. е. той

жизни, которая есть свет для людей» (De Trin. IV, 2, 4). Поэтому с немалой настойчивостью Августин пытался найти конечную цель самопознания в успешном богопознании, а значит, не просто в том, чтобы душа познала себя безотносительно к своей первопричине, а в том, чтобы, сопоставляя со светоносным архетипом результаты самоанализа, высвеченные благодатным «содействием свыше», душа познала себя как образ Бога, неуничтожимый и в стихии временной изменчивости.

С учетом данных разъяснений следует оценивать отношение Августина к максиме «познай самого себя». Примечательно, что в патристических текстах доавгустиновского периода она сближалась с сентенцией «Второзакония» «блуди себя» (Втор. 4, 9) (например, уже Климентом Александрийским (PG, 8, 1009B)) и со стихом «Песни песней»: «Разве ты не знаешь себя, прекраснейшая из женщин...» (Песн. 1, 7). Истолкованию «блуди себя» Василий Кесарийский посвятил специальную гомилию, в которой заметно влияние концепций самопознания, изложенных в «Алкивиаде I» и в трактате Порфирия «Об изречении «познай самого себя» (PG, 31, 197—217). Стих же «Песни песней» дал повод Оригену назвать подлинным автором знаменитого лозунга не кого-то из семи греческих мудрецов, а Соломона, «превосходившего их в мудрости» (PG, 13, 123B), причем и Ориген и — вслед за ним — Григорий Нисский (PG, 44, 801D—808B) интерпретировали этот стих как обращенный к человеческой душе призыв к самопознанию и богопознанию. Аналогичных установок придерживался также Амвросий Медиоланский, считавший оба библейских изречения взаимодополняющими (PL, 15, 1332C—1333A). Таким образом, и до Августина проблема самопознания находилась в поле зрения христианских авторов, видевших во внутреннем мире человека достойный изучения микрокосм, однако их подход к данной проблеме нельзя не назвать упрощенным, коль скоро трактовка «познай самого себя» замыкалась у них прежде всего на экзегезе библейских сентенций, признававшихся эквивалентными дельфийской максиме. У Августина же проблема самопознания подвергалась не столько экзегетическому, сколько всестороннему гносеолого-психологическому анализу, предполагавшему ассимиляцию, впрочем отнюдь не бесконтрольную, некоторых принципов неоплатонической, в первую очередь платоновской, ноологии. При этом понятийные схемы, применявшиеся Платоном (особенно в трактате V, 3) при моделировании самопознания гипостазированного «нуса» (νοῦς), Августин энергично приспособлял и к исследованию познающего себя

индивидуального ума (*mens*), т. е. разумной человеческой души, рассматриваемой в синтетическом единстве ее познавательных — интеллектуальных и волевых — способностей и в ее выстраданной обращенности к самой себе и к триединой истине. Утверждая, что всякий человек «называется образом Бога не соответственно всему тому, что относится к его природе, а соответственно только уму» (*De Trin.* XV, 7, 11), Августин задался целью раскрыть динамику «становления» чистого Я, или ума, в его драматических попытках противостояния земным привязанностям эмпирического Я, представляющего собой психосоматическую целостность, и сосредоточил внимание на гносеологических аспектах преобладающей направленности ума, проявляющейся как в синхронии сиюминутной познавательной ситуации, так и в диахронии пожизненного самоопределения индивида. Причем Августин не скрывал намерения оградить интроспекцию от предосудительных «сюрпризов» и подчинить ее предписаниям определенной теологической программы. Недаром, формулируя один из исходных методологических принципов экземпляристской ноологии, с наибольшей систематичностью изложенной в трактате «О Троице», он уверял, что лишь созерцание незыблемой истины позволяет определить «не то, каков ум каждого человека, а то, каким он должен быть сообразно вечным основаниям» (*De Trin.* IX, 6, 9).

Августиновская концепция самопознания человеческого ума основывалась на тщательном разграничении интеллектуального и чувственного познания: «Как сам ум приобретает знания о телесных вещах через посредство телесного чувства, так и знания о бестелесных вещах — через посредство самого себя, следовательно, и самого себя он знает через посредство самого себя, потому что он бестелесен» (*De Trin.* IX, 3, 3). Таким образом, по мнению Августина, достоверное самопознание возможно благодаря нематериальности ума. Причем в силу разнородности нематериального и телесного, внутреннего и внешнего к интеллектуальному познанию, нацеленному на умопостигаемые вещи, неприложимо сравнение ума с глазом, который, видя все остальное, не видит самого себя, ибо в противном случае пришлось бы допустить, что ум созерцает себя как бы отраженным в зеркале, но это — явная несообразность (*De Trin.* X, 3, 5; XIV, 6, 8). Поскольку ум всегда присущ самому себе и неделим, он знает себя весь, а не одной своей частью — другую. Познавая себя помнящим, понимающим, хотящим, ум постигает не что-то внешнее по отношению к себе, а собственную сущность, проявляющуюся в способностях и актах

памяти, понимания и воли. Присущность ума самому себе, т. е. его субстанциальная самотождественность, наглядно выявляется в акте самопознания, гарантией достоверности которого выступает тождество познаваемого и познающего. Итак, используя пространственные метафоры типа «внешнее — внутреннее» для доказательства непространственности ума, становящейся очевидной благодаря адекватному самопознанию и одновременно обеспечивающей его, Августин своим примером лишний раз подтвердил, что идеальное самополагание субъективности не обходится без ее квазипространственного противопоставления внешней объективности. Несмотря на известное сходство августиновской и платиновской ноологии, осуществленную христианским мыслителем переориентацию неоплатонического учения о самопознании нельзя назвать малозаметной. Ведь, стараясь избежать характерной для неоплатонического спиритуализма недооценки или даже дискредитации телесной природы человека, поздний Августин с гораздо большей, чем у неоплатоников, предупредительностью принимал в расчет права эмпирического Я, нередко противодействующего возвышенным духовным запросам; в итоге частые напоминания о необходимости целенаправленного и кропотливого отвлечения ума от чувственных образов внешних вещей, т. е. от «иного», с которым ум «определенным образом сросся» (De Trin. X, 8, 11), вносили в августиновскую ноологию элемент психологизма, по мере сил изгонявшегося Плотинем из своего учения о самопознании субстанциального ума.

УЧЕНИЕ ОБ ИНТУИЦИИ И ДИСКУРСИВНОМ МЫШЛЕНИИ

Спекулятивно-теологическое переосмысление платиновской доктрины «познающих ипостасей» казалось Августину небесполезным, недаром он — особенно в ранних сочинениях — использовал ноологию Плотина (иногда с учетом интерпретации Порфирия) при разработке христологической проблематики. Хотя концептуальная зависимость августиновской христологии от учения Плотина о субстанциальном уме постепенно ослабевала, прослеживаемый в генезисе тринитарной теологии Августина переход от «нуса» как ипостаси неоплатонической триады к Логосу как ипостаси Троицы позволяет уточнить внутренние мотивы стремления раннего Августина всесторонне обосновать преимущества христианского подхода к вопросу о соотношении божественного и человеческого разума. Ведь если

Плотин считал преодоление разрыва между гипостазированным и индивидуальным разумом личным делом философа, активно предпочитающего умопостигаемое чувственно воспринимаемому, то Августин рассматривал возможные способы сокращения этого разрыва через призму теологемы воплощения, чуждой Плотину, но представлявшей его христианскому «ученику» спасительной нитью, выводившей из лабиринтов амбициозного эгоцентристского теоретизирования. Причем у Плотина умопостигаемое, неотделимое от субстанциального «нуса», было непосредственно доступно и человеческой душе, часть которой всегда пребывает в горнем мире; у Августина же приобщение сотворенной из ничего, а следовательно, изменчивой души к умопостигаемому, логически и хронологически предшествовавшему ей, трактовалось (и с годами все более настойчиво) в первую очередь как интеллектуальное и нравственное приобщение к Логосу, соединившему в себе божественную и человеческую природы и в качестве Творца и опекуна человечества ниспосылавшему как общее, так и особое озарение. Вместе с тем в отличие от Плотина, признававшего за познающим индивидом неограниченную способность стать тождественным умопостигаемому миру и даже Единому, Августин, заботясь о сохранении дистанции между божественным и человеческим и не собираясь чрезмерно расширять диапазон интеллектуальной восприимчивости индивида, допускал лишь ограниченное пределами человеческих возможностей уподобление умопостигаемым сущностям высшего порядка, а не отождествление с ними. Примечательно, что автор «Эннеад» использовал дифференциацию и иерархическое упорядочение интуиции и дискурсии, помимо прочего, для функционального различения ума и души; Августин же, намечая — нередко только пунктирно — иерархию уровней рационального познания, выдвигал на первый план оценку, в частности сравнительную, эвристического значения мыслительных деятельностей, свойственных индивидуальному уму, т. е. разумной душе, взятой в единстве ее познавательных функций.

В самом общем виде интуиция выступала у Августина как способ достоверного постижения истинного и истины. По мнению Августина, содержание интуитивного познания зависит прежде всего от того, на какой объект оно направлено, недаром в августиновских высказываниях об интуиции зачастую преобладали интенциональные характеристики. Объектами интуитивного познания могут стать и душа человека постольку, поскольку она и ее внутренние акты причастны идеальному; и

умопостигаемый мир (который может рассматриваться или в его обращенности к сотворенным сущностям, т. е. как совокупность математических, логических и других истин, переходящая в недвижимую собственность человеческого разума, или в обращенности к абсолютной первопричине, т. е. как совокупность вечных архетипов, словно становящихся пунктами «плана» творческой, волевой деятельности Логоса и вместе с тем ее регуляторами); и, наконец, сама триединая Истина в той мере, в какой она приоткрывается созерцающему уму. Несмотря на относительную неопределенность границ, отделяющих собственно интеллектуальную интуицию от мистической, следует заметить, что мистические обертоны нарастали в иллюминизме Августина пропорционально углублению несоответствия между максимально допустимой восприимчивостью человеческого ума и предположительной величиной той части открывающегося уму, которая остается за пределами его познавательных возможностей. В этих условиях особое значение приобретала субъективная идентификация тех или иных состояний ума, связывавшая, например, сверхъестественное озарение с вызванными столь экстремальной ситуацией эмоциональными потрясениями. Описания Августином созерцательного возвышения ума, выявлявшие мистический компонент его иллюминизма, заметно отличались от описаний Плотина, видевшего конечную цель экстаза в слиянии с Единым. Ведь у Плотина созерцание как бы придавало внутреннюю устойчивость более или менее статичному умопостигаемому миропорядку, экстатическое же восхождение философа-аскета к Единому обычно характеризовалось как порыв к самоуглублению, который, представляя собой предельное проявление личной инициативы, был нацелен на отождествление с Абсолютом, чья моментальная, но пронзительная, почти физическая ощутимость описывалась в «Эннеадах» с привлечением эротической символики (и в данном случае речь шла не столько о созерцании, сколько о сверхразумном схватывании сверхбытийного начала). В августиновском же мистицизме с его несомненной христологической подоплекой акцент был сделан на экстраординарном созерцании умом абсолютного бытия, причем это созерцание трактовалось Августином не как безмятежная интеллектуальная деятельность, а как напряженная психологическая коллизия, высвечивающая в стремящемся к посильному видению истины уме сокровенную вибрацию между страхом и любовью. В целом августиновский иллюминизм получал все большие права на самоопределение по мере отхода Августина

от платонической теории анамнесиса. Вероятно, именно осознанию тесной взаимосвязи между этой теорией и малопримлемой с точки зрения церковного ортодокса доктриной предсуществования душ зрелый Августин был обязан стойким предубеждением против учения о врожденных идеях. Однако, будучи убежденным в том, что свет, о котором говорится в прологе «Евангелия от Иоанна», есть свет для людей, а не для животных (In Ioan. Ev. Tr. I, 18; III, 4), Августин не мог не прийти к заключению о врожденности человеческой душе разума, возвышающего человека с самого рождения, с момента его «прихода в мир», над другими живыми существами. Чтобы не преувеличивать остроту конфликта между доктриной иллюминации и концепцией врожденных интеллектуальных задатков, нужно внимательнее отнестись к тем нередким экскурсам Августина в область детской психологии, какие он совершал, не только когда бился над проблемой происхождения души, но и когда пытался посредством обращения к диалектической взаимозависимости потенции и акта проникнуть в закономерности генезиса рационального познания, рассуждая, например, о том, что «в младенческой душе, которая, конечно, есть душа уже человеческая, деятельность рассуждения является еще неактивной» (De Gen. ad litt. VII, 7, 10).

Различая видение телесное, духовное и умственное и ставя их познавательную ценность в прямую зависимость от степени достоверности знания, обеспечиваемого при их посредстве, Августин считал самым совершенным непогрешимое умственное видение, или интуицию. «Третий род видения, — писал он, — есть видение согласно интуиции ума (*mentis intuitum*), посредством которой усматриваются мыслимые истина и мудрость, без этого рода те два [...] или являются бесплодными, или даже ввергают в заблуждение» (Contr. Adim. 28, 2). Называя умственное видение «простым и подлинным обнаружением мыслимых и достоверных вещей» (Там же), наделенным по отношению ко всему человеческому знанию чрезвычайными законодательными полномочиями, Августин приписывал интуиции ума устойчивую нацеленность на умопостигаемые объекты, сообразную неизменности их вневременного, т. е. не настигаемого исчезновением, бытия, и тщательно отделял безошибочное интеллектуальное видение от подчас недостоверного познания, приобретаемого посредством внешних чувств и не способного подняться над временной текучестью. Не случайно интуиции ума, устремленной на прообразы вещей и саму «форму незыблемой и неизменной истины» (De Trin. IX, 6, 11), отводилась ведущая

роль в гносеологическом обосновании экземпляризма, причем, постулируя непространственную «зримость» умопостигаемого, Августин засвидетельствовал свою, отчасти добровольную, отчасти вынужденную, привязанность к топологическим моделям интеллигибельного мира. Различение же интеллектуальной интуиции и внешнего чувственного восприятия, не оборачивавшееся, впрочем, принижением значения чувственного познания в целом, не мешало Августину, невзирая на условность пространственных метафор, высказываться за интеллектуализацию внутреннего чувства и приближать его посредством отдаления от телесных чувств к интуиции ума. Согласно Августину, специфика интуитивного интеллектуального знания в его отличии от внешнего чувственного опыта становится наглядной и в случае, когда интуиция направлена на внутреннюю жизнь субъекта. Так, в книге «О видении Бога», содержащей интуиционистскую версию «*cogito*», Августин, подчеркивая самоочевидность и несомненность психических актов, утверждал, что «всякий внутренне видит себя живущим, видит хотящим, видит исследующим, видит знающим, видит незнающим» (*De vid. Deo, prooem. 3*).

Тем не менее, по Августину, человеческая душа, будучи обращенной как к умопостигаемому, так и к чувственно воспринимаемому мирам и занимая срединное положение между ними, проявляет познавательную активность не только в интуиции, но и главным образом в дискурсивном мышлении. Однако двойственная ориентация души не может служить поводом для безоговорочного противопоставления интуитивного познания дискурсивному, поскольку эти два рода познания взаимосвязаны, а нечто истинное достижимо и для рассуждения благодаря свету истины, который просвещает здраво рассуждающую душу. Впрочем, Августину не сразу удалось провести четкое различие между рассудком (*ratio*), или способностью рассуждения, и деятельностью рассуждения (*ratiocinatio*). В диалоге «О порядке» (386 г.) рассудок был назван «движением ума, способным к различению и объединению того, что изучается» (*De ordin. II, 11, 30*), а в «Монологих» (387 г.) — «взором души» (*Solil. I, 6, 13*), предваряющим, но не гарантирующим уразумение созерцаемого. Стараясь устранить разноречивость определений и вытекавшие из нее неясности, Августин в диалоге «О количестве души» (388 г.) сделал вывод о том, что рассудок как познавательная способность присущ человеческому уму постоянно, а рассуждение, будучи движением мысли от уже известного и признанного к еще неизвестному, свойствен-

но уму не всегда, и, таким образом, «рассудок есть некий взор ума, рассуждение же — изыскание рассудка, т. е. движение этого взора по тому, что подлежит обозрению» (De quant. an. 27, 53). Иными словами, когда нет возможности разом охватить взором ума познаваемое, возникает потребность в последовательном перемещении внимания с одного объекта на другой, в чем и выражается дискурсивный характер рассуждения. При этом Августин считал взаимосвязь интуиции и дискурсии важной предпосылкой для всестороннего охвата умом обозреваемой совокупности объектов. Ведь интуиция, посредством которой божественный ум созерцает в вечном настоящем все существовавшее, существующее и еще не свершившееся, остается идеалом, недостижимым для человека; непосредственное же усмотрение человеческим, т. е. конечным, умом той или иной вещи как наличествующей в настоящем оставляет за скобками временной континуум, воспроизводимый в дискурсивном познании. В той мере, в какой рассуждение затрагивает сферу умопостигаемых сущностей, оно выступает у Августина как упорядоченное и послушное логическим законам развертывание рассуждающей души во времени, но постольку, поскольку оно подталкивается отнюдь не всегда управляемой массой чувственных образов, в его нередком «блуждании» обнаруживаются теневые стороны стихийного временного становления. Признавая изменчивость неотъемлемым свойством любой сотворенной природы и будучи особо заинтересованным в наблюдениях над изменчивостью психической жизни, Августин основывал свое учение о движении души во времени на антитезе изменяемости души и неизменности Творца и на различении присущего бестелесной душе непространственного движения и пространственного перемещения тел. Причем, утверждая, что время существует в «душе, которая благодаря телесным чувствам привыкла к телесным движениям» (De Gen. ad litt. imp. 3, 8), Августин в попытке выявить связь чувственного и рационального дискурсивного познания ставил развертывающуюся во времени последовательность актов разумной души, или ума, в зависимость от того, как душа воспринимает происходящее не только в пространстве, но и во времени движение тела, с которым она соединена, и всех других наблюдаемых тел. Итак, временная канва человеческого существования привлекала к себе пристальное внимание Августина, стремившегося придать ей наглядность посредством квазипространственного опредмечивания. Неудивительно, что понятие временности станови-

лось одним из центральных и в августиновском анализе эмпирического самосознания личности.

КОНЦЕПЦИЯ САМОСОЗНАНИЯ

Становление августиновской доктрины самосознания, базировавшейся на теоцентристских принципах, но при этом вобравшей в себя ряд аристотелевских и платоновских положений, нельзя описывать как процесс активного снятия актуальных и потенциальных противоречий, изъятый из сферы действия центробежных сил и исключавший возможность поляризации эмпирического и чистого Я. Коль скоро наряду с теорией внутреннего чувства, охватывавшей и самосознание эмпирического Я, Августин разрабатывал спекулятивную концепцию самосознания чистого Я, есть основания для того, чтобы поставить под сомнение ревностно отстаивавшуюся многими апологетами августинианства монолитность учения Августина о самосознании. Не противопоставляя безоговорочно теорию внутреннего чувства экземпляристской концепции самосознания ума, изложенной в трактате «О Троице», следует все же подчеркнуть, что отмеченная амбивалентность августиновской доктрины самосознания указывает на определенную двойственность подхода Августина к проблеме субъекта познания. Ведь для антропологии зрелого Августина были характерны колебания между платоническим тезисом о душе как самодостаточной духовной субстанции, облегчавшим доказательство бессмертия души, но в то же время делавшим затруднительным объяснение ее соединения с телом, и аристотелевским тезисом о душе как энтелехии, или форме тела, наглядно демонстрировавшим субстанциальное единство человека, но затруднявшим обоснование автономии и бессмертия души. Одно дело — когда Августин, безусловно испытывавший влияние психосоматического дуализма неоплатоников, исследовал структуру чистого Я, стремящегося не столько приблизиться к телесной природе, сколько отвлечься от нее, а другое дело — когда он, не слишком противореча установкам Аристотеля, заострял внимание на эмпирическом существовании человека как «неслиянного соединения» души и тела. С учетом этого не будет казаться необоснованным вывод о наличии двух конкурирующих тенденций в августиновском учении о самосознании.

Присутствие аристотелевских и стоических обертонів в теории внутреннего чувства, разрабатывавшейся в 3—7-й главах

II книги трактата «О свободном выборе», не вызывает сомнений. С одной стороны, внутреннее чувство (*sensus interior*) выполняет функции различения и оценки чувственных образов, познания общих, чувственно воспринимаемых свойств (*De lib. arb.* II, 3, 8) и, кроме того, является «восприятием восприятия» (II, 4, 10), с другой же — поскольку оно определяет, к чему следует стремиться и чего избегать, ему приписывается не только познавательное, но и практическое значение (II, 3, 8). Однако для адекватного и полного воспроизведения августиновской концепции внутреннего чувства целесообразно учитывать ее последующую эволюцию, оставшуюся незамеченной исследователями философии Августина*, причем даже теми, кто специально изучал эту концепцию**. Ведь в целом ряде поздних сочинений Гиппонского епископа, в которых был сделан акцент на этико-аксиологическом аспекте теории познания и заметно ослаблялся дуализм чувственного и интеллектуального знания, функции внутреннего чувства, нередко именовавшегося разумением, сводились уже не столько к оценке и упорядочению чувственных представлений или к осознанию психосоматических процессов, сколько к непосредственному восприятию сокровенной внутренней жизни (и особенно ее волевого компонента), умопостигаемых моральных основоположений, дающих весьма важную для практической деятельности возможность безошибочно различать добро и зло, и т. п. Таким образом, «следует стремиться к полезному и избегать вредного» — эти формы долженствования, выраженные в инстинктах биологического самосохранения, для человека не только как живого существа, но и как субъекта морали, оценивающего пользу и вред для своей души в модальностях добра и зла, призваны, согласно Августину, выступать в новом качестве императивов нравственного самоконтроля: «Следует стремиться к добру и делать его, и избегать зла и не делать его». При этом, стремясь найти в человеческом Я не оплот индивидуализма, а один из подступов к христианскому теоцентризму, признававшему субъектом божественного в человеке не человека, а Бога и отчуждавшему в ведение последнего закон внутреннего творче-

* См.: *Gilson É.* Introduction a l'étude de saint Augustin. Paris, 1949. P. 15—17; *Sciacca M.-F.* S. Agostino. Brescia, 1949. Vol. 1. P. 163—164; *Boyer C.* Sant' Agostino filosofo. Bologna, 1965. P. 46.

** *Mondolfo R.* La teoria agostiniana del senso interno ed i suoi antecedenti greci // *Mondolfo R.* Momenti del pensiero greco e cristiano. Napoli, 1964. P. 59—84.

ского развития личности, Августин, подобно многим другим христианским мыслителям, так или иначе превращал процесс нравственного самоконтроля, нередко озвученного в диалоге долга и склонности, в отнюдь не равноправную и направленную к predetermined исходу тяжбу между ответчиком, чьим главным достоинством становилось покаяние, и всеведущим истцом, узурпировавшим право воздаяния.

Безусловно, на августиновское понимание человеческой жизни повлияли идеи римских и греческих мыслителей; тем не менее оно по преимуществу определялось спецификой самого христианского жизневосприятия, которое заметно отличалось от жизневосприятия как языческих философов, так и авторов Ветхого Завета, изображавших Бога властным вершителем судеб мира и оставлявших непреодоленной некую отстраненность Бога от человека и его жизни. Новозаветное же Откровение принесло с собой эпатировавшую и просвещенных эллинов, и толкователей Закона веру в воплощенный Логос, живший полной человеческой жизнью. Теологема воплощения предопределила формирование такого этического и мировоззренческого стереотипа, который связывал нерасторжимой взаимной порукой истинность христианского вероучения с жизнью и личностью его основоположника. Нетрудно понять, что и сама человеческая жизнь, несмотря на ее несовершенство, наделялась в христианском мифотворчестве особым провиденциальным смыслом, христология же из всех теологических дисциплин считалась наиболее уместной для попыток разгадать загадку соотношения имманентности и трансцендентности Бога. И философствующие адепты христианства, в том числе Августин, всячески избегая докетизма и не желая видеть в новозаветной истории нечто вроде разыгранного в лицах фарса искупления, делали все для того, чтобы принятие веры в непогрешимость евангельской проповеди, подтверждавшуюся церковным авторитетом, не только приводило человека к безоговорочному признанию сотериологической догмы, но и одновременно убеждало его в том, что верно судить о сакральной ценности жизни как «испытательного срока» для проверки моральной ориентации личности можно лишь с позиций христианского телеологизма. Оцениваемая в свете ее конечной цели человеческая жизнь трактовалась Августином прежде всего как способ приобщения к предвечной истине, а итоговый нравственный смысл жизни каждого ставился в прямую зависимость от того, насколько человеку удастся воспользоваться благодатной возможностью приблизиться к истине. По мнению Августина, абсолютно дос-

товерное восприятие человеком собственной жизни ни в коем случае не следует рассматривать как ни к чему не обязывающий и могущий быть просто принятым к сведению факт — напротив, оно должно неразрывно связываться с осознанием человеком своих обязанностей перед самим собой, своими ближними и «внутренним учителем», согласно Августину, воплощающим в себе неизменное единство нравственных ценностей. Иными словами, сознание собственной жизни в системе Августина не могло не выступать в качестве морально-религиозного самосознания. Поскольку же августиновская трактовка внутреннего чувства как самосознания эмпирического Я, т. е. Я, ориентированного на практическую, нормативно регулируемую деятельность, приобретала все более ярко выраженную аксиологическую окраску, далеко не случайным был тот факт, что в поздних сочинениях Августина внутреннее чувство признавалось прерогативой человека, тогда как в раннем трактате «О свободном выборе» оно приписывалось и животным (*De lib. arb.* II, 5, 12). Причем в этих сочинениях интенциональные характеристики внутреннего чувства были симптоматично многочисленными; имманентная же его оценка почти всегда растворялась в рассуждениях о том, что может быть познано или осуществлено при его посредстве (*In Ioan. Ev. Tr.* XCVIII, 4; *Quaest. in Heptat.* II, 114; *De Civ. Dei*, XI, 27, 2; *De an. et ej. or.* IV, 19, 30).

В спекулятивной концепции самосознания, разрабатывавшейся в VIII—XV книгах трактата «О Троице», на первый план выдвигалось самосознание не эмпирического Я, а ума, рассматривавшегося в соответствии с установками экземплиаризма. Догматический, порой с явным креном к априоризму стиль философствования, типичный для этого трактата, имел мало общего с эмоционально насыщенными, зачастую импульсивными исканиями автора «Исповеди». Жанровое своеобразие последних восьми книг сочинения «О Троице» заключалось в том, что Августин выступал тут как трезвый и уверенный в себе аналитик, не делавший секрета из своего рассудочно-прагматического и методического отношения к интроспекции и чуть ли не вменявший себе в обязанность по возможности беспристрастно взирать на внутренний мир личности «с точки зрения вечности». Хотя в «*De Trinitate*» экскурсы в теорию внутреннего чувства были крайне редкими, тем не менее они подтверждали, что интеллектуализация внутреннего чувства в его относительной обособленности от телесных чувств и обращенности к умопостигаемым сущностям, укорененным в неизменных боже-

ственных прообразах, обеспечивала превращение его в так называемое «чувство ума» (Retract. I, 1, 2). В анализе структуры познающего субъекта, проводившемся в трактате «О Троице» под заметным влиянием идей Плотина, превалировали сущностные характеристики, в которых онтологический статус человеческого ума определялся в зависимости от степени подобия ума его предвечному архетипу, а временной аспект эмпирического существования субъекта рассматривался как фактор, затруднявший познание умом своего субстанциального единства. Поскольку независимо от того, на что направлено мышление: на сам ум или на внешние объекты, всегда имеет место «некая внутренняя, не мнимая, а подлинная присущность» (De Trin. X, 10, 16) ума самому себе, необходимо, по мнению Августина, изучить важнейшие причины, обуславливающие, несмотря на калейдоскопическую сменяемость мыслительных актов, самоидентичность ума. Одним из основных условий этой самоидентичности становится память, вмещающая все богатство внешнего и внутреннего опыта. Примечательно, что рассуждения о памяти, содержащиеся в трактате «О Троице» и иной раз выдержанные в откровенно амбициозном духе, отнюдь не были пронизаны священным трепетом перед бездной человеческой памяти, который выразительно описывался в «Исповеди» и в ряде других сочинений, где Августин не уставал напоминать о том, что чем большей решимости исследовать глубины памяти он преисполнен, тем более сомнительным кажется ему успех этого начинания. Хотя в трактате «О Троице» Августин не пренебрегал динамическими характеристиками памяти, тем не менее он был занят здесь не столько феноменологическим анализом динамики ее функционирования, сколько умозрительным обоснованием того исключительного значения, которое придавалось понятию памяти в архитектонике его триадических конструкций. Сколь бесспорным ни казалось бы субъективное восприятие времени как вечно ускользающего настоящего, именно в своей памяти ум находит достоверное подобие вечности, являющееся, по Августину, свидетельством богоподобия человеческого ума и позволяющее увидеть вопреки обманчивой эфемерности накапливаемого в течение жизни личного опыта непреходящую значимость этого опыта.

Вместе с тем, стараясь вникнуть в диалектику «неслиянного единства» трех модусов времени посредством допущения их одновременного охвата памятью, Августин подобно Аристотелю неоднократно подчеркивал связь памяти с восприятием временного континуума, однако его подход к проблеме времени

ощутимо отличался от подхода Стагирита. Отвергая аристотелевскую концепцию бесконечности времени и допуская его первый момент, до которого времени не существовало, и последний момент, после которого времени не будет, христианские неоплатоники, в том числе Августин, были склонны считать настоящее не столько мимолетным переходом от будущего к прошлому, сколько проявлением актуальности подлинного вневременного бытия, и находить в конечности времени залог его окончательного преодоления вечностью, т. е. гипостазированным настоящим, освобожденным от текучести. Как в статике иерархических построений Псевдо-Дионисия Ареопагита, так и в динамике августиновского психологизма и историзма отразилось подчиненное креационистским и сотериологическим установкам переосмысление роли настоящего; однако в «Ареопагитиках» не акцентировался подчеркнутый Августином драматизм посюсторонней познавательной ситуации человека, помещенного между полюсами всепоглощающей временной изменчивости и вечной неизменности. Ведь, как было отмечено выше, согласно августиновским воззрениям, человеческий ум познает, что тело, с которым он связан, и вся материальная вселенная движутся в пространстве и времени, но он же постигает в последовательности внутренних актов и собственную изменчивость во времени, в сравнении с вневременной неизменностью Творца особо тягостно воспринимаемую умом с его непреодолимой тягой к вечному.

Игравшее важную роль в августиновской концепции самосознания ума различие понятий знания (*notitia*) и мышления (*cogitatio*) представляется с учетом вышеизложенного одной из наиболее решительных попыток Августина ослабить трения между сущностными и «экзистенциальными» характеристиками ума. Создавая абстрактную модель ума, обращенного или к самому себе, или к Творцу, Августин волей-неволей должен был принимать в расчет и такой существенный аспект познавательной деятельности, как ее обращенность к внешнему миру, чреватую, по мнению Августина, распыленностью ума в его погоне за обманчивыми призраками чувственных вещей и угрозой забвения изначально свойственного ему субстанциального единства. Двойственность возникающей ситуации состоит, по Августину, в том, что ум, никогда не утрачивая своей нематериальной богоподобной сущности и имплицитно сознавая ее, вынужден как бы вновь находить эту сущность в процессе кропотливого мысленного поиска, призванного избавить ум от одолевających его чувственных образов и тем самым привести его к

подлинному самопознанию. Подобно тому как некое знание, скрыто всегда присутствующее в памяти, не всегда мыслится или воспринимается актуально (например, можно знать грамматику, но не думать о ней, размышляя о медицине (De Trin. X, 5, 7)), так и непрерывное самосознание ума, будто скрытое в тайниках памяти, спорадически актуализируется и доводится до понятийного и языкового уровней в деятельности мышления, посредством которой ум, сосредоточивая внимание на самом себе, реализует свое волевое стремление к самопознанию. Таким образом, различение понятий знания и мышления позволяло Августину эксплицитно отделять непрерывное самосознание ума от его самопознания, не являющегося непрерывным интеллектуальным актом. Хотя нельзя не учитывать попыток самого Августина как-то ослабить контраст между экземпляристским априоризмом трактата «О Троице» и выверенной по эталонам христианской этики «экспериментальной» антропологией, изложенной в других поздних сочинениях, между концепциями вечности, постигаемой благодаря экстраординарному озарению ума, и времени, течение которого воспринимается, в частности, посредством внешних и внутреннего чувств и осознается в тесной связи с мобильным процессом приобретения нравственного опыта, едва ли можно избежать вывода о том, что две отмеченные тенденции в августиновском учении о самосознании были обусловлены так и не преодоленным Августином дуализмом чистого и эмпирического Я.

Мыслитель, анализирующий структуру человеческой субъективности, не может не столкнуться с проблемой познания других Я и с более общей проблемой отношения сознающего себя субъекта к другим Я, и, следовательно, он не может обойти стороной извечную дилемму между выраженной в альтруизме самозабвенной общительностью субъекта, предполагающей обретение им самого себя в других Я, и эгоистической обособленностью, способной обратиться в воинствующую самоудовлетворенность. Не будучи склонным использовать аргумент «*cogito*» как средство самообособления, Августин рассматривал проблему познания других сознаний прежде всего в контексте своей теонимной этики, в которой «закон любви» признавался изначальным нравственным законом, призванным определять структуру интерсубъективности, а значит, и специфику познания субъектом других Я. Несмотря на то что, опираясь на примитивную эмпирическую данность, человек по движениям тела другого человека сразу заключает о наличии в этом теле оживляющей его души, подлинное, т. е. этически

значимое, взаимопроникновение сознаний, по мнению Августина, осуществляется лишь при участии и посредничестве Бога. Августин был далек от аристотелевского воззрения, согласно которому адекватное познание человеком самого себя предполагает в качестве необходимой предпосылки познание им «второго Я», или друга. Подчеркивая непосредственную достоверность самосознания личности, Августин вместе с тем пытался доказать, что Бог может не только полностью заменить «второе Я», но и даровать благо, несоизмеримое с благом человеческой дружбы.

Наконец, хотя Августин признавал, что и животные способны сознавать собственное существование, его доктрина самосознания была ориентирована главным образом на то, чтобы предоставить человеческой душе гарантию ее богоподобия, и в конечном счете становилась своеобразным гносеологическим оправданием как христианского теоцентризма, так и антропоцентризма, являющегося одним из его атрибутов. Не случайно уже в «Исповеди» Августин для обозначения свойственной животным способности к распознаванию чувственных образов использовал выражение «*interior vis*» (Conf. VII, 17, 23), а не «*sensus interior*»¹, которое употреблялось там только применительно к человеку (Conf. I, 20, 31), что создавало предпосылки для отстаивавшейся поздним Августином этико-аксиологической трактовки внутреннего чувства, не в последнюю очередь связанной с экзегезой «Послания к евреям», 5, 14. (Не находя возможным применять в поздних сочинениях выражение «внутреннее чувство» для обозначения примитивной способности к различению полезного и вредного (Enarr. in Ps. CXLVIII, 3), но одновременно считая наличие этой способности у животных обязательным условием их приспособительной деятельности, Августин предпочитал обходиться терминами «*sensualis motus*» или просто «*sensus*»², когда возникала необходимость описать внутреннюю мотивацию целесообразного поведения животных (см. например: Ad Oros. 8, 11; De Trin. III, 9, 17).)

Поскольку имманентный анализ структуры самосознания, опиравшийся на данные интроспективной психологии и нацеленный на определение статуса души в ее прямой зависимости от Творца, не давал исчерпывающего ответа на вопрос о месте человека в сотворенном универсуме, Августин и вслед за ним многие средневековые теологи, пытаясь внушить мысль о привилегированном положении человека в иерархии творений, возлагали немалые надежды на эффективность развернутого сравнения человека и животных. Если, с одной стороны, экс-

курсы в область зоопсихологии делались авторами многочисленных «Шестоднегов» для того, чтобы к вящей славе Творца проиллюстрировать совершенство творения, то, с другой стороны, эти авторы, весьма последовательные в своей гласной или негласной апологии креационистски интерпретируемого антропоцентризма, не только старались воздерживаться от чрезмерного уподобления животных человеку, но и само сравнение познавательных и практических способностей животных и человека нередко использовали как повод для более или менее откровенной дискредитации «бессловесных тварей».





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-душевному 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 из-ничтожения, 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 улаждаешь 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 Божием» 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 Божием. 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 дwoится, 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*, принимающего 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. Многосмысленным 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 личностности. 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, Благодетельнейший, Могуущественнейший, Всемогущий, Милосерднейший и Справедливейший», но и «самый Далекий и самый Близкий, Прекраснейший и Сильнейший, Неподвижный 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 закономерной 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 Божием. Т. 2. С. 202—203.

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

Все здесь двоятся: 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 человеческого?

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 видящего 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 мерилем 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*. *Sogo* 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, равнотождественно и согласно. Двузначность здесь преобразается 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 столькох-то стихов, стихи длинные — в них столько-то стоп; стопы длинные: 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 употреблением 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 теологии. «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 долгому, 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 человеческими».

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, что 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 личностно 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, лишнего 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 устранится 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 различимых 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, долгие, 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 долным 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 отвратить 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 дарящего, 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 Тобою» (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 Божием. 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 иномочестве. Множество «мы» оказывается необходимым свидетельством моей незаменяемости и моей личности. Вход в личное, понятый как дар Бога, подчеркивается степенью сообщаемости 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 обдуманных 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 стоиками 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 владделец. 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 роду 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 соотносится 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 на чистоту”» *. «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, всесия. 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.: Бибихин 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.



С. С. НЕРЕТИНА

Время *

Конечно, издания средневековых текстов удовлетворяют не только интересы медиевистов, отвечают запросам религиозного ренессанса, утоляя школьный голод и требования грамотного ума. Гораздо серьезнее, что определенные срезы средневекового мышления, в которых сосредоточился весь его тысячелетний потенциал, востребованы современным философствованием. Можно наметить некоторые узловые пункты, где средневековая логика как исторически наличная форма соотносима с современной философской логикой, развивающейся, повторим, как критика нововременной логики, логики классического разума. Это прежде всего связано с ориентацией на текст в его качестве произведения и на смыслы текста, с пониманием логики как тео-логики, что ставит акцент не на логическое определение или вывод, а опору на идею концепта и введение в собственно логическое тропологическое, двусмысленного (эквивокативного), введение идеи «говорящей вещи». Разумеется, в появившихся в последнее время философских работах все эти понятия иначе нагружены, чем в Средневековье, но существенно само обращение к ним.

Это обращение, связанное с кризисом однозначного (полностью согласованного) бытия, свидетельствует, что с тем, чем мы *были* живы, можно найти точки сообщаемости, что обеспечивает миру глубину через словесно выраженную мысль. Прошлая мысль поневоле, в силу всепожирающего времени, уходит в бессознательное и питает актуальное настоящее. Это — один угол зрения.

* «Время» — первая часть главы 1: «Средневековое мышление как стратегема мышления современного».

Другой — окончательность ухода свидетельствует о творческой силе смерти, ибо актуальное настоящее возможно только вследствие бесповоротного ухода прошедшего. Никогда не смогут повториться некогда свершившиеся жизненные события и деятельный субъект, и уже поэтому настоящее не производно от прошлого. Настоящее и прошлое (мысль, воспоминание, познание) составляют два взаимодействующих друг с другом ряда, оба — корреляты вечности: настоящее как момент, «схватывающий» все времена, а прошлое как вместилище всех времен. Будущее же — еще не время, а возможность времени, единственное предполагаемое время не(до)осуществленности, не(до)мыслимости и не(до)бытийности. Оно и обеспечивает философствующему субъекту, помещенному между прошлым и настоящим, вместе быть и во времени и вне времени, возможность движения от себя к началу вещей, к их предположенности, и от начала к себе. Это делает мысль универсальной, включающей все начала (античные, нововременные или средневековые с идеей сотворенности мира по Слову) и предполагающей добытийное состояние мысли.

Парадоксальность совместного существования этих состояний сродни Августинovým представлениям о времени, текущем из будущего, из до-бытийного начала и путающим все начала и концы.

Ибо время у Августина двувекторно.

Обычно говорят о средневековом времени как о времени линейном. Оно течет от сотворения мира к Страшному суду или, что то же, из прошлого в будущее. Свершившись, времена должны сомкнуться, образуя фигуру круга, потому возможно говорить о циклическом времени и о времени-мгновении. Но, если следовать Августину, эта схема не вполне точна. Время, как он предполагает, действительно началось с сотворения мира. Но это было странное, словно бы невременящееся время, это *мысль* о времени, *мыслевременье*. Очевидно, что мир был сотворен не во времени, а вместе с временем, и произошло это *в начале*, что позволяет говорить именно о предположенности времени. Это было время от мысли о творении мира до мысли о возможности первородного греха вследствие свободы воли, то есть до момента, когда, собственно, и начинается жизнь. Все, что происходило до человеческого волеизъявления, Августин называет «духом жизни», но не самой жизнью. Виновнику греха, Адаму, было сразу дано все нераздельное знание и соответственно (поскольку дано *все* знание) *способность* различения. Эту способность он и волен был актуализировать/не актуализировать, когда

стоял перед выбором между долженствованием (оставаться в нераздельном знании, то есть в правильности и праведности) или возможностью утраты воли ради жизни (Евы), что связано с нарушением запрета различать знание по критерию добра и зла. Собственно время, в отличие от мыслевремени, началось с грехопадения Адама, что разделило прежде единое бытие на собственно (просто, одно, вечно) бытие и не собственное бытие, то есть жизнь, в которой хранится память о *причастии* к собственному бытию, обеспечивающая тем самым возможность к нему вернуться. Анализируя слово за словом текст Писания, Августин говорит, что в нем никогда не употребляется слово «ночь» по отношению к сотворенному. «Знание твари само по себе гораздо тусклее, чем когда оно приобретается при свете Премудрости Божией, — при помощи как бы самого искусства, которым сотворена она» *, но ответ все же в нем остается «по причастию неизменяемому свету и дню, который есть Слово Божие» **.

По силе последствий акт грехопадения равен Страшному суду, а собственно, это и был Страшный суд. Размышляя о свойствах первых дней творения, Августин выражает сомнение, что они «доступны нашему разумению», чем подчеркивается не слабость разума (как часто считают), а его способность поставить мысль в домысленную и до-бытийственную позицию, предполагая по ту сторону жизни иной, всеобщий, разум. О его устройстве ничего не известно, можно лишь *догадываться* о способах претворения его мысли в дело. «С первых же пор словом Божиим сотворен свет... но какого свойства был этот свет... это недоступно нашему разумению и не может быть понято нами соответственно тому, как оно есть, хотя мы должны этому верить без колебания». И тут же, словно забыв о недоступности понимания иного разума, Августин высказывает множество *догадок* (как бы ответов, испытывая этот иной разум в попытках именно его понять). «*Может быть*, — пишет он, — это некоторый телесный свет, находящийся в высших частях мира вдали от взоров наших, или тот самый, которым впоследствии возжено солнце, а *может быть*, именем света обозначается святой Град... *Можем*, пожалуй, до известной степени (сколькими словами выражена возможность. — С. Н.) правильно разуместь под этим утро и вечер *последнего дня*». Последний день и есть Суд-

* Аврелий Августин. О Граде Божием. М., 1994. Т. 2. С. 184. Выделено здесь с далее мной. — С. Н.

** Там же. С. 189.

ный день, когда знание «является как сознание себя самого» *, то есть самосознание.

Из сказанного проистекает, по крайней мере, несколько выводов.

I. Самосознание выражается через ряд повторяемых актов, обеспечивающих возможность перемен. Единый акт выражен через имя «день». По Августину, он назван не «днем первым», а «днем единым, и не иной день второй, или третий, или прочие, но повторяется *тот же самый*, един для пополнения шестеричного и седмеричного числа» **. Совершенно очевидно, что число здесь двусмысленно: одно значение предполагает порядок (первый, второй...), количество, оно связано с множеством, другое значение, то, которое имеет в виду Августин, субстанциальное число, это не перечень, а многосмысленность одного и того же, обеспечивающая повтор как тождество и повтор как выражение различных смыслов познания. «Повторяется, — пишет Августин, — тот же самый день... ради шестеричного и седмеричного *познания*, шестеричного по отношению к творениям, созданным Богом (то, что можно назвать естествознанием. — С. Н.), седмеричного относительно покоя Божия (иллюминация, «просвещенность светом». — С. Н.). Смыслы познания равны между собой по сущности смыслов, различаясь содержанием, или обладанием. Равенство смыслов, независимо от их появления на свет, свидетельствует об их независимости от порядка времени и зависит от направленности познания. Потому осознанность, осмысленность чего-то, обращенная «к прославлению и *любви* Творца» ***, помещенная между временами, то есть обнаруживающая себя и во времени и вне времени, существенна для любого времени, в том числе и для наших дней, как возможность некоего решения проблемы. Эти смыслы Августин называет «нечто новым во времени, не имеющем временного предела» ****.

II. Время фактически одновременно — парадоксально — течет в двух направлениях: 1) от начала мира к Страшному суду, к концу, и 2) от Страшного суда, то есть от момента, который принято считать концом мира и будущим, к началу мира. Августин в «Исповеди» так и говорит: время течет из будущего в прошлое, в те бездны души, углубившись в которые, можно

* Аврелий Августин. Указ. соч. С. 184—185.

** Там же.

*** Там же. С. 184.

**** Там же. С. 257.

встретиться не с образом предмета, а лицом к лицу с самим предметом, не с образом Бога, а с самим Богом. Именно так двунаправлены ритмы «Исповеди»: один круг — от прошлого к будущему, второй — из будущего в прошлое, к началу творения, которое таким образом вплетается в твою, единственную, временную жизнь, а твоя жизнь погружается в недра вечного начала. Мысль о времени введена в состав вечного мышления-бытия в качестве условия творения. Каждый круг образует свою одновременно разворачивающуюся историю. «Будущий», преображенный Августин даже не удивляется «прошлому» Августину, а устает от него, иронией пытаюсь найти некоторые общие точки соприкосновения. Прошлое рассматривается как зло, недостаток света, а будущее как свет. Точки соприкосновения обнаруживают не схожесть, а расхожесть: здесь, в этом пункте, я был таков-то и таков-то в детстве и юности, чем не являюсь сейчас, тогда моя история устраивала меня и я радовался уворованной груше, но этот же самый поступок сейчас вызывает омерзение. Сдвиг коснулся всего существа, не поправил, а перевернул все существо, малейший толчок (случай с книгой в саду) перетворил его так, что делает невозможным повторение первой истории. И тем не менее обе существуют синхронно.

Ж. Делез, очень похоже, со ссылками на томистские учебники и И. Дунса Скота, а не на Августина, что делает его историком готической философии, описывает эти ряды. «По правде говоря, в одном субъекте эти два ряда не подразделяются на детский и взрослый. Не событие детства создает один из двух реальных рядов, но, скорее, темный предшественник, устанавливающий контакт между обоими основными рядами: рядом взрослых, которых мы знали детьми, и рядом взрослых, которыми мы являемся вместе с другими взрослыми и другими детьми» *. «Темный предшественник» для Августина — Бог, который, изначально существуя в бессознательном, является в то же время интенциональной силой, заставляющей бессознательное переводиться в сознание. Делез этого предшественника называет фантазмом как высшей реальностью (в этом-то и ирония), превосходящей все ряды. Но в обоих случаях два ряда истории, в которых действует один и тот же субъект, есть результат эквивокации, или двусмысленности. Во время этого движения обнаруживается «мир впервые», по(до)казывая реальность и правильность и идеи рождения (как выведения из

* Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 157—158.

простого бытия равно простого, тождественного бытия), и идеи творения (как фабрикации изменяемых вещей)*, обоснованных диалектикой вечного и временного. Это Творчество, составляющее историю, которая совершается не только во времени, но в разрывах времени, есть наглядное свидетельство того, что с пути, по которому идет человек, можно свернуть и развернуть снова и снова веер возможностей, который он имеет по природе, выбрав путь правильный, праведный и потому красивый. В этом состоит подвиг сотворения и пересотворения, где замысел связан с личным мастерством (Августин не устает повторять, что Бог, как великий художник, создает красоту, даже благосостояние вещей телесных**). Потому здесь важен именно личный, то есть уникальный, опыт, на котором настаивает Августин. Его «Исповедь», конечно, образец, но образец не того, как надо поступать, а как поступать *не надо*, ибо этот путь уже занят и пройден. «Мир впервые» — не белый лист. Скорее, это лист начерно записанный (подобно «Черному квадрату» Малевича), сквозь который волевым усилием надо увидеть свет. Знание ведет к незнанию первооткрывателя. Это то ученое незнание, которое чревато творчеством.

III. Средневековая философия ориентирована в будущее, и не только в силу того, что с будущим связана надежда на спасение за порогом земной жизни, но потому, что будущее возвращает возможности и ориентировано на новое. Амвросий Медиоланский довольно жестко поправляет пишущих (в наше время — часто), что Средневековье ориентировано на традицию, напротив, для христианина важна направленность на *будущее* спасение, будущее несет *обновление*, *сброс* традиций, которые есть повтор фундаментальных структур, обеспечивающих жизнь человека в обществе, тогда как истинный, с позиции Амвросия, повтор заключается в том, чтобы повторить жизнь Христа, то есть выявить уникальность, а она проявляется через различие. В данном случае выражение «вернуться к началам» двусмысленно. Оно значит не только очищение памятью и рассудком, суждением всех наслоений прошлого, чтобы обнаружить пути, ведущие или ведущие к созерцанию истинного, но само это очищение происходит в будущем (ибо прошлое прошло), это своего рода возвращение в будущее, представленное как мир возможностей, вполне доступный разумному осмыслению через идею *догадки*.

* Аврелий Августин. Указ. соч. Т. 2. С. 189.

** Там же. С. 211.

Когда Библер* пишет о современной философии как о логике возможности бытия и мысли в их феноменологии и онтологии, в их взаимоопределении, о начале как домене философии, о догадничестве как одном из способов общения с философскими системами, которые представлены в виде энигмы, или попросту — *загадки*, иносказания, тропов, он имеет в виду и средневековую философию, в которой по-своему обнаруживаются все эти моменты. Общее всех философий состоит в наличии такого общения.

Когда Делез пишет о чистой форме времени, которое «определяется порядком, распределяющим до, во время и после во включающем их целом — посредством синхронного априорного синтеза, придающего каждому из них свой тип повторения ряда»**, он также говорит об идее предположения и возможности, заложенной в сущности третьего времени, будущего, которое обеспечивает возвращение. Будущее (Делез ссылается на его воплощение в идее Нового Завета Иоахима Флорского), вычленив чистую форму, срывает время «с петель» и тем самым осуществляет все возможные сдвиги.

Но это касается действия средневекового философствования в/внутри современной.



* См.: Библер В. С. Что есть философия?! // Библер В. С. На гранях логики культуры. М., 1997. С. 41—55. Мысли, развитые в сосредоточенном виде в этой статье, развернуты во всех книгах В. С. Библера, прежде всего в «От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век» (М., 1991).

** Делез Ж. Указ. соч. С. 352.



О. В. БЫЧКОВ

К проблеме «эстетики Августина»: о пределах интерпретации средневековых текстов *

Ряд исследований, опубликованных за последнее столетие, посвящен вопросу значительной роли эстетики в мысли Августина: стоит только упомянуть имена Свободы, Чэпмана, Хэррисона, О'Коннэла, Тшолля, В. Быčkova, — далеко не полный список **. Многие исследователи, занимающиеся историей эстетики, открыто используют понятие «эстетика Августина» и часто представляют его идеи в свете «трансцендентальной» эстетики кантовского типа. Например, по словам Коха в его исследовании августиновского неоплатонизма, Августин «теперь

* Настоящая работа основана на материалах, находящихся в следующих публикациях автора, содержащих детальный анализ средневековых текстов: *A Propos of Medieval Aesthetics: A Historical Study of Terminology, Sources, and Textual Traditions of Commenting on Beauty in the Thirteenth Century* (Ph. D. thesis, University of Toronto, 1999); *La Prova Estetica del Trascendente* // *Nuntium*. 12 (2000). P. 106—111; *Decor ex praesentia mali: Aesthetic Explanation of Evil in the Thirteenth-Century Franciscan Thought* // *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* (2001, в печати).

** *Svoboda K.* L'esthétique de Saint Augustin et ses sources. Brno: Vydava Filosofická Fakulta, 1933; *Chapman E.* Saint Augustine's Philosophy of Beauty. N. Y.; London: Sheed & Ward, 1939; *Tscholl J.* Gott und das Schöne beim Hl. Augustinus. Heverlee-Leuven: Augustijns-Historisch Institut, 1967; *O'Connell R. J.* Art and the Christian Intelligence in St. Augustine. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978; *Бычков В. В.* Эстетика Аврелия Августина. М.: Искусство, 1984; *Он же.* Aesthetica patrum. Эстетика отцов Церкви: Апологиеты. Блаженный Августин. М.: Ладомир, 1995; *Harrison C.* Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine. Oxford: Clarendon Press, 1992.

пытается показать, что разум посредством рефлексии об априорных условиях эстетического суждения... вплотную подходит к восхождению к Богу» *. В то же время приверженцы «историцизирующего» (по их словам, «исторического») подхода категорически возражают против интерпретации текстов Августина в свете современной эстетики и эстетики Нового Времени. Адо (цитата, использованная Мак Эвом в его исследовании об Августине) дает ясное представление о типичном историцизирующем взгляде на интерпретацию античных и средневековых текстов: подобные тексты «не были написаны или читаемы таким же образом, как современные работы, но подчиняются своим собственным законам... Их нужно интерпретировать, обращая все внимание на те вопросы, на которые они сами пытаются дать ответ» **. Эстетика как специальная дисциплина заявила о себе только в Новое время (с XVIII в.), поэтому, с «историцизирующей» точки зрения, невозможно говорить об эстетике средневековых мыслителей, не говоря уж о значительной роли эстетики в их мысли.

Похоже, что подобное разногласие невозможно разрешить путем логических доводов. Дело в том, что в отдельных европейских и российских научных кругах давно принято говорить, без особых теоретических обоснований, об «имплицитной» эстетике, существовавшей до «эксплицитной» эстетики XVIII в. Эстетика Августина, таким образом, подпадает под разряд «имплицитной», после чего о ней можно писать на вполне законных основаниях. Однако в Европе, и особенно в Америке, есть еще немало ученых, которые отказываются принимать подобный подход как необоснованный. Действительно, трудно возражать против простого логического аргумента, что говорить об эстетике до XVIII в., — это анахронизм, а то, что была какая-то имплицитная эстетика, которой даже сами средневековые авторы порой не видели, — это еще нужно обосновать. Подобные соображения нельзя попросту отбросить, а необходимо принять во внимание как серьезную конструктивную критику. Понятно, что прямая постановка вопроса — «можно или нет говорить об эстетике Августина?» — некорректна. Проблема не в том, како-

* *Koch J.* Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter // *Kant-Studien*. 48. 2. 1956—1957. S. 125.

** Цитата из P. Hadot в работе: *McEvoy J.* Does Augustinian Memoria depend on Plotinus? / Ed. Cleary J. J. // *The Perennial Tradition of Neoplatonism, Ancient and Medieval Philosophy*. 24. Louvain: Leuven University Press, 1997. Ser. 1. P. 393—394.

ва ситуация «на самом деле», а в разных подходах к интерпретации традиционных текстов. По этой причине решение данного вопроса необходимо начинать с обсуждения принципов интерпретации, или герменевтики, средневековых текстов.

Наиболее фундаментальное исследование по истолкованию (герменевтике) традиционных текстов принадлежит Г.-Г. Гадамеру*. Именно его идеи могут помочь разрешить вопрос о законности подхода к текстам Августина (и иным средневековым текстам) с точки зрения эстетики. По Гадамеру, историцизирующий идеал выявления смысла средневековых текстов «так, как они понимались в свое время», попросту недостижим. Временная дистанция между толкователем и текстом неизбежна и делает подобную задачу невозможной. В то же время ситуация не безнадежна, так как мы все находимся внутри одной европейской исторической традиции и всегда остается некоторая возможность установления контакта с традиционным текстом. У всякой «современной» идеи есть свое «историческое измерение», ее протяженность и углубленность в историю: все современные идеи тянутся назад, в прошлое. «Действительно-историческое сознание» (или «осознание истории действия», *wirklich-geschichtliches Bewusstsein*) признает как связанность с прошлым, так и невозможность извлечения исторически «объективного» смысла, в силу временной удаленности объекта исследования. Для нашего случая важны еще два наблюдения, сделанные Гадамером. Во-первых, только те тексты и идеи, которые все еще значимы для современности, выживают в форме «классических произведений» и являются наиболее «прозрачными» для интерпретации. Во-вторых, интерпретация, — это интуитивный и творческий процесс, а не строгий метод, который в точности предписывает, как выполнить задачу. Она всегда остается живым диалогом с текстом, который выявляет то, что в нем еще значимо.

Для исследователей, занимающихся эстетикой Августина, его работы — это как раз то «историческое измерение» концепции эстетического, которая с XVIII в. остается чрезвычайно актуальной. Прекрасный пример — анализ богословской эстетики Августина Г. У. фон Бальтазаром**. Прежде всего он обрисовы-

* *Gadamer H.-G. Truth and Method / Trans. J. Weinsheimer, D. G. Marshall. N. Y.: Continuum, 1999.*

** *Balthasar H. U. von. The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics / Trans. E. Leiva-Merikakis and A. Louth, J. Fessio, J. Riches ed. Vol. 2. San Francisco: Ignatius Press, 1984.*

вает общую картину христианского эстетического видения: эстетическая «форма» мира является аналогией формы Христа (Бога Сына), которая служит связью с трансцендентным Отцом. Фон Бальтазар далее анализирует ряд традиционных текстов, в том числе августиновских, с тем чтобы проследить появление этого эстетического видения в истории христианства.

Как было отмечено в начале данной работы, в последнее время исследователи, поддерживающие подход к текстам Августина с точки зрения эстетики, сконцентрировали внимание на том, что, по их мнению, у Августина эстетический опыт играет роль посредника, который открывает нам, что источник наших эстетических суждений находится выше нас: почти как в трансцендентальной эстетике Канта. Если подходить с точки зрения герменевтики и смотреть на тексты Августина без историцизирующих шор, как на некоторый классический текст, стимулирующий современную мысль, подобные параллели прямо-таки напрашиваются.

Августин, несомненно, идет далее типичного неоплатонического учения о «восхождении» от эстетического восхищения материальными вещами к нематериальным формам красоты. Подобным Канту образом он часто обращается к феномену непосредственно-внезапного суждения о красоте формы в вещах, которое без какого-либо явного концептуального обоснования указывает на трансцендентный источник этого суждения, или на Бога. Например, в «De ordine» (кн. 2) и «De Trinitate» (кн. 9) он использует конкретные впечатления от созерцания архитектурных форм, которые мы можем мысленно скорректировать или исправить, сделав их эстетически более совершенными, не прибегая к помощи какого-либо концептуального обоснования*. В «De musica» (кн. 6) он анализирует эстетическое суждение, используя метафору «чисел суждения» (*numeri judiciales*), которые указывают на более высокий источник эстетического

* Например, ср.: De Trin. IX, 6, 11: «Подобным же образом, когда я представляю в уме арку, прекрасно и равномерно изогнутую, которую я видел, скажем, в Карфагене, некая вещь, открытая разуму через посредство глаз и перемещенная в память, создает картинку в воображении. Однако мой разум также видит нечто иное, в согласии с чем это произведение (искусства) доставляет мне удовольствие и в соответствии с чем я бы поправил его, если бы оно мне доставляло неудовольствие. Таким образом, мы судим об этих (земных) вещах в соответствии с истиной (т. е., божественной истиной, находящейся выше разума) и именно ее мы видим взглядом нашего рационального разума».

суждения *. Наконец, в более детальной и впечатляющей манере он описывает процесс «трансцендентального» эстетического суждения — т. е. почему мы с уверенностью можем сделать некий эстетический объект более совершенным без помощи какого-либо концептуального обоснования, — в «*De libero arbitrio*» (кн. 2), «*De vera religione*» (гл. 30—31), и «*Confessiones*» (кн. 7) **. Интерес современных исследователей к этому аспекту августиновской мысли вряд ли кого-нибудь удивит. Его можно объяснить актуальностью кантовской эстетики, которая привлекает внимание к похожим идеям в традиционных текстах.

Еще две темы у Августина, которые обычно затрагиваются современными исследователями, это «математическая» эстетика и эстетическое объяснение существования зла. Идея о том, что красота мира основана на числе, порядке и пропорции, является ведущей в 6-й кн. «*De musica*» и во 2-й кн. «*De ordine*». Подобные взгляды были популярны на протяжении длительного времени, начиная с досократовской философии, и в XX в. они подтверждаются гештальт-теорией восприятия, что, возможно, является одной из причин их современной популярности. Наконец, еще одна теория Августина, которая широко освещена в современной научной литературе, — это его уникальная попытка объяснить существование зла с эстетической точки зрения. Контрастируя с добром (или благом), зло представляет его в благоприятном свете и подчеркивает его красоту с особой силой. Эта теория разработана в «*Enchiridion*» (гл. 10—11), «*De libero arbitrio*» (кн. 3), «*De Civitate Dei*» (кн. 11), «*De natura boni contra manichaeos*» (гл. 8), и т. д. Опять-таки трудно не вспомнить слова Достоевского и Ницше, несомненно способствовавшие популярности августиновской теории «оправдания» зла в современной науке: ведь, по Достоевскому, «красота спасет мир», а, по Ницше, мир с его элементами хаоса и иррацио-

* Более подробно о 6-й кн. «*De musica*» см.: Бычков В. В. Эстетика Аврелия Августина. С. 227—241.

** Например, ср. краткое изложение «трансцендентального» движения августиновской мысли под влиянием эстетического суждения в Conf. VII, 17, 23: «Однако, пытаюсь найти источник моего одобрения (т. е. эстетического суждения о... — О. Б.) красоты тел, небесных или земных, — а также что это было во мне, правильно суждившее о преходящих вещах и говорившее: «это должно быть так, а это не так», — так вот, в поисках того, откуда происходило суждение, когда я таким вот образом судил, я нашел неизменную и истинную вечность истины над моим преходящим разумом».

нальности может быть оправдан только «как эстетический феномен».

Так чей же подход более продуктивен и имеет больше прав на существование? Герменевтический, для которого классический текст служит базой для развития современных идей и который находит в Августине достаточно значимого материала, который можно интерпретировать как эстетический? Или историцизирующий, который утверждает, что тексты Августина поднимают только те вопросы, которые были значимы в его время. Вполне понятно, что ни один из них не являлся эстетическим и их можно интерпретировать только под таким углом зрения? Одним из критериев продуктивности того или иного методологического подхода, также и для Гадамера, является сама история, или традиция. Если избирательный герменевтический подход к текстам Августина — это что-то сугубо новое и необоснованно модернизаторское, то, возможно, будущее покажет, что упреки историцистов имеют под собой основание? Однако уже сегодня мы имеем определенную возможность проверить, является ли герменевтический подход к текстам Августина чем-то принципиально новым, не имеющим аналогов в европейской традиции. Для этого обратимся к средневековой, например схоластической, интерпретации августиновских текстов (XIII в.), которые сегодня входят в поле внимания историков эстетики. Возможно, закономерности, установленные в ходе данного исследования, прольют свет на проблему «августиновской эстетики» в современной науке.

Первое интересное наблюдение состоит в том, что те тексты Августина, которые можно интерпретировать в свете кантовской трансцендентальной эстетики, мыслителями XIII в. оставлены совершенно без внимания. Это достаточно примечательно, поскольку, как было показано выше, идея о том, что парадокс эстетического суждения неким образом указывает на существование трансцендентного принципа, встречается настолько часто, что трудно пропустить соответствующие тексты, если к ним подходить «с точки зрения того, какие проблемы они сами ставят». Более того, даже традиционная неоплатоническая теория «восхождения» посредством красоты упоминается очень редко, в частности во францисканских текстах. Например, Бонавентура в «Itinerarium» (гл. 2) по большей части опирается на идеи Августина. Распознавание красоты формы тварного мира, по Бонавентуре, является одной из важнейших ступеней на пути к Богу, следующая ступень — это форма, или красота, Христа. И все же Бонавентура далек от того, чтобы заметить августи-

новский «трансцендентальный скачок» от эстетического суждения к трансцендентному принципу, который отмечен современными исследователями.

Удивление вызывает также и то, что большинство августиновских текстов, имеющих отношение к красоте и эстетическому опыту, которые служили предметом обсуждения в XIII в., — возможно, за исключением теории зла, — не привлекают внимания современных исследователей *. В любом случае обсуждение этих текстов в современной научной литературе занимает гораздо меньшее место, чем дискуссия о «восхождении» и трансцендентальной природе эстетического суждения.

Западные мыслители XIII в. интересуются тремя основными направлениями в мысли Августина, которые имеют отношение к красоте и эстетическому опыту: рассмотрением *honestum* как «духовной красоты» по отношению к материальной красоте, объяснением существования зла в мире с эстетической точки зрения и отдельными идеями по поводу Троичного догмата, которые связывают Христа как вторую ипостась Троицы с понятиями «формы» и «красоты». Все три темы навеяны более ранней традицией комментариев на собрания «Сентенций» — от Исидора Севильского до Петра Ломбардского, — которые содержат эти темы **. Остановимся на них подробнее.

* Есть некоторые исключения. Так, теория красоты как числа и пропорции, безусловно, широко известна. Фон Бальтазар также использует теорию «формы» или «красоты Христа» (см. ниже).

** «Сентенции» — своеобразный средневековый жанр. Тексты классических и патристических авторов редко читались в их полном варианте и в большинстве случаев распространялись как сборники цитат, или сентенций, организованных по темам, начиная с Бога и заканчивая моральными и сакраментальными темами. Наиболее известное собрание принадлежит Петру Ломбардскому (XII в.). Написание комментариев на это собрание было стандартным способом обучения в средневековых университетах. Подобные комментарии также являлись одним из основных литературных жанров в богословии. Наиболее полный и независимый вариант такого комментария породил жанр «Суммы богословия». Собрание Исидора включает следующие темы: восхождение к Богу посредством красоты (Sent. I, 4, 2—3; ср.: De lib. arb. 2 Августина); терминологическую дискуссию о терминах *pulchrum* и *aptum* (Sent. I, 8, 18); проблему зла (Sent. I, 9, 5, где отражены различные работы Августина). Коллекция Петра Ломбардского включает следующие темы: проблему зла (Sent. I, dist. 46, 3—6; ср.: Ench. 10—1 Августина и т. д.); красоту Христа (Sent. I, dist. 31; ср.: De Trin. VI, 10, 11 Августина).

Honestum, или τὸ καλόν, является важной темой в этике уже у Платона и стоиков. Цицерон популяризирует это понятие в латинской традиции. Согласно Цицерону, один из его аспектов, *decorum*, является непосредственно очевидным и таким образом напоминает эстетическую красоту вещей. Это позволяет Августину определять *honestum* как «духовную красоту» в «83 вопросах» (*De div. quaest.* 30). Стоики и Цицерон сравнивают эту нравственную красоту с красотой вещей, и стоическое определение красоты вещей отражено у Августина в «*De Civitate Dei*», XXII, 19, где он применяет его к красоте воскресших тел. В XIII в. тема «нравственной красоты» весьма актуальна в связи с дискуссией о благе (добре)*. Однако дискуссия осложняется терминологической амбивалентностью таких терминов, как *honestum* и *decorum*, и многие мыслители занимаются разработкой этой проблемы. Августинское высказывание из «83 вопросов» обсуждается в так называемой «Сумме Александра Гэльского» (или «*Summa Halensis*»), в «Вопросах для дискуссии» самого Александра; у Альберта Великого в трактате «О благе», в его «Сумме богословия», ч. 1, и его комментарии на «Божественные имена» Псевдо-Дионисия; у Ульриха Страсбургского в работе «О высшем благе»; наконец, у Фомы Аквинского в «Сумме теологии», ч. 2, 2. Текст из *De Civ. Dei*, XXII, 19 используется в «*Summa Halensis*», в «Вопросах для дискуссии» Александра Гэльского, в «Сумме богословия» Альберта Великого и в его же комментарии на «Божественные имена», у Ульриха, Бонавентуры и Аквината в «Сумме теологии», ч. 2, 2 (хотя у Фомы только один раз). Важно отметить, что источник этих цитат из Августина для всей последующей традиции — это скорее всего Александр Гэльский, который пытается отграничить *honestum* от материальной красоты, используя Цицерона** и Августина.

Хотя дискуссия о *honestum* встречается в XIII в. довольно часто, она все же не настолько заметна, как тема «оправдания» зла в универсуме. Известно, что эта тема была разработана уже стоиками, которые пытались доказать, что зло или необходимо, или даже играет положительную роль. Августин внес в нее интересный момент, который сводится к следующему. Суще-

* Дискуссия о *honestum* как «нравственной красоте» сравнительно с красотой вещей восходит к трактатам «О благе» (*De bono*) Филиппа Канцлера, Альберта Великого, и др., где *honestum* рассматривается как тип блага.

** *Cicero*. *De off.* 1 и *Tusc. disp.* 4.

ствование зла в мире обосновывается тем, что оно занимает свое законное место в упорядоченной и прекрасной организации универсума: посредством создания контраста зло позволяет благу выделиться более рельефно и, таким образом, вносит вклад в общую красоту вселенной.

Интерес к проблеме «оправдания» зла в XIII в. связан с традицией комментирования «Сентенций», где эта тема занимает видное место, в том числе и благодаря большому количеству соответствующих текстов Августина. Они и стали одним из главных источников для авторов XIII в. Августиновские тексты можно разделить на несколько групп, в соответствии с конкретными аспектами рассмотрения затронутой темы. В *De Civ. Dei*, XI, 18 и 23 Августин сравнивает мировой порядок, содержащий зло, с прекрасной поэмой, использующей литературный прием антитезы, или с красочной картиной, к которой художник добавляет черной краски для контраста. Эти тексты используются в «Комментарии на Сентенции» Александра Гэльского, в «*Summa Halensis*», в «Комментарии на Сентенции» Бонавентуры, у Ульриха и во 2-й части «Суммы теологии» Альберта Великого*. Относительно последней есть серьезные доказатель-

* Следующие цитаты дают более или менее ясное представление о том, насколько важной являлась в XIII в. дискуссия о роли зла в выявлении красоты: «...но, если бы зла не было, благо обладало бы только абсолютной красотой, а именно [красотой] самого добра; а при существовании зла возрастает сравнительная красота добра, так что оно высвечивается более прекрасным образом по сравнению со злом как своей противоположностью. <...> Если предположить, что зла бы не было, в мире не было бы [сравнительно] *более* красивых вещей. <...> Итак, можно привести две причины, по которым Бог позволяет возникновение зла: а именно большую красоту блага... и т. д.» (*Summa Halensis*, I, pars I, inq. 1, tr. 3, qu. 3, membr. 3, с. 5, а. 1); «...необходимо заметить, что, когда говорится: “Красота мира слагается из сопоставления противоположностей”» (*Августин. De Civ. Dei*, 11.18), «нужно сделать ударение на понятии “красота” по той причине что благие вещи выглядят более прекрасными в присутствии зла, — однако не потому, что зло само по себе привносит что-то от красоты: поскольку зло как таковое безобразно и бесформенно» (*Ibid.* II, pars I, inq. 1, tr. 2, qu. 5, с. 2); «...и тем не менее в той степени, в которой зло способствует рождению добра, говорится, что оно способствует добру: и таким образом, его называют прекрасным относительно. Итак, [зло] называют прекрасным не в абсолютном смысле, а относительно» (*Ibid.* II, pars I, inq. 1, tr. 2, qu. 3, с. 3, а. 1); «...есть некоторая существенная красота вселенной, имеющая отношение к бытию, а есть некая привходящая [акцидентальная], имеющая отношение к благо-бы-

ства, что эта часть «Суммы» Альберта неподлинна, поскольку как цитаты из Августина, так и основные аргументы в ней, похоже, заимствованы из «Summa Halensis» практически дословно. Далее, текст из De Civ. Dei, 16.8 о прирожденном уродстве обсуждается в «Summa Halensis» и в той части «Суммы» Альберта, которая зависит от «Summa Halensis». Эти же две работы цитируют De natura boni c. man. 8, где рождающиеся и умирающие вещи во вселенной сравниваются с рождающимися и умирающими слогами речи, что вовсе не вредит красоте всей речи как целого.

Пожалуй, наиболее знаменитая и непосредственная формулировка эстетического объяснения роли зла дана Августином в «Enchiridion» (гл. 10—11)*. Этот текст был особенно популярен среди мыслителей XIII в. и обсуждается в «Комментарии на Сентенции» Александра Гэльского, в «Summa Halensis» и зависящей от нее «Сумме» Альберта, в «Комментариях на Сентенции» Альберта, Фомы Аквинского и Бонавентуры, у Ульриха Страсбургского, а также у Фомы в «Сумме теологии», ч. 1 и в «Вопросах для дискуссии о зле».

Чаще же всего в рассуждениях схоластов об «оправдании» зла в универсуме используется фрагмент из «De libero arbitrio» III, 9, 24—27, где Августин пытается доказать, что грешники, если они занимают отведенное им место в порядке вещей (т. е. в мире), тоже вносят вклад в красоту целого. Длинные выдержки из этой работы цитируются в «Комментарии на Сентенции» Александра Гэльского, в «Summa Halensis» и в той части «Суммы» Альберта, которая зависит от «Summa Halensis». Интересно, что, несмотря на повышенное внимание к «De libero arbitrio» со стороны схоластов и, казалось бы, детальное прочтение ими этой работы, они полностью игнорируют все соображения

тию (*bene esse*, εὖ εἶναι). Что касается первого типа красоты, то зло не имеет отношения к ее созданию ни само по себе, ни привходящим образом; однако, что касается какой-либо привходящей красоты, зло, упорядоченное должным образом, способствует [ее созданию], хотя и привходящим образом: не потому, что оно зло, а потому, что упорядочено...» (Бонавентура. Sent. I, dist. 46, a. un., qu. 6).

* «Однако все вещи вместе необыкновенно хороши, так как восхитительная красота целого состоит из всех вещей. И даже то в ней, что называется злом, когда оно нужным образом упорядочено и поставлено на свое место, более явно выделяет добро, вследствие чего добро доставляет больше удовольствия и вызывает большую похвалу при сравнении со злом».

Августина по поводу «трансцендентального» восхождения к Богу посредством эстетического опыта, содержащиеся там!

Еще одно наблюдение подтверждает тот факт, что вопрос эстетического объяснения зла чрезвычайно важен для схоластов. Альберт Великий ввязывается в горячий спор по поводу этой теории Августина в своем «Комментарии на Сентенции» и при этом нарушает обычную практику схоластов, критикуя самого Августина за подобную позицию! Надо сказать, что Бонавентура впоследствии попытается отстоять позицию своего авторитета в «Комментарии на Сентенции». Из его контраргументов становится ясно, что непосредственным противником доминиканца Альберта в этом вопросе скорее всего являлся францисканец Александр Гэльский, а также францисканская «Summa Halensis». Таким образом, дебаты вокруг «эстетической роли» зла в XIII в. начинают носить и «политический» характер.

Последняя значительная эстетическая тема, которую Августин обсуждает в «De Trinitate», VI, 10, 11—12, — это «форма», или «красота», Христа как второй ипостаси Троицы. Этот текст Августина содержится в собрании «Сентенций» Петра Ломбардского* и используется в ряде работ XIII в.: в «Вопросах для дискуссии» и «Комментарии на Сентенции» Александра Гэльского, в «Summa Halensis», в «Комментарии на Сентенции» Альберта Великого**, в его же Комментарий на «Божественные имена», несколько раз у Ульриха и в «Комментарии на Сентенции» и в «Сумме теологии» Фомы Аквинского.

Августиновские соображения по поводу красоты Христа в «De Trinitate» навеяны св. Иларию. Представления Христа как «формы» и «красоты» (*species*) объясняется тем, что между Отцом и Сыном существует некое совершенное гармоническое соотношение, которое можно представить в эстетическом свете***. Все мыслители, комментировавшие этот текст, включая

* Sent. I, dist. 31.

** Например, ср.: Альберт. Sent. I, dist. 31, а. 6: «...*species* (форма), приписываемая Сыну (по словам Августина), это то же самое, что красота; и, в согласии с принципом гармонии, она присуща только Сыну... который сам перенимает *species* или форму Отца...»

*** Ср.: De Trin. VI, 10, 11: «Поскольку образ, если он в совершенстве выражает то, чьим образом он является, сам становится адекватным прототипу, а не прототип своему образу. Так вот, в [этом своем высказывании об] образе он (Иларий. — О. Б.) использовал термин *species*, мне кажется, из-за красоты, поскольку там (т. е. в Христе как образе. — О. Б.) уже есть такая гармония, и адекватность высшей степени, и подобие высшего разряда, ни в чем не

авторов «Summa Halensis», Альберта, Фома и Бонавентуру, были вовлечены в продолжительные дискуссии по этому вопросу. Даже Фома Аквинский, который обычно игнорировал все остальные эстетические темы, делает исключение в случае Христа как «красоты». В частности, знаменитый текст Фомы о красоте, который является основой всех работ по томистской эстетике, происходит из контекста данной дискуссии о Христе*.

Однако наиболее продолжительная дискуссия по поводу этой темы принадлежит Бонавентуре, который обсуждает ее в своем «Комментарии на Сентенции»**. Более того, он продолжает развивать свои соображения по этому поводу в «Itinerarium», 2. У Бонавентуры «форма» или «красота», Христа — это принцип, который соединяет его не только с Отцом посредством совершенной гармонии, но и с тварным миром, поскольку следы той же *species* содержатся в мире как знак божественного творения.

имеющие несогласия, [и не несущие] никакой неадекватности, никакой неподобности, но постоянно соответствующие тому, чьим образом они являются (т. е. Отца. — О. В.).».

* Речь идет о трех известных томистских компонентах красоты — совершенстве, пропорции, и светоносности, — описанных в *Summa theologiae*, I, qu. 39, a. 8: «Однако форма (*species*), или красота, напоминает качества Сына. Поскольку три вещи требуются для того, чтобы создать красоту. Прежде всего целостность, или совершенство... А также нужная пропорция, или гармония. И далее, светоносность... Что касается первого, то (красота) имеет сходство с качествами Сына в силу того, что он — Сын, истинно и в совершенстве заключающий в себе природу Отца... Что касается второго, она подходит на качество Сына в силу того, что он является (адекватно) выраженным образом Отца. <...> А что касается третьего, она подходит на качество Сына в силу того, что он является Словом, которое есть свет и сияние разума».

** См. у Бонавентуры в *Sent. I, dist. 31, pars 2, a. 1, qu. 3*: «Итак, поскольку (Сын) по отношению к Отцу обладает красотой адекватности, поскольку он выражает (Отца) в совершенстве, как прекрасный образ, а в отношении вещей содержит все (их) принципы... поэтому ясно, что в Сыне воистину заключается принцип всей красоты. Так, в силу того что Сын по своей природе проистекает, он заключает в себе принцип совершенного и (адекватно) выраженного подобия; а в силу того, что он имеет в себе принцип совершенного подобия, он содержит и принцип познания; а благодаря обоим принципам обладает и принципом красоты. Итак, поскольку понятие *species* привносит понятие подобия, а также и принцип познания, оно также привносит и понятие красоты...»

Наряду с проблемой зла, понятие о Христе как «красоте» вызывает одну из наиболее оживленных дискуссий о красоте в XIII в. Опять-таки довольно примечательно, что очень немногие из современных исследователей замечают важность этой дискуссии, за исключением фон Бальтазара, у которого она становится центральной, и одного-двух менее значительных авторов*.

Таким образом, очевидна разница в интересах между современными исследователями и схоластами XIII в. в их отношении к текстам Августина, которые в настоящее время часто обсуждаются как эстетические. Более того, разницу в интересах нельзя объяснить недоступностью некоторых текстов, что очень часто имеет место в средневековой традиции: все тексты Августина были так же легко доступны в XIII в., как и в настоящее время. Авторы XIII в. совершенно явно оставляют без внимания некоторые темы, которые активно обсуждаются современными эстетиками, и наоборот.

Важно отметить, что подобная же разница в интерпретации августиновских текстов встречается и среди различных традиций того же XIII в. Невозможно не заметить, что в большинстве случаев августиновские тексты, имеющие отношение к эстетическому опыту, цитируются и обсуждаются францисканскими авторами: у Александра Гэльского в «*Summa Halensis*», в той части «Суммы богословия» Альберта, которая зависит от «*Summa Halensis*», и у Бонавентуры. Более того, отдельные францисканские авторы, например Бонавентура, даже приближаются к обсуждению тех идей и текстов Августина, которые интерпретируются современными исследователями в свете трансцендентальной эстетики. В то же время эти тексты почти никогда не используются их современниками-доминиканцами, за исключением Ульриха, который, однако, зависит от «*Summa Halensis*», и в редких случаях Фомы Аквинского, когда эстетические темы имеют отношение к важнейшим богословским проблемам, например к догмату о Троице. Таким образом, францисканцы используют достаточное количество текстов Августина, которые современные авторы относят к эстетическим, в то время как доминиканские авторы совершенно очевидно игнорируют этот аспект его мысли. Похожим образом одни современные ис-

* Например, см.: *Spargo E. J. M. The Category of the Aesthetic in the Philosophy of Saint Bonaventure. St. Bonaventure. N. Y.: Franciscan Institute, 1953.*

следователи могут отрицать значение эстетических аргументов у Августина, в то время как другие создают целые монографии по эстетике Августина.

Даже краткий анализ средневековой интерпретации текстов Августина ставит под сомнение критику историцистов, утверждающих, что порой достаточно вольная интерпретация Августина современными эстетиками — это анахронизм, недопустимая модернизация. «Проверка традицией» показывает, что, как и в XX в., схоласты XIII в. часто совершенно не пытались выявить только те проблемы, «которые были поставлены текстом в свое время». И в Средние века подход к текстам Августина был, оказывается, *выборочно-герменевтическим*, хотя темы, понятно, выбирались иные, чем сегодня.

Проблема «правильной интерпретации» может быть разрешена, если принять во внимание, что тексты Августина — это типичный пример «классики», существующей внутри живой традиции. Хотя они всегда остаются значимыми, то, что в них является актуально значимым, зависит от каждой конкретной исторической эпохи. Каждый исторический период вызывает интерес к определенному ряду вопросов и оставляет без внимания остальные проблемы. Авторы, проявляющие интерес к эстетическим идеям, также действуют избирательно и выявляют различные аспекты августиновской эстетики. Например, современные исследователи фокусируют внимание на текстах, которые напоминают трансцендентальную эстетику. Совершают ли они явную ошибку, модернизируя идеи Августина? В то же время схоласты XIII в. концентрируются на совершенно иных вопросах, таких как красота Христа или вклад зла в общую красоту мира. Правы ли они, оставляя без внимания ключевые тексты о «трансцендентальном» восхождении от красоты к Богу? Проблема на самом деле заключается в корректной постановке вопроса. Вопрос совершенно не в том, «правильно» или «неправильно» «с исторической точки зрения» интерпретированы тексты Августина, имеющие отношение к тому, что мы называем эстетическим опытом. Вопрос в том, какова роль текста в процессе интерпретации. Гадамер показывает сущностную ошибку в «романтической» герменевтике XIX в. (все еще практикуемой историцистами), для которой процесс интерпретации — это инструмент, помогающий выявить «исторически правильный» смысл текста. С точки зрения герменевтики вопрос на самом деле ставится так: есть ли в текстах Августина достаточная герменевтическая база для тех или иных интерпре-

таций? Различная активная реакция на тексты Августина, которая с постоянством прослеживается на протяжении многих веков, несомненно, является позитивным ответом на этот вопрос. А работы последнего столетия также показывают, что его тексты представляют широкую герменевтическую базу для дальнейших исследований в историко-эстетической сфере.





А. Ф. ЛОСЕВ

Августин

Самое значительное явление, без всякого преувеличения можно сказать, явление мирового характера в данную эпоху¹ — 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 **², 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 ссылаться 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 посленикоевское 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: *Верецацкий 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 вешном 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, равно 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 $\theta\upsilon\mu\omicron\epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon\varsigma$, 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 $\epsilon\lambda\theta\acute{\iota}\upsilon\mu\alpha$, 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 первоединостве. 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 умообразительному (в целях абсолютизации именно этого чувственного бытия), и что античная умообразительность 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 умообразительными 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. Свободы, 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 небесполезно 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 проблемы³. В нашей библиографии мы указываем на работы В. В. Болотова и Ф. Елеонского⁴. 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 являвшуюся 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 односторонние 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 проклиная 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 полуторатысячелетия).

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. Предпочитаются 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 положительно-го 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 понимающее 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 познаемое 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 Платином 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. Даниленко⁵.



ПРИЛОЖЕНИЯ



ИСПОВЕДЬ

Перевод иеромонаха Агапита (Скворцова)

<фрагмент>

Блаженного Аврелия Августина иппонийского епископа
ИСПОВЕДАНИЯ,

закрывающиеся в тринадцать книгах. Из которых он, в десяти первых книгах описывая жизнь свою от самого младенчества до обращения своего в Христианскую веру, исповедует искренним сердцем Богу, а устами и пером человекам все явные и тайные согрешения свои, дабы чрез сие человеческая душа, во грехах спящая, возбуждалась от сна отчаяния к Богу, не желающему смерти грешника; а в трех последних толкует Священное Писание от *начала*, в котором сотворил Бог небо и землю, даже до *покоя субботы* не вечерней.

КНИГА ТРЕТИЯНАДЕСЯТЬ

Глава XXVII

Что чрез рыбы и киты означается

42. И потому повем что есть истинно пред Тобою, Господи, когда человеки невежды и неверные, которым к освящению и приобретению плода добродетели весьма еще нужны таинства и великие чуды, которые, по мнению нашему, именем рыб и китов означаются, предпринимают телесно успокоевать или в некотором настоящей жизни требовании помогать чадам Твоим, но не знают, для чего сие творить должно и куда сие клонится: то ни те сих питают, ни сии от тех питаются; поелику ни те сие святою и правою волею творят, ни сии их даяниями, где еще плода не видят, веселятся. Понеже тем дух питается, чем весе-

лится. И потому рыбы и киты не вкушают снеди, которая не произрастает, как только уже земля, от горести морских волн отделенная и разлученная¹.

Г л а в а XXVIII

И виде Бог вся, елика сотвори, и се добра зело. Быт. 1, 31.

Для чего напоследок прибавлено: добра зело

43. И видел еси, Боже, вся, елика сотвори еси, и се вся добра зело. В каждых родах дел твоих, когда Ты рекл: да будет, и быша; тогда и то и другое Ты видел еси, яко добро. Семижды по счислению моему написано², что Ты видел, яко добра, еже сотворил еси и сие осьмое, яко видел еси вся, елика сотворил еси; и се не токмо добра, но и добра зело, яко купно вся. Ибо каждое токмо добро было, купно же вся и добра, и зело. Сие гласят и всякие красивые тела, поелику гораздо красивее есть тело, состоящее из всех красивых членов, нежели самые члены, в особенности взятые, которых благоустроеннейшим согласием наполняется целое, хотя оные, и в особенности взятые, красивы.

Г л а в а XXIX

*Как надобно разуметь, что Бог осьмижды видел,
яко добра суть дела его*

44. И обратил я внимание, чтобы мне найти, семижды ли, или осьмижды Ты видел, яко добра дела Твои, когда оные Тебе угодны были, и в твоём видении я не обрел времен³, по которым бы мог я разуметь, что толико крат Ты видел, елика сотворил еси. И сказал я, о Господи, сие Писание Твое не есть ли истинное, яко Ты истинен и истина издал оное? Так для чего Ты мне гласишь, яко несть в Твоём видении времен; и сие Писание Твое мне гласит, что Ты в каждый день видел, елика сотворил еси, яко добра суть? И я, исчисляя оные, обрел коликократ. На сие Ты глаголеши мне, яко Ты еси Бог мой, и глаголеши, бо говорю, гласом крепким во ухо внутренне рабу Твоему, прерывающий мою глухоту и вопиющий: о человече! Ибо что Писание Мое глаголет, Аз глаголю. И однако оное во времени глаголет, слову же Моему времени не бывает, яко оно в равной со мною вечности состоит. Так что вы духом Моим видите, то е Аз вижду; как когда вы во времени то е глаголете; Аз не во времени глаголю.

Глава XXX О безумии Манихеев

45. И услышал я, Господи Боже мой, и изъял каплю⁴ сладости из Твоей истины, и уразумел, что суть некоторые, которым не угодны дела Твоя; и говорят, что Ты многие из тех сотворил по нужде, как-то: строения небесные и чиноположения звезд, и что сие не от Тебе, но уже инде и от инуда было сотворено, которое Ты токмо собрал, и связал, и соединил между собою. Когда от побежденных врагов сооружал мирские стены, дабы они, тем строением будучи препобеждены, противу Тебе паки⁵ восставать не могли. А иное, яко бы Ты ни сотворил, не совсем сплотил, как-то: все тела, и малейшие всякие животные, и все растения земные. Но вражеский ум и естество другое, не Тобою созданное и Тебе противное, в нижних мира частях сие рождает и изобразует. Безумные говорят сие, яко не духом Твоим видят дела Твои, ниже Тебя познают в тех.

Глава XXXI *Благочестивым тоже приятно, что Богу благоугодно было*

46. Которые же духом Твоим сие видят, Ты то видиши в них. Итак, когда они видят, яко добре суть, Ты видеши, яко добре суть; и что для Тебя благоугодно, Ты в том благоугоден; и чрез духа Твоего благоугодно нам, Тебе благоугодно в нас. *Кто бо весть от человек, яже в человеце, точию дух человека, живущий в нем? (1 Кор. 2, 11). Такожде и Божия никто же весть, точно Дух Божий. Мы же, говорит, не Духа мира сего прияхом, но духа, иже от Бога, да вемы, яже от Бога дарованное нам.* И я возбуждаюся сказать: поистине никто же весть Божия, точию дух Божий. Како убо вемы и мы, яже от Бога дарованная нам? Ответствуется мне: понеже, яже Духом Его вемы, тако никто же весть, точию Дух Божий, Ибо, как справедливо сказано: Не вы бо есте глаголющии (Мф. 10, 20), о Духе Божии глаголющим, тако справедливо говорится: не вы есте ведящии о Духе Божии ведящим. И равно справедливо говорится: не вы есте видящии о Духе Божии видящим. И так все, что они о Духе Божии видят, яко добро, не сами они видят сие, но Бог видит, яко добро. И так иное есть, дабы кто почитал тое злом, которое есть добро, каковыя суть вышереченные; иное, дабы которое есть добро, видел человек, яко добро, как-то многим

Твоя тварь благоугодна, яко добра есть, которым, однако, не Ты благоугоден в ней, почему и наслаждаешься больше оною, нежели Тобою, желают. А иное, дабы когда человек нечто видит, яко добро, Бог в нем видел, яко добро, т. е. дабы Он любим был в том, сотворил, которого не возможно иначе любить, точию Духом, данным от Него. *Яко любы Божия излиися в сердца наша Духом Святым данным (Рим. 5, 5)* нам, которым мы видим яко добро все, что некоторым образом существует⁶. Ибо от того существует, который не некоторым образом, но иже есть Сый.

Г л а в а XXXII

В сокращении поведает дела Божии

47. Благодарское Тебе, Господи: видим небо и землю, либо телесную часть высшую и нижнюю; либо духовную и телесную тварь, и во украшении сих частей, из которых состоит или вся тяжесть мира, или вся совершенно тварь; видим свет сотворенным и разлученным от тьмы. Видим твердь небесную либо среди духовных вод вышних и телесных нижних начальное тело мира; либо сие пространство воздуха, яко и сие называется небо, по которому летают птицы небесныя между вод, вапорно над ними носимых, и в ясныя также нощи орошающих, и сии, которая на земле движутся.

Видим собранных вод вид по пространствам морским, и сухую землю или обнаженную, или изображенную, что она есть видимая и устроенная, и видим трав и дерев вещество. Видим, что светила блистают на тверди, что солнце довлеет дни, луна и звезды утешают в нощи, и сими всеми замечаются и означаются времена. Видим, что влажное естество всегда есть плодотворно рыбам, зверям и птицам; понеже тучность воздуха, носящая летания птиц, от исхождения пара водного сгущается. Видим, что земными животными лице земли украшается и что человек, по образу и по подобию Твоему созданный, всех бессловесных животных сим Твоим подобием и образом, то есть силою словесности и разума, превосходит. И как в его душе иное есть, что советуя повелевает, иное, что покоряемое повинует; так мужу сотворена и телесно жена, которая бы, хотя имеет в душе умственного разумения равное естество, однако в рассуждении полу телесного так мужскому полу покорялася, как покоряется желание действия разуму действия. Видим сие и каждое добро, а вся добра зело.

Глава XXXIII

*Все сотворено из ничего или из вещества,
купно созданного*

48. Да хвалят Тебя дела Твоя, да возлюбим Тебя, да любим Тебя, да восхвалят Тебя дела Твоя, которые имеют начало и конец от времени, восхождение и захождение, приращение и оскудение, вид и лишение. И так имеют последующия утро и вечер, отчасти сокровенно, отчасти явно. Ибо все от Тебя из ничего, не из Тебя сотворено, не из некоторого не Твоего или бы которое прежде существовало, но из купно сотворенного, т. е. купно от Тебя созданного вещества, поелику Ты его безобразность без всякого времени изобразил. Ибо когда иное есть неба и земли вещество, иное неба и земли вид; то хотя вещество из совершенного ничтожества, а вид мира из безобразного вещества, однако купно и то и другое Ты сотворил, так что за веществом образ без всякой медлительности расстояния последовал.

Глава XXXIV

Всего сотворения мира иносказательное изъяснение

49. Также узрели мы, что Ты, ради некоторых вещей образования, сие или таким порядком сотворить, или таким порядком написать благоволил; и увидели, яко добро каждое, а все добра зело, то есть в слове Твоем, в едиnorodном Твоем, Ты сотворил, Боже, небо и землю, главу и тело церкви, в предопределении прежде всех времен, без утра и вечера. Но уже во времени Ты начал исполнять предопределенное, дабы явить тайное, и неустроенное наше устроить, яко на нас были грехи наша, и мы во глубину мрачную удалилися от Тебя, и дух Твой благий носился вверх, дабы вспомоществовать нам во благовремени; и оправдил еси нечестивых, и разлучил их от беззаконников, и утвердил еси важность книги Твоя среди высших, которые бы Тебе повиновалися в учении, и среди низших, которые бы им покорялися, и собрал общество неверных во единомыслие, дабы явилось учение верных, которые бы Тебе дела милосердия рождали, разделяя убогим богатство для получения небеснаго. И оттуда Ты возжег некоторые светила на тверди святых твоих, слово жизни имеющих, и блистающих высокою важностию разделителей духовных даров; и оттуда для освящения неверных языков ты произвел из вещества телесного таинства и чюдеса видимыя, и гласы словес на тверди книги Твоя, которыми

бы и самые верные благословлялися; и наконец верных душу живу чрез страсти порядочныя в воздержании утвердить. И оттуда Тебе единому разум покоренный и никакой важности к подражанию не требующий⁷ основал еси по образу и по подобию Твоему и превосходному разуму действие разумное, яко мужу жену покорил и всем Твоим служениям, к совершению верных в сей жизни нужным, от тех же верных на потребности временныя для будущаго полезныя дела дать благоволил. Сия вся видим, и добра зело; понеже Ты тое видиши, иже Духа, которым бы мы то видели и в том Тебя любили, даровал нам.

Глава XXXV

Желает мира от Бога

50. Господи Боже! Мир даждь нам, вся бо воздал еси нам, мир покоя, мир субботы, субботы невечерней. Понеже весь сей прекраснейший порядок вещей зело добрых, совершив течение свое, перейдет, яко утро в них бысть и вечер.

Глава XXXVI

Для чего не следовал за седьмым днем вечер

51. А день седьмой есть невечерний и не имеет запада, яко Ты освятил его ради пребывания всегдашнего, дабы, что Ты после дел Твоих добрых зело, хотя оныя и спокоен творил, почил в седьмой день, сие предрекл нам глас книги Твоея, что и мы после дел своих, потому добрых зело, поелику Ты нам оныя даровал, в субботу жизни вечныя почием в Тебе.

Глава XXXVII

Когда Бог в нас почиет

52. И ныне Ты так почиваеши в нас, как ныне действуеши в нас; и тако будет оный покой Твой чрез нас, како сии суть дела Твои чрез нас. Ты же, Господи, присно действуеши и присно покоишися, и не видиши во времени, ни движися во времени, и не покоишися во времени; и однако твориши и видения временныя, и самыя времена, и покой от времени.

Глава XXXVIII

Инако Бог, инако человек видит твари

53. И так мы сии твари Твои видим, поелику существуют; Ты же поелику видишь, оные существуют. И вне мы видим

оныя, поелику существуют, и внутри, поелику добрыя, Ты ж и тогда, когда намеревался оныя сотворить, видел как бы сотворенные. И мы в другое время побуждены были добро творить, как зачало от Духа Твоего сердце наше, а в прежнее время зло творить возбуждалися, оставляюще Тебя. Ты же, Боже, един благий, никогда не преставал добро творить. И суть некоторые добрыя дела наши хотя по дару Твоему, но не всегдашняя: после оных мы успокоиться в Твоем великом освещении чаем. Ты же, Боже, добро, никакого не требующее добра, всегда спокоен пребываеши, яко Твой покой Ты сам еси. И сие разуметь кто от человек даст человеку? Какой Ангел Ангелу? Какой Ангел человеку? У Тебя должно просить, в Тебе искать, к Тебе толкать⁸: тако восприимется, тако обрящется, тако отверзется⁹. Аминь.

Конец





ВРЕМЯ ИЗ БДЕНИЙ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА

В переводе кн. Николая Голицына

ВРЕМЯ

Уже благотворное светило, освещающее землю, скрылось с небосклона, и яркие его лучи уступили место ночи, которая мрачным своим покрывалом обняла и смешала все предметы. Она приглашает на сладкий покой людей, утомленных трудами дня. Но, пока люди предаются сну и наслаждаются необходимым отдыхом, спокойные часы безмолвно продолжают свое течение. Время не спит: это огромная река, которая все с собою уносит, не останавливается никогда: тихо и без шума течет она. И во сне человек продолжает свой путь; когда нам кажется, что утомленная природа как будто отдыхает, она приближается к своему концу. Беззаботно мы засыпаем и часто, не смыкая глаз, проводим жизнь в вечном сне: забываем, что мы странники на земле, и, чтобы не заметить совершенного уже нами пути, покрываем нашу тленную ладью и в ней предаемся сну. Человек печется только о том, как бы продлить свое заблуждение, и проводит жизнь в пагубном забвении всех опасностей и искушений, которыми он окружен.

О, безрассудные! перестаньте себя обманывать, свергните с себя летаргический сон, в который вы погружены, и губительную беззаботливость. Сорвите покрывало и взгляните на берега, от которых вы беспрестанно удаляетесь. Постепенно оставляете вы их с быстротою молнии: с каждой минутой скрывается от ваших взоров один из этих берегов, появляется другой, который с тою же быстротою исчезает; и после тысячи ходов и обходов по этой извилистой реке, вы можете в каждое мгновение очутиться у устья, которое вдруг выбросит вас в вечность. Че-

ловек не дорожит временем: однако оно есть залог, вверенный ему небом для приобретения вечного блаженства; оно есть сокровище, которого утрата невозвратна, а люди большею частью расточают его из одних тщеславных видов!.. О, верьте мне! время есть драгоценность, которой потеря ничем вознаградиться не может!

О, злополучные дни юности моей, где вы?.. Кто возвратит мне эти преступные годы, чтобы я мог посвятить их на добрые дела? Кто мне воскресит их, чтобы я мог омыть постыдные пятна, которыми я их осквернил? Увы! вы бежите от меня, не слышите моего вопля, беспрестанно более и более от меня удаляетесь! Тщетно стремлюсь уловить вас хоть мыслью!... Тщетно вас призываю... вы молчите... продолжаете улетать от меня с тою же быстротою! Увы! что же мне делать? Остается только проводить вас потоками слез и, проливая их у подножия Спасительного Креста, просить у небесного Царя милосердия и помилования.

Жизнь кратка: едва оставили мы колыбель, уже стоим у преддверия гроба. О том тоскуют и жалуются ежедневно все люди, однако не знают, как провести время. Для многих из них оно есть даже нестерпимое иго: дни представляются им веками, они изнемогают от скуки и усталости¹. Между тем часы текут, и как будто бы они не довольно быстро текли, надобно еще ускорять их ход тысячами нелепых выдумок, чтобы только скорее избавиться от времени. Безрассудные! так жить — значит не жить, а сбрасывать с себя жизнь, данную нам на украшение души и приобретение добродетели: жизнь есть дарованное нам время для насаждения на земле плодов бессмертия, которые мы должны вкусить в жилище вечном; тратить дни в постыдном бездействии, проводить их в пустых увеселениях — значит не жить, но ходить только с живыми и быть действительно мертвым, подобно иссохшему дереву, которое держится еще на корне, но плодов более не приносит.

О мы, несчастные смертные! никогда мы так не умудряемся, как когда заботимся о нашей гибели. Все предвещает нам, что мы скоро должны исчезнуть с лица земли; но мы, к несчастью нашему, не хотим внимать столь спасительному голосу и всячески стараемся заглушить его. Мы ходим на могилах, будучи уверены, что могила скоро отвернется и для нас: каждое мгновение нашей жизни может низвергнуть нас в нее, а мы ступаем твердою ногою, как будто бы нам умирать не следовало. Ежедневно видим бессчетное множество живых, исчезающих в глазах наших; без страха продолжаем предаваться самым сует-

ным увеселениям, всегда глубже и глубже погружаемся в лентаргический наш сон. Но вдруг земля отверзает свои бездны: тогда, объятые страхом, мы хотели бы открыть глаза, но уже поздно: пришло время закрыть их навсегда.

Время пожирает человеческие поколения подобно жнецу, который убирает жатву с полей; но, пока одни исчезают, являются другие, которые в свою очередь сменяются подобными другими, так что едва заметна пустота, причиняемая беспрестанно действующею косою смерти. Так постепенно волна следует за волною: никогда река не пребывает в том же положении, а между тем она все так же наполнена водою и продолжает свое течение. Где ныне те поколения, которые населяли землю в минувшем столетии? куда девались те, которые существовали в давно минувших веках? Подобно речной воде, они протекли и исчезли в устье вечности. С каждым захождением солнца погибает часть рода человеческого; каждая ночь в мрачной своей пелене уносит навсегда многих обитателей земли: а человек в беззаботливости своей все еще прилепляется всем сердцем к земле, как будто бы ему не следовало с нею никогда расставаться.

История народов не более как непрерывная запись рождения и смерти людей: на каждом шагу земля представляет нам примеры человеческой бренности и торжества времени. Везде нахожу обработанные поля, которые некогда были степью; вижу населенные города там, где прежде была дикая природа, где господствовало уединение; но нахожу также разорение там, где некогда было изобилие, разрушение там, где процветали великолепные столицы. Пробегаю внимательным взором груды камней, заросших тернием и мхом, но ничего распознать не могу. Мысль моя стремится проникнуть сквозь эти развалины и, извлекая истекшие века из пыли, которою они покрыты, ясно представляет мне все предметы в тогдашнем их положении. Здесь были царские чертоги; тут воздвигнута была крепость со стройною оградой непреодолимых стен; до сих мест простирались населенные города; тут собирались судьи; здесь площадь, где народ предавался увеселениям. Мысль моя переносится к тому времени и следует всем движениям бесчисленных прежних жителей; но вдруг оглядываюсь — мечта исчезла, и одни только груды безобразных камней остаются пред глазами моими!..

Древние народы! вас нет более; и вы, камни, ужасные развалины, печальные остатки жилищ исчезнувших племен, составлявшие некогда храмы и дома для живых, — что вы теперь?..

Сколько раз господствовали в ваших стенах веселие и радость? Сколько в них было пролито слез? Тут унывали от горести и вздыхали от любви. Теперь все кончено навсегда! Так прекращается и поприще человека на земле: все его старания, обширные предположения, высокие замыслы, огромные предприятия, радости, печали — все с ним погибает, все исчезает под горстью земли.

О, Вавилон! о, Троя! города, некогда столь славные и могущественные, — вас нет более! В судьбе вашей читаю будущую участь тех царств, которые ныне обращают внимание вселенной. Нет ничего постоянного на земле: всему земному есть конец и все, что имеет начало, имеет и предел, за который переступить не может. Все, что освещено солнцем, разделяет его движимость; все изнемогает наконец под тяжестью веков, все уступает разрушительной силе времени. Время есть колесо, которое, оборачиваясь безостановочно, приводит беспрестанно те же самые явления.

Знаменитые государства, великие народы! вы кончили ваше существование, ваше поприще совершилось. Давно минувшие века видели возрастающую вашу славу и могущество: последующие видели вас на самой высокой степени величия, но позднейшие века видели ваше падение и наконец — уничтожение. Покуда вы склонялись к падению, другие государства возникали, другие народы начинали восставать. И они так же пройдут, как и вы: и при их падении нить веков, развиваясь более и более, приведет других, которые в свою очередь исчезнут. Так разрушаются города и царства! Тщетно тысячи ополчений одно за другим употребляют свои вооруженные силы, чтобы поддержать их: непреодолимое течение времени все с собой уносит. А между тем человек полагается, рассчитывает на время и живет так, как будто бы ему одному не следовало испытать его разрушительного действия. Оно полагает свою надежду на время; но минуты его сумасбродства коротки. Время влечет его с собою, смерть его поражает, и вот он, распростертый, лежит уже без чувств: очи его погасли навсегда, язык его неподвижен, лицо покрыто смертною бледностью. Он был человек — теперь он холодный труп.

К чему послужила нечестивому преступная его дерзость? К чему послужили все удовольствия жизни, уважение и богатство, которыми он пользовался? Вчера он еще мог бы получить прощение всех своих заблуждений; ныне все для него кончено, душа его уже занимает в вечном жилище свое вечное место, а на земле скоро о нем совсем забудут.

Ужасна участь того, кто удалился от Бога и не умел воспользоваться временем Его милосердия, кто, ослепясь безрассудною гордостью, не внимал наставлениям добродетели, потому что полагал свою кончину еще отдаленною. Погруженный в обманчивый покой, он быстро пробежал краткое поприще жизни: незаметно дожил до последнего дня и достиг до крайней связи, которая должна соединить его время с его вечностью. Роковой час настал, он видит свое заблуждение и тщетно хотел бы избавиться от столь страшного приговора: неумолимое время мчится, не внимая его воплю, и вечность поглощает его в своих недрах, откуда никакая человеческая власть не в силах его исторгнуть.

Хотите ли вы, чтобы время текло для вас неприметно? Посвятите вашу жизнь добродетели. Благочестивый христианин не ропщет ни на время, ни на жизнь, ни на смерть: он тихо и спокойно продолжает свой путь, не нарушая законов природы. Но безумен, кто расточает свои дни, восстает против Неба и противится Создателю. Внутренняя борьба раздирает его грудь. Похоти противоборствуют похотям, сердце его делается жертвою тысячи противоположных страстей. Мы расточаем годы — а привязаны к жизни; мы убиваем время — и вместе желаем его воскресить; мы стремимся к смерти — и страшимся ее. Подобно двум, в несогласии живущим супругам и всегда взаимно недовольным, душа и тело вечно враждуют, покуда соединены; пришло время разлучения — они впадают в отчаяние.

Таков удел легкомысленного человека. Он страшится скуки, а скука прилепляется к нему и преследует его всю жизнь. Бог соединил удовольствие с полезным употреблением времени, а страдания с утратой его. Когда скука нас одолевает, поспешите приняться за полезное занятие: это средство самое действительное. Бездействие не есть отдых: душа может почувствовать истинное наслаждение только тогда, когда имеет приличную ей пищу; когда же она праздна, то чувствует нестерпимую тоску. Радость есть плод, который может созреть только в душе, упражняющейся в добродетели, и для того, кто в сем не находит удовольствия, жизнь есть мучение.

Время само по себе есть ничто, но цена ему — вечность. Оно есть монета, врученная нам Богом, чтобы мы посредством ее выкупились от вечной беды. Но мы тратим это сокровище на разные суетные предметы, и если по отходе души нашей из временной жизни в вечную мы обречены на вечное несчастье, то некого в том винить, кроме самих себя. Мы разрушили порядок, устроенный Богом, расточили в кратковременной сей жиз-

ни цену неисчерпаемых богатств; посему не правосудно ли будет лишить нас этих благ, когда время насладиться ими настанет? Тогда мы останемся в нищете, которую сами себе уготовили, потому что Бог не примет в свое царство того, кто расточал столь драгоценное сокровище. Жилище этого несчастного будет вечный мрак; неугасимый огонь, непрестанное угрызение совести, отчаяние и мучение будут терзать его вечно за причиненный себе самому вред и за сопротивление воле Божией.

Отец милосердия! из такой ужасной пучины Ты меня исторгнул!.. Как возблагодарить тебя за такую чрезмерную любовь: Великий Боже! просвещенный светилом веры, я вижу мрачное озеро отвергнутых, вижу пламя, подымающееся из этого страшного места; слышу шум раскаленных цепей и вопль отчаяния тех, которые, истратив время на земле, тщетно умоляют об одном лишь часе². Трепет пробегает по всем моим членам, и ужас проникает во все мои чувства; мысль моя содрогается от столь бедственной картины. Милосердный Боже! без Твоей неизреченной милости я был бы еще и теперь таковым же, каким был прежде: упорным, неблагодарным и жертвой пагубнейших заблуждений; смерть застала бы меня в этом ужасном положении; участь, злополучная участь моя, была бы решена безвозвратно. Я был бы навеки разлучен с Тобою, о, Боже милосердия и щедрот!.. Господи! сколь велики и неизреченны милости твои. О! сколь чистосердечно мое раскаяние!.. Беспредельна моя признательность к Тебе!.. *Кто отлучит меня от Твоей любви? скорбь ли, или тесноты, или гонение, или голод, или нагота, или опасность, или меч?* (Рим. 8, 35). Нет! нет! уповаю на Твое милосердие и заступление! Если моих сил не станет, Ты, Всемогущий, подкрепишь меня. Ни жизнь, ни смерть, ни люди, ни земля, ни небо не могут отторгнуть меня от Твоей любви! Превечный! да буду и я с тобою вечно, да будет и моя любовь к Тебе вечна!

Смертные! возведите взоры на Небо! Прострите на землю, измерьте ими бездну: и там и здесь вечность — вечность блаженства или вечность мучений. К одной из этих двух противоположностей должно привести вас *Время*. Избирайте... полезное или дурное: употребление времени решит важный для вас вопрос; не забывайте: приговор не отменится. Подумайте и не употребляйте во зло временную жизнь. Но если, по несчастию, вы в том провинились, то не впадайте в отчаяние: посвятите остальное время на исправление первой, греховной, жизни, и пусть само время послужит вам средством выкупить блаженство, которое вы погубили. Худое употребление времени может

еще быть изглажено временем же. Это еще новое, неоцененное достоинство, которое Бог в беспредельном милосердии своем присвоил времени. Пока мы на земле, пока мы живы, можем покинуть порок, отстать от заблуждений, еще можем отклонить вечный приговор. В этой крайности Спаситель предлагает нам Свою кровь: Он сам есть вечная любовь; Он всегда готов отклонить от нас пагубные последствия нашего растления и оправдать нас делами Своего милосердия. Он желает принять нас в небесное Свое Царство, если только при разлуке со временем принесете Ему взамен непорочной жизни должную дань истинно сокрушенного сердца и знаки чистосердечного раскаяния. С таковым намерением Бог и отлагает Свое мщение и не посылает наказания вслед за преступлением. Все время, которым мы пользуемся после того, как подверглись Его справедливому гневу, есть дар беспредельной Его любви, которая призывает всех к покаянию и спешит карать, но всячески желает помиловать.

Господь всегда готов принять нас в Свои объятия и простить наши прегрешения: мы можем еще в короткое время приобрести Небо и обрести Бога. Но, если мы будем отлагать наше обращение, достаточно для смерти одного мгновения, чтобы поглотить нас, и тогда гибель вечная, невозвратная. Тогда после нас останется только то, что мы посеяли на земле и что вкусили от времени. Се мимо идет, всему конец; одна вечность неподвижна.

О, смертные! возлюбленные братья! Прибегните к добродетели, чтобы вознаградить часы, унесенные суетными увеселениями и забавами! Оживотворите эту грудку потерянных дней, истребленных пороком! Помыслите, что утрата времени есть более, чем потеря крови: оно есть истинное самоубийство.





О ТРОИЦЕ

(Книга первая)

Перевод М. Е. Сергеевко

I

1. Читателю наших рассуждений о Троице надлежит знать, что мы неуспынно боремся с клеветниками, которые презирают начало веры и обманываются незрелой и извращенной любовью к разуму. Некоторые из них переносят на мир духовный и бестелесный то, что с помощью телесных чувств они узнали о мире телесном или с чем ознакомились благодаря живости человеческой природы и с помощью учения. Они и хотят приложить мерку телесного к бестелесному. Некоторые думают о Боге (если вообще думают), сообразуясь с собственной душой и ее страстями, и это заблуждение делает их мысли о Боге путанными и ложными. Есть другой род людей: они пытаются оторваться от твари, которая, конечно, подвержена изменению, и устремляют свое внимание на Бога, Который не знает перемен, но, отягченные бременем смертности, желая показаться знающими то, чего не знают, они оказываются неспособными познать и то, к чему стремятся; дерзко настаивая на своих предвзятых мнениях, они сами закрывают себе путь к пониманию, предпочитая не исправлять ошибку, а настаивать на ней. У всех людей троякого вида, мной упомянутых, общая ошибка: одни мыслят о Боге в соответствии с телом; другие — в соответствии с духовным творением, каким является душа; третьи не представляют Его ни телом, ни духовной сущностью и, однако, тем более далеки от истины, что то, что им думается, не найдется ни в теле, ни в тварном духе, ни в Самом Создате-

ле. Тот, кто представляет Бога, скажем для примера, белым или красным, ошибается, хотя эти свойства в телах обнаруживаются. И тот, кто представляет Бога что-то забывшим, что-то вспоминаящим, ошибается ничуть не меньше, хотя эти обе способности найдутся в душе. И кто думает, что Бог мог Сам породить Себя, еще больше ошибается, ибо не только Бог не таков, но не таковы и духовные и телесные существа: ничто не может родить себя для существования.

2. Чтобы очистить человеческую душу от этой лжи. Священное Писание, приспособляясь к детям, не отбросило никаких слов, но с их помощью постепенно поднимало наш ум, словно питая его, к пониманию высокого и Божественного. Говоря о Боге, оно пользовалось словами и сравнениями с телесными предметами, например: «В тени крыл Твоих укрой меня» (Пс. 16, 8). Многое Священное Писание перенесло из мира духовного для обозначения того, о чем требовалось сказать именно так, хотя по существу было иначе: «Я Бог ревнитель» (Исх. 20, 5); «Каюсь, что создал человека» (Быт. 6, 7). На том, чего вообще нет, оно не тратит слов, не расцветчивает речений и не умножает загадок. Поэтому особенно опасно пустословие людей, отрезавших от себя истину заблуждением третьего вида — допущением в Боге того, чего невозможно найти ни в Нем, ни в любой твари. О качествах твари Писание говорит, словно забавляя малых детей и приспособляясь к слабым шагам тех, кому надлежит искать горнее и покинуть земное. О том, что присуще только Богу и чего нет в твари, Писание упоминает редко; сказано, например, Моисею: «Я есмь Сущий»; «Сущий послал меня к вам» (Исх. 3, 14). А так как «быть» (*esse*) употребляется в речи и о теле и о душе, то Он желал, чтобы слова были поняты иначе, чем их обычно понимают. В том же смысле сказано и у апостола: «Единый имеющий бессмертие» (1 Тим. 6, 16). Так как и душа в каком-то смысле правильно именуется бессмертной, то он не сказал бы «Единый имеет», если бы истинное бессмертие не было и неизменяемостью; неизменяемой тварь не может быть, неизменяемость присуща единому Творцу. Это говорит и Иаков:

«Всякое даяние доброе, и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов, у Которого нет изменения и ни тени перемены» (Иак. 1, 17). То же и у Давида: «Ты переменишь их — и изменятся, но Ты Тот же» (Пс. 101, 27, 28).

3. Поэтому трудно вполне познать сущность Божию (*substantiam Dei*), неизменную и творящую изменяемое, создающую временное без всякого собственного движения во време-

ни; необходимо очистить наш ум, чтобы он смог увидеть несказанное несказанно. Наш ум пока не таков, и мы питаемся верой и, кое-что упуская, прокладываем дорогу и приобретаем способность понимания. Апостол ведь сказал, что во Христе сокрыты все сокровища премудрости и ведения (Кол. 2, 3). Нам, младенцам Христовым, возрожденным Его благодатью, но до сих пор плотским и душевным, он сообщил о Христе не в Божественной силе, в которой Он равен Отцу, но в человеческой слабости, в которой Он был распят. Апостол ведь сказал: «Ибо я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого». И еще: «И был у вас в немощи и в страхе и в великом трепете» (1 Кор. 2, 2—3). И ниже: «И я не мог говорить с вами, братья, как с духовными, но как с плотскими, как с младенцами во Христе. Я питал вас молоком, а не твердою пищею: ибо вы были еще не в силах, да и теперь не в силах» (1 Кор. 3, 1, 2). Если это сказать некоторым людям, они возмутятся, скажут, что их оскорбили, и чаще всего предпочтут, чем признаться в своей неспособности вместить сказанное, считать, что сказавшим эти слова вообще нечего было сказать. Иногда мы объясняем в ответ на их расспросы о Боге, что и они не в силах усвоить, да, пожалуй, и мы ни понять, ни объяснить. Как показать им, что они совершенно не могут усвоить то, знакомства с чем требуют? И, так как они слышат не то, что хотели бы услышать, они думают, что мы хитрим и скрываем собственное невежество или злобно завидуем их осведомленности; негодующие и смущенные, они отходят от нас.

II

4. С помощью Господа Бога нашего постараемся, по силам нашим, показать, что Господь истинный и единый есть Троица; и что правильно говорить, верить и думать, что Отец, Сын и Дух Святой обладают одной и той же сущностью (*substantiae* *vei* *essentiae*); мы не говорим о Ней словно мимоходом; Она познается на деле как высшее Добро умами, вполне очистившимися. Созерцать и понимать Ее, полагаясь только на свои силы, нельзя; человеческий ум слаб и может вперять свой взор в тот дивный Свет, только окрепнув в праведности веры и ею напитавшись. Следуя авторитету Священного Писания, покажем, во-первых, свойства веры, а затем, если Богу угодно, с Его помощью мы вразумим и этих суесловных мудрецов, скорее надменных, чем способных понять, и поэтому страдающих

опасной болезнью; они найдут нечто, в чем нельзя сомневаться, и скорее им придется сетовать не на истину или на наши рассуждения, но на свою неспособность понять. И если в них еще что-то осталось от любви к Богу и от страха Божия, они вернутся к вере, к ее стройным догматам и поймут, как спасительно лечение, предлагаемое Церковью верным. Понять неизменяющуюся Истину слабому уму поможет благочестие, исцеляющее эту слабость: оно не допустит ринуться в нестройные, дерзкие и лживые рассуждения. Мне отрадно будет спрашивать, словно человеку колеблющемуся, и я не устыжусь учиться, словно человек, ищущий дорогу.

III

5. Пусть же читатель, одинаково уверенный, идет со мной дальше; одинаково колеблющийся — спрашивает вместе со мной; заметивший свою ошибку — возвращается ко мне; заметивший мою — отзывает меня. Пойдем же вместе дорогой любви, стремясь к Тому, о Ком сказано: «Ищите лица Его всегда» (Пс. 104, 4). Этому благочестивому и угодному Господу Богу нашему указанию я следовал со всеми, кто читает то, что я пишу. во всех писаниях моих, особенно же в этих книгах, в которых исследуется единство Троицы — Отца, Сына и Святого Духа. Ибо нет ошибки опаснее, труда тяжелее, находки плодотворнее, чем в таком исследовании. И если кто-либо, читая, скажет: «Это плохо сказано, я не понимаю», то он упрекнет меня за мой язык, но не за мою веру; вероятно, можно было высказаться яснее: ни один человек не говорил так, чтобы всем и все было понятно. И если кому-то в моей речи что-то не нравится, пусть испытает, понимает ли он других людей, осведомленных в этих вопросах, когда не понимает меня, и, если так, пусть отложит мою книгу и даже, если хочет, отбросит ее и потратит и труд и время на то, что ему понятно, но пусть не думает, что я обязан молчать из-за того, что не говорю так просто и ясно, как те, кого он понимает. Не всё, что все пишут, попадает в руки всех, и может случиться, что люди, которые в силах понять эти мои труды, не найдут книг более ясных, а на эти как раз натолкнутся. Полезно, чтобы многие писали, разнствуя в стиле, но не в вере, и об этих вопросах, дабы самый предмет достиг до большинства тем или иным путем. Жалующийся, что он этого не понял, никогда не мог понять основательных и остроумных соображений о столь важных предме-

тах; пусть же молится и учится, дабы поумнеть, а не заставляет меня жалобами и бранью замолчать. А если читающий мой труд скажет: «Я понимаю, что сказано, но сказано это неверно», то пусть защищает свою мысль, если ему хочется, и опровергает меня, если сможет. Если он с любовью и стремлением к истине постарается ознакомить меня со своими возражениями, то я (если буду жив) получу великую пользу от этого моего труда. Если не я, то кто-то другой (с любовью и охотой на это соглашаюсь). Я же размышляю о законе Господнем, если не день и ночь (Пс. 1, 2), то в краткие свободные минуты и, чтобы мои размышления не были забыты, не исчезли, доверяю их перу. Надеюсь на милосердие Божие, которое укрепит меня во всем, что я считаю истиной. Если же я о чем иначе мыслю, то Он явит и это мне откроет (Флп. 3, 15) или в тайных внушениях и наставлениях, или явно в словах Своих, или в братских увещаниях. И прошу (это тайное желание мое) сохранить то, что Он дал мне, и воздать, что обещал.

6. Полагаю, что найдутся неразумные люди, которые решат по некоторым местам моих книг, что я думаю то, чего я на самом деле никогда не думал, и не думаю то, что на самом деле всегда думал. Кто не знает, что мне нельзя приписывать совращения ко лжи в следовании за мной? Я ведь вынужден идти через густую и темную чащу, но тем более кто же припишет святому авторитету Божественного Писания многочисленные и разнообразные ошибки еретиков? А они ведь пытаются защищать свои ложные, обманчивые мнения Писанием. Закон Христов, который есть закон любви, кротко убеждает меня: если в книгах моих люди обнаружат ложь, мною не замеченную, и эта ложь одному понравится, а другому не понравится, то я обязан предпочесть укоры хулителя, хулящего ложь, похвалям хвалящего ее. Первый прав, порицая меня за мою ошибку, а второй не прав, хваля за мысль, которую порицает истина. Итак, во имя Божие, приступим к задуманному труду.

IV

7. Все писатели-кафолики, кого я мог прочесть, толковавшие Ветхий и Новый Завет и писавшие до меня о Троице, Которая есть Бог, согласно Писанию, внушают, что Отец, Сын и Дух Святой, обладая единой сущностью (*substantia*), нераздельно равны в Божественном единстве; это не три бога, а Единый

Бог: хотя Отец родил Сына, и Сын, следовательно, не то же, что Отец; Сын рожден от Отца, и Отец, следовательно, не то же, что Сын; Дух Святой не есть Отец или Сын, а только Дух Отца и Сына; Он Сам равен Отцу и Сыну и составляет с Ними Единую Троицу. Но не Сия Троица рождена от Девы Марии, распята при Понтии Пилате, погребена, воскресла в третий день и вознеслась на небо, а только Сын. Не Сия Троица спустилась в виде голубя на крестившегося Иисуса (Мф. 3, 16); или в день Пятидесятницы, после Вознесения Господня, когда внезапно сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного вихря, и разделяющиеся языки, как бы огненные, почтили по одному на каждом из апостолов, то это была не Сия Троица, а только Дух Святой (Деян. 2, 2—4). Не Сия Троица возгласила с неба: «Ты Сын Мой» (Мк. 1, 11), когда Он крестился у Иоанна, или когда на горе с Ним были трое учеников (Мф. 17, 5), или когда прозвучал голос: «И прославил и еще прославлю» (Ин. 12, 28), но голос принадлежал только Отцу, обращавшемуся к Сыну; и, однако, Отец, и Сын, и Дух Святой как нераздельны суть, так нераздельно и действуют. В этом моя вера, и это вера кафолическая.

V

8. Некоторые смущаются, слыша: Бог Отец, и Бог Сын, и Бог Святой Дух, и, однако, эта Троица — не три бога, а один Бог, и спрашивают, как им это понимать, особенно когда говорится, что Троица нераздельно действует во всем, в чем действует Бог; но ведь прозвучавший голос Бога не был голосом Сына; воплотился, пострадал, воскрес и вознесся на небо только Сын; в образе голубя сошел только Дух Святой. Они хотят понять, каким образом голос, принадлежавший только одному Отцу, был голосом Троицы, плоть, в которой родился от Девы только Сын, создала Та же Троица, а под видом голубя, в котором явился только Дух Святой, действовала Эта Самая Троица. Иногда Троица действует раздельно (*non inseparabiliter*): одно делает Отец, другое — Сын, третье — Дух Святой: если Они делают что-то вместе, а что-то поочередно, то Троица не есть нераздельна. Смущает также, каким образом есть в Троице Дух Святой, Которого не родили ни Отец, ни Сын, ни Оба, хотя Он Дух и Отца, и Сына (*cum sit Spiritus et Patris et Filii*). Вот о чем спрашивают люди и докучают нам. И если кому Господь даровал бы понять бессилие наше, то я, как мог, объяснил бы

ему и не отправился бы вместе «с истаевающим от зависти» (Прем. 6, 25). Если я скажу, что не имею обыкновения думать о таком, я солгу, а если признаюсь, что эти мысли живут во мне, ибо охвачен я горячим желанием выявить истину, то по праву любви от меня потребуют, чтобы я рассказал им, до чего я додумался — и не потому чтобы я уже достиг или усовершенсился (я неизмеримо ниже апостола Павла, а и он не все постиг), но в меру мою, если я забываю заднее и простираюсь вперед, и стремлюсь к цели, к почести высшего звания (Флп. 3, 13—14). Какая-то часть дороги пройдена, куда-то я пришел, и остается идти отсюда до конца, чтобы открыть то, что желают от меня узнать; этим желающим я служу с охотой и любовью.

Бог даст, предлагая эту книгу читателю, я и сам преуспею и, желая ответить спрашивающим, сам найду то, что искал. Я взялся за эту работу по велению Господа Бога нашего и с Его помощью; я не буду авторитетно рассуждать об известном, но буду благоговейно рассуждать и познавать.

VI

9. Тех, кто скажет, что Господь наш Иисус Христос не есть Бог или не есть истинный Бог, что Он с Отцом не единый истинный Бог, что Он не бессмертен, ибо подвержен перемене, — этих людей опровергнет ясное Божественное свидетельство и созвучный ему глас: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Мы понимаем, что Слово Божие есть единственный Сын Божий, о котором позже сказано: «И Слово стало плотью, и обитало с нами», ибо Сын Божий воплотился и родился от Девы во времени. И там же объявлено, что Он не только Бог, но и обладает той же сущностью (*substantiae*), что и Отец. Сказано ведь: «И Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть, и без Него ничего не начало быть» (Ин. 1, 1—3). Не сказано просто «все», а «все, что есть», то есть вся тварь. И отсюда явствует: Тот, Кем сотворено всё, Сам не сотворен. А если Он не сотворен, то Он не есть тварь, а если Он не тварь, то сущность Его (*substantia*) та же, что у Отца. Всякое существо, которое не есть Бог, тварно, а то, что не тварно, есть Бог. Если Сын не обладает той же сущностью (*eiusdem substantiae*), что и Отец, то, значит, сущность Его тварна; если сущность (*substantia*) тварна, то не все Им сотворено; но «все Им сотворено», следовательно, у Него та же сущность, что у Отца (*eiusdem que cum Patre substantiae est*). Он

поэтому не только Бог, но Бог истинный. Иоанн в своем Послании открыто говорит об этом: «Мы знаем, что Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного и да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе. Этот есть истинный Бог и жизнь вечная» (1 Ин. 5, 20).

10. Из этого следует, что и апостол Павел, сказав: «Единый имеющий бессмертие» (1 Тим. 6, 16), имел в виду не только Отца, но Единого Бога, Который есть Троица. Сама жизнь вечная не подвержена смерти в силу какой-либо изменчивости, и поэтому, когда о Сыне Божиим, Который есть Жизнь вечная, говорится как о «Едином имеющем бессмертие», то вместе с Ним разумеется и Отец.

Причастниками этой жизни бессмертной сделались и мы и в меру нашу становимся бессмертны. Но одно — жизнь вечная, причастниками которой мы стали, и другое — мы, которые, в силу этой причастности, будем жить вечно. Если Он сказал, что в нужное время Отец явит, что Он блажен и всемогущ, что Он Царь царствующих и Господь господствующих и Единый имеющий бессмертие, то не следует думать о Сыне отдельно от Отца. И так как Сын Сам сказал однажды, что Он говорит голосом премудрости (Сам Он есть Божия Премудрость (1 Кор. 1, 24), «которая обошла круг небесный»), и не отделил Себя от Отца, то тем более нельзя думать, что только об Отце, а не о Нем вместе с Сыном сказано: «Единый имеющий бессмертие». Сказано также: «Соблуди заповедь чисто и неукоризненно даже до явления Господа нашего Иисуса Христа, которое в свое время откроет блаженный и единый сильный Царь царствующих и Господь господствующих, Единый имеющий бессмертие, Который обитает в неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может. Ему честь и слава во веки веков. Аминь» (1 Тим. 6, 14—16). Не названы ни Отец, ни Сын, ни Дух Святой, но «блаженный, единый сильный Царь царствующих и Господь господствующих» — один, единый и истинный Бог, Сама Троица.

11. Может быть, ум смутят слова: «Которого никто из человеков не видел и видеть не может». Понятно, что эти слова относятся к Божеству Христа, Которое не видели иудеи; они видели только плоть и ее распяли. Увидеть Божество человеческим зрением невозможно; видящие Его уже не люди, они больше, чем люди. Правильно понимать Бога в Троице (Deus Trinitatis) как «блаженного, единого сильного»; как Того, Кто откроет «явление Господа нашего Иисуса Христа в свое время». Сказано ведь так: «Единый имеющий бессмертие», как сказано и

следующее: «Единый творящий чудеса». (Пс. 71, 18). Хотел бы я знать, как понимают сказанное: если только об Отце, то каким образом правильны слова, сказанные Сыном: «Что творит Отец, то и Сын творит также». А среди чудес есть ли чудо большее, чем воскрешать и оживлять мертвых? И опять же Сын говорит: «Как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет» (Ин. 5, 19; 5, 21). Каким же образом один Отец творит чудеса, если под этими словами разумеются не только Отец и не только Сын, но Единый истинный Бог, то есть Отец, и Сын, и Дух Святой?

12. И когда апостол говорит то же самое: «У нас один Бог Отец, из Которого всё, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым всё, и мы Им» (1 Кор. 8, 6), кто усомнится, что он говорит обо всем, что сотворено, так же как и Иоанн: «Все через Него начало быть»? Спрашиваю: о ком говорит он в другом месте: «Ибо всё из Него, Им и к Нему. Ему слава во веки веков. Аминь» (Рим. 11, 33—36). Говорит он об Отце, и Сыне, и Духе Святом, дабы отдать каждому Лицу только Ему присущее (*ut singulis personis singula tribuantur*): «из Него», то есть из Отца, «Им», то есть Сыном, «к Нему», то есть к Духу Святому. Ясно, что Отец, и Сын, и Дух Святой — единый Бог, и апостол особенно подчеркивает: «Ему слава во веки веков. Аминь». И он не говорит: «О, бездна богатства и премудрости и ведения» Отца, или Сына, или Духа Святого, но «премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его! Ибо кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему? Или кто дал Ему наперед, чтобы Он должен был воздать (Ис. 40, 13—14). Ибо всё из Него, Им и к Нему. Ему слава во веки веков. Аминь» (Рим. 11, 33—36). Если это говорится только об Отце, то каким образом «всё Отцом», когда сказано здесь: «Всё Сыном», как сказано коринфянам: «И один Господь Иисус Христос, Которым всё», как и в Евангелии от Иоанна: «Все через Него начало быть». Если одно Отцом, а другое Сыном, значит, не всё Отцом и не всё Сыном. Если же всё Отцом и всё Сыном, то, значит, Отцом то же самое, что и Сыном. Следовательно, равен Сын Отцу и нераздельно действуют Отец и Сын. Ибо если Отец сотворил Сына, Которого не сотворил Сам Сын, то не все сотворено Сыном (*Quia si vel Filium fecit Pater quem non fecit ipse Filius, non oipia per Filium facta sunt*); если же все сотворено Сыном, то, следовательно, Он не сотворен и вместе с Отцом творил все, что сотворено. И о Самом Слове не умолчал апостол, а совершенно ясно сказал: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным

Богу» (Флп. 2, 6); здесь он называет Богом Отца, как и в другом месте: «Христу глава — Бог» (1 Кор. 11, 3).

13. Равным образом собраны свидетельства и о Духе Святом; ими широко пользовались те, кто до нас рассуждал о Нем. Он есть Бог, а не тварь, а если Он не тварь, то Он не просто Бог (и люди названы богами — Пс. 81, 6), но Бог истинный. Он, следовательно, равен Отцу и Сыну и обладает, как Лицо Единой Троицы, такой же сущностью и такой же вечностью, как Отец и Сын (*in Trinitatis unitate consubstantialis et coaeternus*). Что Дух Святой не есть тварь, вполне ясно из слов апостола: «нам ведено служить не твари, а Творцу» (Рим. 1, 25), но не так, как ведено, в силу любви, служить друг другу — по-гречески это будет *δουλεῖν*, но так, как служат только Богу — по-гречески это будет *λατρεῖν*. Поэтому служащие не Богу, Которому они должны служить, а идолам называются идолослужителями. О служении же Богу сказано: «Господу, Богу твоему, поклоняйся и Ему одному служи» (Втор. 6, 13). Это очень точно выражено в Писании греческим словом *λατρεύεις*. И нам запрещено *так* служить твари, ибо сказано: «Господу, Богу твоему, поклоняйся и Ему одному служи». И апостол свидетельствует о людях, которые чтили тварь и служили ей, а не Творцу.

Дух Святой, следовательно, не есть тварь: все святые служили Ему, по словам апостола (Флп. 3, 3): «Ибо обрезание — мы, служащие Духу Божию», по-гречески *λατρευοτες*. Поэтому и в большинстве латинских кодексов написано: «Мы, служащие Духу Божию», как и во всех или почти во всех греческих кодексах. В некоторых же латинских списках (*exemplaribus*) мы нашли не: «служащие Духу Божию», а: «служащие духом Богу». А те, которые здесь ошибаются и не хотят уступить более крупному авторитету, разве не найдут они в кодексах и другие разночтения, например: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм Святого Духа, Которого имеете вы от Бога?» Что безумнее и кощунственнее, чем осмелиться сказать, что члены Христовы — храм твари, меньшей, по их же словам, чем Христос? В другом месте он говорит: «Тела ваши суть члены Христовы». И если члены Христовы суть храм Духа Святого, то Дух Святой не есть тварь. Тому, для кого тело наше является храмом, обязаны мы служить так, как надлежит служить только Богу; служение это — по-гречески *λατρεῖα*. И в подтверждение он говорит: «Прославляйте Бога в телах ваших» (1 Кор. 6, 20).

VII

14. Этим и подобными свидетельствами Божественного Писания широко пользовались, как я и сказал, наши предшественники, опровергая клеветнические заблуждения еретиков и внушая нам веру в единство и равенство Троицы. В священных Книгах многое сказано по поводу воплощения Слова Божия, совершившегося ради спасения нашего: да станет человек Христос Иисус посредником между Богом и людьми (1 Тим. 2, 5). Что слова эти означают и даже прямо указывают, будто Отец больше Сына, эта мысль — заблуждение людей, не исследовавших все Писание в целом и не размышлявших над ним; то, что сказано о Христе-человеке, они пытаются перенести на Его сущность (*substantia*) которая была вечной до Его воплощения и есть вечная. Ошибаются и те, кто говорят, что Сын меньше Отца на основании того, что Сам Господь сказал: «Отец больше Меня» (Ин. 14, 28). Истина же указывает, что Сын Сам уничтожил Себя. Разве не уничтожил Себя Тот, Кто «истощил Себя Самого, приняв образ раба»? Но принял Он образ раба не так, чтобы утратить образ Божий, в каковом был равен Отцу. Ибо если так был принят образ раба, что и образ Божий не был утрачен, то и в образе раба и в образе Бога Он является единокровным Сыном Бога Отца; в образе Божиим — равный Отцу, в образе раба — посредник между Богом и людьми человек Христос Иисус. Кто же не понимает, что в образе Божиим Он Сам больше Себя Самого (как человека), а в образе раба меньше Себя Самого (как Бога). Не зря Писание говорит двояко, что Сын равен Отцу и что Отец больше Сына. Первое сказано об образе Божиим, второе — об образе раба: не надо здесь смешивать. И вот нам правило для разрешения этого вопроса с помощью Священного Писания; оно извлечено из одной главы в Послании апостола Павла, где отчетливо рекомендуется об этом различии помнить: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу, но уничтожил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным людям и по виду став как человек» (Флп. 2, 6—7). Итак, Сын равен природе (*natura*) Богу Отцу, а по положению меньше Его. В образе раба, который Он принял, Он меньше Отца, в образе Божиим, в котором пребывал прежде, чем принять образ раба, равен Отцу. В образе Божиим Он — Слово, Которым все начало быть (Ин. 1, 3); в образе же раба «родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных» (Гал. 4, 4—5). В образе Божиим Он сотворил человека, в образе раба сделался челове-

ком. И если бы Отец один, без Сына, сотворил человека, не было бы написано: «Сотворим человека по образу Нашему и подобию Нашему» (Быт. 1, 26). И так как образ Божий принял образ раба. Сын оставался в том и другом и Богом и человеком; Богом — в силу воспринимающего Бога, человеком — в силу воспринятого человека, — то это восприятие не означает превращения одного в другого и изменения: Божество не изменилось в тварь и не перестало быть Божеством, и тварь не изменилась в Божество, дабы перестать быть тварью.

VIII

15. Вот что говорит Апостол: «Когда же все покорится Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему». Нельзя думать, что Христос, принявший вид тварного человека, превратился затем в нечто Божественное (*in ipsam divinitatem*) или, точнее сказать, в Божество, Которое не есть тварь, но Единая Троица, бестелесная, неизменная, единосущная (*consubstantialis*) и вечная. Если кто-то возразит (некоторые так понимают слова: И Сам Сын покорится Покорившему все Ему), что это сказано в том смысле, будто покорение, изменение и превращение твари будет и приобретением сущности (*substantiam vel essentiam*) Творца, то есть то, что было сущностью твари (*substantia creaturae*), станет сущностью (*substantia*) Творца, то он должен согласиться с тем, в чем невозможно сомневаться: не о такой сотворенной твари шла речь, когда Господь сказал: «Отец больше Меня». Он сказал это не только раньше, чем вознесся на небо, но и раньше, чем пострадал и воскрес из мертвых. Те, кто думает, что человеческая природа в Нем (*humanam in eo naturam*) изменилась и превратилась в Божественную сущность (*in deitatis substantiam*) и слова: «Тогда и Сам Сын покорится Покорившему всё Ему» значат, что и Сам Сын Человеческий, и человеческая природа, воспринятая Словом Божиим, изменятся в природу Того, Кто покорил Ему все, полагают, что тогда будет это, когда после дня Суда «Он передаст Царство Богу и Отцу». И потому, согласно этому мнению, Отец больше Того, Кто принял от Девы образ раба.

Утверждают также, что человек Христос Иисус изменился, приобретя Божественную сущность (*in Dei substantiam mutatus homo Christus Jesus*). Но не могут они отрицать и того, что Он пребывал человеком (*natura hominis*), когда перед Страстями говорил: «Ибо Отец больше Меня»; незамедлительно следует

понять эти слова в следующем смысле: Отец больше Сына, когда Сын в образе раба. Сын равен Отцу, когда Он в образе Божиим. И говоря: «Когда же сказано, что все Ему покорено, то ясно, что кроме Того, Кто покорил Ему все» (1 Кор. 15, 27), апостол считает, что об Отце следует думать так: Он покорил всё Сыну, но не полагает, что Сын Сам все покорил Себе. На это указывает апостол и в Послании к Филиппийцам: «Наше же жителство — на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа, Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его, силою, которою Он действует и покоряет Себе все» (Флп. 3, 20—21). Ибо неразделима сила Отца и Сына: не Сам Отец покорит Себе все, но Сын покорит Тому, Кто передаст Ему Царство и перед Кем всякая власть, и могущество, и сила — ничто; о Сыне же сказано: «Передаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу». Ведь покоряет Тот, Кто упраздняет.

16. Не следует думать, что Христос передаст Царство Богу и Отцу, отняв его от Себя, как думают некоторые пустословы. Слова «передаст Царство Богу и Отцу» не подразумевают разделения: Сын вместе с Отцом — Единый Бог. Тех, кто невнимательно читает Священное Писание и охотно затевает споры, смущает слово «доколе». Дальше следует: «Ему надлежит царствовать, доколе не низложит всех врагов Своих под ноги Свои» (1 Кор. 15, 24—25); это не значит, что, низложив, Он уже не будет царствовать. Они не понимают ни этих слов, ни следующих: «Утверждено сердце его; он не убоится, когда посмотрит на врагов своих» (Пс. 111, 8). Это ведь не значит, что не боится, пока не видит. А слова «когда передаст Царство Богу и Отцу» — словно Бог и Отец не имеет Царства? Но во всех праведных, живущих по вере, ныне царствует Посредник между людьми и Богом — человек Христос Иисус; Он приведет их к созерцанию «лицом к лицу», как говорит апостол (1 Кор. 13, 12); и вот смысл слов «когда передаст Царство Богу и Отцу»: Он приведет верующих к созерцанию Бога и Отца. Поэтому Он и говорит: «Все передано Мне Отцом Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца, и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Мф. 11, 27). И тогда откроет Отца Сын, когда «упразднит всякое начальство и всякую власть и силу», т. е. отпадет нужда в уподоблениях посредством ангельских господств, властей и сил. От них уместно мысленно перейти к невесте в «Песни Песней»: «Золотые подвески мы сделаем тебе с серебряными блестками» (Песн. 1,

10), то есть доколе Христос скрыт в тайне Своей, ибо «жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге; когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе» (Кол. 3, 3—4). Прежде чем этому быть, «мы видим как бы сквозь стекло, гадательно», т. е. в подобиях, «тогда же лицом к лицу» (1 Кор. 13, 12).

17. Это созерцание обещано и нам — это завершение всякой деятельности и радость совершенная и вечная. «Мы ведь дети Божии, но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1 Ин. 3, 2). Это же сказал Он слуге Своему Мои-сею: «Я семь Суший. Так скажи сынам Израилевым: Суший послал меня к вам» (Исх. 3, 14). Это будем созерцать мы, когда будем жить в вечности. Он ведь говорит: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17, 3). Это случится, когда придет Господь и осветит скрытое во мраке (1 Кор. 4, 5), когда прейдет мрак смерти и гибели. Тогда настанет утро наше, о котором сказано в псалме: «Рано предстану пред Тобою и буду ожидать» (Пс. 5, 4). Думаю, что об этом созерцании говорится: «Когда передаст Царство Богу и Отцу», то есть когда Посредник между Богом и людьми, человек Христос Иисус, Который ныне царствует среди праведных, живущих по вере, приведет их к созерцанию Бога и Отца. Если я здесь сказал глупо, пусть поправит меня более разумный, но мне думается, что будет именно так. Мы ведь ищем только того, чтобы созерцать Его, но сейчас это созерцание невозможно; мы пока только надеемся, что будет нам радость. «Надежда же, которая видит, не есть надежда, ибо если кто видит, то чего ему надеяться? Но когда надеемся на то, чего не видим, тогда ожидаем в терпении» (Рим. 8, 24—25), «доколе царь не восседает за столом». Тогда исполнится написанное: «Исполнишь меня радости перед лицом Твоим» (Пс. 15, 11). Большого, чем эта радость, искать нечего, ибо не будет ничего большего, чего стоило бы искать. Отец явит Себя, и будет нам этого довольно. Это хорошо понял Филипп, сказав Господу: «Покажи нам Отца, и довольно для нас». Но он еще не понимал, что о том же самом мог он сказать: «Господи, покажи нам Себя, и довольно для нас». И, чтобы вразумить его, Господь отвечает: «Столько времени Я с вами, и вы не знаете Меня? Филипп, видевший Меня, видел Отца». И так как Он хотел, чтобы Филипп жил верой, доколе не сможет видеть, то сказал: «Разве Ты не веришь, что Я в Отце и Отец во Мне?» (Ин. 14, 8—10). «Пока мы в теле, мы ус-

транены от Господа, ибо ходим верою, а не видением» (2 Кор. 5, 6—7). Созерцание — награда за веру; чтобы получить ее, верою очищают сердца, как и написано: «Верою очистив сердца их» (Деян. 15, 9). То, что они для созерцания очищают сердца, это весьма одобрено: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5, 8). А о том, что это есть жизнь вечная, Бог говорит в псалме: «Долготою дней насыщу его и явлю ему спасение Мое» (Пс. 90, 16). Следовательно, услышим ли мы: «Покажи нам Сына», услышим ли: «Покажи нам Отца» — смысл одинаков; нельзя показать только одного — Оба едины, как Сын и говорит: «Я и Отец — одно» (Ин. 10, 30). И в силу этой нераздельности достаточно назвать иногда только Отца, иногда только Сына, Который исполнит нас радостью видением лица Своего.

18. Неотделим от Обоих и Дух, Дух Отца и Сына. Собственно, о Духе Святом сказано: «Дух истины. Которого мир не может принять» (Ин. 14, 17). Это и будет полнота нашей радости — большей быть не может — пребывать с Троицей Богом (*frui Trinitate Deo*)¹, по образу Которого мы сотворены. Иногда о Духе Святом говорится как о Том, Кого довольно для нашего блаженства, довольно потому, что Его нельзя отделить от Отца и Сына; довольно ведь и одного Отца, ибо нельзя отделить Его от Сына и Духа Святого; довольно и Сына, ибо нельзя отделить Его от Отца и Святого Духа. А что означают слова: «Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди. И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек, Духа истины, Которого мир не может принять» (Ин. 14, 15—17), то есть любящие мир? «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия» (1 Кор. 2, 14). Может показаться, будто слова «И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя» сказаны потому, что не довольно одного Сына. Там же сказано так, будто вообще довольно Его одного: «Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину» (Ин. 16, 13). Ужели Сын отделен, словно Он Сам не может научить всякой истине? И сделает это Дух Святой, потому что Сын не может так научить? Пусть, если угодно, скажут, что больше Сына Дух Святой, Которого они обычно считают меньшим Сына. Почему не сказано: «Он Сам один», или: «Никто, кроме Него, не научит вас этой истине»? Позволено думать, что вместе с Ним учит и Сын. Итак, Апостол отделил Сына от знания того, что Божие: «Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия» (1 Кор. 2, 11); так что люди с извращенным умом могли бы сказать, исходя из этих слов, что и Сына научит Божьему только Дух Святой, как учит больший меньшего. Сын предоставил Сам это

дело Духу: «Но оттого, что Я сказал вам это, печалью исполнилось сердце ваше. Но Я истину говорю вам: лучше для вас, чтобы Я пошел: ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам» (Ин. 16, 6—7).

IX

Однако Он сказал это не потому, что Слово Божие и Дух Святой не равны между Собой; можно бы подумать, что пребывание Сына Человеческого среди них препятствовало приходу Того, Кто не умалился, ибо не уничижил Себя Самого, приняв образ раба, как Сын (Флп. 2, 7). Надлежало исчезнуть с глаз их образу раба, глядя на который, они думали, что Христос — это только то, что они видят. Поэтому Он и сказал: «Если бы вы любили Меня, то возрадовались бы, что Я иду к Отцу, ибо Отец больше Меня» (Ин. 14, 28), то есть «Мне затем надо пойти к Отцу, что вы судите по Моему образу и думаете, что Я меньше Отца; вы видите только тварный образ, который Я на Себя принял, и не разумеете Моего равенства с Отцом». Потому и сказано: «Не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему» (Ин. 20, 17); прикосновение как бы удостоверяет верность увиденного. Он же не хотел, чтобы сердце, стремившееся к Нему, знало только то, что увидело. Восхождение к Отцу надо понимать в смысле равенства с Отцом — чтобы в этом было предельное видение, достаточное для нас. Иногда об одном Сыне говорится, что достаточно Его, а в том, чтобы узреть Его, нам обещана полная награда за нашу любовь и стремление к Нему. Он ведь говорит: «Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцом Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам». И если Он не сказал: «Явлю ему и Отца», то это не значит, что Он отделил Себя от Отца. Истинно ведь: «Я и Отец — одно»; когда явлен Отец, явлен и Сын, в Нем сущий; и когда явлен Сын, явлен и Отец, в Нем сущий. Когда, следовательно, Он говорит: «И Я явлюсь ему Сам», то подразумевается, что явит и Отца, а из Его слов: «Когда передаст Царство Богу и Отцу», ясно, что Себя Он не отделяет. И когда Он доведет верующих до созерцания Бога и Отца, то, конечно, доведет и до созерцания Себя, ибо сказал: «И явлюсь ему Сам». И, в согласии с этим, ответил Он на вопрос Иуды: «Господи, что это, что Ты хочешь явить Себя нам, а не этому миру?» — «Если кто любит Меня, соблюдет слово Мое, и Отец Мой возлюбит его, и Мы

придем к нему и обитель у него сотворим», то есть Он не только Сам явится тому, кто Его возлюбил, но придет к нему вместе с Отцом и сотворит обитель у него.

19. Может быть, кто-то подумает, что в обитель, устроенную Отцом и Сыном у возлюбившего Их, не будет допущен Дух Святой (*exclusus esse ab hac mansione Spiritus Sanctus*)? А почему же сказано выше о Духе Святом: «Которого мир не может принять, потому что не видит Его; вы же знаете Его, ибо Он с вами пребывает и есть в вас»? Он допущен, следовательно, в эту обитель. Он, о Ком сказано: «С вами пребывает и есть в вас». Может быть, найдется бестолковый человек, который подумает, что, когда Отец и Сын придут в обитель возлюбившего Их, то Дух Святой уйдет оттуда, словно уступая место больши́м. Этому плотскому разумению противостоит Писание; немного выше сказано: «И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек» (Ин. 14, 16). Следовательно, когда Отец и Сын придут, то Дух не уйдет, но вместе с Ними вовек пребудет в этой обители. Ни Он не приходит без Них, ни Они не приходят без Него. Отдельные Лица Троицы имеют каждое свое особое имя, но особо не мыслятся в силу единства Троицы и единой Божественной сущности Отца, Сына и Духа Святого.

Х

20. Итак, Господь наш Иисус Христос передаст Царство Богу и Отцу, не разделяя Себя ни с Ним, ни с Духом Святым, когда Он приведет верующих к созерцанию Бога; здесь конец всякой доброй деятельности, покой вечный и радость, которая никогда не отнимется от нас. Таков смысл слов: «Я увижу вас опять, и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто не отнимет у вас» (Ин. 16, 22). Подобие этой радости предзнаменовала собою Мария, сидевшая у ног Господа и внимавшая Его словам; отрешившись от всяких дел, она внимала истине в той мере, в которой может внять ей эта жизнь, являющаяся прообразом будущей, вечной. Марфа, сестра ее, занята была необходимыми делами, пусть добрыми и полезными, которые, однако, прекратятся, когда наступит покой и сама она успокоится в слове Господнем. И поэтому Господь на жалобы Марфы, что сестра ей не помогает, ответил: «Мария избрала благу́ю часть, которая не отнимется у нее» (Лк. 10, 39—42). Он не назвал дело Марфы плохой частью, а только сказал, что самая лучшая

та, которая не отнимется. Часть, которая удовлетворяет нужду, исчезнет, когда исчезнет нужда. Награда доброму делу преходящему — покой пребывающий. В этом же созерцании Бог будет всё во всем: ничего не надо больше искать; довольно получим от Него Самого света и радости. Все те, за кого Дух ходатайствует воздыханиями неизреченными (Рим. 8, 26). «Одного просил я у Господа, того только ищу, чтобы жить в доме Господнем во все дни жизни моей и созерцать красоту Господню» (Пс. 26, 4). Будем и мы созерцать Бога Отца и Сына и Духа Святого, когда Посредник между Богом и людьми — человек Христос Иисус — передаст Царство Богу и Отцу, дабы Он, Посредник и Первосвященник наш, Сын Божий и Сын Человеческий, больше не ходатайствовал за нас, ибо Он Сам в качестве Первосвященника, принявшего ради нас образ раба, покорится Тому, Кто покорил Ему все и Кому Он покорил все; так что в качестве Бога Он с Отцом покорит нас Себе, а в качестве Первосвященника вместе с нами покорится Отцу (1 Кор. 15, 24—28). Сын есть и Бог и человек, но человеческая сущность в Сыне иная, чем сущность Его, когда Он в Отце, подобно тому как плоть души моей иной сущности, чем моя душа, хотя они один человек, но различны моя душа и душа другого человека.

21. Следовательно, «когда Он передаст Царство Богу и Отцу», то есть когда верующих и живущих верой, за которых теперь ходатайствует Посредник, приведет Он наконец к созерцанию, о котором вздыхаем и тоскуем, и когда пройдут труд и стенания, Он не будет уже ходатайствовать за нас, ибо Царство будет передано Богу и Отцу. Об этом Он и говорит: «Я говорил с вами об этом в притчах; наступит время, когда уже не буду говорить вам в притчах, но прямо возвещу вам об Отце», то есть уже не будет притчей, когда совершится видение лицом к лицу. Это и обозначают слова: «Прямо возвещу вам об Отце», то есть «прямо явлю вам Отца». Говорит: «Возвещу», ибо Он есть Слово Отца. Затем Он продолжает: «В тот день будете просить во имя Мое, и не говорю вам, что Я буду просить Отца, ибо Сам Отец любит вас, потому что вы Меня возлюбили и уверовали, что Я исшел от Бога. Я исшел от Отца и пришел в мир, и опять оставляю мир и иду к Отцу» (Ин. 16, 25—28). Что значит: «Я исшел от Отца»? Это значит: «не в том образе, в котором Я равен Отцу, а в ином — в умаленном, тварном». А что значит: «Я пришел в мир»? Это значит: «Я явился глазам грешников, любящих этот мир, в образе раба, в котором Я истощил Себя». А что значит: «Опять оставляю мир», как не то, что «Я изыму от любящих мир виденное ими»? А что значит:

«Я иду к Отцу»? Это значит: «Я наставляю Своих верных, как должно понимать Мое равенство Отцу». Верующие должны прийти от веры к реальности, то есть к видению Того, о пришествии Которого сказано, что Он передаст Царство Богу и Отцу. Верные, которых Он искупил кровью Своей, именуются Его Царством, за них Он ныне и ходатайствует; тогда же там, где Он равен Отцу. Он не будет просить Отца за них, прилепившихся к Нему, «ибо, — говорит Он, — Отец Сам любит вас». Просит же Он потому, что меньше Отца, как истинно равный Он внимает вместе с Отцом. Словами: «Ибо Отец Сам любит вас» Он не разделяет Себя с Ним, но дает понять то, о чем я упоминал выше и на чем настаивал: каждое Лицо в Троице обычно именуется так, что под этим именем понимаются и другие Лица. Так, если говорится: «Ибо Отец Сам любит вас», то следует здесь разуместь и Сына, и Духа Святого. Любит нас не только Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас (Рим. 8, 32); однако любит Бог таких нас, какими мы будем, а не таких, какие мы сейчас. Каких же любит Он, таких и хранит вовеки: тогда Тот, Кто ныне ходатайствует за нас, «передаст Царство Богу и Отцу» и уже не будет просить Отца, ибо Отец Сам любит нас. За что? — Только за веру, за то, что мы поверили прежде, чем увидим обещанное. И Он полюбил нас такими, какие мы есть, а не возненавидел, и действительно увещевает нас измениться.

XI

22. Усвоим, как правильно понимать Писания о Сыне Божиим и различать, что в Нем соответствует образу Божию, в котором Он равен Отцу, и что в Нем от образа раба, который Он принял и в котором Он меньше Отца; не будем путать и противопоставлять мысли святых Книг, как будто они противоречивы. В образе Божиим (*secundum formam Dei*) равны Отцу и Сын и Дух Святой, ибо ни один из Них не есть тварь, как мы и показали, но в образе раба Он меньше Отца, как сказал Сам: «Отец больше Меня» (Ин. 14, 28); Он меньше Себя Самого, ибо о Нем сказано: «Он уничтожил Себя Самого» (Флп. 2, 7); Он меньше Духа Святого, ибо сказал Сам: «Кто скажет хулу на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему» (Мф. 12, 32). И Им совершал Он великие дела, говоря: «Если Я Духом Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас Царство Божие» (Лк. 11, 20).

Вот слова Исаии, которые Он Сам прочитал в синагоге и дополнил их, разумея, несомненно, Себя: «Дух Господень на Мне, ибо Он помазал Меня и послал благовествовать нищим, проповедовать узникам освобождение» (Ис. 61, 1; Лк. 4, 18); Он говорит, что послан делать это, ибо Дух Господень на Нем. Как Бог (*secundum formam Dei*), Он сотворил все (Ин. 1, 3); как раб, Он родился от жены, подчинился закону (Гал. 4, 4). Как Бог, Он и Отец — одно (Ин. 10, 30); как раб, Он пришел исполнить не Свою волю, а волю Пославшего Его (Ин. 6, 38). В образе Божиим — «как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе»; в образе как раба — душа Его «скорбит смертельно», и Он говорит: «Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия» (Мф. 26, 38—39). Как Бог, «Он есть истинный Бог и жизнь вечная» (1 Ин. 5, 20); как раб, «был послушен даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2, 8).

23. Как Богу Ему принадлежит все, что имеет Отец (Ин. 16, 15), и: «все Мое Твое, и Твое Мое» (Ин. 17, 10). В образе раба — Его учение есть не Его, но Пославшего Его (Ин. 7, 16).

ХП

«О дне и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец» (Мк. 13, 32). Но Он не знает это, почему и сделал их незнающими, то есть Он не знал тогда, когда говорил ученикам — так ведь сказано и Аврааму: «Теперь Я знаю, что боишься ты Бога» (Быт. 22, 12), то есть «теперь Я сделал, чтобы ты узнал», ибо и сам проверенный понял себя в этом испытании. И ученикам Он скажет в удобное время, говоря о будущем, словно о прошедшем: «Я уже не называю вас рабами, но друзьями, ибо раб не знает воли господина своего, но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего» (Ин. 15, 15) — Он еще не сделал этого, но, конечно, сделает, хотя и говорит, как будто уже сделал. Он говорит им: «Еще многое имею сказать вам, но вы теперь не можете вместить» (Ин. 16, 12). Под этим следует разуместь и слова о дне и часе. Так и Апостол говорит: «Ибо я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого» (1 Кор. 2, 2). Он ведь говорил тем, которые не могли постичь более глубоких истин о Божестве Христа. Несколько дальше он говорит: «Я не мог говорить с вами как с духовными, но как с плотскими» (1 Кор. 3, 1). Значит, он не знал и среди них того, чего они не могли понять даже и с его помощью, и говорил им,

что знает только то, что им следовало от него узнать. Среди совершенных он знал то, чего не знал среди младенцев: он говорит: «Мудрость же мы проповедуем между совершенными» (1 Кор. 2, 6). Кто-либо скажет, что такой характер речи прикрывает незнание говорящего; это как бы незаметная, прикрытая канава. Писание, однако, говорит такой речью, которая в обыкновении людском не встречается, и все же говорит оно именно с людьми.

24. Соответственно образу Божию сказано: «Раньше всех холмов родил Он Меня» (Притч. 8, 24), то есть раньше всех прочих тварей; «Прежде денницы родил Я Тебя» (Пс. 109, 3), то есть раньше всякого времени и всего временного. Соответственно образу раба сказано: «Господь создал меня в начале путей Своих» (Притч. 8, 22). Соответственно образу Божию сказано: «Я есмь Истина», а соответственно образу раба: «Я есмь путь» (Ин. 14, 6).

И Он же, как «первенец из мертвых» (Откр. 1, 5), проложил дорогу Церкви Своей к Царству Божию, к жизни вечной, завершение которой в бессмертии также и тела, поэтому и сотворен Он в начале путей Божиих для дел Его (*ideo creatus est in principio viarum Dei in opera ejus*). Соответственно образу Божию, Он «от начала Сущий», как и сказано нам (Ин. 8, 25); в том начале Бог сотворил небо и землю (Быт. 1, 1); соответственно же образу раба «Он выходит, как жених из брачного чертога Своего» (Пс. 18, 6). В образе Божиим «Он рожден прежде всякой твари, и Сам есть прежде всего, и все Им стоит»; в образе раба «Он есть глава тела Церкви» (Кол. 1, 15, 17—18). В образе Божиим Он есть Господь славы (1 Кор. 2, 8). Отсюда ясно, что Он прославит святых Своих, ибо «кого Он предопределил, тех и призвал, а кого призвал, тех и оправдал, а кого оправдал, тех и прославил» (Рим. 8, 30). О Нем же сказано, что Он оправдает и нечестивого (Рим. 4, 5), и о Нем же говорится, что Он явится праведным и оправдывающим (Рим. 3, 26). А кого Он оправдал, тех и прославил; ибо, как оправдывающий и прославляющий, Он есть Господь славы, как я и сказал. А в образе раба Он ответил ученикам Своим, спорившим о прославлении: «Дать сесть у Меня по правую сторону и по левую — не от Меня зависит, но кому уготовано Отцом Моим» (Мф. 20, 23).

25. А что уготовано Отцом, то уготовано и Сыном, ибо Он и Отец — одно (Ин. 10, 30). Я уже указывал, что обозначение отдельных Лиц Троицы относится одинаково и ко всем Лицам Троицы вместе, и к Каждому Лицу в отдельности, ибо нераз-

дельна деятельность Ее и едина сущность. Потому и о Духе Святом Он говорит: «Если Я пойду, то пошлю Его к вам» (Ин. 16, 7). Не сказал: «Мы пошлем», но так, словно пошлет только один Сын, а не Отец вместе с Ним; в другом месте Он говорит: «Это сказал Я вам, находясь с вами. Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему» (Ин. 14, 25—26). Это сказано таким образом, будто не Сын Его пошлет, а один только Отец. Следовательно, и этими словами, и раньше сказанными — «кому уготовано Отцом Моим» — Он желал, чтобы поняли: приготовят почетные места, кому захотят, Он и Отец вместе. Кто-нибудь возразит: когда там сказано о Святом Духе, Он говорит, что пошлет Его Он, но не отрицает, что Его пошлет и Отец, а в другом месте говорит, что пошлет Отец, но не отрицает, что пошлет и Он: это ясно из Его Слова². Он же ясно говорит: «не от Меня зависит», как и далее сказанное, что места уготованы Отцом. Но, согласно нашему рассуждению, это сказано в согласии с образом раба: пойдем же смысл этих слов: не в человеческой власти дать их. а во власти Того, Кто, будучи Богом, равен Отцу. «Не в Моей власти», то есть Я даю их не властью человека, но как уготованных Отцом Моим, и ты наконец пойми, если «все, что имеет Отец, есть Мое» (Ин. 16, 15), то и это, конечно, Мое, и Я уготовал эти места с Отцом вместе.

26. Спрашиваю я и о смысле этих слов: «Если кто не слушает слов Моих, не Я буду судить его». Может быть, Он сказал «не Я буду судить его» в том же смысле, в каком «не от Меня зависит»? Что же следует затем? «Я пришел не судить мир, но спасти мир», и добавляет: «Отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судью себе»; мы бы сочли, что Он говорит об Отце, но Он добавляет: «Слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день». Что же? Ни Сын не будет судить — Он ведь сказал: «Я не буду судить его», ни Отец, но слово, которое сказал Сын? Послушай, однако, дальше: «Я говорил не от Себя; но пославший Меня Отец, Он дал Мне заповедь, что сказать и что говорить. И Я знаю, что заповедь Его есть жизнь вечная. Итак, что Я говорю, говорю, как сказал Мне Отец» (Ин. 12, 47—50). Итак, если судит не Сын, но слово, сказанное Сыном, ибо Сын говорил не от Себя: Отец, пославший Его, дал Ему заповедь, что сказать и что говорить; судит Отец, слово Которого сказал Сын, и это Слово Отца и есть Его Сын. Заповедь Отца не есть одно, а Слово Отца другое; Он называл это и словом, и заповедью. Подумаем, сказав: «Я говорю не от Себя», не хотел ли он, чтобы поняли: «Я не рожден

от Себя». Если говорит Слово Отца, Он говорит о Себе (*se ipsum loquitur*), ибо Он есть Слово Отца. Он обычно говорит: «Дал Мне Отец»: дает понять, что Его родил Отец и не то, что дал Ему нечто уже существующему и чего-то не имеющему, но родил Его, так что Он есть и имеет. Сын Божий до воплощения, до восприятия твари, Единородный, через Которого все сотворено, не так, как тварь, есть одно, а имеет другое; но одно и то же то, что Он есть, и то, что Он имеет. Это сказано яснее (если кто способен понять): «Как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» (Ин. 5, 26). Он дал «иметь жизнь в Самом Себе» Тому, Кто уже жил и существовал, ибо Он есть жизнь. Итак, «дал Сыну иметь жизнь в Самом Себе», то есть родил Сына, Жизнь, не знающую перемены, — эту жизнь вечную. Слово Божие есть Сын Божий, и Сын Божий «есть истинный Бог и жизнь вечную», как говорит Иоанн в своем Послании (1 Ин. 5, 20): знаем также слова Господни: «Слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день»: слово Он называет словом Отца и заповедью Отца, а заповедь эту жизнью вечной. «И знаю, что заповедь Его есть жизнь Вечная».

27. Спрашиваю, как нам понимать: «Я не буду судить, слово, которое я говорил, оно будет судить»? Из следующего выясняется их смысл: «Я не буду судить; но будет судить Слово Отца», но Слово Отца есть Сын Божий. Как же понимать: Я не буду судить, но Я буду судить? Только так: Я не буду судить властью человека, ибо Я Сын Человеческий, но буду судить властью Слова, ибо Я Сын Божий. И если противоречивыми покажутся слова: «Я не буду судить» и «буду судить», то что скажем, услышав: «Мое учение — не Мое»? Каким образом «Мое и одновременно не Мое», Он не сказал: «Это учение — не Мое», но «Мое учение — не Мое», назвал его Своим и его же назвал не Своим. Своим назвал в одном смысле, не Своим — в другом: Свое, как у Бога, Не Свое, как у раба. Сказав: «не Мое, но Пославшего Меня» (Ин. 7, 16), Он заставляет нас обратиться к Самому слову. Учение Отца есть Слово Отца, Его единственный Сын. Не тот ли смысл и в словах: «Верующий в Меня, не в Меня верует» (Ин. 12, 44). Как же так: и в Него и не в Него? «Верующий в Меня, не в Меня верует, но в Пославшего Меня». Только так: кто в Меня верует, верует не в то, что видит, — будем возлагать надежду не на тварное, но на Того, Кто принял тварный облик, дабы явиться людским сердцам и очистить верой сердца — да созерцают Его как равного Отцу. Поэтому Он обращает внимание верующих к Отцу, говоря: «Не в

Меня верует, но в Пославшего Меня», но никак не разделяет Себя с Отцом, то есть с Тем, Кто послал Его: в Него следует верить, как в равного Отцу. Ясно сказал Он это: «Веруйте в Бога и в Меня веруйте» (Ин. 14, 1), то есть: «Как веруете в Бога, так веруйте и в Меня, ибо Я и Отец — один Бог». Он словно переносит людскую веру с Себя на Отца, говоря: «Не в Меня верует, но в Пославшего Меня», но Себя никак с Ним не разделяет. Тот же смысл и в словах: «Не от Меня зависит, но кому приготовлено Отцом Моим», думаю, понятно, почему приемлемо и то и другое. Также и слова: «Я не буду судить», хотя Он будет судить живых и мертвых (2 Тим. 4, 1), но не властью человека: Он напоминает о Своей Божественности, дабы устремить ввысь сердца людей: Он и спустился на землю, чтобы поднять их над землей.

ХШ

28. Если бы Сын Человеческий, принявший облик раба, не был Сыном Божиим по облику Бога, в каковом пребывает, апостол Павел не сказал бы о князьях этого мира: «Если бы познали, никогда бы не распяли Господа Славы» (1 Кор. 2, 8). Его распяли в образе раба, но распят был Царь Славы. Ибо таково было это восприятие, которое сделало Бога человеком и человека Богом. Что ради чего и что согласно чему понимает, с Божьей помощью, разумный, прилежный и благочестивый читатель. И мы говорим: потому что Он Бог, Он прославляет Своих, прославляет потому, что Он Царь Славы, и, однако, Царь Славы был распят (правильно сказано: «Бог распятый»), но распят не в силе Божией, но в немощи человеческой (2 Кор. 13, 4). Он, Бог, судит, то есть судит властью Божеской, а не человеческой, и тем не менее Сам человек будет судить — ведь и Царь Славы был распят. Открыто сказал Он: «Когда же придет Сын Человеческий во славе Своей и все ангелы с Ним, тогда соберутся пред Ним все народы» (Мф. 25, 31—32); в этих стихах предсказано и остальное до последнего приговора включительно. И иудеи, закосневшие во зле, будут наказаны на этом Суде, как и сказано: «увидят, Которого пронзили» (Зах. 12, 10). И так как и добрые и злые увидят Судью живых и мертвых, то, несомненно, злые смогут увидеть Его только в облике Сына Человеческого, но теперь прославленного Судью, а не уничиженного подсудимого. Несомненно, однако, что нечестивые не увидят оный Божий образ, в котором Он равен Отцу: они не чис-

ты сердцем: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5, 8) в видении лицом к лицу (1 Кор. 13,12), которое, как высшая награда, обещано праведным; это будет, когда Он передаст Царство Богу и Отцу: Он подразумевает, что увидят и Его, подчинившего Богу всю тварь и ставшего (а Он Сын Божий) в тварном облике Сыном Человеческим. «Тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 24—28). И если Сын Божий в том образе, в коем Он равен Отцу, явится также и нечестивым, когда придет судить, что обещает Он много Его возлюбившему: «И Я возлюблю Его и явлюсь Ему Сам» (Ин. 14, 21). Поэтому Сын Человеческий будет судить не властью человека, но властью Сына Божия, и опять же Сын Божий будет судить, явившись не в том образе, в коем Он — Бог, равный Отцу, но в образе Сына Человеческого.

29. Можно употребить оба выражения: «судить будет Сын Человеческий» и «не Сын Человеческий будет судить», ибо судить будет Сын Человеческий: Он ведь сказал: «Когда же придет Сын Человеческий, тогда соберутся пред Ним все народы» (Мф. 25, 31—32), но судить их будет не Сын человеческий: истинны ведь слова Его: «Я не буду судить» (Ин. 12, 47) и «Я не ищу Моей славы: есть Ищущий и Судящий» (Ин. 8, 50). Если Он предстанет на Суде не в облике Бога, но в облике Сына человеческого, то судить будет не Сам Отец: сказано ведь: «Отец не будет судить никого, но весь суд отдал Сыну». Каков же двойной смысл выражения, нами выше упомянутого, «Сыну дал жизнь иметь в Самом Себе» (Ин. 5, 26). Значит ли это, что Он родил Сына? Или разговор идет о том, о чем говорит Апостол: «Потому и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени». Это сказано о Сыне человеческом, в котором Сын Божий воскрес из мертвых. В облике Божиим Он равен Отцу, но уничижил Себя, приняв облик раба, в этом облике раба и действовал, и страдал, и получил то, о чем дальше сообщает Апостол: «Уничижил себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной: поэтому Бог и превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, чтобы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп. 2, 7—11). Сказано ли «весь суд отдал Сыну» согласно тому речению или этому, явствует из того, что если это сказано согласно речению «дал Сыну иметь жизнь в Себе Самом», то тогда никак не было бы сказано «Отец не судит никого», так как Он родил Сына, равного Себе, то Он судит вместе с Ним, и Сын явится на Суде не в облике Бога, а в облике Сына Человеческого.

го. Он не будет судить не потому, что отдал весь Суд Сыну, — ведь о Нем говорит Сын: «Есть Ищущий и Судящий», — слова «Отец не судит никого, но весь Суд отдал Сыну» значат: Отца не увидит на Суде никто из живых и умерших, но все увидят Сына: Он есть Сын человеческий, так что Его могут видеть и нечестивые, и они увидят. Кого они убили.

30. Что это не только наши догадки, приведем слова Самого Господа: покажем, почему Он сказал: «Отец не судит никого, но весь Суд отдал Сыну», ибо Судья явится в образе Сына Человеческого — этот образ не Отца, но только Сына (и это не образ Сына, в котором Он равен Отцу, но только в котором Он меньше Отца). — Он предстанет в таком образе, чтобы Судью могли увидеть и добрые и злые. Немного ниже Он говорит: «Истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня, имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но переходит от смерти к жизни». Эта вечная жизнь есть то видение, которого нет для злых. Далее следует: «Истинно, истинно говорю вам, наступает время и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут». Это участь благочестивых, которые, услышав о воплощении Его, верят, что Он — Сын Божий и что Он ради них стал меньше Отца и принял образ раба, и верят, что, как Бог, Он равен Отцу. Из этого следует и Его объяснение: «И как Отец имеет Жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе». И затем Он переходит к видению Своей Славы, в которой придет как Судья. Славу эту увидят и нечестивцы и праведные. Далее следует: «И дал Ему власть производить Суд, потому что Он есть Сын Человеческий». Сказать яснее, по-моему, нельзя. Так как Он — Сын Божий, равный Отцу, то эту власть судить Он не получает, но имеет ее сокровенно с Отцом; принимает же ее, чтобы злые и добрые видели Его судящим, ибо Он Сын Человеческий. Узреть Сына Человеческого предоставлено будет и злым; узрят Его в образе Божиим только чистые сердцем: они именно увидят Бога, только благочестивым и любящим Его обещает Он явить Себя. Погляди же, что дальше: «Не дивитесь этому» — запрещает нам удивляться тому, чему удивляется, конечно, каждый, кто не понимает слов Отца, Который дал Сыну власть творить Суд потому, что Он — Сын Человеческий. Скорее можно было бы ожидать, что будет сказано: «потому что Он — Сын Божий». Но Сына Божия в Божественном образе, в коем Он равен Отцу, грешники увидеть не смогут. Надлежит, чтобы Судью живых и мертвых увидели, представ перед Ним, и праведные и грешные. «Не дивитесь этому, ибо насту-

пит время, в которое все находящиеся в гробах услышат голос Его и изойдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения» (Ин. 5, 22—29). Надлежало Ему получить эту власть, как Сыну Человеческому, дабы все воскресшие могли увидеть Его в том образе, в котором увидеть могли все, и осужденные и идущие в жизнь вечную. А что такое жизнь вечная, как не то видение, в котором отказано нечестивым? «Да знают Тебя, единого истинного Бога и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17, 3). Как познают Иисуса Христа? Только как единого истинного Бога, каким Он им явит Себя, не в облике Сына человеческого, в котором явится и тем, кто подлежит наказанию.

31. В том видении, в коем предстанет Он людям с чистым сердцем, узрят Его благим: «Как благ Бог Израиля к чистым сердцем» (Пс. 72, 1), но, когда взглянут на Судью дурные, Он не покажется им благим, и не возрадуются сердцем, но «возрыдают пред Ним все племена земные» (Откр. 1, 7) — во всяком случае, все дурные и неверные. Поэтому Он и ответил спросившему Его, как унаследовать жизнь вечную, и назвавшему Его учителем благим: «Что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог» (Мф. 19, 17). В другом месте, однако, Господь Сам говорит о добром человеке: «Добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе, а злой человек из злого сокровища сердца своего выносит злое» (Мф. 12, 35). Тот юноша искал вечной жизни, жизнь же вечная состоит в созерцании Бога не карающего, но дарующего радость вечную. Юноша не понимал, с Кем он говорит, считая, что перед ним только Сын человеческий. «Что ты называешь Меня благим?», то есть: зачем называешь благим этот образ, который ты видишь и обращаешься к Тому, Кого видишь: «учитель Благой»? Это образ Сына человеческого, этот образ воспринят, в этом образе предстанет Он на Суде не только праведным, но и нечестивым, и в этом образе не благим увидят Его творящие зло. Можно увидеть образ Мой, в котором хотя Я и был, но не считал хищением быть равным Богу, и Я Сам уничижил Себя (Флп. 2, 6—7), чтобы принять этот образ. Итак, это единый Бог, Отец. Сын и Дух Святой, Который предстанет радовать праведных, и радость эта не отнимется у них, радость, о которой воздыхает говорящий: «Одного просил я у Господа. того только ищу, чтобы пребывать мне в доме Господнем во все дни жизни моей, чтобы созерцать красоту Господню» (Пс. 26, 4); только Сам Бог благ: никто не видит от него скорби и стенаний, но спасение и радость истинную. Если ты видишь Меня в

том образе, то Я благ, если только в этом, зачем спрашиваешь о благе? Если ты среди тех, которые «увидят, Кого пронзили» (Зах. 12, 10), то зрелище это будет для них тяжким: оно несет в себе наказание. Господь так и думал, говоря: «Что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог»; эти слова подтверждают сказанное мной: мы будем созерцать не ведающую перемены и человеческим глазам невидимую сущность Бога, узреть которую «лицом к лицу» обещано, по словам апостола Павла (Кор. 13, 2) только святым. О ней же (т. е. о Сущности Бога. — М. С.) говорит и апостол Иоанн: «Мы будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1 Ин. 3, 2), и о ней говорится: «Одного просил я у Господа: созерцать красоту Господню», и о ней говорит Сам Господь: «И Я возлюблю Его и явлюсь ему Сам» (Ин. 14, 21); ради нее одной очистим сердца наши верой: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5, 8); изречения об этом видении изобильнейше рассеяны по всему Священному Писанию: их находит всякий, кто устремляется оком любви к исканию этого видения. В этом видении — наше высшее благо, и ради стяжания его мы наставлены усердствовать во всяком правом деле. Видение же Сына человеческого, которое нам предвозвещено, когда соберутся перед Ним все племена и скажут Ему: «Господи, когда мы видели Тебя алчущим и жаждущим» (и далее), не будет ни благостным для нечестивых, посылаемых в огонь вечный, ни высшим благом для праведных. Ибо Он продолжает звать их в царство, уготованное им от создания мира. Он и скажет одним: «Идите в огонь вечный», и другим: «Придите, благословенные Отца Моего, наследуйте царство, уготованное вам» (Мф. 25, 33—49). И пойдут нечестивые в огонь вечный, а праведники в жизнь вечную. А что такое жизнь вечная, как не то, что определено в словах «да знают Тебя, единого истинного Бога и посланного Тобою Иисуса Христа»? — Но уже и в той славе, о которой Он говорит Отцу: «которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Ин. 17, 3—5). Тогда Он передаст Царство Богу и Отцу (1 Кор. 15, 24): да войдет добрый раб в радость Господина своего (Мф. 25, 23) и укроет тех, кем Он владеет, под покровом Лица Своего от возмущения людей, которые возмутятся, услышав изречение: «Праведник не убоится худой молвы» (Пс. 111, 7), если укрыт он в куще, то есть в правой вере католической Церкви «от мятежей людских» (Пс. 30, 21), то есть от еретических клеветаний. Можно ли слова Господа «Что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог», — понять как-то иначе? Нельзя думать, что Отец обладает большей

благостью, чем Сын в своей сущности, в сущности Слова, Которым все начало быть. Тут нет отклонений от правого учения: будем уверенно пользоваться не одним доказательством, а всеми, какие найдутся. Еретиков изобличают тем сильнее, чем больше открывается ходов для избежания их ловушек. Соображения по этому поводу выскажем в другой раз.



СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- CSEL — Corpus scriptorum ecclesiasticorum latino-
rum. Wien, 1887 s.
- PG — Patrologiae cursus completes. Series Grae-
ca / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1857 s.
- PL — Patrologiae cursus completes. Series Lati-
na / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1841 s.

СОЧИНЕНИЯ АВГУСТИНА

- Ad Oros. — Ad Orosium contra priscillianistas et orige-
nistas (К Орозию, против присциллианис-
тов и оригенистов)
- Conf. — Confessiones (Исповедь)
- Contra acad. — Contra academicos (Против академиков)
- Contr. Adim. — Contra Adimantum (Против Адиманта)
- Contr. adver. leg. et proph. — Contra adversarium legis et prophetarum
(Против недруга закона и пророков)
- Contr. epist. Fund. — Contra epistolam manichaei quam vocant
Fundamenti (Против послания манихея,
называемого Фундаментом)
- Contr. Faust. — Contra Faustum manichaeum (Против Фав-
ста-манихея)
- Contr. Fort. Man. — Acta contra Fortunatum Manichaeum (Спо-
ры с манихеем Фортунатом)
- Contr. Jul. pel. — Contra Julianum pelagianum (Против пе-
лагиянина Юлиана)
- Contr. Max. — Contra Maximinum (Против Максимиана)
- Contr. Sec. — Contra Secundinum manichaeum (Против
Секундина-манихея)
- Contr. serm. ar. — Contra sermonem arianorum (Против про-
поведи ариан)
- De act. c. Felic. — De actis cum Felice manichaeo (О делах
против Феликса-манихея)
- De agon. christ. — De agone christiano (О борении христиан-
ском)

De an. et ej. or. —	De animae et ejus origine (О душе и ее происхождении)
De baptismo —	О крещении
De beat. vita —	De beata vita (О блаженной жизни)
De Civ. Dei —	De Civitate Dei ad Marcellinum (О Граде Божием к Марцеллину)
De cons. Ev. —	De consensu Evangelistarum (О согласии евангелистов)
De corr. et grat. —	De coreptione et gratia (Об упреке и благодати)
De div. quaest. —	De diversis quaestionibus LXXXIII (О 83 различных вопросах)
De div. quaest. ad Simpl. —	De diversis quaestionibus ad Simplicianum (О различных вопросах к Симпликию)
De doct. christ. —	De doctrina christiana (О христианском учении)
De dono pers. —	De dono perseverantiae (О даре упорства)
De duab. anim. —	De duabus animabus contra manichaeos (О двух душах против манихеев)
De fid. et oper. —	De fide et operebus (О вере и делах)
De fid. et symb. —	De fide et symbolo (О вере и символе)
De Gen. ad litt. —	De Genesi ad litteram (О книге Бытия буквально)
De Gen. contr. man. —	De Genesi contra manichaeos (О книге Бытия против манихеев)
De Gen. imp. —	De Genesi ad litteram, librum imperfectum (О книге Бытия, неоконченная)
De grat. Ch. —	De gratia Christi (О благодати Христа)
De grat. et lib. arb. —	De gratia et libero arbitrio (О благодати и свободном произволении)
De immort. anim. —	De immortalitate animae (О бессмертии души).
De lib. arb. —	De libero arbitrio (О свободе воли)
De magist. —	De magistro (Об учителе)
De mend. —	De mendatio (О лжи)
De morib. (De morib. manich.) —	De moribus manichaeorum (О нравах манихеев)
De morib. ecclesiae cath. —	De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum (О нравах католической церкви и о нравах манихеев)
De music. —	De musica (О музыке)
De natura boni c. man. —	De natura boni contra manichaeos (О природе блага против манихеев)
De nupt. et concup. —	De nuptiis et concupiscentia ad Valerium (О браке и вожделении к Валерию)
De ordin. —	De ordine (О порядке)

De peccat. merit. et remiss.	—	(De pecc. mer.) — De peccatorum meritis et remissione ad Marcellinum (О воздаянии и отпущении грехов к Марцеллину)
De perf. just.	—	De perfectione iustitiae (О совершенной справедливости)
De pr. sanct.	—	De predestinationae sanctorum (О предопределении святых)
De quant. an. (De an. quant.)	—	De quantitate animae (О количестве души)
De serm. Dom. in mont.	—	De sermone Domini in Monte (О нагорной проповеди Господа)
De Spir. et litt.	—	De Spiritu et littera ad Marcellinum (О Духе и букве к Марцеллину)
De Trin.	—	De Trinitate (О Троице)
De utilit. cred.	—	De utilitate credendi ad Honoratum (О пользе веры)
De vera relig.	—	De vera religione (Об истинной религии)
De verb. apost. sermo	—	de verbis Apostoli sermo (О словах апостола, проповедь...)
De vid. Deo	—	De videndo Deo (О созерцании Бога)
Enarr. in Ps.	—	Enarrationes in Psalmos (Толкования на Псалмы)
Ench.	—	Enchiridion ad Laurentium (Энхиридион к Лаврентию)
Epist.	—	Epistolae (Письма)
In Ioan. Ev. Tr.	—	Tractatus in Ioannis Evangelium (Рассуждение на Евангелие от Иоанна)
Quaest. Ev.	—	Quaestiones Evangelorum (Евангельские вопросы)
Quaest. in Heptat.	—	Quaestiones in Heptateuchum (Вопросы по Семикнижию)
Retract.	—	Retractationes (Пересмотры)
Serm.	—	Sermones (Проповеди)
Solil.	—	Soliloquia (Монологи)

Приняты сокращения точного указания цитируемого места в произведениях. Например: De Civ. Dei, XXI, 5, 12 — означает 21-ю книгу, гл. 5, п. 12.

КОММЕНТАРИИ

Сборник работ, посвященных творчеству блаженного Августина, и переводов его сочинений хронологически охватывает почти полуторавековой период развития отечественной философской мысли. Приведены практически все значительные исследования прошлого и многие работы современных авторов, которые представляют на сегодняшний день научный интерес в историко-философской области. Следуя особенностям жанра серии «Русский путь», на суд читателя вынесены различные критические оценки философии и богословия Августина, но положительных, конечно же, подавляющее большинство. Как отмечено во вступительной статье, в нашей стране не сложилось устойчивой традиционной преемственности в исследованиях, которую можно было бы назвать «августиноведением». Но это не умаляет значения отдельных работ публикуемых здесь авторов.

Отметим, что эта книга — первая антология подобного рода, которая, надеемся, привлечет внимание заинтересованного судьбами философии читателя и послужит более глубокому и точному прочтению текстов Августина.

К. И. Скворцов

Августин Иппонийский как психолог
<фрагменты>

Впервые: *Скворцов К.* Блаженный Августин как психолог // Труды Киевской духовной академии. 1870. № 4—9. Печатается по: *Скворцов К.* Августин Иппонийский как психолог. Киев, 1870. С. 50—144, 179—222.

Константин Иванович Скворцов (1821—1876) — заслуженный ординарный профессор Киевской духовной академии (КДА); происходил из семьи известного в то время ученого, протоиерея Софийского кафедрального собора, Ивана Михайловича Скворцова. С 1841 по 1845 г. учился в КДА, по окончании был назначен там же бакалавром немецкого языка, а с 1857 г. занимал кафедру патрологии в течение 19 лет. Кроме сочинения о творчестве Августина в «Трудах КДА» выходили его работы: «О послании Св. Поликарпа Смирнского» (1872. № 6), «О послании Св. Игнатия Богослова» (1872. № 7), «Когда написана книга Пастырь» (1872. № 10), «Когда написано послание Варнавы» (1873. № 8), «О послании к Диоге-

ну» (1873. № 10). Несколько его заметок было напечатано в «Христианском чтении»: «Разбор труда священника Преображенского: Сочинения Ириния Лионского» (1871. № 11) и др. В это же время Скворцов переиздал сочинения отца и несколько собственных произведений: «Философия отцов и учителей церкви: Период древних апологетов христианства» (1868), «Об авторе сочинений, известных с именем Св. Дионисия Ареопажита» (1874), «*Patrologische Untersuchungen. Über Ursprung des problematischen apostolischen Vater*» (Leipzig, 1875). Последнее сочинение вызвало теплый отклик в ученых европейских кругах и было отмечено как отрадное явление патрологической мысли в России.

Публикуемое в Антологии во фрагментах сочинение проф. Скворцова является одним из первых научных исследований в современном понимании этого слова. Конечно, сегодня содержание психологической науки далеко не адекватно тому, какое бывало во 2-й половине XIX столетия. Соотношение философской (теоретической) и психологической (практической) проблематики было иным. В данном случае перед нами именно философская сторона учения Августина о душе и познавательных способностях человека, со свойственным той эпохе онтологическим контекстом.

¹ «Рассуждение о методе» (*фр.*).

² Si non esses, falli omnino non posses; si fallor, sum (*лат.*). — Если бы не существовал, то не мог бы ошибаться: если ошибаюсь, то существую.

³ [In interiore sensu] me et esse et hoc nosse certus sum, et haec amo atque amare me similiter certus sum (*лат.*). — Через [внутреннее чувство] я убежден, что я существую и что знаю это; через него я люблю это и уверен также, что люблю (*Блаженный Августин. О Граде Божием. М., 1994. Т. 2. С. 220*).

⁴ *Арнольд* (1612—1694) — французский философ, приверженец философии Августина. Скворцов замечает, что «все его сочинения, даже семейные письма, представляют эскиз из творений епископа Иппонийского. Его теория о происхождении идей... о достоинстве знаний, приобретаемых внутренним чувством и разумом, его анализ ощущений, или чувственного восприятия, заимствованы у Августина» (С. 241 издания, по которому публикуется текст).

Мерсенна Марин (1588—1648) — богослов, философ и математик, католический священник, друг и постоянный оппонент Декарта по переписке, учившийся в колледже La Fleche вместе с ним.

Гюз (Huet) (1630—1721) — французский философ, епископ, антиковед и ученый, полемизировавший с Декартом.

⁵ Ср. с другим письмом Декарта, опубликованном в рус. пер.: Из переписки 1643—1649 гг. // Декарт. Сочинения: В 2 т. Т. 1. С. 497.

⁶ Лейбниц (1646—1716), с точки зрения Скворцова, «открыто пользовался учением епископа Иппонийского о душе» (*Скворцов К. Указ. соч. С. 244*).

Ex calore magis et impetu, quam ex luce nata (*лат.*) — «от большого тепла и стремления, которые от света рождены».

⁷ *Гердер Иоганн Готфрид* (1744—1803) — немецкий философ и историк культуры эпохи Просвещения, один из идеологов литературного движения эпохи «Бури и натиска».

⁸ *Гогоцкий Сильвестр Сильвестрович* (1813—1889) — профессор философии Киевского университета, философ-гегельянец. Здесь имеется в виду его 4-томный «Философский лексикон», вышедший в 1851—1873 гг.

⁹ Если договорить мысль комментируемого автора до конца, то следует учесть и то, что объективного, собственного интереса мир, вне Божьего замысла о нем, не мог представлять для человека античной и средневековой эпох. Соответственно механической картезианской проекции на все сущее просто не могло быть. Августин отвечал главным образом на скептические уловки современного ему «модерна», снимавшего онтологическую сторону мышления в философии.

¹⁰ *Герbart Иоганн* (1776—1841) — немецкий философ, психолог и педагог, основоположник эмпирической психологии в Германии.

¹¹ *Bonis et malis essentiam cum lapidibus, vitam seminalem sum arboribus, vitam sensualem cum pecoribus, vitam intellectualem cum solis angelis dedit (лат.).* — Добрым и плохим [людям Бог] дал бытие вместе с камнями, живому семеню — с растениями, жизнь чувств — с животными, только с ангелами — жизнь духа.

¹² *In cor hominis non migrando, sed tanquam imprimendo transfertur (лат.).* — Не переселяется в сердце человеческое, но переносится, подобно отпечатку.

¹³ *Principale mentis humanae (лат.).* — главное в человеческом уме.

¹⁴ По отношению к Платону здесь у Скворцова срабатывает общий оценочный стереотип, как, впрочем, у многих историков философии Германии первой половины XIX в. и как практически у всех русских ученых на протяжении всего XIX столетия. Платон был интересен не сам по себе, а только сквозь призму позднейшего христианского богословия. Сегодня в критической литературе ситуация значительно отличается от прошлых лет. Видимо, по этой же причине трудно установить тот немецкий источник, которым пользовался в данном случае Скворцов для своих выводов.

¹⁵ *αἰτία (греч.)* — причины.

¹⁶ *οὐσία (греч.)* — сущности.

¹⁷ *Non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et ejusmodi atque incommutabiles manent (лат.).* — Не просто идеи, но суть истины, которые суть вечны, и остаются равными себе и неизменными (De div. quaest. 46; De Trin. IV, 1).

¹⁸ Об этом более подробно см. в работе И. В. Попова, фрагмент которой помещен в настоящей Антологии.

¹⁹ *Пелагиане* — христианская секта, названная по имени Пелагия (ум. 418). Последний утверждал, что природа человеческой воли не повреждена грехом до конца и что человек может и должен сам искать спасения, если будет вести праведный образ жизни и т. п. В борьбе с пелагианством Августин вырабатывает особое учение о невозможности спасения человека без благодати свыше, которое излагает среди прочего в трактате «О Благодати Христовой и о первородном грехе против Пелагия и Целестия» (De Gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium); кроме того, он пишет отдельное сочинение — «О деяниях Пелагия».

²⁰ Homo est animal rationale mortale (лат.). — Человек — мыслящее смертное существо.

²¹ Anima rationalis est particeps incommutabilis aeternaeque veritatis (лат.). — Мыслящая душа причастна неизменяемой вечности и истине.

²² Боссюэ Жак (1627—1704) — знаменитый французский богослов, проповедник, писатель; так же, как и Арнольд, рассматривается Скворцовым в качестве продолжателя августиновской традиции в вопросе о предопределении и благодати.

Substance intelligente née pour vivre dans un corps et lui ktre intiment unie (фр.) — мыслящая субстанция, живущая в (через) тело и соединенная с ним теснейшим образом.

²³ Vis spiritalis (лат.) — духовная сила, способность.

²⁴ Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс (160—ум. после 220) — христианский писатель и богослов, по профессии — ритор и юрист, что сказывается в его терминологии и богословских суждениях; в конце жизни примкнул к монтанистам.

²⁵ Ab anima est corporis sensus ac vita (лат.). — От души — чувства и жизнь тела.

²⁶ Quod sic fieri oportet, mendacium non est (лат.). — Что происходит с необходимостью, не ложно.

²⁷ Species corporis, quae videtur, impressa ejus imago sensui, et voluntas animi, quae rei sensibili sensum admovet (лат.). — Вид тела, который видится, запечатлен образом в чувстве, воля же подвигает чувства к этой вещи.

²⁸ Tria sunt genera visionum: primum apellemus corporale, secundum spirituale, tertium vero intellectuale (лат.). — Трояко мы можем увидеть все: прежде всего — открывать телесным образом, во-вторых — духовным, в третьих же — разумным убеждением.

²⁹ Флегетон, точнее, «Пирифлегетон» — «огненная» река, упоминаемая Платоном в «Федоне».

³⁰ Эти теоретические построения были чрезвычайно важны для Августина, поскольку из доказательства возможности «видеть» в воображении события, как давно минувшие, так и будущие, следует возможность истолкования пророчеств исторического содержания и, кроме этого, собственно концепция смысла истории всего человеческого рода и мира в целом.

³¹ Somnus est similima mortis imago (лат.). — Из всего сон наиболее подобен смерти.

³² Significantia divinitus (лат.) — божественные знаки.

³³ In ipsa mente (лат.) — в самом разуме; in spiritu (лат.) — в духе.

³⁴ Recognitio est recordatio (лат.) — узнавание есть вспоминание.

³⁵ Ubi inveni Te ut discerem Te, nisi in Te supra me? (лат.). — Где же нашел я Тебя, чтобы Тебя узнать, как не в Тебе, надо мной? (Conf. X, 26) (пер. М. Т. Сергеевко).

In illa incorporata veritate, unde rursus quasi descriptum in memoria figeretur (лат.). — В той воплощенной истине, куда вновь по закреплению в памяти образу [душа] возвращается.

³⁶ Первым недостатком Скворцов называет отсутствие физиологической топографии при определении функциональных особенностей памяти. Последнее для современного читателя представляет незначительный интерес и нами опускается.

³⁷ *Ульрици Герман* (1806—1884) — известный немецкий философ искусства и художественный критик.

³⁸ *Qui non voluntate peccat, non peccat (лат.).* — Кто не по воле грешит — тот не грешит.

Quare aut negandum est, peccatum committi, aut tatendum, voluntate committi (лат.). — Мы либо невиновны в греховных деяниях, безвольно совершая их, либо же несем ответственность за свою волю.

³⁹ Эта часть нами не воспроизводится.

⁴⁰ *Присциллиан* (нач. IV в.—386) — активный проповедник манихейских взглядов (в христианизированном варианте). Присциллианисты просуществовали на западе Средиземноморья до VI в.

⁴¹ *Flatum facere est animam facere (лат.).* — Сделать дышащим — значит сделать одушевленным.

⁴² В последнем переиздании «О Граде Божием» вместо слова «бедность» (*miseria*) употреблено слово «злополучие», что несколько ближе к латинскому значению.

⁴³ *Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul (лат.).* — «Все вообще создал Живущий во веки» (Сир. 18, 1).

⁴⁴ *Генерациализм* — теория порожденности сущего (в данном случае — души), противоположная доктрине *креационизма*, т. е. сотворенности всего сущего «из ничего». В настоящее время этот термин не употребляется.

⁴⁵ [*De animae origine*] *antequam aliquid admoneam sinceritatem tuam, scire te volo in tam multis opusculis meis nunquam me fuisse avsum de hac quaestione definitam proferre sententiam, et imprudenter referre in litteras ad alios informandos, quod apud me non fuerit explicatum (лат.).* — Прежде чем я буду искренно наставлять тебя в [вопросе] о происхождении души, я хочу, чтобы ты знал, что в столь многих трудах своих я никогда не позволял себе риска произносить определенное суждение; неразумно было бы говорить в письмах к другим по поводу того, что у меня самого осталось непроясненным (*Epist. CXС, Optato, 1*).

В современной критической литературе на эту особенность учения о происхождении души мало обращают внимания. Например, И. В. Попов считает, что для Августина было важнее справиться с платоническим наследием в виде метемпсихоза (см. фрагменты сочинения указанного автора в настоящей Антологии). Как явствует из краткого реферата работы Э. Жильсона (*Introduction a l'etude de Saint Augustin. Paris, 1949*), Августин значительно более занимал вопрос субстанциального единства человеческой природы, неизбежно сводимого к интеллектуальной потенции (см.: Работы Э. Жильсона по культурологии и истории мысли. М.: ИНИОН, 1987. Вып. I. С. 218 и далее).

⁴⁶ *Традуцианизм* — от лат. «перенос». Строго говоря — представление о том, что наши души в результате разделения душ унаследовали от наших родителей, а в конечном итоге от первой души, души Адама, перво-

родный грех. Это предстание было характерно для гностически-манихейско-катарской концепции реинкарнации.

⁴⁷ Ср.: «Живущий под кровом Всевышнего под сенью Всемогущего покоится, говорит Господу: прибежище мое и защита моя, Бог мой, на Которого я уповаю!» (Пс. 90, 1—2).

⁴⁸ Qui ratiocinationum conturbatione atque brevitate sic obscurus est, ut fatiget, cum legitur, etiam intentionem meam, vixque intelligatur a me ipso (лат.). — Это [произведение] так темно от краткости и спутанности, что мешает даже моему усердию, и я едва его сам понимаю (Retract. 1, 5).

⁴⁹ Quod per se operatur, per se est, per se agit, et quod per se agit, per se est (лат.). — Что само по себе есть, само по себе действует, а что действует само по себе, то и существует через себя.

⁵⁰ Лукреций Кар (ок. 96—55 до н. э.) — римский поэт и философ, последователь атомистической теории Эпикура. Упоминаемая здесь поэма «О природе вещей» трактует о смертности души.

Ergo difflovi quoque convenit omnem animae
Naturam, ceu fumus in altis aëris auras.

(De natura rerum III, 436) (лат.). —

Словно разлитая, стекается природа всех душ,
Как дым в звезды небесные сгоняемый.

(О природе вещей, III, 436).

⁵¹ См.: Декарт. Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения. М., 1994. Т. 2. С. 25.

⁵² Vita corporis anima est, vita animae Deus est (лат.). — Жизнь тела — в душе, жизнь души — в Боге.

⁵³ Арнобий (ум. ок. 300) — христианский писатель и ритор, учитель Лактанция (ум. ок. 317). Имеется в виду его апологетическое сочинение «Против язычников».

⁵⁴ Possibilitas nunquam ad actum reducenda (лат.) — никогда не возможное в действительности.

⁵⁵ Цицерон (106—43 до н. э.) — подробнее см. примеч. 1 к статье И. В. Попова.

Natura ipsa de immortalitate animarum tacita judicat. Inhaeret mentibus quasi seculorum quoddam augurium futurorum (лат.). — Сама природа молчаливо объявляет о бессмертии душ, как будто укореняя в умах некое предсказание авгуров (Тускуланские беседы, I).

⁵⁶ Corpus corruptibile aggravat animam (лат.). — Греховное тело отягощает душу.

⁵⁷ См. подобные места у Тертуллиана в книгах «О плоти Христа» и «О воскресении плоти» (Тертуллиан. Избр. соч. М., 1994. С. 161—248).

⁵⁸ Memoria, intelligentia, voluntas (лат.) — память, мышление, воление.

⁵⁹ Sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia (лат.) — способности, чувства, представления, соображения, интеллект, мышление.

⁶⁰ Эту неустойчивость в терминологии Э. Жильсон объясняет отсутствием необходимого перехода от понятия мудрости (sapientia), выражаю-

щего созерцание (*contemplatio*) умом вечного, и знания (*scientia*), связанного с эмпирической основанием во временном континууме. В упомянутом сборнике ИНИОН (см. примеч. 45) перечисляются две классификации. «Жильсон специально обращает внимание на отсутствие у Августина определенного мнения относительно числа ступеней, приводящих душу к обладанию мудростью (иными словами, ему недостает у Августина той четкой и стройной градации этапов духовного восхождения, которая позже стала необходимым конструктивным элементом католической мистики). Августин насчитывает то семь, то четыре, то три таких ступени; в целом же Жильсон обнаруживает у него два типа классификации. В первой классификации исходным служит момент начала “жизни по мудрости” (*vita sapientiae*); семь ее ступеней суть: 1) *timor* (страх божий); 2) *pietas* (благочестие); 3) *scientia* (знание); 4) *fortitudo* (мужество); 5) *consilium* (обладание даром совета); 6) *purgatio cordis* (очищение сердца); 7) *sapientia* (мудрость) (ср.: *De doctr. christ.* II, 7, 9—11). Вторая классификация исчисляет этапы жизни души не с момента восприятия ею благодати, а с самого начала: 1) *animatio* (одушевление-оживление тела); 2) *sensus* (чувство); 3) *ars* (искусства и науки, т. е. *scientia*, могущая быть употребленной и ко злу); 4) *virtus* (добродетель, обретение которой свидетельствует об отвращении души от себя и обращении к Богу: ей соответствуют три первые добродетели из классификации, приведенной выше); 5) *tranquillitas* (покой); 6) *ingressio* (вступление, нахождение Бога духовным взором); 7) *contemplatio* (видение, созерцание откровенной Истины Бога, т. е. мудрость). В обоих случаях мудрость выступает не как определенный этап в богопознании, а как основа всех предшествующих этапов» (Там же. С. 235).

⁶¹ *Mens, amor et notiones* (лат.) — ум, любовь и понятия.

⁶² *In memoria, interna visione et voluntate* (лат.) — в памяти, внутреннем видении и воле.

⁶³ *Filius mentis* (лат.) — сын ума.

⁶⁴ *Interno visio* (лат.) — внутреннее видение.

А. М. Иванцов-Платонов

<Блаженный Августин о ересь>

Печатается по первопубликации: *Иванцов-Платонов А. М. Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877. С. 338—344.*

Александр Михайлович Иванцов-Платонов (1835—1894) — церковный историк и писатель, протоиерей. С 1872 г. — профессор церковной истории историко-филологического факультета Московского университета, а с 1877 г. — доктор богословия. Еще студентом начал научную и литературную деятельность. Главные сочинения: «История отделения церкви Западной от Восточной» (1868), «Светская власть папы» (1868). «Очерк истории христианства у славян» (1869) оказался первым научным сочинением по этому предмету в нашей литературе. В 1880—1881 гг. издается его обширная монография о ересь и Соборах — «Религиозные движения на Востоке в IV и V веках» — по поводу сочинений профессора

А. П. Лебедева о том же предмете. В 1876—1877 гг. выходит докторская диссертация под названием «Ереси и расколы трех первых веков христианства», обратившая на себя внимание в западной церковно-исторической литературе. Тогда же вышел «Раскол четырехдесятиников» (1877). Наряду с научными трудами в печати появляются публицистические работы Иванцова-Платонова: «Христианское учение о любви к человечеству сравнительно с крайностями учений социалистических» (1870), «Св. Кирилл и Мефодий» (1871), «Что такое жизнь» (1872), «Первые лекции по церковной истории в Московском университете» (1872), «Религия и наука» (1879), а также обширная монография, посвященная книге Б. Чичерина под тем же заглавием. В 1891 г. выходит критический обзор всей литературы о Фотии, а также всех изданий его сочинений — «Константинопольский патриарх Фотий». Кроме того, им изданы письма А. С. Хомякова к Пальмеру и ряд духовно-публицистических трактатов о современных церковных вопросах, а также критических статей о новых произведениях учено-богословской иностранной и русской литературы.

«Ереси и расколы первых трех веков христианства», как и остальные работы нашего автора, оказываются во многом первым открытием проблемы и первым в отечественной культуре описанием состояния предмета исследования с научной точки зрения.

¹ *Филастрий Брешикий* (ум. ок. 397) — латинский апологет и богослов, автор справочного труда «Против ересей» («*Diversarum hereseon*») (ок. 384). Известно, что, как и апостол Павел, он имел на теле какое-то увечье, воспринимаемое окружающими как стигматы Христа. Возможно, что он в 384 г. в Милане встречался с Августином (Epist. CCXXII).

² «*De haeresibus ad quodvultdeum liber unus*». В этом же томе далее следует сочинение «Против иудеев» («*Tractatus adversus judaeos*»), т. е. сочинения апологетического характера.

³ *Ut breviter, perstricte et summam exponat, quae haereses fuerint, sint, — quos errores intulerint, inferant, — quid adversus catholicam Ecclesiam senserint, sentiant, — quae baptismum habeant quaeve non habeant et post quas baptiset nec tamen rebaptiset Ecclesia (лат.).* — Чтобы он (т. е. Августин) кратко, сжато и вполне представил то, какие ереси были, какие сейчас есть; какие заблуждения ими привнесены и какие ныне привносятся; по чему противники кафолической Церкви могли быть узнаны и узнаются; какие [из них] крестятся, а какие нет, и каковых после такого крещения Церковь перекрещивает.

⁴ *Симон-волхв*, или *Симон-маг* (І в.) — чудотворец, предтеча гностиков, был во время апостольской проповеди Филиппа в Самарии (Палестина), где принял от него крещение (Деян. 8, 9—13); но потом, увидев, как в апостольском рукоположении нисходит на человека благодать, попытался купить этот дар (Деян. 8, 18) (так называемая «симония»). О нем и его образном языке подробно пишет Ипполит Римский в сочинении «Обличение всех ересей» (6, 7—20).

⁵ О *пелагианах* см. примеч. 19 к работе К. И. Скворцова.

Целестиане — по имени епископа Целеста, который вместе с Пелагием был осужден на Карфагенском соборе 418 г. за отрицание решающей роли благодати в деле спасения души. Августин пишет по этому поводу

отдельное сочинение: «О Благодати Христовой и о первородном грехе против Пелагия и Целестия» («De Gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium») (PL. T. 44).

Евтихий — архимандрит, живший в V в. в Константинополе, где и был осужден на Соборе 448 г. за исповедание одного естества во Христе после воплощения (монофизитство).

Несторианство — по имени *Нестория* (после 318—после 451), который до осуждения на Эфесском соборе (431 г.) был патриархом Константинополя. Многие из его сочинений утеряны, известно, что он был осужден за именование Девы Марии Христородицей, а не Богородицей. Секта несториан существует на Востоке до сего дня.

⁶ *Breviter, perstricle et summam* (лат.) — кратко, сжато и полно.

⁷ *Епифаний Кипрский* (ок. 315—403) — восточный отец Церкви, ересиолог; родом из Палестины, знал пять языков: греческий, коптский, еврейский, сирийский и латынь. В «Панарии», т. е. «Наборе противоядий» (рус. пер. «Об ересях» сделан МДА в изд.: Панарий, или Домашняя аптека. М., 1863, 1864, 1872), перечислено 20 дохристианских и 80 христианских течений. Особенно важны сведения о гностических и иудеохристианских сектах. «Анакефалеосис» можно перевести как «Собрание глав».

⁸ *Павел Самосатский*, епископ Антиохийский (ок. 260), заявлял, что Бог — «единое лицо». Тем не менее в Нем различаются Логос и Премудрость, не нарушающие Его единства, ибо они сами «неипостасны», т. е. не имеют самостоятельного бытия.

Фотин — епископ Сирийский, ученик еретика Маркела Анкирского. Согласно Фотину, Бог — одна ипостась и имеет у Себя Логос, Который пребывает при Нем (т. е. модализм).

⁹ *Татиан Ассириец* (ок. 120—ок. 175) — христианский писатель, ученик св. Иустина, автор первой известной нам попытки составить из четырех Евангелий одно — так, чтобы в нем не было противоречащих частей («Диатессарон»); в конце жизни отошел от католического христианства, возможно, создав церковь «энкратитов» («воздерживающихся» — греч.). В свое время был посвящен и в языческие мистерии: «участвовал в мистериях и испробовал все [виды] богопочитания» (Речь, 29). Некоторые сочинения Татиана переведены.

Среди перечисленных сект отметим, что «пепузиане» — это те же монотанисты, от которых потом отошел Тертуллиан, возглавивший собственное сообщество.

Лукиан Самосатский (ок. 120—ок. 190) — греческий ритор, сириец, уроженец города Самосаты, расположенного на берегу Евфрата; испытал влияние эпикуреизма, скептицизма и философии киников; вел жизнь странствующего софиста. К христианскому богословию относился довольно поверхностно, считая его одним из видов поэтико-риторического творчества. На основе сократического диалога создал новый сатирический жанр («лукианический диалог» — «диалоги мертвых»); оказал, как писатель-сатирик, влияние на литературу Возрождения (Э. Роттердамский, Ф. Рабле) и Просвещения (Вольтер, Дж. Свифт).

¹⁰ *Донатисты* — последователи епископа Карфагенского Доната (313 г.), *прискиллиансты* — члены христианских сект с аскетическим уклоном; обе секты требовали перекрещивания тех, кто возвращался в

лоно Церкви после гонений (о Присциллиане см. примеч. 40 к работе К. И. Скворцова).

¹¹ *Аполлинаристы* — приверженцы богословия епископа Аполлинария Лаодикийского (ок. 310 — ок. 390), осужденного за мнение, что человеческий разум Христа Спасителя был замещен Разумом Божественным.

Македониане — выразители ереси Македония, который, соглашаясь с православным «единосутием» Отца и Сына, утверждал тварность Св. Духа. Против этой ереси был специально переписан св. Василием Великим крещальный Символ веры, утвержденный на II Вселенском соборе в 381 г.

Мессалиане (евр.), или евхиты (греч.), в переводе «молящиеся», — еретики IV в., отрицавшие троичность Лиц в Божестве и свою молитву считавшие единственным средством к спасению. Возникла эта ересь в некоторых монашеских общинах Сирии и Малой Азии. Монахи-евхиты утверждали, что, добившись молитвою вселения в них Св. Духа, они навсегда освобождаются от страстей и склонности ко злу и не нуждаются ни в подвигах для обуздания тела, ни в чтении Св. Писания, ни в таинствах, ни вообще в каком-либо законе.

¹² В этом ряду собраны ереси гностически-сатанистского типа. Например, о люциферианском учении известно, что, по мнению люцифериан, души происходят от семени тех же родителей, от которых происходят и тела, что означает вещественность человеческой души и смертность ее вместе с телом.

Qui inferiores partes humani corporis non a Deo, sed a diabolo factas opinantur (лат.). — Они [патерниане] полагают, что человеческие тела сотворены не Богом, а дьяволом.

¹³ Название происходит от лат. *praedestinatio* — «предопределение».

¹⁴ Вероятно, речь идет о *Сирмонде Жаке* (лат.: *Якоб*; 1559—1651) — ученом-иезуите, благодаря трудам которого на Западе стали известны многие сочинения греческих историков древней церкви.

¹⁵ *Готтшалк* (800—866/868) — богослов, распространявший учение Августина о предопределении святых к спасению в собственной интерпретации, которая была признана еретической.

¹⁶ *Исидор Испанийский*, или *Севильский* (560—636), — богослов и ученый при готском правлении в Испании; кроме упомянутого труда «О жизни замечательных мужей» («*De viris illustribus*»), автор многочисленных компилятивных исторических и философских трудов: «Этимологий» («*Etymologiae*»), «Хроники» («*Chronicon*»), «О природе вещей» («*De natura rerum*»), «О порядке творения» («*De ordine creaturarum*») — подлинность которого оспаривается, «История правления готов, вандалов и свевов» («*Historia de regibus Gothorum, Wandalorum, et Suevorum*») и др.

¹⁷ *Винкентий Леринский* (ум. до 450) — христианский писатель, известный главным образом по Геннадиеву «*De viris illustribus*» (LXIV), был умеренным пелагианином, находился в оппозиции к Августину.

Арнобий Младший (кон. IV — сер. V в.) — современник Викентия Леринского. «Младшим» назван, чтобы отличить его от знаменитого карфагенского апологета христианства Арнобия (III — нач. IV в.).

Винкентий Виктор нам неизвестен.

¹⁸ Трудно сказать, имеются ли в виду *Юлий Гигин* — знаменитый ученый энциклопедист времен Августа и *Поликрат* — ритор, которому принадлежал памфлет, взятый за основу для обвинительной речи Анита и Мелета против Сократа и т. д., или же в упомянутом сочинении речь идет о не известных нам ближе полемистах против ересей.

Под именем Африкана, вероятно, имеется в виду *Юлий Африкан Секст* (ок. 160—ок. 240) — раннехристианский писатель родом из Иерусалима, крестившийся в зрелом возрасте, поддерживавший дружеские отношения с Оригеном и апологетом Аристидом. Известен тем, что по приказу Александра Севера основал в Риме общественную библиотеку и написал энциклопедию «Узоры» (уцелели только фрагменты). Считается одним из первых христианских историков: ему принадлежат «Летописи», сохранившиеся во фрагментах у Евсевия и бл. Иеронима («О знаменитых мужах», 63).

Е. Н. Трубецкой

Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке.

Миросозерцание Блаженного Августина

<фрагменты>

Впервые: Философия христианской теократии в V веке // Вопросы философии и психологии. 1892. Кн. 9, 10, 13, 14. Печатается по изданию в другой редакции: *Трубецкой Е. Н.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Ч. I: Миросозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 3—106.

Евгений Николаевич Трубецкой, князь (1863—1920) — философ, правовед, общественный деятель. Происходит из знатного московского рода Трубецких. В 1885 г. окончил юридический факультет Московского университета. В 1892 г. защитил магистерскую диссертацию по теме «Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Миросозерцание блаженного Августина», которая и легла в основу использованного нами издания (М., 1892), а в 1897 г. — докторскую диссертацию под названием «Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI в. Миросозерцание папы Георгия VII и публицистов — его современников», опубликованную под названием: «Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Идея Царства Божия в творениях Григория VII и публицистов его времени» (Киев, 1897). С 1897 г. профессор Киевского (1897—1905 гг.) и Московского университетов. Трубецкой — представитель светского богословия и философии. Тем не менее его работы отличаются той же глубиной, что и работы выпускников духовных учебных заведений конца XIX столетия. Он был одним из организаторов издательства «Путь» и Религиозно-философского общества им. Вл. Соловьева в начале XX в. К религиозной метафизике Е. Н. Трубецкой, так же как и его брат С. Н. Трубецкой, пришел под непосредственным влиянием Вл. Соловьева, с которым на протяжении многих лет поддерживал дружеские отношения. Среди его философских сочинений наиболее значительны: «Философия Ницше» (1904), «История философии права» (1907), «Миросозерцание Вл. С. Соловьева» (1913), «Метафизические предполо-

жения познания» (1917), «Смысл жизни» (1918). Ему также принадлежат замечательные очерки о древнерусской иконописи: «Умозрение в красках», «Два мира в древнерусской иконописи», «Россия в ее иконе». Во время гражданской войны Трубецкой участвовал в Белом движении. Умер он в Новороссийске 23 января 1920 г.

Публикуемые нами фрагменты его работы 1892 г. отличаются ясностью мысли и почти публицистической простотой изложения. До сих пор нет подобного и равного по глубине исследования этики и метафизики бл. Августина, которое бы так точно указывало на социальные и правовые следствия из суждений латинского отца Церкви.

Во введении к своей работе Е. Н. Трубецкой так характеризует состояние современной ему западной критической литературы: «Задача исторического исследования об Августине значительно облегчается существованием богатой о нем литературы; но, с другой стороны, она в высокой степени затрудняется тем влиянием, какое оказал на эту литературу протестантско-католический вероисповедный спор. Само собою разумеется, что католические исследователи заинтересованы в том, чтобы скрывать и затемнять антииерархические и антиклерикальные элементы мирозерцания учителя, пользующегося высоким авторитетом в римско-католической Церкви. С другой стороны, понятно, что протестантские историки склонны преувеличивать значение этих, именно сродных им, элементов учения “предтечи евангелического христианства” и умаляют в нем значение церковного элемента. Исследователь, стоящий вне вероисповедного спора Запада находитсЯ в сравнительно благоприятных условиях, чтобы понять совмещение всякого рода противоположностей в учении и личности великого отца Церкви; но, с другой стороны, он стоит как бы между двух огней: путь его чрезвычайно затрудняется малым количеством внепартийных предшественников, коих труды могли бы послужить ему надежной опорой».

¹ *Диоклетиан Гай Аврелий Валерий* (245—316) — римский император (принципат: 284—305 гг.), непосредственно предшествовавший Константину Великому, провел большую административную реформу, разделив империю на две части (каждая из которых управлялась одним «августом» и одним «цезарем», его преемником, — т. н. система «тетрархии», сохранявшаяся в империи еще долгое время), 12 диоцезов и 100 провинций; ввел «табель о рангах»; в религиозном отношении стремился к единству культа Юпитера в империи, называя себя Иовием; известны происходившие при нем последние гонения на христиан, санкционированные императорской властью.

² *Константин Флавий Валерий* (ок. 272—337) — император Рима, провозглашенный таковым войсками в 306 г. Путь к единовластию продолжался для него до победы над Максенцием в 312 и Лицинием — в 316 г. Во многом продолжатель реформ Диоклетиана. Империя при нем окончательно приобрела форму военно-бюрократической машины. В 330 г. он перенес столицу на Восток, переименовав город Византий в Константинополь. При нем христианская Церковь получила полную, практически государственную, легализацию ко времени созыва I Вселенского собора. Он же первый из императоров принял крещение.

³ *Actio rei judicatae* (лат.) — судебные определения.

⁴ *Аркадий Флавий* (377—408) — император восточной части Римской империи (с 395 г.); практически ничем не примечателен, кроме гонений на еретиков и язычников.

⁵ *Гонорий Флавий* (384—423) — сын Феодосия I, как и Аркадий. При разделе Римской империи получил ее западную часть. Ему не удалось в 410 г. сдержать нашествие на Рим вестготов под предводительством Алариха.

⁶ *Actio in factum* (лат.) — действие по факту.

⁷ *Грациан Флавий* (359—383) — римский император с 375 г., сын Валентиниана I. Им был назначен императором Востока Феодосий I.

Феодосий Флавий (347—395) — император с 379 г., тоже сын Валентиниана I. Знаменит тем, что при нем собирается II Вселенский собор 381 г., и тем, что он на некоторое время объединяет обе части империи. В 391—392 гг. он запрещает языческие культы, а в 394 г. — Олимпийские игры. В 383 и 393 гг. соответственно Феодосий назначает августами своих сыновей Аркадия и Гонория.

⁸ *Констанций Флавий Юлий* (317—361) — император с 337 г., после смерти Константина Великого.

⁹ *Валентиниан Флавий I* (321—375) — принципат с 364 г., отец Феодосия и Грациана. Во время его правления Западная часть империи превосходила Восточную в военном и политическом отношении.

¹⁰ Первым в Милане и Равенне основал свои резиденции Гонорий.

¹¹ Любопытный поворот мысли, не встречающийся у других авторов, пишущих об Августине, но, несомненно, точно схватывающий суть метаморфозы древнего сознания. Собственно говоря, прежде чем возродиться для христианской жизни, душа должна «умереть» для этого мира. Августин педалирует это, используя во многих местах своих сочинений риторское искусство антитетического выражения. В споре с донатистами зайдет речь и о специфике вольной и невольной смерти, т. е. о соблазне самоубийства (в целях сокращения текста из III главы публикуемой работы эти места нами не приводятся).

¹² В этом месте дается авторская биографическая ссылка, которую мы опускаем.

¹³ *Шопенгауэр Артур* (1788—1860) — немецкий философ, сводивший кантовские априорные формы познания и рассудочные категории к единому закону достаточного основания. «Вещь в себе» есть в собственном смысле бесосновная, слепая «воля к жизни», дробящаяся в множестве объективаций, которые, в свою очередь, стремятся к господству, порождая мировое зло. По его выражению, «разум паразитирует на воле», ничего, по сути, к ней не прибавляя.

¹⁴ *Манес*, или *Мани* (Manes — перс., Manichaios — греч.; 216—273) — основатель религиозного учения, синкретизировавшего дуализм зороастризма и христианский гностицизм. Манихейство, не отличаясь философской глубиной, было распространено главным образом в беднейших слоях населения и до конца IV в. имело место большей частью на Западе.

¹⁵ См. для этого места в «Исповеди» примечание к работе И. В. Попова.

¹⁶ «Ego sum, qui sum» (лат.). — «Аз есмь Сущий» (Исх. 3, 14).

¹⁷ См. такого же рода выражение, которое подмечает Бриллиантов.

¹⁸ Вероятно, имеется в виду тот случай, когда император Феодосий был выдворен Амвросием, как мирянин, из алтаря во время литургии. Этот эпизод стал прецедентом для определения места императорской особы за литургией среди причастников, а не рядом с престолом, на котором осязаются Св. Дары.

¹⁹ Имеются в виду великие реформаторы Римской церкви, начиная с Григория VII (1073—1085 гг.) и Иннокентия III (1160/61—1216).

²⁰ Известно, что воздействие на будущего апостола было столь велико, что тот упал и ослеп до времени своего крещения (Деян. 9, 4—8).

²¹ *Буассье Гастон* (Boissier Gaston; 1823—1908) — французский писатель и историк, автор трудов по римской истории, религии и литературе.

²² Таким же образом классифицируются апологетические труды Августина, связываемые с периодами творчества, у А.-И. Марру (Святой Августин и августинизм. Долгопрудный, 1999). Правда, и у этого автора возникают сомнения в точности такой классификации.

²³ Здесь — некоторое упрощение платонической парадигмы космогенеза, ибо даже у неоплатоников не было единого мнения по поводу фигуры Платонова демиурга: понимать ли под ним Мировую Душу или же Ум. Концепция апофатичного Единого, перенятая на Востоке, скорее всего, у Прокла, Дионисием Ареопагитом (см. об этом: *Флоровский Г. В.* Corpus Areopagiticum // Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. СПб., 1997), вполне соответствует рассуждениям самого Августина о способах изъяснения того же Единого Платином и Порфирием в «Исповеди» и «О Граде Божием». Но сам акт творения в христианской доктрине понимается принципиально иначе. Вторая ипостась Св. Троицы не допускает даже намека на родственность понятий «порождение» и «сотворение», тогда как уже у Филона Александрийского не было однозначного истолкования того, как Слово Божие (Логос), называемое то «высшей тварью» («ктисма»), то «первородным», соприсутствует и соучаствует в творении мира. Соответственно понимание космогенеза либо подводит сознание к диалектическому схватыванию мира в единстве с творящим-порождающим началом, либо, в христианском учении, к парадоксальному соприсутствию «ничтояствующего» тварного мира, начавшего быть, и вечного Творца. Всякое сравнение рано или поздно приводит к определению нашего же отношения ко второму Лицу Св. Троицы: если Оно творит с Отцом, то мы говорим о парадоксальности бытия, если допустить, что Оно хотя бы отчасти тварь, то последует вполне внятная логическая конструкция, сводимая в общих чертах к арианству.

²⁴ В этом сказывается слабая разработанность христологии Августина, и, кроме того, здесь можно почувствовать преддверие схоластических споров вокруг универсалий.

²⁵ Sein heisst bei Augustin soviel als lebensvolles, innerliches Sein (нем.). — Бытие у Августина — то же самое, что полное жизни внутреннее бытие.

²⁶ Nihil seu commodi seu incommodi contigit in parte, quod non conveniat et congruat universo (лат.). — Ничто, не сочетающееся со всеобщим и

не подобное ему, не удерживает — надлежащим ли или не надлежащим образом — свои части.

²⁷ *πρώτον ψεύδος (греч.)* — первая ложь.

²⁸ Е. Н. Трубецкой в этой своей работе довольно редко цитирует поздние трактаты Августина, в которых многое, в том числе и платоновско-пифагорейский элемент метафизической конструкции онтологии мира, отходит на второй план либо вовсе отвергается как недостаточное. Трубецкой прав в другом: жесткая юридическая ответственность индивидуума в деле спасения души и стяжания благодати свыше, привычная для Запада, так и не будет преодолена Августином полностью.

²⁹ *Er hat sich sogar der Auffassung genähert, dass auch die Thatsachen der irdischen Offenbarung Christi Stufen sind, die der Gläubige, dessen Herz von Liebe erfüllt ist, überschreitet (нем.).* — Он даже приблизился к пониманию того, что события земной жизни Христа — ступени, по которым проходит верующее сердце, исполненное любовью.

³⁰ *Die Menschenwerdung tritt ganz zurück, oder wird in eine Beleuchtung gestellt, die den Griechen völlig fremd war (нем.).* — Вочеловечивание [Христа] совершенно отступает на второй план или выставляется в таком свете, который был полностью чужд грекам.

³¹ Парафраз известного выражения древнегреческих философов: «Мудрость в том, чтобы все знать как одно».

³² *Quia caligantes hominum mentes consuetudine tenebrarum, quibus in nocte peccatorum vitiorumque velantur, perspicuitati, sinceritque rationis aspectum idoneum intendere nequeunt; saluberrime comparatum est, ut in lucem veritatis aciem titubantem veluti ramis humanitatis opacata inducat auctoritas (лат.).* — Что от зашоренных человеческих умов, по обыкновению темных, скрывается за мраком их грехов и испорченности, то не может быть дано [им] как нечто годное для ясного и целостного взгляда разума. Но есть целительное приуготовление, когда в свете луча истины авторитет ведет словно бы спотыкающееся о тернии человечество.

³³ *Es ist also zunächst nur eine Präsumtion, welche die Kirche für sich hat, es ist im gewissen Sinne nur eine fides humana, noch keinerlei testimonium spiritus sancti, um was es sich handelt (нем.).* — То, о чем идет речь, — это, следовательно, первоначально лишь презумция, которую Церковь для себя принимает, это в известном смысле только человеческая вера, но еще никоим образом не Завет Святого Духа.

³⁴ *Quod ita potest videri dictum, quasi de hujus religionis veritate dubitaverim. Dixi autem sicut ei congruebat, ad quem scribebam. Sic enim dixi: si apud hos veritas non eluxerit (т. е. apud catholicos) nihil dubitans, quod apud eos elucesceret; quemadmodum ait Apostolus: si Christus non resurrexit (1 Кор. 15, 12—17) non utique dubitans, quod resurrexerit (лат.).* — Говорится, таким образом, об очевидном как о религиозной истине, в которой я бы сомневался. Прежде я говорил в соответствии с тем, что написано. Таким образом, если сказать, что от той (т. е. от католической) истины не прояснится никакое сомнение, то что же от нее воссияет? Ведь Апостол говорит: «Если Христос не воскрес», — не иначе как не сомневаясь в том, что Он воскрес.

А. И. Бриллиантов

Блаженный Августин и его значение на Западе

Печатается по первопубликации: *Бриллиантов А.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1989. С. 81—136 (Гл. III: Западное богословие. Блаженный Августин и его значение на Западе).

Александр Иванович Бриллиантов (1867—1933) — видный ученый, историк Церкви и патролог. Родился в семье священника Новгородской губернии. В 1887 г. окончил Новгородскую духовную семинарию. В сентябре того же 1887 г. он был зачислен студентом Санкт-Петербургской Духовной академии (СПбДА), которую окончил в 1891 г. с ученой степенью кандидата богословия за сочинение на тему: «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены». В сентябре 1891 г. он был определен профессорским стипендиатом СПбДА по кафедре общей церковной истории. 8 марта 1893 г. стал преподавателем Тульской духовной семинарии. В 1898 г. ему присваивается ученая степень магистра богословия за переработанное и дополненное кандидатское сочинение. В 1900 г. Бриллиантов был назначен доцентом СПбДА, где с 1903 по 1917 г. был профессором по кафедре общей церковной истории. После Октябрьской революции состоял профессором вновь организованного Богословского института в Петрограде. Впоследствии, 26 ноября 1919 г., он был избран членом-корреспондентом Академии наук по Отделению истории и филологии разряда историко-политических наук.

А. И. Бриллиантов печатался немного, но оставил после себя большое литературное наследие в архивах и ряд изданных исторических произведений. Кроме названного труда ему принадлежат следующие: «Иоанн Скот Эригена и его отношение к богословию восточному и западному» (СПб., 1898); «К вопросу о философии Эригены» (СПб., 1899); «К характеристике ученой деятельности профессора В. В. Болотова как церковного историка» (СПб., 1901). В 1910 г. он редактирует издание лекций покойного В. В. Болотова; в «Христианском чтении» им помещен очерк его жизни и деятельности. В 1913 г. выходит сочинение «К истории арианского спора до Первого Вселенского Собора».

Книга, посвященная Эригене, до сих пор остается не превзойденной по глубине и охвату исторического и теоретического материала. В главе об Августине в сжатой форме рассматриваются основные вопросы его богословия, с присущей старой профессорской школе глубиной и точностью.

Отметим, что сочинение Бриллиантова, главу из которого мы публикуем, в 1998 г. переиздано небольшим тиражом издательством «Мартис».

¹ *Lex (лат.)* — закон.

² *Иринеи Лионский* (II в.) — христианский апологет, автор упомянутого здесь сочинения «Опровержение ересей» («*Adversus haereses*»).

³ *Praescriptio (лат.)* — предписание.

⁴ *Минуций Феликс* (ок. 200—ок. 300) — римский юрист и христианский апологет, написавший сочинение «Октавий» («*Octavius*»), в котором отстаивал нравственные идеалы христианской веры; по причине сходства

употребляемых аргументов в этом сочинении с «Апологетикой» («Apologeticum») был назван «вторым Тертуллианом».

Арнобий († после 325 или ок. 300) — известный ритор и апологет Церкви, написавший 7 книг «Обращения к язычникам» («Adversus Gentiles») (ок. 305), изобилующего сведениями о языческих культах того времени; ему западное богословие обязано применением терминов «*deus princeps*» и «*deus summus*» (см. также примеч. 53 к работе К. И. Скворцова).

Лактанций († ок. 330 или ок. 317) — ученик Арнобия, названный христианским Цицероном за ясность языка.

⁵ **Викторин Петтавский** (ум. 303) — поэт, которому приписываются поэмы «Об Иисусе Христе» («De Jesu Christo») и «О Пасхе» («De Pascha»), но, вероятнее, что его творчество известно только во фрагментах и в передаче других авторов.

⁶ **Коммодиан** (годы жизни неизвестны) — римский поэт, автор сборника «Наставления» («Instructions») и поэмы «Апологетическая песнь» («Carmen apologeticum»).

⁷ *Vis Origenem in latinum vertere? Habes multas homilias ejus et tomos, in quibus moralis tractatur locus, et scripturarum panduntur obscura. Haec interpretare: haec rogantibus tribue (лат.).* — Смысл [слов] Оригена в латинском переводе изменяешь? Сохрани множество его гомилий и книг, в которых излагаются места нравственного [учения], и написанным рассеется темнота [неясности]. Интерпретировать же нужно, разделяя [написанное Оригеном] на части.

⁸ Спорное утверждение, основанное скорее всего на том, что после Амвросия не осталось столь же масштабного произведения, посвященного экзегетике Св. Писания, как после Оригена.

⁹ **Руфин Аквилейский** (ок. 345—410) — латинский переводчик, переложивший сочинение Оригена «О началах» таким образом, что не всегда можно понять, где собственная авторская мысль, а где ее позднейшая интерпретация. Кроме этого, переводил «Церковную историю» Евсевия Кесарийского. После осуждения Оригена вступил в полемику с Иеронимом Стридонским.

¹⁰ **Иероним Стридонский** (347—420) — автор перевода текста Септуагинты (перевода LXX) и греческого Нового Завета на латинский язык («Vulgata»). Оставил после себя ценнейшие жизнеописания «Знаменитых мужей» («De viris illustribus»), включив туда не только христиан, но и Сенеку, Филона и Иосифа Флавия.

¹¹ **Иларий Пиктавийский**, или **Пуатевильский** (ум. 366/368) — западный богослов, участвовавший в арианских спорах на стороне православных и названный за это «западным Афанасием».

¹² **Викторин Гай Марий** († 370—382) — римский ритор и политический деятель, статуя которого была воздвигнута на Форуме; истолковывал неоплатоническую философию в христианском духе, создавшем почву для троического богословия Августина.

¹³ Ниже приводим большую авторскую сноску справочного характера, которая, в общем, еще имеет некоторое значение для историка философии.

Об изданиях творений Августина см.: *Kukula R. C. Die Mauriner Ausgabe des Augustin // Sitzungsberichte des kaiserl. Akademie der Wissen-*

schaften in Wien. Phil.-class. Classe. Wien, 1890—1892. Bd 121, 122, 127; *Rottmann P. O.* Bibliographische Nachtrage zu D-r R. Kukula's Abhandlung «Die Mauriner Ausgabe des Augustin» // *Ibid.* 1891. Bd 124. Западная литература об Августине чрезвычайно обширна и разнообразна ввиду того значения, какое он и его идеи имели не только для Западной церкви, но и вообще для западного мира. Довольно полное указание сочинений об Августине, равно как и о других церковных писателях Запада и Востока патристической эпохи, дается в: *Chevalier U.* Répertoire des sources historiques du moyen âge. Paris, 1877 (Suppl. 1888). См. также: *Überweg F.* Grundriss der Geschichte der Philosophie. II. Berlin, 1881; *Alzog J.* Grundriss der Patrologie. 4 Aufl. Freib. im. Br., 1888; *Bardenhewer O.* Patrologie. Freib. im. Br., 1894. В настоящем случае важны те исследования, которые имеют предметом учение бл. Августина и касаются именно спекулятивного, догматическо-философского элемента его. К числу наиболее обстоятельных сочинений, посвященных вообще Августину, принадлежит сочинение Биндемманна: *Bindemann C.* Der heil. Augustinus. I—III. Berlin; Leipzig; Greifswald, 1844—1869; но автор, обращая преимущественное внимание на биографическую сторону, относительно воззрений Августина ограничивается, собственно, лишь анализом содержания отдельных его произведений. В работе: *Böhringer F.* Aurelius Augustinus. I—II. 2 Aufl. Stuttgart, 1877—1878 (Die Kirche Christi und ihre Zeugen. Bd XI) — уделяется много места изложению учения Августина собственными словами последнего, без указания, однако, мест, откуда они заимствованы; сопровождается это, вообще, ясное изложение обыкновенно резко и самоуверенно выражаемую критикою с протестантско-рационалистической точки зрения. Исключительно учение Августина имеет в виду Дорнер: *Dorner A.* Augustinus, sein theologisches System und seine religions-philosophische Anschauung. Berlin, 1873; его книга — наиболее важное сочинение в этом роде. Нуриссон (*Nourrisson*). La philosophie de saint Augustin. I—II. Paris, 1865; 2 ed. 1866) представляет попытку определить источники философии Августина и проследить влияние ее на позднейшее время. На английском языке известно: *Cunningham W. S.* Austin and his place in the history of christian thought. London, 1886. Большая часть исследований имеет задачей выяснение отдельных сторон и пунктов богословия и философии Августина. Сюда относится, например, сочинение католического ученого Гангауфа (*Gangauf Th.* Des heil. Augustin Lehre von Gott dem Dreieinigen. Augsburg, 1865), написанное с точки зрения гинтеровского дуализма. Гангауфу принадлежит сочинение о психологии Августина, неоконченное, впрочем: *Metaphysische Psychologie des heil. Augustin.* Augsburg, 1852. Известны и другие сочинения о философии и психологии Августина (Storz, Dupont, Scipio; Ferraz, Werner). Этюды Рейтера (*Reuter H.* Augustinische Studien. Gotha, 1887; часть в *Brieger's Zeitschrift für Kirchengeschichte*. Bd IV—VIII) имеют цель — решение некоторых отдельных вопросов разного характера путем строго исторического исследования (St. IV — отношение Августина к Востоку, VII — историческое положение Августина), представляя одно из самых видных произведений западной литературы последнего времени об Августине. Немало места отводится Августину и его учению в общих курсах по истории догмы и истории патристической философии. Ср., например: *Huber J.* Philosophie der Kirchenväter. Mün-

chen, 1859. S. 233—315; *Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freih. im Br., 1890. Bd III. S. 54—215; *Stöckl A.* Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. Mainz, 1891. S. 293—364. Особенно обращает на себя внимание в данном случае сочинение Гарнака, не только как новейшее по времени, но и как дающее особое положение Августину в истории догмы и вообще христианства. Общие похвалы вызвала также характеристика Августина в сочинении: *Eucken R.* Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Leipzig, 1890. S. 258—295. Необходимо заметить относительно западной протестантской литературы об Августине, что протестантские ученые часто бывают склонны слишком преувеличивать внутренние противоречия августинизма. Августин слишком близко стоит по своему духу к обоим западным вероисповеданиям, и в то же время протестантство слишком удалилось от него и как от представителя вообще принципа католичества и предания, и по материальной стороне своего учения, чтобы со стороны протестанта-богослова возможно было совершенно объективное отношение к нему. Если католик, при обязательности для него авторитета, стремится сгладить резкости августинизма и приблизить его воззрения к своему учению (*Stöckl.* Op. cit. 363—364), то для последовательного протестанта оценка августинизма неизбежно разрешается в критику его и показ внутренних противоречий. Лучший пример такого отношения к Августину можно видеть у Гарнака в упомянутом сочинении, что у него, в частности, стоит в связи вообще с его социнианскими воззрениями, враждебно-отрицательным отношением к восточной догме и отрицанием всякой догмы в принципе. Общее суждение Гарнака о мировоззрении Августина, при сочувственном до воодушевления отношении к его личности, то, что августинизм представляет ряд самых безысходных противоречий и о какой-либо системе Августина не может быть и речи. Доказательство невозможности конструировать систему Августина и устранить встречающиеся у него противоречия представил, по Гарнаку, Рейтер в упомянутом труде (*Harnack.* Op. cit. III, 85—92, 91). Сам Рейтер, будучи далек от крайних выводов Гарнака по отношению к Августину и к самому протестантству, утешает себя при виде такой «путаницы» (ein Wirrarr) мыслей в одном и том же человеке, которая, по-видимому, делает спорным вопрос о его (бесспорном, по Рейтеру же) значении, вопросом: (но) «спрашиваю, у кого односторонности, даже противоречия, встречаются чаще, чем у Лютера? Но кто дерзнет сравняться (sich vergleichen) с последним? Августин, по моему мнению, стоит на несколько ступеней ниже его, но его гениальность, по крайней мере, подобная же» (*Reuter.* Op. cit. 514). Ср. также: *Eucken.* Op. cit. 260 f., 290 f. Что касается русской литературы, то из монографий, посвященных Августину, прежде всего следует назвать труд кн. Е. Трубецкого «Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке» (Ч. I. Мирозерцание бл. Августина. М., 1892). Здесь можно найти правильный взгляд на общий характер воззрений Августина, в противоположность указанным мнениям протестантских ученых. Соглашаясь с тем, что учение Августина не может быть рассматриваемо и излагаемо как философская система и не желая скрывать встречающихся в нем противоречий, автор признает, однако, за этим учением значение системы в том смысле, что в основе всех воззрений Августина лежит единый принцип, или идея (тео-

кратический идеал), связующий их в органическое целое (*Трубецкой*. Указ. соч. I, 52—55, 266). Названный труд и заслуживает особого внимания именно как опыт объединения с точки зрения известного принципа, или идеи, отдельных элементов августиновских воззрений, развившихся под влиянием различных исторических обстоятельств (в борьбе с манихейством, донатизмом, пелагианством, язычеством) и не только не стоящих в видимой связи между собою, но даже иногда, по-видимому, противоречащих друг другу. Попытку представить учение Августина свободным от некоторых усвояемых ему протестантскими и частью русскими учеными взглядов и от внутренних противоречий в известных пунктах предпринимает Л. Писарев, автор новейшего сочинения на русском языке, посвященного антропологии Августина: «Учение бл. Августина, еп. Иппонского, о человеке в его отношении к Богу» (Казань, 1894). Но разъяснения его, хотя они даются на основании близкого знакомства с первоисточниками (о неспособности человека к добру в состоянии падения, 127—155, о непреодолимом действии благодати в спасаемых, 272—281, о безусловном предопределении, 305, 315—334), едва ли, однако, везде достигают цели. Из сочинений более раннего времени известны: *Скворцов К.* Бл. Августин как психолог. Киев, 1870; *Красин М.* Творение бл. Августина «De Civitate Dei» как апология христианства в его борьбе с римским язычеством. Казань, 1873. Из журнальных статей можно указать: *Гусев Д.* Антропологические воззрения бл. Августина // Православный собеседник. 1876. № 7; *Григорий, иеромонах (Борисоглебский)*. Сочинение бл. Августина о Граде Божием как опыт христианской истории философии // Вера и разум. 1891. № 15, 17. Предлагаемый далее очерк учения Августина имеет в виду лишь характеризовать его в некоторых из главных пунктов. Полное и обстоятельное изложение учения Августина должно бы иметь вид, собственно, истории генезиса его воззрений, насколько его можно проследить на основании изучения источников его воззрений и его собственных сочинений и жизни. Ср. предисловие к «Retractationes» (PL. T. 32. C. 586).

¹⁴ Если сказать точнее, то сознание впервые для европейской мысли выступает в виде самосознания.

¹⁵ Noverim te (Deus), noverim me! (лат.). — Познаю Тебя, познаю себя! (Philosophiae) duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo (лат.). — У философии два вопроса: один — о душе, другой — о Боге.

¹⁶ Videt verum esse, quod nondum videt (лат.). — Чтобы действительно видеть бытие, которое пока невидимо.

¹⁷ Consensio voluntatis (лат.) — согласие воли; cum voluntate credere (лат.) — с волей верить; voluntas credens (лат.) — верящая воля.

¹⁸ Purgatio, mundatio per fidem (лат.) — искупление, очищение верой.

¹⁹ Tempore auctoritas, re autem ratio prior est (лат.). — Авторитет — на время, дело же мышления выше.

²⁰ Rationabiliter visum est, ut fides praecedat rationem; etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus (лат.). — Кажется разумным, чтобы вера предшествовала размышлению; однако мы даже верить не могли бы, если бы не имели разумные души.

Nisi aliquid intelligat, nemo possit credere in Deum (лат.). — Никто не мог бы верить в Бога, если бы не воспринимал что-нибудь.

²¹ Quamquam et ipsum credere nihil aliud est, quam cum assensione cogitare (*лат.*). — Хотя сама по себе вера есть не что иное, как согласие с мышлением.

Cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit (*лат.*). — Всякий, кто верит, мыслит — веруя, и верит — размышляя.

Fides si non cogitetur nulla est (*лат.*). — Вера без понимания — ничто.

²² Hoc est nimirum quod requiris, quid primum, quid ultimum teneatur: inchoari fide, perfici specie (*лат.*). — То, что ищешь, — по сути первое, а постигается последним: начинается верой, завершается образом.

Fides temporalis (*лат.*) — временная вера.

²³ Intellectus est merces fidei (*лат.*). — Созерцание — дар веры.

²⁴ Hanc ergo sapientiam quod est Deus, quomodo intelligimus esse Trinitatem? Non dixi, Quomodo credimus? nam hoc inter fideles non debet habere quaestionem: sed si aliquo modo per intelligentiam possumus videre quod credimus, quis iste erit modus? (*лат.*). — Итак, как мы постигаем, что знание того, что есть Бог, — есть Троица? Я не сказал «как верим?», но если мы можем каким-либо способом видеть то, во что верим, при помощи познания, каков этот способ?

²⁵ Quae nobis pauca interpretata sunt (*лат.*) — те нами мало интерпретированы.

²⁶ Ea est invenienda in anima hominis, id est rationali, sive intellectuali, imago Creatoris, quae immortaliter immortalitati ejus est insita (*лат.*). — Это — привнесенное в человеческую душу, оно же — рациональное, или интеллектуальное, образ Творца, Который бессмертием Своим прививает бессмертие [душе].

Haec in anima existere, et tanquam involuta evolvi, ut sentiantur et dinumerentur substantialiter, vel, ut ita dicam, essentialiter (*лат.*). — Так в душе существовать и, как свернутое, разворачиваться, чтобы чувствование и исчисление было субстанциальным или, так сказать, сущностным.

²⁷ Verbum interius, intimum, mentale, quod manet intus, spiritualiter dicitur, rei conceptio spiritualis (*лат.*) — внутреннее слово, сокровенное, что обретено внутри, сказанное духовно, выражение вещей духовных.

²⁸ Memoriae tribuens omno quod scimus, etiamsi non inde cogitemus, intelligentiae vero proprio modo quodam cogitationis informationem (*лат.*). — В памяти подразделено все, что мы знаем; и даже если мы потом не размышляем, умозрению сообщается все, на что оно направлено, в свойственном тому [т. е. предмету мысли] модусе.

Различаются: interior mentis memoria, interior intelligentia, interior voluntas, — haec tria simul semper sunt, et semper simul fuerunt ex quo esse coeperunt, sive cogitarentur, sive non cogitarentur (*лат.*). — Различаются: память внутренняя ума, внутреннее умозрение, внутренняя воля — эти три всегда есть, всегда будут тем, с чего все начинается, происходит ли мышление или не происходит.

²⁹ 1) Corpus visibile, 2) visio externa sensusve formatus, 3) animi intentio (*лат.*) — 1) видимое тело, 2) внешнее видение чувственных форм, 3) направленность души.

³⁰ 1) Memoria, 2) interna visio, acies animi cogitantis formata, 3) voluntas, intentio (*лат.*) — 1) память, 2) внутреннее видение, острие мыслящей души, познающей формы, 3) воля, направленность.

³¹ Cupiditas et laetitia = voluntas in eorum consensione quae volumus, metus et tristitia = voluntas in dissensione ab hinc quae volumus (*лат.*). — Желание и веселье = воля в их согласии, которой волим; страх и печаль = воля в разобщении от того, что хотелось бы.

³² Hoc illi [Deo] est esse, quod personam esse. Cur ergo non haec tria simul unam personam dicimus, sicut unam essentiam et unum Deum, sed tres dicimus personas, cum tres Deos aut tres essentias non dicamus; nisi quia volumus vel unum aliquod vocabulum servire huic significationi qua intelligitur Trinitas, *ne omnino taceremus interrogati, quid tres, cum tres esse fateremur?* (*лат.*). — Бытие для Него значит то же, что «быть персонею». Почему и не говорим здесь, что три — одна Персона, одна сущность и один Бог, но говорим — Три Лица как три Бога, но без того чтобы утверждать три сущности. Ибо не желаем, чтобы кто-либо иначе пользовался словом, которым обозначено понимание Троицы, не будем лишь молчать, когда спрашивают, почему «три» не признаны нами как «три бытия».

Следующая цитата из сочинения «О Троице» полностью выглядит так: An quia Scriptura non dicit tres deos? Sed nec tres personas alicubi Scripturam commemorare invenimus. An quia nec tres, nec unam personam Scriptura dicit haec tria (legimus enim personam Domini, non personam Dominum), propterea licuit loquendi et disputandi necessitate tres personas dicere, non quia Scriptura dicit, sed quia Scriptura non contradicit: si autem diceremus tres deos, contradiceret Scriptura, dicens, *Audi, Israel; Dominus Deus tuus, Deus unus est* (Deut. VI, 4) (*лат.*). — Отчего Писание не говорит о трех богах? Ведь нигде в Писании не находим упоминания и о трех персонеях. Отчего ни о трех, ни обо одной персоне Писание не говорит «те три» (читаем ведь о лике Господа, а не о лике Господ), — потому можно говорить и обсуждать необходимость трех лиц, не о которых говорит Писание, но о тех, которые не противоречат Писанию: если сами по себе заговорим о трех богах, то Писание ответит словами: «Слушай, Израиль, Господь Бог твой — Бог один есть» (Втор. 4, 4).

Tres... substantiae sive personae, si ita dicendae sunt (*лат.*) — три... субстанции или, так сказать, Персоны.

Cur non tres dii?.. Cur non etiam una persona [Deus]? (*лат.*). — Почему не три бога?.. Почему же не одно Лицо [Бог]?

Сложности здесь, кроме всего прочего, лингвистического характера: Qui haec graeco tractant eloquio, dicere consueverint, *μὴν οὐσίαν, τρεῖς ὑποστάσεις* quod est latine, unam essentiam, tres substantias (*лат.*) — то, что по-гречески излагается, говорится обычно: «одна сущность, три ипостаси», по-латыни значит — «одна сущность, три субстанции» (De Trin. V, 9, 10). Августин вынужден избегать тавтологических накладок и несоответствий, используя уже сложившуюся к тому времени терминологию в передаче единства Троицы в трех Лицах, обладающих единой *сущностью*, т. е. все-таки *субстанцией*.

³³ Prenons la liberté de l'affirmer, ce sont la des jeux d'esprit et rien de plus (*фр.*). — Лучше свободно утверждать, что это не более чем легкий на-мек.

³⁴ См. примеч. 15 к фрагменту работы А. М. Иванцова-Платонова.

³⁵ Ac per similitudines dicuntur in Deo (*лат.*). — Также вследствие подобия называются в Боге.

³⁶ Fortassis de solo Deo verissime dicitur (лат.). — Пожалуй, правдивее всего [это] говорится об одном только Боге.

³⁷ Deus melius scitur nesciendo (лат.). — Бог лучше незнанием познается.

Si tamen de illo proprie aliquid dici ore hominis potest (лат.). — Однако, если о Его свойствах нечто [высказывается], скажи, что они превосходят человеческую способность [понимания].

³⁸ Sub specie aeternitatis (лат.) — с точки зрения вечности.

³⁹ Sicut superfertur voluntas artificis ligno, vel cuique rei subjectae ad operandum: non invenimus evidentiorē similitudinem et propinquiorem rei, de qua loquimur, in iis rebus quae ab hominibus quomodocumque capī possunt (лат.). — Подобно тому, как витает воля художника над деревом, или любым другим предметом для обработки: но в ряду предметов, которые доступны пониманию людей, мы не находим более ясного и близкого подобия тому, о чем говорим (пер. с использованием цит. издания: Творения бл. Августина. Киев, 1912. Ч. 7. С. 106).

⁴⁰ Поскольку существует перевод этого места, то латинский текст цитаты опустим и дадим ее перевод:

«...Помимо его воли не может происходить даже то, что совершается против Его воли. Потому что не случилось бы, если бы Он не допустил: и допускает не против желания, но по желанию; будучи благим, Он не допустил бы, чтобы совершилось зло, если бы не мог, как всемогущий, и из зла сделать добро» (цит. по изданию: Творения. Киев, 1908. Ч. 11. С. 77).

⁴¹ Vera libertas = pia servitus (лат.). — Истинная свобода = благочестивое рабство.

⁴² Процитируем латинскую цитату, приводимую Бриллиантовым, в русском переводе: «Откуда это чудовищное явление и почему оно? Приказывает, говорю, пожелать та, которая не отдала бы приказа, не будь у нее желания — и не делает по приказу. Но она не вкладывает себя целиком в это желание, а следовательно, и в приказ» (пер. М. Е. Сергеевко в издании: Исповедь. М., 1991. С. 205).

⁴³ Pravus liberae voluntatis assensus (лат.) — потворство искажению свободы воли.

⁴⁴ Non posse non peccare, peccatum habeudi dura necessitas, dura miseraque servitus (лат.) — невозможность не грешить, жесткая необходимость подчинения греху, жестокое бедствие и рабство.

⁴⁵ Peccatum originale, vitium originis, primae nativitatis, hereditarium, ingenitum, vitium naturae (лат.) — грех изначальный, изначальный порок, первородный, наследственный, врожденный, недостаток природы.

⁴⁶ Poena mitissima (лат.) — снисходительнейшее наказание.

⁴⁷ Massa peccati, massa damnata, massa perditionis (лат.) — сумма греха, сумма проклятия, сумма бесчестия.

⁴⁸ Humilitas Dei, Verbum Dei in humilitate, infirma divinitas (лат.) — смирение Бога, Слово Божие в смирении, умаление божества.

⁴⁹ Subjectiv-praktische, ostentativ (demonstrativ)-kommendative Erlösungsauffassung (нем.) — субъективно-практическое, наглядно (демонстративно) подаваемое в принятии питья Спасение (т. е. Евхаристическая чаша. — В. С.).

⁵⁰ κρύψις (греч.) — скрывание, исчезновение, т. е. то же, что exinanitio, evacuatio (лат.) — истощение, оскудение.

⁵¹ Dicant aliquid non ad aurem forinsecus, sed intus in animo hominis, etiam ipsi ibidem constituti (лат.). — [Ангелы] говорят что-нибудь не совне, в ухо, но внутри, в душе человека (цит. по изданию: Творения. Ч. 11. С. 46).

⁵² *Томос* (τομός) (449) Льва Великого — «вероопределение», которым Римская церковь отозвалась на монофизитские споры на Востоке и которое сыграло решающую роль на Халкидонском соборе (451 г.).

Лев Великий (ум. 461) — римский епископ (440—461 гг.), благодаря деятельности которого западная часть христианского мира полноценно участвовала в интеллектуальной жизни V в., избегая еретических крайностей в догматических вопросах.

Мнение, высказываемое Бриллиантовым, не является общим для русской эклезиологической литературы: см. противоположные суждения у В. В. Болотова в «Лекциях по истории древней церкви» (М., 1994. Т. IV), у М. Э. Поснова в «Истории христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.)» (Брюссель, 1964) и др.

Кирилл Александрийский (ок. 380—444) — александрийский епископ, заложивший основы христологического богословия, активно боровшийся с Несторием, епископом Константинополя, в вопросе о почитании матери Христа как Богородицы.

Леонтий Византийский — христианский писатель VI в., разрабатывал христианскую философию в духе каппадокийского богословия. Бриллиантов приводит примеры его терминологии, которой, по словам Г. Флоровского, присуще отождествление понятий «природа» и «сущность» (см.: *Флоровский Г. В., свящ.* Византийские отцы V—VIII вв. Париж, 1933. С. 118).

φύσις ἐνυπόστατος (греч.) — природа воипостазированная;

φύσις ἀνυπόστατος (греч.) — природа неипостазированная;

ὑπόστασις (греч.) — ипостась.

Цитату из «De Trinitate» приведем полностью: [Si autem quaeritur, ipsa incarnatio quomodo facta sit: ipsum Verbum Dei dico carnem factum, id est, hominem factum, non tamen in hoc quod factum est conversum atque mutatum;] ita sane factum, ut ibi sit non tantum Verbum Dei et hominis caro, sed etiam rationalis hominis anima, atque hoc totum et Deus dicatur propter Deum et homo propter hominem. Quod si difficile intelligitur, mens fide purgetur magis magisque abstinendo a peccatis, et bene operando, et orando cum gemitu desideriorum sanctorum, ut per divinum adiutorium proficiendo, et intelligat, et amet (лат.). — [И если меня спрашивают: каким образом произошло само воплощение? Отвечаю, что само Слово Бога плотью стало, то есть стало человеком, но не непосредственно, а преображенным и измененным.] В действительности произошло так, чтобы в том не только было Слово Божие и плоть человеческая, но и мыслящая человеческая душа, и чтобы это целиком могло называться Богом по Божеству и человеком по человечеству. И если это труднодостижимо, то ум следует очистить верой, более и более отказываясь от грехов, и творя добро, и молясь с усердием святых, чтобы, с Божьей помощью продвигаясь, и понимать, и любить.

⁵³ In rebus enim per tempus ortis, illa summa gratia est, quod homo in unitate personae conjunctus est Deo (лат.). — Ведь в вещах же, проходящих сквозь время, это — высшая благодать, которая соединяет человека в единую личность с Богом.

⁵⁴ Occulta inspiratio Dei, inspiratio dilectionis per Spiritum S[anctum], bonae voluntatis atque operis (лат.) — сокровенное веяние Бога, влияние любви через Духа Святого, что делает благой волю.

⁵⁵ Electi, praedestinati, reprobati (лат.) — избранные, предопределенные, осужденные.

⁵⁶ Gratia irresistibilis, indeclinabilis, efficax (лат.) — безудержная благодать, неизменяемая, безотказная.

⁵⁷ Deus suadet, sed ita, ut persuadeat (лат.). — Бог предлагает, но так, что убеждает.

⁵⁸ Perfecta рах (лат.) — по свершении мира.

⁵⁹ Упоминаемая энциклика папы Льва XIII от 4 авг. 1879 г. под названием «Aeterni Patris» имеет отношение не столько к Августину, сколько вообще к утверждению католической доктрины на основании модернизированного томизма (неотоизм).

⁶⁰ *Проспер Аквитанский* (ум. ок. 455) — автор так называемой «Хроники» («Consular Chronicle»), трактата «О Провидении» («De providentia»), известно его «Исповедание» («Confessio S. Prosperi»); несколько раз брался за противоречия в августиновской трактовке благодати (De Gratia Dei et libero arbitrio; liber contra collatorem).

Кассиодор Сенатор Флавий Магний Аврелий (ок. 490—ум. 591) — христианский писатель и государственный деятель, был министром при дворе Теодорика; заменит также тем, что основал на свои средства монастырь Vivarium, где занимался науками и составлением учебных пособий по грамматике и риторике.

Исидор Севильский (ок. 560—636) — писатель, автор многочисленных сочинений, самое знаменитое — «Этимологии» («Etymologiae»), куда включен практически весь свод средневековых знаний, начиная с тривиума и квадривиума.

Беда Достопочтенный (672/673—735) — историк, автор труда «Духовная истории англов», из которой что-то известно о нем самом; кроме того, составлял всемирную историю, начиная от сотворения: «Книга о временах» («De temporibus liber») и «О размышлении над временем» («De temporum ratione»).

Григорий Великий, или Григорий I (ок. 540—604) — римский папа, реформатор литургической жизни Римской церкви.

⁶¹ *Алкуин, или* (латинизир.) *Albinus* (ок. 735—804) — ученый, богослов и придворный учитель Карла Великого; идеолог так называемого «Каролингского возрождения».

Пасхазий Радберт (786—870) — ученый и богослов, автор сочинения «О теле и крови Господа» («De corpore et sanguine Domini»); здесь упоминается его труд «О вере, надежде и благодати» («De fide, spe et caritate»).

⁶² *Ратрамн* († 868) — автор одного из лучших среди евхаристических сочинений IX в. с тем же названием, что у предшественника: «О теле и крови Господа» («De corpore et sanguine Domini»).

П. Верецацкий

Плотин и блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме

Текст печатается по первопубликации в периодическом издании Казанской духовной академии: Православный собеседник. 1911. № 7—9.

Павел Илларионович Верецацкий (годы жизни точно не известны) — патролог, кандидат богословия. В 1908 г. окончил курс в Казанской духовной академии (КДА), через год после этого — профессорский стипендиат; с 1909 г. был учителем Курского духовного училища, а с 1910 г. исполнял должность доцента КДА, где, очевидно, в сентябре 1910 г. занял вторую кафедру патрологии.

К сожалению, под его именем нет других известных нам публикаций и мы не можем вполне судить о сфере интересов автора. Однако эта работа не осталась незамеченной — практически во всех русскоязычных библиографиях работ об Августине она присутствует. Мы посчитали необходимым включить ее в нашу Антологию, несмотря на то что она уже публиковалась в сборнике «Платон: pro et contra», сделав соответствующие изменения и дополнения в части редактирования и комментирования текста.

Отметим также, что лекция Верецацкого, в отличие от большинства публикуемых работ профессоров духовных учебных заведений, посвящена одной отдельно взятой теме. В ней, пожалуй, намечен только внешний контур проблемы античной школы мышления и христианского опыта, но не дано полноценного решения. Очевидно, что это было делом ближайшего будущего. Уже в более поздней работе И. В. Попова «Личность и учение блаженного Августина» (1916) были сделаны конкретные шаги в данном направлении. Эта проблема, однако, не была удовлетворительно разрешена тогда: потребовалось больше времени и большее количество переводов как Плотина, так и сочинений самого Августина. Отметим далее, что в работе В. Н. Лосского (1954), публикуемой здесь же, высказано пожелание специальных исследований влияния латинских переводов Мария Викторина на богословие Августина. И появление новых, более полных, переводов на русский язык сочинений Плотина и Августина, и возможная реализация пожеланий Лосского оказали бы действительную помощь в раскрытии внутренних соответствий специфики мышления Плотина о троичности начал всего сущего и Августиновых реминисценций как по поводу триады Плотина так и в истолковании трудных мест из Писания.

¹ Интересно, что одним из внешних оснований для отстаивания идеи единства Божества как для неоплатоников, так и для христианских богословов являлась полемика с гностиками, разделявшими (в случае христианизированного гнозиса) Отца Нового Завета и Творца Ветхого либо же парадигму и Демиурга «Тимея». Хотя Августин жил позднее Плотина и не был непосредственным участником гностических споров, единство Творца сущего, явленного в единстве творческого акта, ему пришлось отстаивать в полемике с последователями манихейского учения.

² Ео ipso (лат.) — тем самым.

³ Такого рода «претензия» может быть предъявлена (и предъявлялась даже самыми утонченными авторами прошлого — начала нашего века) к любому мыслителю, занимающему строгую апофатическую позицию по отношению к Первому Началу. Однако претензия эта рождается лишь по той причине, что к *описанию* отношения трансцендентного начала и сущего подходят с точки зрения школьной логики (если сказано «превыше бытия», как же может быть «силой»?). В действительности все те положительные определения, которые Плотин (или Августин, Ареопagit, или автор какой-либо из «Упанишад») дает Началу, есть лишь максимально правдоподобные (здравые) исходные моменты для суждения о сущем, но не о самом Абсолюте!

⁴ *Accidentia inseparabilia* (лат.) — неотделимое свойство.

⁵ Отсюда, собственно, и будет развиваться средневековая концепция тождества возможности и энергии в Божестве.

⁶ Применение термина «катафатическое богословие» к образу мышления Августина в отечественной критике очень редко, если вообще не исключительно. В широкий обиход терминологическая пара *апофатическое* — *катафатическое* впервые была введена преп. Максимом Исповедником только в VII столетии, вместе с публикацией трудов Дионисия Ареопagита, и применялась главным образом к характеристике восточного богословия.

⁷ Diese Schwierigkeit (т. е. согласовать в Боге момент ταυτότης с моментом ἐτερότης) potenziert sich noch für ihn, wo er die Spekulation über das Wesen Gottes mit der Spekulation über die Trinität verbindet (нем.). — Эта трудность (т. е. согласовать в Боге момент тождества с моментом инаковости) еще увеличивается для него там, где он связывает умозрение сущности Бога с размышлениями о его триединстве.

⁸ Несколько странное суждение, особенно если вспомнить трактат П. 9 «Эннеад», где Плотин как раз и доказывает, что Космос прекрасен потому, что един. «Дуалистическое» в нравственном плане (а именно нравственно-метафизический дуализм и имеет в виду автор статьи) возникает лишь как противоположность-противоречие между осознанием мира во всей его полноте и частным, обывательским его восприятием. Первое направляет человека к совершенному благу. Второе может вызвать (и вызывает) уклонения от целого, рождает в душах зло. Таким образом, если у Плотина (как и у ряда других «языческих метафизиков») и присутствует нравственно-метафизический дуализм, то он — не между «этим» и «тем» мирами («тот» мир — всецелое, «этот» — лишь чувственное подобие Всего, что существует в обыденном сознании; причем Единое «не удалено» даже от этого чувственного подобия). Подлинно дуальное в метафизике Плотина — это коренная двойственность бытия, которая становится понятна при рассмотрении того, как конструируется Ум, включающий в себя все сущее, при исхождении от Единого. Однако эта дуальность не имеет нравственно-метафизического характера (т. е. не является тем, что мы привыкли именовать дуализмом).

⁹ Bonum, a quo sunt omnia bona, bonum, sine quo nihil est bonum (лат.) — благо, от которого все существующее [становится] благом, благо, без которого ничто не [может] быть благом.

¹⁰ Такого рода противопоставление христианского Бога абсолюту неоплатонизма вызывается (если оставить в стороне чисто идеологические соображения), во-первых, тем, что при рассмотрении наследия Плотина традиционно оставляется за скобками мистическая сторона его воззрений. В этом случае апофатика основателя неоплатонизма может показаться достаточно формальной вещью. Во-вторых, Бог христианства — не мыслится вне истории. Его Промысел — то, что направляет историческое событие. Для неоплатоников же история — вещь совершенно не важная и в определении божества не играет какой-либо роли. Отсюда-то и возникает представление о его внеличной природе (поскольку личность связывается с историей).

¹¹ *Implicite (лат.)* — скрыто.

¹² *Ego sum, qui sum (лат.)*. — «Аз есмь Сущий» (Исх. 3, 14).

¹³ Об этом см. более подробно в работе И. В. Попова в наст. изд.

¹⁴ Противопоставляются негативная метода и метод анализа высших определений Божества.

¹⁵ Следует сказать, что «Единое» Плотина нельзя назвать даже «чистым бытием». В том-то и глубина интуиции критикуемого автором неоплатонизма, что Единое в последнем не привязывается ни к какому из бытийных определений, превосходя их все, но не обращаясь в лишенную определений абстрактную точку. Ибо последняя почти ничто, поскольку она меньше бытия. Единое же превосходит его: оно больше бытия и жизни, а не нечто абстрагированное от них.

¹⁶ *Er (sc. Augustinus) will vielmehr dies (sagen), daß in Gott alle diese Eigenschaften so geeint seien, dass wenn wir es versuchen wollten, eine für sich im Denken zu fixiren, diese Erkenntnis für uns nicht möglich wäre, weil in dieser Eigenschaft alle andern auch enthalten seien (нем.)*. — Он (Августин), скорее, хочет сказать, что в Боге все качества объединены таким образом, что если бы мы попытались помыслить одно из них само по себе, то это познание было бы для нее невозможным, так как в этом свойстве соединяются и все другие.

Haesito an Dornier recte doceat, simplicitatem non esse confundendam cum omnium discriminum defectu; oportere simplicitatem tantum diremptioni et distractioni in multitudinem et varietatem et compositioni opponi (лат.). — Я в замешательстве: верно ли Дорнером сказано, что простота не соотнесена со всяким исчезновением различия, что следует противопоставлять простоту столь многочисленным различиям и разделением в разделенном на многие части и непостоянном и составном.

¹⁷ *Die letztere Tendenz (sc. ad simplicitatem) stammt ohne Zweifel aus seinem Gegensatz gegen die Manichäer und seinem Anschluss an die Neoplatoniker (нем.)*. — Последняя из этих двух тенденция (т. е. к упрощению) происходит, без сомнения, из оппозиции к манихеям и присоединения к неоплатоникам.

¹⁸ Такая интерпретация понимания Плотинем Единого вызвана тем, что последний, с одной стороны, говорит о внеположности его сущему, с другой же — о присутствии его повсюду.

¹⁹ *Quo modo (лат.)* — каким образом.

²⁰ *Motu proprio (лат.)* — собственным побуждением.

²¹ Последняя фраза показывает, насколько восприятие Плотина в XIX — начале XX в. находилось под влиянием «Логик» Гегеля. Очевидно, что ни о каком диалектическом саморазвитии Единого ни у Плотина, ни у кого-либо из других неоплатоников речи не было. Единое не может *развиваться* до мира по той хотя бы причине, что мир ниже его. К тому же сфера диалектического — это сфера Ума.

²² *Interna visio (лат.)* — внутреннее зрение.

²³ *A minori ad majus (лат.)* — от меньшего к большему.

²⁴ *De utroque (лат.)* — и равно от [Сына]. — Собственно, здесь Августин дает повод к проведению аналогии с более поздним католическим догматическим утверждением об исхождении Св. Духа — *Filioque* (и от Сына). Следует заметить, что у самого Августина детальной разработки этого положения нет, есть только попытка выразить равенство отношений трех Лиц в Св. Троице. При этом ипостасируемый в восточном богословии Св. Дух сводится к принципу отношений между Отцом и Сыном. Этот недостаток западного богословия особенно проявляется у Фомы Аквината. По этой причине в восточном тринитарном богословии с предельным вниманием относились к различению самого Св. Духа как отдельной ипостаси и даров Св. Духа.

²⁵ *Spiratio, commune donum (лат.)* — дыхание, общий дар.

²⁶ Приведем это место из «De Trinitate» (XV, 17, 29) полностью: [Et tamen non frustra in hac Trinitate non dicitur Verbum Dei nisi Filius, nec Donum Dei nisi Spiritus sanctus, nec de quo genitum est Verbum et de quo procedit principaliter Spiritus sanctus nisi Deus Pater. Ideo autem addidi, Principaliter,] quia et de Filio Spiritus Sanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit, [non jam existenti et nondum habenti: sed quicquid unigenito Verbo dedit,] gignendo dedit. Sic ergo eum genuit, ut etiam de illo Donum commune procederet, et Spiritus sanctus spiritus esset amborum (лат.). — [И все же в этой Троице не напрасно сказано, что Слово Божие — не иное, как Сын, Дар Божий — не иное, как Дух Святой, и что от Рождającego — Слово и что Дух Святой не иначе как от Бога Отца *преимущественно* исходит. Я добавил «преимущественно»,] потому что исхождение Св. духа происходит и от Сына. Но Отец так каждому Его подает [не как уже существующему и обладающему, но всякому дает в Единородном Слове], что дарует в Рожденном. Таким образом, когда Он родил [Сына], тогда же от Него общий Дар изошел, чтобы Дух Святой был Духом обоих.

De Patre habet (Pater Filio gignendo dedit) utique ut et de illo procedat Spiritus sanctus (sine tempore) (лат.). — [Сын] непременно получает [дар] от Отца (ибо Отец дает рожденному Сыну), чтобы и от Него исходил Св. Дух (вне времени) (De Trin. XV, 26, 47).

Non igitur ab utroque est genitus (sc. Filius), sed procedit ab utroque amborum Spiritus (лат.). — Потому Дух не рожден от обоих (как Сын), но от обоих исходит (Ibid.).

Позволим себе небольшое замечание по поводу слова «principaliter» (преимущественно, изначально), переведенного нами в первом значении, в соответствии с тем комментарием, который дает к этому месту Верещацкий. Августин крайне аккуратен со словами, которые встречаются в Св. Писании (вероятно, этим объясняется тройное отрицание — *non*

frustra... non dicitur... nisi — в нашей цитате). Так, первые фразы Евангелия (от Ин. 1, 1): «*In principio erat Verbum*» («В начале было Слово») — он постарался не смешивать с другим местом, где говорится об истоке греха (Ин. 8, 44: «*Ille homicida erat ab initio*» — «Он (т. е. дьявол) был человекоубийца от начала»). Слово «*principio*» имеет онтологическую укорененность вневременной «изначальности», тогда как «*initio*» только указывает на виновника произошедшего действия (De Civ. Dei, XI, 14). Поэтому, наверное, не было бы большой ошибки, если бы приведенную цитату мы прочитали так: «...Дух Святой не иначе как от Бога Отца *изначально* происходит». Далее, пафос исхождения Св. Духа, по Августину, даже в приведенных цитатах все-таки сводится к тому, *как* человек Его может стяжать и через *Кого*, но не каким образом Он обитает в Св. Троице, — об этом он высказывается с многочисленными оговорками и повторами во всем трактате «О Троице».

²⁷ *Mutatis mutandis* (лат.) — изменив, что следует изменить.

²⁸ То есть Плотина, родившегося, вероятно, в Ликополе Египетском.

²⁹ Имеется в виду формула Афанасия Великого (293—373), архиепископа Александрийского. Она была выдвинута им в полемике с арианами и аполлонианами.

³⁰ «*Trinitas — unus Deus (est)*» (лат.). — «Троица — единый Бог».

³¹ Трудно предположить большую несурязицу, чем суждения, подобные этим. Абсолютная безусловность Платинова Единого как раз и свидетельствует в пользу полной его свободы. Единое творит бытие не под логическим принуждением, но совершенно свободно (и именно поэтому оно — Благо). Для подтверждения этой мысли отошлем читателя к завершающим трактатам VI Девятки.

³² Действительно, для авторов доникейской эпохи (например, Тертуллиана и Оригена) отношения между Лицами Троицы диктовались их, если так можно выразиться, «генетическим порядком». Отсюда такое тяготение этих авторов к «субординационизму» в рассмотрении тринитарной проблематики. К слову сказать, здесь и пролегает одно из существеннейших различий между Платином и Августином: неоплатонизм, с христианской точки зрения, естественно, исповедовал «субординационизм» в отношениях между Единым, Умом и Душой.

³³ Отметим еще раз, что это как раз и выступает свидетельством в пользу свободы творческого акта Единого (как свободно рождает Сына Бог Отец).

³⁴ *Contradictio in adjecto* (лат.) — внутреннее противоречие в определяемом объекте.

³⁵ *Raison d'être* (фр.) — смысл бытия.

³⁶ Необходимо отметить, что учение Платина о Едином, Уме и Душе просто-напросто не является чем-то аналогичным тринитарному учению Августина, поскольку выполняет совершенно иные функции.

³⁷ *Inseparabiliter sunt unius ejusdem substantiae (essentiae)* (лат.) — нераздельное единство сущности; *unam virtutem, unam substantiam (sive essentiam), unam deitatem, unam gloriam* (лат.) — единую силу, сущность, божественность, славу.

³⁸ Quum hic (sc. Augustinus) maximam operam navaret, ut trium personarum paritatem comprobaret, ille (sc. Plotinus) evidenter docuit subordinationem (si isto termino uti liceat); atque Mens et Anima sunt creaturae Unius et quodammodo creaturarum ordini tribuntur (*лат.*). — Тогда как (Августин) усердно писал величайший труд, чтобы равно восхвалить трех лиц, тот (Плотин) явно учил о субординационализме (если этот термин пригоден); так что Ум и Душа суть творения Единого и, таким образом, отделены порядком [своей] тварности.

Pour lui (sc. Plotin)... les hypostases sont d'une essence absolument different l'une de l'autre; elles sont inférieures et subordonnées l'une a l'autre (*фр.*). — Для него (т. е. Плотина)... ипостаси единой сущности абсолютно различны; они ниже и взаимно соподчинены.

³⁹ Савеллиане — последователи учения Савеллия (начало III в.), утверждавшего, что Бог-в-себе (в состоянии «молчания») есть единое существо. Выступая же из своего молчания, он является как Троица.

⁴⁰ ταυτότης (*греч.*) — тождества.

⁴¹ Божественная сфера «τρίων ἀρχικῶν ὑποστάσεων» (*греч.*) — Божественная сфера «трех изначальных ипостасей». Душа и Ум принадлежат Полноте, создаваемой Единым, однако из этого совсем не следует их единосущия с Началом — хотя бы потому, что Единое не имеет сущности, т. е. субстрата единства.

⁴² Philosophum et patrem respectu divinae triadis vehementer inter se discrepare (*лат.*). — Точки зрения на божественную триаду у философа и отца [Церкви] сами по себе чрезвычайно различны.

Augustinus dubito an dupliciter in doctrina de Trinitate disserenda a Lysopolita pendeat (*лат.*). — Сомневаюсь, следовал ли Августин двойственному Ликополита в учении о Троице.

Е. В. Аничков

Эстетика и христианство

Печатается по первопубликации: Аничков Е. Очерк развития эстетических учений // История и теория эстетики. Вопросы теории и психологии творчества. 1915. Т. IV. Вып. 1. С. 12—21.

Евгений Васильевич Аничков (1866—1937) — литературный критик, прозаик, историк культуры, дворянин родом из Новгородской губернии. Его отец участвовал в любительских спектаклях и был знаком с И. С. Тургеневым, Ф. М. Достоевским и Д. В. Григоровичем. Детство Аничков провел в Тифлисе и Вильне. С 1878 г. учился в гимназиях Петербурга, а в 1886 г. поступил на историко-филологический факультет Петербургского университета, однако в 1887 г. был исключен вместе с братом за участие в студенческих беспорядках. В 1889 г. был восстановлен в университете и к 1892 г. закончил его. С 1895 г. — приват-доцент Киевского университета по кафедре истории западных литератур, с 1901 г. стал заведующим этой кафедры. Несколько раз выезжал за границу и в том же 1901 г. принял участие в создании русской Высшей школы общественных наук в Париже. Тогда же он пишет статьи для Энциклопедического словаря Брокгау-

за и Ефрона, изучает провансальский язык, текстологию. С 1901 г. читает лекции в Петербургском университете и на Высших Бестужевских женских курсах. В 1902 г. — приват-доцент Петербургского университета по кафедре западных литератур, а с 1903 г. — профессор Психоневрологического института. В 1904 г. защитил диссертацию «Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян» (1903—1905), в которой генезис искусств сводился к обрядовой магии. В 1907 г. читал лекции на образовательных курсах А. С. Черняева. Ему принадлежит ряд критических статей о поэтах и писателях Серебряного века: о Л. Н. Андрееве, К. Д. Бальмонте, В. Я. Брюсове и др. Аничков редактировал полное собрание сочинений Н. А. Добролюбова, занимался вопросами теории эстетики. За связь с освободительным движением подвергался тюремному заключению и состоял под негласным надзором полиции как масон. В начале первой мировой войны вступил добровольцем в ополчение, затем служил военным цензором. В 1917 г. был откомандирован с русскими войсками во Францию, оттуда — на Салоникский фронт, служил во Французской армии в чине лейтенанта. С 1920 г. — профессор Белградского университета, в 1926 г. — Университета в Скопле.

Основная литературная деятельность Аничкова приходится на годы эмиграции. В это время вышли его публикации: «Христианство и Древняя Русь» (Прага, 1924), «История эстетических учений» (Прага, 1926), «Западные литературы и славянство» (В 2 т. Прага, 1926), в 1931 г. в Париже выходит его роман «Язычница», посвященный эпохе 1910-х гг.

Публикуемая нами статья выделяется из общего строя работ профессоров духовных школ и может быть отнесена в рамках жанра серии, скорее, к разряду *contra*. Автор представляет нам небольшой очерк, в котором отмечены самые общие черты эстетики бл. Августина, главным образом на основе ранних его сочинений.

¹ «De pulchro et apto» («О прекрасном и соответственном») — трактат этот не сохранился; о нем нам известно из упоминания самим Августином в «Исповеди» (IV, 13, 20): «Я написал работу “О прекрасном и соответствующем”, кажется в двух или трех книгах. Тебе это известно, Господи: у меня же выпало из памяти. Самих книг у меня нет; они затерялись, не знаю каким образом» (Пер. М. Е. Сергеев. С. 116). См. об этом в примеч. к изданию: *Августин. Исповедь*. М., 1991. С. 425.

² Трактат «О порядке» написан, очевидно, в Кассидиаке, на даче друга Августина Верекунда в 386 г., сразу же после принятия крещения. Учение Пифагора названо под конец «почти божественным» (II, 17) (см.: *Блаженный Августин*. Творения. СПб.; Киев, 1998. Т. 1. С. 182). Сюжетная канва как бы подчеркивает вывод автора, ибо диспуты, которые заняла несколько дней, начавшись в темноте, завершились «уже при свете ночной лампы» (Там же). За раннее чрезмерное увлечение пифагорейским учением позднее, в «Retractationes» (I, 3, 3), Августин будет себя осуждать.

Об учениках Августина, кроме Алипия, с которым он был связан долгой дружбой и вел потом переписку, практически ничего не известно.

³ *Пирам и Тизба* (или *Фисба*) — пара влюбленных из вавилонской мифологии; историю их трагической гибели пересказал Овидий в «Метамор-

фозах» (II, 55—165): тайной встрече юноши и девушки помешала львица, которая растерзала покрывало Фисбы, о чем не знал Пирам; посчитав, что возлюбленная погибла, он убивает себя мечом. Когда же Фисба возвращается, то находит умирающего Пирама и меч, которым закалывает себя. Сюжет этот многократно использовался в европейском искусстве (Г. Чосер, В. Шекспир, В. Глюк и др.).

⁴ Causa mali (лат.) — причина зла.

⁵ Игра слов: artifex (лат.) — художник в широком смысле слова.

⁶ *Филокалия* (греч. φιλοκαλία) — любовь к прекрасному; Августин имеет в виду эстетическое понятие культуры античного мира. Оно несколько отличается от современного Августину аскетического греческого значения, с которым он, очевидно, был знаком поверхностно; на Востоке с этим названием, переводимым как «Добролюбие», ходили сборники жизнеописаний и молитв отцов-пустынников.

⁷ Quid tantum Oceano properent se tingere soles
Hybernī, vel quae tardis mora noctibus obstet.

В русском переводе это место:

Зачем спешат так зимние светила
В пучину вод? И почему столь долги ночи?

(Цит. по: *Августин*. Творения. Т. 1. С. 169).

⁸ Utile, utilitas (лат.) — польза.

Гораций Флакк Квинт (65—8 до н. э.) — римский поэт, теоретик поэтического искусства, автор «Искусства поэзии».

⁹ Dulce, dulcitas (лат.) — наслаждение.

¹⁰ Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci (лат.). — Вообще несет метр то, что отличает пользу от улады.

¹¹ Позволим себе не согласиться с прямолинейным заявлением автора, поскольку сам Августин много говорит о наслаждении Богом именно в эстетическом смысле: у последнего всегда имеется в виду не сугубо утилитарное потребление, сводимое к имманентному поглощению блага или благ, а к созерцанию трансцендентного прекрасного (что передается им антитезой пользы — наслаждения Богом: uti — frui).

¹² τεχνίτη ἐργον ἄδρανεῖ ἔλεος (греч.) — жалкие немощные, занятые ремеслом.

¹³ Аничков, на наш взгляд, несколько торопится подвести под свое суждение то, что говорит совсем о противоположном. Приведем это место из Деяний (19, 24—28) полностью: «Некто серебряник, именем Димитрий, делавший серебряные храмы Артемиды и доставлявший художникам немалую прибыль, собрав их и других подобных ремесленников, сказал: «Друзья! вы знаете, что от этого ремесла зависит благосостояние наше; между тем вы видите и слышите, что не только в Ефесе, но почти во всей Азии этот Павел своими убеждениями совратил немалое число людей, говоря, что делаемые руками человеческими не суть боги. А это нам угрожает тем, что не только ремесло наше придет в презрение, но и храм великой богини Артемиды ничего не будет значить, и испровергнется величие той, которую почитает вся Азия и вселенная». Выслушав это, они исполнились ярости и стали кричать, говоря: «Велика Артемид Ефес-

ская!»». Волнение при передаче новозаветного текста имело не только бытовое, но и религиозное содержание (курсив наш. — В. С.). К тому же восстали именно простые ремесленники, а не высшие слои общества, т. е. те, кто по большей части, по словам Аничкова, входил в первые христианские общины. Посему здесь не имеет значения противоположность, или социальный антагонизм, низшего и высшего, связанный с воплощением творческого начала.

¹⁴ Мысль Аничковым не договорена до логического конца, потому и не кажется убедительной. Для Августина низшее и человеческое соприсутствуют с Божественным, но внешне не самостоятельны по отношению к внутреннему и содержательному. Эстетическое как таковое вне этой связи с внутренним созерцанием ума не имеет собственной ценности, превращается в «похоть очес», ибо в этом случае не собирает и не возводит к горнему, а рассеивает и расточает. По поводу эстетики уродства заметим, что для Августина все земное, находящееся в ведении человека, лишь слабый, искаженный грехопадением оттиск Божественного и совершенного, а потому и не может вызывать эстетического удовольствия у того, кто постиг красоту горнего мира.

И. В. Попов

Личность и учение Блаженного Августина <фрагменты>

Печатается по единственному изданию: *Попов И. В.* Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 1916. Ч. 1. С. 70—186; Ч. 2. С. 1—371.

Иван Васильевич Попов (1867—?) — богослов, философ и патролог. Родился в семье священника в Смоленской губернии. Где получил начальное образование, — не известно. Летопись его жизни начинается с окончания полного курса наук в Московской духовной академии (МДА), где по завершении полного курса он был утвержден в степени кандидата богословия, с предоставлением ему права не держать нового устного испытания при искании степени магистра. В 1892 г. был оставлен на год при Академии для подготовки к замещению вакантных преподавательских кафедр. После прочтения в 1893 г. двух пробных лекций был избран Советом Академии к замещению должности доцента по кафедре патристики. После защиты диссертации «Естественный нравственный закон» (Сергиев Посад, 1897) был утвержден в степени магистра богословия, а также в занимаемой должности. В 1898 г. утвержден по должности доцента Академии в чине надворного советника. В том же году назначен экстраординарным профессором по занимаемой кафедре. Тогда же Попов получает за усердную службу орден св. Станислава III степени. Далее, в 1902 г., его, за выслугой лет, производят в чин статского советника, и на этом его карьерный рост в стенах МДА заканчивается. В 1903 г. Советом Академии его назначают редактором академического журнала «Богословский вестник», в каковой должности он проработал только один год. На следующий год его награждают орденом св. Анны III степени. В 1906 г. его принимают на должность приват-доцента историко-филологического

факультета Императорского Московского университета по кафедре истории Церкви. В 1908 г. Попов вторично награждается орденом св. Станислава — уже II степени. И в 1910 г. он становится экстраординарным профессором там же, по первой кафедре патристики. Последнее из достоверно известного — это то, что в 1913 г. он «за усердную и полезную службу» был награжден орденом св. Анны II степени. После революции сведения о нем в отечественных архивах отсутствуют и невозможно с уверенностью сказать, как сложилась его дальнейшая судьба. Вероятно, он оказался в эмиграции, ибо в русских зарубежных изданиях встречается та же фамилия, с указанием работ.

Кроме названной работы, перу Попова принадлежат: «Самоубийство: Этико-психологический очерк доцента МДА.» (Сергиев Посад, 1897); «Тертуллиан (опыт литературной характеристики)» (Сергиев Посад, 1898); «Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского» (Сергиев Посад, 1904); «Мистическое оправдание аскетизма в творениях преподобного Макария Египетского» (Сергиев Посад, 1905); «Св. Иоанн Златоуст и его враги» (Сергиев Посад, 1908); «Элементы греко-римской культуры в истории раннего христианства: Доклад, прочитанный в заседании Московского психологического общества 13 дек. 1908 г.» (М., 1909); «Идея обожения в древневосточной церкви» (М., 1909); под его редакцией и предисловием вышел перевод книги Альберта Штёкла «История средневековой философии» (М., 1912); в 1916 г. выпускается конспект его лекций по патрологии (3-е издание студентов МДА, Сергиев Посад).

Труд проф. И. В. Попова «Личность и учение блаженного Августина» является единственным полным систематическим обзором творчества последнего, выходявшим когда-либо на русском языке. В первой части автор, рассказывая известные факты биографии Августина, показывает генезис его специфической философской и богословской проблематики, поскольку именно после него богословская и философская литература обретает авторство, авторский характер и стиль в нашем современном понимании. Мы выбрали те места, где наиболее подробно говорится о влиянии на душу юного Августина стоической римской литературы, и, далее, о безуспешных попытках непосредственного восприятия текста Св. Писания. Во второй части излагается собственно философия Августина.

¹ *Цицерон Марк Туллий* (106—43 до н. э.) — римский оратор, политический деятель и писатель. После убийства Цезаря уже в конце своей жизни решил еще раз вернуться к политической деятельности и пытался вернуть Риму прежние республиканские порядки. «Гортензий» был написан весной 45 г. до н. э., после смерти его любимой дочери Туллии.

² *Протрептик* — увещание, побуждение; один из жанров проповеднической литературы эпохи римского стоицизма и раннего христианства. Аристотелев «Протрептик» до нас полностью не дошел, известны только его фрагменты (см. об этом в примеч. в «Исповеди», где указан современный его источник: *Diels H. Archiv für Geschichte die Philosophie*. 1888. S. 477—497 (*Аврелий Августин*. Исповедь. М., 1991. С. 416)).

³ *Гортензий* (Hortensius) *Квинт Гортал* (114—50 до н. э.) — римский оратор и юрист, в 69 г. до н. э. был консулом, в передаче Цицерона — защитник риторике.

Лукулл — когномен знатного римского рода Лициниев. Какой из современников Цицерона участвует в беседе — сказать затруднительно.

Катулл Гай Валерий (87/84—ок. 54 до н. э.) — римский лирический поэт.

⁴ Имеются в виду «Тускуланские беседы».

⁵ Спорное утверждение, которое, вероятно, основано на том, что Августин в младенчестве был посвящен Богу матерью (т. е. был катехуменом — «слушающим»). Собственно, актом воцерковления можно считать именно принятие таинства крещения, которым завершается переход оглашенных из «готовящихся» к принятию крещения (катехуменов) в ранг равноправных членов христианской общины, участвующих во всех таинствах Церкви. В данном случае ретроспектива «Исповеди» подает события с точки зрения уже свершенного и мало годится для перманентной характеристики поведения самого рассказчика в ту пору. Иными словами, поиск христианской истины для Августина тогда еще не был очевиден — он искал «вообще истину», а не Христа. Другое дело, что уже тогда искомая истина должна была иметь религиозную окраску.

⁶ *Амвросий Медиоланский*, или *Миланский* (ок. 340—397) — епископ (374—397) в то время, когда Августин оказался в Милане; был наставником матери Августина.

⁷ Из перечисленных в авторской сноске произведений на русский язык не переведено только сочинение «De Genesi contra manichaeos».

⁸ *Антропоматизм* — уподобление страстям человека.

⁹ *Таргум* (букв. — с арамейского — «перевод») — список древнееврейского Писания на арамейском, т. е. разговорном еврейском, языке, предметом которого были Закон (Тора) или пророческие и исторические книги Ветхого Завета. Все таргумы датируются временем примерно со II в. до н. э. по III в. н. э.

¹⁰ *Ориген* (182—353/354) — ученик Климента Александрийского (ум. ок. 215) в богословии и, вероятно, Аммония Саккоса (175—242) в философии; составитель первых критических изданий Св. Писания, т. н. «Гекзаплов», т. е. параллельно расположенных переводов текста на разных языках с комментариями в духе Климента Александрийского.

¹¹ *Леонид* (ум. 202/203) — отец Оригена; благодаря заботе отца последний рано выучился и преподавал в катехизаторской школе уже с юношеских лет.

¹² Под «млеком» подразумевается простой смысл христианских правил, легкодоступных для понимания. Ср.: «Я питал вас молоком, а не твердую пищу, ибо вы были еще не в силах» (1 Кор. 3, 2).

¹³ *Новациан* (III в.) — римский священник, объявивший себя епископом (после 251 г.), предводитель наиболее непримиримой части римской общины, уцелевшей после гонений Декия (250—251 гг.), когда погиб прежний епископ Фабиан. Новациане перекрещивали тех, кто возвращался в лоно Церкви, чем вызвали раскол, известный как «новацианский» и продолжившийся вплоть до VI в.

¹⁴ Манихеи действительно считали божественным не только свет умозрения, но и обожествляли Солнце и Луну.

¹⁵ Елпидий выступил против манихеев еще во время пребывания Августина в Карфагене (Conf. V, 21).

¹⁶ *Апион* — античный автор (I в. н. э.), написавший книгу, в которой содержались нападки на иудейскую религию и утверждалось, что она — позднего происхождения. Полемизируя с ним, знаменитый историк Иосиф Флавий написал книгу «Против Апиона: О древности иудейского народа».

¹⁷ *Агарь* — служанка Сары нееврейского происхождения. В данном случае Попов имеет в виду трактат Филона, латинское название которого, «De congressu eruditionis gratia», переводится на русский язык как «О соитии ради предварительного обучения». Имя Агарь значит «гостящая» (παροικήσις), что истолковывается как обучение низшим дисциплинам, предваряющим знание подлинной добродетели — Сары. См. об этом: *Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 406.

¹⁸ Попов несколько упрощает суть метаморфозы, произошедшей с Августином. Античная аллегореза была ему известна. Другое дело, что она не удовлетворяла его содержательно.

¹⁹ Приведенная цитата из «Исповеди» — яркий пример именно ретроспективного исповедного сознания, в котором все обретает особое место и значение, если участвует в таинстве Евхаристии, о котором тут идет речь (Conf. VII, 16). Не столько Истина, которая пронизывает собою все сущее, становится доступной пониманию, сколько сознание, преображаясь в Ее свете, являет собой не человеческий смысл, вкладываемый поначалу в это понятие, а божественный, вечный — данный «от века» всему сущему. Отметим и еще одну особенность комментируемого места из «Исповеди», которая несколько сглажена здесь в изложении Попова: Августин говорит о мистическом озарении светом Истины, что предшествует усилию восходящего умом к горнему миру (см. об этом подробнее во 2-й части).

²⁰ Имеются в виду сочинения, написанные в Кассициаке сразу же после обращения Августина в христианство.

²¹ *Lux es tu permanens quam de omnibus consulebam an essent, quid essent, quanti pendenda essent (лат.).* — Ты свет вечно пребывающий, у которого я спрашивал обо всем: существует ли это, что это такое, какая ему цена (пер. М. Е. Сергеев; цит. по: Исповедь. М., 1991. С. 278).

At vero cum audio tria genera esse quaestionum, an sit, quid sit, quale sit (лат.). — В самом деле, когда я слышу, что вопросы бывают трех видов: существует ли такой-то предмет? что он собой представляет? каковы его качества? (пер. М. Е. Сергеев. Там же. С. 246).

²² *Idque ipsum est quod nihil sit aliud habere, quam nosse (лат.).* — И это одно и то же — что «иметь», что «знать».

Nam omne quod contemplamur, sive cogitatione capimus, aut sensu aut intellectu capimus (лат.). — Ведь все, что обсуждается нами или за что берется наш ум, приобретается или чувствами, или интеллектом.

Quidquid enim scimus, id ratione comprehensum tenemus (лат.). — Ведь все, что мы знаем, постигнутое удерживается разумом.

²³ *In qua illud quod dixi, id esse amandum, quod nihil est aliud habere, quam nosse, non satis approbo. Neque enim Deum non habebant, quibus*

dictum est. Nescitis quia templum Dei estis vos, et Spiritus Dei habitat in vobis (1 Кор. III, 16) nec tamen eum noverant, vel non sicut noscendus est noverant (лат.). — В том, что я говорил: *быть любящим, то есть обладать не чем иным, как знанием* — слишком много неудовлетворительно. Не так Бога обретаем, как сказано. Но «разве не знаете, что вы храм Божий и Дух Божий живет в вас?» (1 Кор. 3, 16), Которого, однако, знают или, как бы не узанным, знают.

²⁴ Обзор взглядов Аристотеля нами опущен в целях сокращения текста.

²⁵ *Порфирий* (ок. 233—ок. 300) — самый известный из учеников Плотина, с которым заочно полемизировал даже Августин.

²⁶ *Немезий*. епископ Эмесский (Сирия) (ок. IV—V вв.) — платонизирующий писатель, создавший вполне оригинальный труд по христианской антропологии.

²⁷ Ср. в новом переиздании: *Немезий Эмесский*. О природе человека. М., 1996. С. 91: «...причиной зрения не может быть ни конус, ни образ [предмета] ни иное что-нибудь; но сама душа содержит все существующее и все [существующее] есть не что иное, как душа, содержащая различные тела. И в самом деле, допуская существование одной только разумной всеобщей [мировой] души, Порфирий, естественно, утверждает, что она познает себя самое во всем существующем».

²⁸ Здесь нужно отметить определенную тонкость в понимании сути благодати в восточном богословии: Св. Дух не тождествен Его благодатным дарам. Дар Духа Святого не есть еще Сам Св. Дух. В данном случае Августин вполне самостоятелен по отношению к восточным отцам. Собственно, именно из представленного суждения логически следует возможность истолковать ипостасное существо третьего Лица Св. Троицы как благодатный Дар Любви и тем самым приписать ему подчиненное, служебное положение по отношению к Отцу и Сыну.

²⁹ *Гиппократ* из Коса (ок. 460—ок. 370 до н. э.) — античный врач и писатель; приписываемый ему «Corpus Hippocraticum» был весьма авторитетен и ходил наравне с сочинениями Аристотеля.

³⁰ Попов несколько упрощает здесь проблему существования «беспамятства» в душе. В той же «Исповеди» нет однозначного ответа на этот вопрос. Беспамятство не может присутствовать своим собственным существом в памяти — иначе бы самой памяти не было, однако и допустить присутствие образа беспамьятства означало бы принять реальность его существования в той же памяти, в которой формируются все образы по подобию реальных предметов. А так как суть забывчивости не является внешней по отношению к душе, то трудность высказывания здесь остается: понимая, *как* забывчивость себя проявляет, трудно сказать, *что* же она такое, кроме того, что это отрицание силы памяти. Августин прибегает к евангельской метафоре, когда поясняет трудность проблемы, исходя из теологической перспективы, и пересказывает притчу о потерянной драхме (см. далее по тексту работы Попова).

³¹ *Вергилий* (70—21 до н. э.) — знаменитый римский поэт. Августин имеет в виду его поэму «Энеида».

³² *Acies luminis vel radii oculorum* (лат.) — острие света, или лучи глаз.

³³ *Acies cogitantis vel recordantis animi (лат.)* — острые размышления, или воспоминание души.

³⁴ *Иодль Фридрих (1849—1915)* — немецкий философ, писавший работы по этике и психологии.

³⁵ То есть Лазарь, воскрешенный Христом до Своего Воскресения.

³⁶ *Aeternarum rerum cognitio intellectualie (лат.)* — интеллектуальное мышление о вечных вещах; *temporalium rerum cognitio rationalis (лат.)* — рациональное мышление о временных вещах.

³⁷ *Ratiocinatio (лат.)* — размышление, исчисление.

³⁸ *Sentire (лат.)* — ощущать.

³⁹ *Rationale nostrum, quo sentit atque intelligit anima; non sicut sentitur corporis sensibus, sed sicut est ille sensus, ex quo est appellata sententia. Hinc autem pecoribus sine dubitatione praeposimus, eo quod sunt illa rationis expertia. Non habent itaque spiritum pecora... (лат.).* — Разумное в нас то, что чувствует и созерцает душа; но не так, как ощущает телесное чувство, а как бы упомянутое чувство, из которого возникает суждение. Но ведь неразумные животные совершают выбор без обсуждения (размышления). Следовательно, они не имеют духа...

⁴⁰ В этом месте «*De Trinitate*» сказано, вообще, аллегорически: «*Ergunt duo in carne uno*» (*Gen. II, 24*) (*лат.*) — «Будут двое в плоть едину» (в синод. переводе: «Будут два одна плоть»).

⁴¹ *Illud vero nostrum quod in actione corporalium atque temporalium tractandorum ita versatur, ut non sit nobis commune cum pecore, rationale quidem est, sed ex illa rationali nostrae mentis substantia, qua subhaeremus intelligibili atque incommutabili veritati, tanquam ductum et inferioribus tractandis gubernandisque deputatum est (лат.).* — Действительно, тот наш [ум (*mens*)] таков, что имеет дело как с телесным, так и с временным, но не так, что мы стоим наравне с животными, которые разумны [именно таким образом], а так, что это рациональное нашего ума — субстанция, посредством которой мы связываем с умопостигаемыми и неизменными истинами, насколько достижимо, низшее и подчиненное.

⁴² *Lumen, lux intellectualis, lumen veritatis, lumen Dei (лат.)* — свет, умопостигаемый свет, свет истины, свет Бога.

⁴³ *Non possunt aequari opera artificii et conditori.* — Не могут произведения быть равными художнику и творцу.

⁴⁴ *...Sed omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens majus est quam id quod efficitur. Nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo ejus causa quaerenda est (лат.).* — [Может ли мир быть причиной самого себя?] ...Но всего причина — производящая. Производящее же само по себе больше того, что производит. Нет ничего больше воли Бога. Следовательно, не должно искать причину Его.

⁴⁵ *Omne quod ad aliud referendum est, inferius est quam id ad quod referendum est (лат.).* — Все, что должно сводить к другому, ниже того, к чему оно сводится.

⁴⁶ Ср. с высказываниями восточных отцов-пустынников из Египетского патерика по тому же поводу:

«Вопросил однажды авва Агафон авву Алония такими словами:

— Научи, как охранять мне уста мои, чтобы не говорить мне лжи.

И говорит ему авва Алоний:

— Если лгать не будешь, много грехов примешь на душу.

Тот спрашивает:

— Как это?

И говорит ему старец:

— Вот два человека дрались на глазах у тебя, и вышло убийство, и убивший бежал в келейку твою и укрылся в ней, а начальник ищет его и спрашивает тебя так: “Не на глазах ли у тебя свершилось убийство?” Если не солжешь — предашь человека на смерть; а лучше отпустить его пред лицом Бога твоего, не ввергая в узилище. Бог Сам все рассудит».

Несомненна разница в положении говорящего: Августин строит гипотезу, которую опускает на ситуацию, и, напротив, у отцов-пустынников это выглядит естественным свидетельством присутствия всевидящего Духа Божия, от которого ничего не может укрыться. Потому поступок, предпрещающий за Бога Его суд, свидетельствует о суете человеческого духа, а не о мудрости предвидения.

Августинова «казуистика» (по выражению И. В. Попова) имеет далекую перспективу, когда нравственность полагается человеком в основание социальной нормы в качестве закона. То состояние беседы с Богом, в котором написана «Исповедь», «забывается», когда тот же Иппонский епископ проговаривает некую обезличенную норму для кого-то другого в общем виде. Далее вполне естественно ожидать появления трактатов с кантовским названием: «О мнимом праве лгать из человеколюбия».

⁴⁷ *Ergo peccatum est, factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem. Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans... (лат.).* — Следовательно, грех есть нечто сделанное, или сказанное, или возжеланное против вечно-го закона. Закон же поистине вечен, [ибо он] — божественный разум, или Воля Бога, устанавливающая порядок природы, прекращающая смятение.

⁴⁸ *Sic et oculus cordis perturbatus atque sauciatus avertit se a luce justitiae, nec audet eam contemplari, nec valet (лат.).* — Так и взор сердца, смятенного и раненого, отвергается от света справедливости и не отваживается ни созерцать его, и не исцеляется.

⁴⁹ *Товит* — мудрец и проповедник, по имени которого названа одна из Книг Писания. Был исцелен от слепоты архангелом Рафаилом (Тов. 3, 16). Товит упоминается Августином и в «Исповеди».

⁵⁰ *Neque enim oculis corporeis multas mentes videndo, per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanae notitiam: sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat (лат.).* — Мы не собираем через подобие общее или отдельное понятие человеческого ума, как бы видя телесными глазами множество умов, но, пристально наблюдая неприкосновенную истину, от которой [исходит] совершенство, насколько можем, определяем, не каким был бы какой-либо отдельный человеческий ум, а каким образом он должен мыслить всегда.

⁵¹ Подразумевается, конечно, утверждение Декарта о существовании врожденных идей.

⁵² *Авиценна* (лат. форма от Ибн Сина; 980—1037) — представитель средневекового исламского аристотелизма.

Аверроэс, или *Ибн Рушд* (1126—1198) — врач и философ, представитель крайнего аристотелизма, ставившего разум над верой.

⁵³ *Аммоний Саккос* («мешочник» — прозвище получил, очевидно, от грубой одежды) (175—242) — александрийский учитель философии Плотина и Оригена.

⁵⁴ *Ансельм Кентерберийский* (1033—1109) — один из ближайших последователей Августина в средневековой схоластике. Более знаменит тезисом «верую, чтобы понимать» (*credo ut intelligam*) (*Proslogion*, 1; *Meditatio*, XXI).

⁵⁵ *Aut potuit (anima) omnino aliquid intelligere de te, nisi per lucem tuam et veritatem tuam? Si ergo vidit lucem et veritatem, vidit te: si non vidit te, non vidit lucem nec veritatem (лат.).* — Или могла ли она (душа) вообще уразуметь о Тебе иначе как через «свет Твой и через истину Твою» (Пс. 42, 3)? Значит, если она увидела свет и истину, — она увидела Тебя. Если не увидела Тебя, — не увидела ни света, ни истины (пер. И. В. Купреевой в кн.: *Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1994. С. 137*).

⁵⁶ *Александр Галесский*, или *Гэльский* (ок. 1185—1245) — известный францисканский богослов и философ, носил титул «неопровержимого доктора» (*doctor irrefragabilis*); самая известная его работа — «Сумма всеобщей теологии» («*Summa Universae Theologiae*»), которую он не окончил. Известно также, что Фома Аквинский писал свою «Сумму» подражая своему предшественнику. Следуя в психологии Августину, Александр Гэльский все-таки вводит разделение интеллекта на «возможный» и «действительный» (*intellectus possibilis et intellectus agens*).

⁵⁷ *Бонавентура* (1221—1274) — богослов и философ, глава францисканского ордена, с 1273 г. — кардинал; имел титул «серафического доктора» (*doctor seraphicus*), был учеником Александра Гэльского. На русском языке изданы: *Путеводитель души к Богу* / Пер. В. Задворного. М., 1993 (там же см. обширную статью о нем В. Л. Задворного); *О возвращении наук к теологии // Знание за пределами науки: мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I—XIV вв.* / Пер. А. Вашестова. М., 1996. С. 315—323.

⁵⁸ Перечислены те средневековые учителя схоластики, которые мало известны широкому кругу читателей.

Иоанн Пеккам (1240—1292) — архиепископ Кентерберийский, был миноритом и славился особым рвением и благочестием; в богословии и философии не оставил особенного следа, известно только, что ему принадлежит «Жизнеописание Антония Падуанского» и что некоторые из его поэм приписываются Бонавентуре.

Рихард Медиавилльский (2-я пол. XIII в.—1307/1308) — схоластический богослов и философ, известный сочинением «Различные вопросы» («*Quaestiones Quodlibetales*») и «Толкованием Сентенций Петра Ломбардского» («*Super sententias Petri Lombardi*»). Был генералом францисканского ордена с 1278 г.

Рожер Марстон, или *Мерстон*, или же *Роджер Английский* (ок. 1235—1303) — францисканский философ и богослов, участвовал вместе с Пеккамом в спорах с доминиканцами, отстаивая теорию иллюминации

человеческого разума; оставил после себя сочинения полемического характера: «Спорные вопросы» («*Quaestiones Disputatae*»), направленные против Фомы Аквинского, «Об истечении Божества» («*De Emanatione Divina*»), «О душе» («*De Anima*») и др.

Матвей Акваспартский (ок. 1235—1302) — францисканский богослов, преемник Иоанна Пеккама на месте учителя в папской курии, был учеником Бонавентуры; как и предшественники, писал свои «Спорные вопросы» («*Quaestiones disputatae*») и «Комментарии на Сентенции» («*Commentarius in 4 libros Sententiarum*») и др.

⁵⁹ *Альберт Великий*, или *Альберт фон Больштедт* (ок. 1206—1280) — учитель Фомы Аквинского, за энциклопедичность знаний названный «универсальным доктором» (*doctor universalis*).

⁶⁰ *Вильгельм Овернский* (ум. 1249) — философ и богослов, епископ Парижа был непосредственным предшественником той работы по ассимиляции аристотелевской философии в христианском учении, которую завершили знаменитые доминиканцы — Альберт Великий и Фома Аквинат. Среди его сочинений по богословию называют такие, как «О таинствах» («*De sacramentis*»), «О Троице» («*De Trinitate*»), а также философские — «Об универсуме» («*De universo*»), «О душе» («*De anima*»), «О бессмертии души» («*De immortalitate animae*»), кроме того, писал против манихейства ереси катаров.

⁶¹ *Сигер Брабантский* (ок. 1240—ок. 1281/1284) — представитель так называемого латинского аверроизма, против которого Фома Аквинский написал трактат «О единстве интеллекта против аверроистов». На русский язык переводились его «Вопросы о разумной душе» (Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 2. С. 813—823).

⁶² *Ad primum ergo dicendum quod in luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est, quam quaedam impressio veritatis primae (лат.).* — Следовательно, во-первых, нужно сказать, что [мы] постигаем и судим все в свете первой истины, насколько сам наш интеллектуальный свет, или природный, или дарованный, есть не что иное, как некий отпечаток первой истины.

⁶³ *Ab una prima veritate multae veritates in mentibus hominum resultant, sicut ab una facie hominis resultant multae facies in speculo refracto. Haec autem resultatio veritatis est quantum ad duo, sc. quantum ad lumen intellectuale, de quo in Ps. 4: «Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine»; et quantum ad prima principia naturaliter nota, sive sint complexa sive incomplexa. Nihil autem possumus veritatis cognoscere, nisi ex primis pricipiis et ex lumine intellectuali, quae veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod sunt similitudo illius primae veritatis, quia ex hoc etiam habent quandam immutabilitatem et infallibilitatem (лат.).* — От одной первой истины происходит множество истин в человеческих умах, как от одного облика человеческого происходит множество отраженных как в зеркале отражений. Это же отражение истины, сколь возможно, причастно к двум [вещам]; а именно, насколько возможно, к интеллектуальному свету, о котором сказано в Псалме: «Яви нам свет лица Твоего, Господи» (Пс. 4, 7), и, насколько возможно, к первым принципам, независимо от того, будут ли они охвачены или нет. Мы же ничего не можем

постиж от истины иначе, чем от первой истины и от интеллектуального света, которые не могут явить истину, кроме как соответственно тому, что они есть подобие той первой истины, ибо в силу последнего они имеют неизменность и нерушимость.

⁶⁴ *Мальбранш Никола* (1638—1715) — французский философ, католический священник, который пытался совместить картезианство с августиновской традицией.

Джоберти Винченцо (1801—1852) — итальянский государственный деятель и философ, последователь онтологизма Мальбранша, несмотря на то что придерживался пантеистических взглядов.

⁶⁵ *Restat ut interim de visione Dei secundum interiorem hominem certissimi simus (лат.).* — Остается, дабы имели непреложный облик Божий во внутренней человеческой [природе].

⁶⁶ *Quoniam mundo corde videbitur qui nec in loco videtur, nec oculis corporalibus quaeritur, nec circumscribitur visu, nec tactu tenetur, nec auditur affatu, nec sentitur incessu (лат.).* — Потому что сердцем чистым будет усмотрено то, чего не увидеть ни в каком месте, и не телесными глазами отыскивается, и не зрением описывается, и не прикосновением удерживается, и не в словах слышится, и не в объятии ощущается.

⁶⁷ *In ea epistola, quam me modo scripsisse non poenitet, quia dixi istius corporis oculos nec videre Deum, nec esse visuros. Causam quipped adjunxi cur hoc dixerim, ne scilicet Deus ipse corporeus esse credatur, et in loci spatio intervalloque visibilis... (лат.).* — В этом письме, которое я только что написал — и не раскаиваясь в этом, — поскольку я сказал, что невозможно видеть этими телесными глазами Бога ни теперь, ни вообще когда-либо. И еще добавил причину, чтобы не думали, разумеется, что Сам Бог телесен и видим в пространстве места и промежутке времени.

⁶⁸ *Eo modo quippe, aut conduplicabitur substantia spiritus, si et corpus spiritus erit; aut si unus erit spiritus hominis, ita ut commutato et converso in spiritum corpore, neque geminatione neque incremento conduplicetur, nec omnino ullius accessu quantitatis augeatur; metuendum est ne nihil aliud dici videatur, quam corpora non illa mutatione immortalia mansura, sed nulla potius fatura et omnino peritura (лат.).* — Под этим подразумевается только, что субстанция духа не испытывает удвоения, если даже тело станет духом. И если дух человеческий, единый для того, чтобы одухотворять тело и соединяться с ним, и не удвоится и не испытает приращения, то, не изменяясь как-либо в количестве, он не умножится. Опасно, видимо, говорить иначе, чем то, что телу не свойственно превращение в [нечто] бессмертное; впрочем, никто не может высказаться [по этому поводу и быть в этом] вполне сведущим.

⁶⁹ *Cum vero, quod in resurrectione promittitur, spirituale corpus habere coeorporimus, sive illam (Trinitatem) mente, sive mirabili modo, quoniam ineffabilis est spiritualis corporis gratia, etiam corpore videamus; non tamen per locorum intervalla, nec in parte minorem, in parte majorem, quoniam non est corpus, et ubique tota est, pro nostra capacitate videbimus (лат.).* — Когда действительно мы будем иметь духовное тело, что обещается в воскресении, или если Ее (Троицу) умом, или чудесным образом (ибо невыразима благодать духовного тела) даже в теле увидим; однако не через пространственное расстояние, и не частью меньшую, частью большую,

поскольку не является телом и повсюду совокупная вся, увидим в меру наших способностей.

Si ergo substantiam, quae non videtur in loco, poterunt vel tunc corporales oculi videre, cum fuerit corpus spirituale; si poterunt aliqua vi occulta, aliqua vi inexpertata et prorsus incognita, nec ulla aestimatione percepta, si poterunt, possint... Tantum non conemur Deum perducere ad locum, non conemur Deum includere in loco, non conemur Deum per spatia locorum quasi aliqua mole diffundere... (*лат.*). — Следовательно, если субстанцию, которую не видно в [пространственном] месте, когда оно будет телом духовным, тогда смогут увидеть телесные глаза, если смогут какой-нибудь тайной силой, какой-нибудь неиспытанной силой и опять же неизвестной и не охваченной каким-либо определением, если смогут, могли бы... Не будем пытаться до такой степени сводить Бога к определенному месту, не будем пытаться заключить Бога в определенное место, не будем пытаться расселить Бога по пространству, словно какую-то глыбу.

⁷⁰ Слуга Елисея спрятал подарки, которые посылал сирийский царь Нееман Елисею (2 Цар. 5, 23—26).

⁷¹ Humano quippe animo non hoc est esse quod est fortem esse, aut prudentem, aut justum, aut temperantem: potest enim esse animus, et nullam istarum habere virtutem. Deo autem hoc est esse quod est fortem esse, aut justum esse, aut sapientem esse, et si quid de illa simplici multiplicitate, vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia ejus significetur (*лат.*). — Разумеется, для человеческой души «быть» — не то же самое, что «быть сильным», или благоразумным, или справедливым, или же умеренным: душа может существовать и не обладать ни одной из этих добродетелей. Для Бога «быть» означает то же, что «быть сильным», или справедливым, или мудрым, и чтобы ты не назвал у этого простого множества, или множественной простоты, чтобы обозначить его субстанцию.

In illa simplicitate non est aliud sapere quam esse, eadem ibi sapientia est quae essentia (*лат.*). — В этой простоте «быть мудрым» — не что другое, как «быть», там «мудрость» есть то же самое, что «сущность».

Non participatione magnitudinis Deus magnus est, sed se ipso magno magnus est; quia ipse sua est magnitudo. Hoc et de bonitate, et de aeternitate, et de omnipotentia Dei dictum sit, omnibusque omnino praedicamentis quae de Deo possunt pronuntiari (*лат.*). — Бог велик не причастностью к величию, но велик самим собой, потому что Он есть сам свое величие. То же следует сказать и о благе, и о вечности, и о всемогуществе Божиим, и так обо всех качествах, которые могут быть приписаны Богу.

⁷² Имеются в виду представители восточного тринитарного богословия: Ориген (ок. 185—253/254), Василий Великий (ок. 330—379) и Григорий Нисский (ок. 335—ок. 394). В целях сокращения эти места из текста нами не приведены.

⁷³ Quid factum est in corde tuo, cum audisses, Deus? Quid factum est in corde meo, cum dicerem, Deus? Magna et summa quaedam substantia cogitata est, quae transcendat omnem mutabilem creaturam, carnalem et animalem (*лат.*). — Что произошло в сердце твоём, после того как ты услышал [слово] «Бог»? Что сделалось в сердце моём, когда я говорил «Бог»? Какая великая и превосходная субстанция предстала, которая превосходит всякое изменчивое творение, плотское и духовное.

⁷⁴ Hic est ordo studiorum sapientiae, per quem fit quisque idoneus ad intelligendum... ipsum parentem universitatis, cujus nulla scientia est in anima, nisi scire quomodo eum nesciat (лат.). — Таков тот порядок упражнений в мудрости, посредством которого каждый делается способным к пониманию... и Самого Отца вселенной, о Котором в душе нет другого познания, кроме знания, каким знанием она не знает Его (пер. цит. по изд.: Блаженный Августин. Творения. СПб.; Киев, 1998. Т. 1. С. 177).

De summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo (лат.) — о высочайшем Боге, который лучше познается незнанием (Там же. С. 174).

Интерес к элементам отрицательного богословия в творчестве Августина будет проявляться в русской критической литературе с завидным постоянством (см. статью, очень добротную в этом отношении, В. Лосско-го, помещенную в настоящей Антологии).

Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia (лат.). — Значит, есть в нас некое, так сказать ученое, незнание.

См. об этом термине (docta ignorantia) специальную работу В. Лосского.

⁷⁵ Sed invisibilia (justitia, sapientia) intellecta conspiciuntur... et cum videntur, multo certiora sunt quam ea quae corporis sensus attingit (лат.). — Но невидимое (справедливость, мудрость) замечает интеллект... и как только они становятся видимы, то более верными оказываются, чем те, чего касается телесное чувство.

⁷⁶ Здесь проф. Попов достаточно хорошо показал, как далее в западной философии на основании метафизики Августина, уже независимо от него самого, может проявиться то же стремление выстроить систему знаний, используя опыт достоверного постижения неизменных свойств и существа Бога, не пересекая границ мышления. О характере этой достоверности см. фрагменты работы К. Скворцова, помещенные в данном сборнике. У названного автора проводится различие специфичности опыта достоверности Августина и Декарта.

⁷⁷ Deus ineffabilis est; facilius dicimus quid non sit, quam quid sit. Terram cogitas; non est hoc Deus: mare cogitas; non est hoc Deus: omnia quae sunt in terra, homines et animalia; non est hoc Deus: omnia quae sunt in mari, quae volant per aerem; non est hoc Deus: quidquid lucet in coelo, stellae, sol et luna; non est hoc Deus: ipsum coelum; non est hoc Deus: Angelos cogita, Virtutes, Potestates, Archangelos, Thronos, Sedes, Dominationes; non est hoc Deus. Et quid est? Hoc solum potui dicere, quid non sit (лат.). — Бог невыразим; мы [более] способны сказать, что Он не есть, чем то, что Он есть. Землю осмотри: нет там Бога; море огляди: и там нет Его. Все, что населяет землю, — люди и животные. Нет Бога и среди того, что есть на море, — те летают по воздуху. Нет Бога и среди того, что светит в небе: звезды, солнце и луна; нет Бога и в самом небе. Нет Бога и там, где познаваемы Ангелы, Силы, Власти, Архангелы, Начальства, Престолы, Господства, — нет и там Бога. Что же Он есть? Можно сказать лишь только, чем Он не будет.

Сделаем небольшое примечание к этой цитате. Ни Августин, ни его соперники в спорах не придавали особенного значения четкому именованию и расположению ангельских чинов. Например, в сочинении «О воплощении Слова к Январю» (De incarnatione verbi ad Januarium, II, 19 //

PL. T. 42. Col. 1189) некоторые из них перечислены как синонимичные: sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive potestates; или же: sive Sedes, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates (De fide contra manichaeos, I, 1 // Ibid. Col. 1139). Иногда вместо «Thronos» употребляется более привычное слово — Principatus (см., например, «К Орозию, книга против присциллианистов и оригенистов»: Liber ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas, 9 // Ibid. Col. 677). Причем в другом месте встречается другое перечисление, которое звучит как бы из уст противника Августина: «Ангелы, Архангелы, Престолы, Господства, Начала, Власти, Херувимы, Серафимы» (Angelos, Archangelos, Sedes, Dominationes, Principatus, Potestates, Cherubim, Seraphim) («Спор с арианским епископом Максиминном»: Collatio cum Maximino Arianorum Episcopo, I, 14 // Ibid. Col. 727). У Августина ангельские чины перечисляются в том порядке, который не совпадает с известным нам из «Небесной иерархии» Дионисия Ареопагита или по сочинениям Иоанна Дамаскина. Соответственно там они выстроены по нисходящей так: Серафимы, Херувимы, Престолы, Господства, Силы, Власти, Начала, Архангелы, Ангелы (см.: *Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии*. СПб., 1997). Названные Августинусом в первой, переведенной нами, цитате семь чинов обычные для богословия IV в. (см. об этом: *Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры*. М.; Ростов-на-Дону, 1992. С. 48—49, XL—LXII в приложении ко 2-й гл.), Херувимы и Серафимы занимают верховное место в этом ряду после публикации Максимом Исповедником сочинений под именем Дионисия Ареопагита, т. е. после того, как писал об этом Августин.

⁷⁸ Attingere aliquantum mente Deum; magna beatitudo est: comprehendere autem, omnino impossibile. Ad mentem Deus pertinet, intelligendus est: ad oculos corpus, videndum est. Sed corpus oculo comprehendere te putas? Omnino non potes. Quidquid enim aspicias, non totum aspicias... Quis ergo oculus cordis comprehendit Deum? Sufficit ut attingat, si purus est oculus. Si autem attingit, tactu quodam attingit incorporeo et spirituali, non tamen comprehendit; et hoc, si purus est (*лат.*). — Бога достаточно касаться умом. Великое блаженство — обладать Им, но оно невозможно во всей полноте. Бог касается ума, а это [обычно] понимается так, как если бы некое тело было бы видимо глазу. Однако пробуют ли телесные очи охватить и Тебя? Но это совершенно невозможно. Кто бы ни взирал, все равно невозможно. Так, значит, это взгляд сердца охватывает Бога? — Наполняется [Им], когда достигает, если взгляд непорочен. Но если достигает, — то в меру нетелесности и духовности, однако не охватывает; и то, если [сердце] чисто.

Non quia Dei plenitudinem quisquam, non solum oculis corporis, sed vel ipsa mente aliquando comprehendit. Aliud enim videre, aliud est totum videndo comprehendere. Quandoquidem id videtur, quod praesens utcumque sentitur (*лат.*). — Никто ничего и никоим образом из полноты Божией не постигает — не только телесными очами, но и самим умом. Одно дело видеть, иное — увиденное постичь полностью. Так как видится то, что так или иначе ощущается присутствующим.

⁷⁹ Si magnitudinis ejus non est finis, capere ex eo aliquid possumus; Deum tamen totum capere non possumus (*лат.*). — Если величию Его нет конца, взять от него что-либо не можем, так как не можем охватить всего Бога.

⁸⁰ Implicite (*лат.*) — скрытно.

С. Н. Булгаков**<О влиянии триадологии Августина на русское богословие>
<фрагмент>**

Впервые: *Булгаков С.* Главы о Троичности. Экскурс. Учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии // Труды Православного богословского института. Париж, 1928. Вып. I. С. 31—88. При жизни автора работа выходила один раз. Печатается по: *Булгаков С.* Главы о Троичности // Труды о Троичности / Сост., подг. текста и примеч. Анны Резниченко. М., 2001. С. 102—106.

Сергей Николаевич Булгаков (1873—1944) — знаменитый русский философ и богослов, сын священника. В 1881—1884 гг. учился в Ливенском духовном училище, в 1885—1888 гг. — в Орловской духовной семинарии, затем в Елецкой гимназии. В 1894 г. закончил юридический факультет Московского университета. Еще во время учебы в семинарии Булгаков пережил религиозный кризис и увлекся марксизмом. В университете занимался изучением политической экономии. В 1896 г. он опубликовал первую книгу: «О рынках при капиталистическом производстве», написанную в марксистском духе. В 1898 г. Булгаков, находясь в научной командировке в Германии, познакомился с представителями социал-демократии — К. Каутским, А. Бебелем, В. Адлером и др. Однако после бесед и споров с Л. Толстым и под воздействием чтения русских религиозных мыслителей (Ф. Достоевского, Вл. Соловьева и др.) он снова обрел религиозную веру. В 1901 г. Булгаков стал профессором Киевского университета, где читал курс политэкономии. В 1903 г. он издал новую книгу: «От марксизма к идеализму» — и вместе с Н. А. Бердяевым редактировал журнал «Новый путь». В 1905 г. Булгаков основал в Москве Религиозно-философское общество памяти Вл. С. Соловьева. В 1907 г. был избран депутатом во II Гос. думу от Орловской губернии, но политической активности не проявил. В 1910 г. вместе с Бердяевым и другими организовал книгоиздательство «Путь», в котором вышли его работы «Два града» и «Философия хозяйства». В 1918 г. Булгаков принял сан священника и был избран членом Высшего церковного совета. В следующем году он отправился в Крым за семьей, но вернуться в Москву не смог. В Симферополе он стал профессором политэкономии и богословия в университете. Здесь были написаны работы: «На пиру богов», «Трагедия философии», «Философия имени». В 1920 г., когда красные взяли Крым, Булгаков не захотел эмигрировать, но, как священника, его исключили из числа профессоров, а в 1922 г. арестовали и выслали за границу. Из Константинополя он в 1923 г. переехал в Прагу, а в 1925 г. — в Париж. Был профессором богословия и деканом Православного богословского института. В 30-е гг. разгорелся спор о Софии, который кончился для философа осуждением со стороны Православной Церкви. К этому же периоду его жизни относится и фрагмент публикуемой в настоящем издании работы.

Составитель последнего переиздания в примечаниях к «Главам о Троичности» пишет, что они «генетически связаны как с более ранними работами, прежде всего с «Философией имени» (поскольку, по мысли Булгакова, именно в онтологической структуре Троичности укоренен смысл

языка), так и с произведениями т. н. “малой”, и особенно “большой”, трилогий» (С. 160). С нашей точки зрения в этом фрагменте очень точно подмечена школьная зависимость русской богословской школы от западной, существовавшая на протяжении нескольких веков даже в триадологии. Вместе с тем, как обычно бывает, не столько публикуемый автор раскрывает перед нами предмет, сколько сам предмет характеризует того, кто о нем говорит. Желая уйти от указанной зависимости, о. Сергей Булгаков несколько упрощает образный язык Августина ради схематичной наглядности собственной мысли.

¹ *Психонализм* — вероятно, неточно употребленный термин «психологизм», поскольку психоанализ восходит к иным философским истокам.

М. Макарий — имеется в виду 5-томное «Православно-догматическое богословие», вышедшее с 1849 по 1853 г. (Т. 1. С. 211). Митрополит Макарий (в миру — Михаил Петрович Булгаков; 1816—1882) — замечательный историк и богослов, крупный меценат, жаловавший свои премии за труды высшим и средним учебным заведениям. Его перу принадлежит уникальный 12-томный труд по истории Русской Православной Церкви, который при жизни выдержал два издания, и мн. др.

² На основании <...> *mentem et amorem* (лат.). — На основании совершенно верной мысли, что «Троичность в человеке есть образ той, что существует в Боге», Августин делает эту неверную психологическую аналогию. Согласно ей, мысль, знание и любовь, которой она любит себя и свое знание, «тождественны между собой и едины с выражаемой сущностью». Он доказывает, что, если я что-либо люблю, «три суть: я, и то, что люблю, и сама любовь. Но «люблю любовь» не обозначает «люблю любящего»: где нет любви, там некого любить. Следовательно, есть три: любящий, любимый, любовь. Где же нет ни «люблю», ни «меня самого»? не у того ли, о котором идет речь: который «люблю» и «любовь»? любящий, который любит, и также тот, которого любят: так есть любящий и любимый, есть «что» и «кто» любви (Кн. IX. Гл. 2, 2). Таким образом, разум любит себя самого, который суть мыслящее и любящее» (примеч. А. Резниченко).

³ «Три едины и тождественны, субстанциально соотнесены друг с другом, неразделимы, объединены сущностью, простой самой по себе и со всех сторон целостной и общей» (лат.) (примеч. А. Резниченко).

⁴ *Quoniam non sunt tres vitae <...> suam memini* (лат.). — «Поэтому не три жизни, но единая жизнь. Не три разума, но один разум. Следовательно, не три субстанции существуют, только одна субстанция» (Гл. 2). Их единство раскрывается в таких выражениях — «“помнить себя” поистине включает в себе память, и разум, и волю, и способность размышлять соединена со способностью помнить, и способность водить связана со способностью помнить и размышлять, и в целом есть помнящая способность размышлять и водящая способность помнить» (Гл. 9) (примеч. А. Резниченко).

⁵ *Charitas sive voluntas* (лат.) — благодать или воля.

⁶ *In illius <...> Spiritus Sanctus* — «отсюда подлинно есть общая простая природа Божья, как бы единое как Бог (единое в Боге), и три лица — Отец, Сын и Св. Дух» (примеч. А. Резниченко).

⁷ *Nec quemadmodum <...> Deus est (лат.)* — «точно так же человек как образ Божий состоит из трех элементов в единой личности, не то в Троице: три личности есть Отец, Сын и Дух Святой» (23, 43). Эти различия Августин относит к неизбежному «отличию той троичности, которая есть в человеке, от той, которая есть в Божестве» (примеч. А. Резниченко).

⁸ *Св. Димитрий митрополит Ростовский* (в миру — Даниил Саввич Тупталенко; 1651—1709) — автор знаменитых Четьи-Миней — жизнеописаний святых в календарном порядке. Булгаков цитирует переиздание, недоступное нам, «Розыска о брынской вере» (1709), изобилующей полемическими рассуждениями против еретических и раскольнических поповозрений. Поскольку будущий митрополит был выходцем с Малороссии, то нет ничего удивительного, что школьное образование его, в том числе и богословское, носит на себе отпечаток католической учености.

Л. П. Карсавин

Святой Августин и наша эпоха

Впервые: *Vairas*. № 8. 1930. С. 392—399 (пер. с литов. яз. — М. Мажейкис, Н. Мажейкене). Печатается по: Символ. Париж, 1992. № 28. С. 233—241.

Лев Платонович Карсавин (1882—1952) — знаменитый русский философ, историк, медиевист, последователь метафизики всеединства и персоналист. В 1901 г. окончил с золотой медалью гимназию. В том же году поступил на историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета. Под влиянием И. М. Гревса увлекся религиозной историей западного Средневековья, главным образом францисканским движением и еретическими сектами вальденсов и катаров. В 1906 г., по окончании университета, командирован в Италию, где работает в архивах и библиотеках. По возвращении, в 1908 г., он читает всеобщую историю на Высших женских курсах и одновременно в Центральном училище технического рисования барона Штиглица, а с октября 1909 г. — тот же курс в Историко-филологическом институте. В 1910 г. Карсавин снова едет на два года в Западную Европу. По возвращении, в 1912 г., он утверждается приват-доцентом университета и одновременно становится преподавателем Историко-филологического института и Высших исторических курсов Н. П. Раева. Тогда же он пишет ряд статей для словаря Брокгауза и Ефрона. В 1913 г. Карсавин защитил опубликованную годом раньше магистерскую диссертацию — «Очерки религиозной жизни в Италии XII—XIII вв.» и с этого времени назначается экстраординарным профессором Петербургского университета. В 1915 г. он был награжден орденом Святой Анны 3-й степени «за отлично-усердную службу и особые труды». В том же году публикует книгу «Основы средневековой религиозности в XII—XIII вв., преимущественно в Италии», защитив ее в качестве докторской диссертации. В 1918 г. Карсавин, оставаясь в штате института, был избран экстраординарным профессором Петроградского университета. Институт в декабре 1919 г. стал Педагогическим при университете, а проректором его был избран Карсавин. В июле 1920 г. он стал одним из

учредителей Богословского института и его профессором. В 1922 г., вместе с группой ученых, среди которых находился Н. О. Лосский, был выслан из страны. В годы эмиграции выходят его главные труды: «Философия истории», «Джордано Бруно», «Диалоги», книга «О началах» и др., а в 1927 г. в Париже появляется блестящая работа «Святые отцы и учителя Церкви». В 1928 г. Карсавин был приглашен на кафедру всеобщей истории Ковенского университета в Каунасе, с обязательством через два года преподавать на литовском языке. Здесь вышли его последние книги — «О личности» (1929 г.) и «Поэма о смерти» (1932 г.). С 1931 г. он начал издавать многотомное сочинение «История европейской культуры», оставшееся незаконченным. В 1940 г. университет из Каунаса был переведен в Вильно. В 1948 г. Карсавин был арестован и сослан на Северный Урал, в поселок Абезь. Последние годы его жизни описаны А. А. Ванеевым в биографических записках («Два года в Абези», 1990), где автор излагает по памяти последние философские размышления ученого.

Работа Л. П. Карсавина носит явно публицистический характер и имеет отношение прежде всего к судьбе философии и философских школ в Европе 30-х гг. XX в.

¹ Этот эпизод из «Исповеди» (II, 4, 9) известен как кража груш (pīgus), а не яблок. Вероятно, автору статьи важна игра омонимически близких слов: malum — грех, зло, malus — плод, чаще — просто яблоко.

² Карсавин цитирует здесь и далее «Исповедь» Августина в собственном переводе.

³ Velle fortiter et integre — фраза из «Исповеди».

⁴ «Того, кто желает, ведет, а нежелающего тащит» — перифраз известной латинской поговорки, которая полностью выглядит несколько иначе: «Ducunt volentem fata, nolentem trahunt» — «Желающего судьба ведет, нежелающего — тащит» (Сенека. Письма. CVII, 11).

⁵ В тексте, очевидно, ошибка: должно быть — «христианскую науку».

Августин, напротив, в молодости страстно желал найти всему научное объяснение, каковое предлагали манихеи, перетолковывая темные места из Св. Писания, христианский смысл которых тогда Августину был непонятен.

⁶ Э. Жильсон считает, что Августина более интересовала сама по себе истина, а не специфика знания. По его словам, дело здесь в отсутствии собственного, развитого изнутри самой доктрины, онтологизма в мышлении. «В этом отношении томизм, по Жильсону, имеет значительное преимущество перед августинианством, что и определило историческую судьбу последнего. Во всяком случае, именно здесь надлежит искать ответ на вопрос: “Cur divus Thomas?” (т. е.: «Почему предпочтение отдается Фоме?»))» (цит. по реферативному сборнику: Работы Э. Жильсона по культурологии и истории мысли. М.: ИНИОН, 1987. Вып. 1. С. 232).

⁷ Любопытно, что примерно в то же время профессор Сорбонны Э. Жильсон высказывал примерно того же рода негативное замечание, только в смысле заимствований Декартом у Фомы Аквинского (см. об этом: Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995. С. 73—75 и далее).

⁸ Карсавин цитирует место из «Монологов» (Solil. II, 1).

⁹ Si non esses, falli omnino non posses; si fallor, sum (De lib. arb. II, 3; De Gen. ad litt. VII, 21).

¹⁰ Мы сохраняем авторскую орфографию в написании этого термина.

¹¹ Карсавин перефразирует пасхальное песнопение: «Христос Воскрес из мертвых, / Смертию смерть поправ».

В. Н. Лосский

Августин учитель. Элементы отрицательного богословия
в мышлении блаженного Августина

Впервые: Les elements de «théologie negative» dans la pensée de saint Augustin // Augustinus Magister: Congrès international augustinien. Paris, 1954. Т. 1. Р. 575—581. Печатается по: Богословские труды. № 26 (1985). С. 173—180 / Пер. В. А. Рециковой. При перепечатке были учтены исправления по переизданию: Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 30—44.

Владимир Николаевич Лосский (1903—1958) — русский богослов, сын известного философа Н. О. Лосского. С юношеских лет определился его интерес к истории философии, патристике и западному Средневековью. В 1920 г. он поступил в Петроградский университет, но в 1922 г. вместе с семьей был вынужден эмигрировать. Сначала Лосский жил в Праге, где занимался у византолога Н. П. Кондакова, а затем переехал в Париж, где в течение нескольких лет изучал в Сорбонне историю, богословие и философию. В 1928 г. он вступает в Православное братство имени св. патриарха Фотия, учрежденное в Париже для утверждения православия во Франции. С этого времени Лосский становится активным защитником канонического единства Русской Церкви; тогда же начинают выходить его богословские работы. В годы немецкой оккупации он участвует во французском Сопротивлении. С 1944 г. читает курсы догматического богословия и церковной истории во Французском Православном институте им. Св. Дионисия. На основе этих лекций он пишет книгу «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», которая вышла в 1944 г. на французском языке и в 1958 г. была переведена на английский (напомним, что первая публикация на русском языке появилась только в 1991 г.). С 1953 г. Лосский преподает на Пастырских курсах при Западноевропейском патриаршем экзархате. В 1956 г. ему удалось побывать в России. Вместе с Л. А. Успенским им была написана работа «Смысл икон». Курс лекций по вероучению Православной Церкви становится основой второго фундаментального труда Лосского — «Догматическое богословие». Каждое его выступление на конференциях становится научной публикацией, из которых впоследствии составляются сборники статей. Таковы: «Богословие и Боговидение», «Боговидение», «Спор о Софии». Книга «Апофатическое богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта», как явствует из предисловия, написанного к ней Э. Жильсоном, осталась незаконченной — занимаясь ею, В. Лосский умер за письменным столом.

Тема Богопознания, раскрываемая апофатически и катафатически, исторической волею судеб оказалась ближе восточным отцам Церкви, а не западным. Именно с позиций восточного Богосозерцания делает свой доклад В. Лосский об Августинином методе Богопознания. Отметим, что систематически этот вопрос рассматривается и в работе И. В. Попова, к которой мы делаем соответствующие отсылки.

¹ Статья «“Мрак” и “Свет” в познании Бога» была переиздана в названном сборнике: Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 67—81.

² См. об этом в работе И. В. Попова (Ч. 2. С. 361).

³ См. там же, примеч. 58.

⁴ ἐξαίφνης (греч.) — внезапное [озарение].

⁵ Гильберт из Порреи, или Гильберт Порретанский (1085/90—1154) — представитель высокой схоластики, которого обычно относят к умеренным реалистам, хотя по поводу природы универсалий он держался взглядов, близких к концептуализму Абеляра. Приписываемая ему «Книга о Причинах» («Liber de Causis») является сокращенным латинским переводом с арабского текста античного философа Прокла (V в.), называемого «Elevatio Theologica» («Высшая теология»).

И. Мейендорф

Блаженный Августин

Впервые: *Протоиерей Иоанн Мейендорф*. Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1985. Печатается по: *Протоиерей Иоанн Мейендорф*. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс; М., 1992. С. 232—248.

Иоанн Феофилович Мейендорф (1926—1992) — протопресвитер, выдающийся богослов и ученый Русского Зарубежья. Родился в Париже, в русской аристократической семье. Его предки принадлежали к старинному роду остзейских баронов. В доме говорили только по-русски, и с французским языком будущий о. Иоанн вплотную столкнулся уже в школе. По ее окончании он поступил в Сорбонну и одновременно обучался в Сергиевском богословском институте. Среди его учителей были такие светила богословия, как о. Николай Афанасев, о. Георгий Флоровский, архимандрит Киприан (Керн), В. Н. Лосский. В 1949 г. Иоанн Феофилович окончил Сергиевский институт и Сорбонну. Он был оставлен при Институте профессором церковной истории, а в 1958 г. в Сорбонне ему была присвоена докторская степень за диссертацию о богословии св. Григория Паламы. После рукоположения в священник в 1958 г., о. Иоанн уезжает в Америку, где становится профессором в Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке и читает лекции по истории Церкви и патрологии. Кроме того, он работает в Центре византийских исследований Гарвардского университета «Дамбартон Оакс», а с 1967 г. преподает в Фордхэмском университете. Все это время он регулярно выступает с лекциями в Колумбийском университете и в Объединенной богословской семинарии. В последние годы жизни перечень его должностей и титулов весьма внушителен: он — декан Свято-Владимирской семинарии (с 1984 г., после

кончины о. Александра Шмемана), а с 1992 г. — ректор, президент Православного Богословского общества Америки, президент Американской патристической ассоциации, член Американской комиссии по византийским исследованиям, член-корреспондент Британской Академии наук (с 1977 г.), почетный доктор Университета Нотр-Дам (Индиана, США), Богословского института Епископальной Церкви в Нью-Йорке и Православной духовной академии в Санкт-Петербурге.

Произведения о. Иоанна Мейендорфа переведены на 12 языков, но только с начала 90-х гг. XX в. получили широкую известность в России. Ему принадлежат научные и публицистические работы: «Введение в учение Григория Паламы» (1959), «Святой Григорий Палама и православная мистика» (1959), перевод и критическое издание «Триад в защиту священнобезмолвствующих святого Григория Паламы» (В 2 т., 1959), «Православная Церковь вчера и сегодня» (1960), «Православие и католицизм» (1965), «Христос в византийском богословии» (1969), «Введение в византийское богословие» (1975), «Брак: его перспектива в православии» (1986), и др. На английском языке вышли в свет книги «Византия и возвышение Руси: исследование византийско-русских отношений в XVI веке» (1980), «Византийское наследие в Православной Церкви» (1981), «Единство империи и христианское разделение. Церковь в 450—680 гг. н. э.» (1981), а также сборники статей, изданные в Свято-Владимирской духовной академии: «Живое предание» (1978), «Соборность и Церковь» (1983), «Свидетельство миру» (1987), «Видение единства» (1987) и т. д. Среди последних его книг можно назвать: «Имперское единство и христианские разделения» (1989), «Византия и Московская Русь» (1990).

«Введение в святоотеческое богословие» сложилось из курса лекций, читанных в Свято-Владимирской духовной академии в 1979—1981 гг., изданных впоследствии в переводе одной из слушательниц — Л. Волохонской.

¹ О том, как глубоко и основательно Августин мог знать греческий язык, споры идут и поныне. И. Мейендорф высказывает наиболее распространенное мнение. В античном мире было только два межнациональных разговорных диалекта — греческий и латынь. Соответственно знание языка для грамотного человека предполагало кроме владения устной речью способность писать на этом языке и переводить, чего, как известно, Августин никогда не делал. С другой стороны, это еще не дает нам повода считать, что он не понимал греческого языка; сам же он только оговаривается, что не любил его.

² Английским переводчиком процитирован отрывок из «Исповеди» (VIII, 12, 29) с использованием перевода М. Е. Сергеевко.

³ «О христианской благодати» — полное название точнее: «О Благодати Христа и происхождении греха против Пелагия» («De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium»).

⁴ Отметим, что относительно этой проблемы высказано подобное же мнение в современном исследовании: Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского сознания. М., 1999.

⁵ Сходные суждения высказаны и более подробно рассмотрены ранее И. В. Поповым и В. Н. Лосским (см. об этом в настоящей Антологии).

Иеромонах Серафим (Роуз)

Вкус истинного православия:
Блаженный Августин, епископ Иппонский

Впервые: The Orthodox Word. 1978. № 79, 80. Печатается по: Вкус истинного православия: Блаженный Августин, епископ Иппонский // Русский паломник, 1995 (печатается с небольшими сокращениями).

Иеромонах Серафим (в миру — Юджин Роуз; 1934—1982) родился в Сан-Диего (штат Калифорния, США) в протестантской семье. В 1952 г. окончил школу, будучи лучшим учеником; тогда же поступил в колледж Помоны (Калифорния). В 1956 г. окончил его с отличием и поступил в Академию востоковедения в Сан-Франциско, однако весной 1957 г. ушел из нее, чтобы поступить в университет Беркли, где написал подробное исследование по книге «Дао дэ Цзин» под руководством филолога-китаеведа П. А. Будберга. В 1961 г. защитил диссертацию и получил степень магистра. В то же время происходит его встреча с православием. Юджин Роуз уходит из университета, пробует написать книгу о религиозной философии и самостоятельно изучает русский язык. Вместе со своим другом Глебом Подмашенским он создает Братство преподобного Германа (Аляскинского) и, чтобы иметь экономическую независимость и выполнять просветительскую работу, в 1964 г. открывает первый на территории США книжный магазин, торгующий православной литературой. В течение трех лет он посещает богословские курсы и печатается в «Богословском благовестнике» (эти статьи вошли в посмертный сборник «Царствие небесное» для англоязычного читателя). Тогда же был начат выпуск журнала «Православное слово». В 1965 г. Юджин был посвящен в чтецы, а в 1970 г. он вместе с Глебом принимает постриг и становится «мантийным старцем» с именем Серафим (Глеб — с именем Герман). В 1973 г. о. Серафим и о. Герман выпускают православный календарь, ставший впоследствии регулярным изданием. Одновременно с этим они проводят специальные ежегодные занятия с аскетическими упражнениями и т. н. трехнедельные «курсы выживания», названные «Новой Валаамской богословской академией» в честь Нового Валаама — преп. Германа Аляскинского. В 1976 г. была издана первая книга о. Серафима — «Православие и религия будущего» (повторное изд.: 1979 г.). В том же году о. Серафим был рукоположен в дьякона, а в 1977 г. — в священника. С 1978 г. скит, в котором жили о. Герман и о. Серафим, становится монастырем. С 1980 г. о. Серафим — соредатор новой газеты «Православная Америка», и тогда же выходит его следующая книга — «Душа после смерти».

За свою недолгую, но весьма насыщенную событиями жизнь о. Серафим успел выпустить около двадцати книг на русском языке, в том числе «Малое Русское Добротолюбие», и столько же на английском. Среди первых назовем наиболее известные публикации: «По стопам св. Патрика, просветителя Ирландии, и св. Григория Турского» (Куйбышев, 1990); «НЛО в свете православной веры» (М., 1990); «Будущее России и конец света: Православное мировоззрение» (Рига, 1991); сборник отдельных работ: «Святое Православие: XX век» (где кроме вышеуказанных есть: «Святые отцы: Верный путь христианства». М., 1992); «Блаженный

Иоанн Чудотворец» (М., 1993); «Божие Откровение человеческому сердцу» (М., 1994); «Человек против Бога» (М., 1995); «Православный взгляд на эволюцию» (СПб., 1997); «Православное понимание книги Бытия» (М., 1999); «Царствие небесное» — пер. книги: «Heavenly Realm: Lay Sermons of Fr. Seraphim Rose» (М., 1999); «Знамена времени: Тайны книги Апокалипсис» (М., 2000).

¹ *Св. Иоанн (Максимович), архиепископ Сан-Францисский* († 1966 г.) — пастырь Русской Зарубежной Православной Церкви, канонизированный ею в в лике святых на Архиерейском Соборе 1994 г.

² *Иоанн Кассиан* (360—ок. 435) — христианский писатель, ученик св. Иоанна Златоуста, один из первых основателей западной традиции монашеского общежития, знание которой он обрел в Палестине и Северном Египте; здесь названы две его основные работы: «Уставы» («Institutiones») и «Собеседования» («Conferences»).

³ *Проспер Аквитанский* (годы жизни неизвестны) — ученик Августина, которого уподобляли учителю по ораторским дарованиям и строгости благочестия; именно с его именем связана борьба с полупелагианством на Западе, о которой здесь идет речь.

⁴ *Викентий Лиринский* (ум. до 450) — церковный писатель, автор упоминаемого «Коммонитория» («Commonitorium»), написанного под псевдонимом Peregrinus. Вероятно, именно против него направлено полемическое сочинение Проспера Аквитанского «Ответы на главы, предложенные Викентием» («Responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum») против полупелагиан.

⁵ *Фульгентий Руспийский* (468—533) — потомок знатного карфагенского рода, имевший блестящее образование и владевший в совершенстве греческим языком, автор сочинений «О вере» («De Fide»), «Об истине предопределения и благодати Божией» («De veritate praedestinationis et gratiae Dei»), «Против ариан» («Liber contra Arianos») и др., в которых дополняет тринитарное богословие Августина учением о Боговоплощении и отстаивает необходимость пребывания в лоне Церкви тех, кто жаждет спасения и стяжания благодати Божией; с его именем связана затяжная полемика IV—V вв. с арианами, которая привела к победе православия на Западе.

⁶ *Фавст Регийский* (405/410—490/495) — выходец из Лиринского монастыря, проповедник монашеского образа жизни, автор антипелагианской работы «Две книги о благодати Божией и свободе решений человеческого ума» («Libri duo de Gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio»).

⁷ *Келестин I* (ум. 432) — папа Римский (понтификат: 422—432 гг.), при нем из Рима были высланы манихеи и другие еретики, вносившие смуту в христианские общины. Он активно поддерживал антипелагианскую борьбу Августина и его последователей, с тем чтобы сохранить в сложных условиях единство Западной Церкви.

⁸ *Кесарий, митрополит Арльский* (470—543) — выходец из Лиринского монастыря, автор свода гражданского кодекса «Breviarium Alarici», в котором учтены юридические права Церкви.

⁹ *Григорий Двоеслов, или Григорий Великий* (540—604) — понтификат: 590—604 гг.; происходил из знатного сицилийского патрицианского

рода, один из самых почитаемых на Востоке богословов Западной Церкви; ему принадлежат многочисленные канонические преобразования католической Церкви, в том числе введение нового (григорианского) календарного стиля.

¹⁰ *Вигилий* (ум. 555) — папа Римский с 537 г.

¹¹ *Юстиниан I* (482—565) — римский император (527—565 гг.), восстановивший практически в прежних пределах Римскую империю, в том числе и на западных границах; выработал более совершенный свод римского законодательства, датируемый 529 г. (*Corpus iuris civilis*), согласно которому гражданином Империи может быть только христианин.

¹² *Фотий Великий* (ок. 820—ок. 893) — Константинопольский патриарх, при котором произошел первый серьезный канонический разрыв между Западной и Восточной Церквями.

¹³ *Марк Эфесский* (ум. 1450) — один из последних великих византийских богословов; участвовал в переговорах с латинянами, будучи противником подписания Флорентийской унии на Ферраро-Флорентийском Соборе (1438—1439 гг.); автор сочинений в защиту православного понимания познания Бога по энергиям («О сущности и энергии» и др.).

¹⁴ *Мартин Турский* (ок. 316—397) — один из самых почитаемых святых в средневековой Франции. Считается, что он обратил в христианство Галлию.

¹⁵ *Григорий Турский* (ок. 538—ок. 593) — христианский писатель, известен своей «Историей франков»; кроме того, им написано много книг о святых древней Церкви, в том числе о своем предшественнике, св. Мартине Турском.

¹⁶ *Тихон Задонский* (в миру — Тимофей Савельевич Соколов; 1724—1783) — епископ Воронежский, иерарх и богослов, церковный писатель, автор сочинений: «Об истинном христианстве» (В 6 т.), «Сокровище духовное, от мира собираемое» (В 4 т.), «Правила монашеского жития» и др.

¹⁷ *Георгий Задонский* (в миру Георгий Алексеевич Машутин; 1789—1836) — подвижник Задонского Богородицкого монастыря, принял тайный постриг с именем Стратоник. В 1860 г. было предпринято издание его писем.

¹⁸ *Никодим Святогорец* (1749—1809) — греческий святой, церковный писатель. В 1783 г. принял схиму и, находясь в затворе около 30 лет на Афоне, подготовил к печати много сочинений греческих отцов Церкви (преп. Симеона Нового Богослова, св. Григория Паламы и др.). На русский язык переведена его книга «Невидимая брань».

М. П. Баскин

Августин как теоретик католицизма

Печатается по первопубликации: Труды Московского института истории, философии и литературы (МИФЛИ). Философский факультет. 1937. Т. 1. С. 189—204.

Марк Петрович Баскин (1899—?) — представитель т. н. красной профессуры советского времени. В 1919 г. закончил университет им. Шаняв-

ского в Москве, тогда же начал преподавать философию в вузах Москвы. С 1930 г. — профессор, работал в МИФЛИ. С 1944 г. — научный сотрудник Института философии АН СССР. Его сочинения издавались начиная с 1925 г. (Наше мировоззрение. Харьков). Последняя известная его работа под названием «Монтескье» вышла в 1965 г.

Скорее всего, остальные работы нашего автора отражают поверхностный, плакатно-агитационный внешний антураж эпохи. Составители этой Антологии надеются, что благосклонный читатель простит им отсутствие подробной характеристики персоны автора и его публикаций, поскольку какого-либо теоретического научного любопытства ни то ни другое не вызывает. Публикуемый образец идеологической пропаганды — документальное историческое свидетельство эпохи, которое не нуждается в подробных философских комментариях.

¹ *Форлендер (Vorländer) Карл* (1860—1928) — немецкий философ, представитель марбургской школы неокантианства, теоретик этического социализма.

² Вероятно, имеется в виду: *Böhringer F. Aurelius Augustinus*. I—II. 2 Aufl. Stuttgart, 1877—1878 — из многотомного труда: *Die Kirche Christi und ihre Zeugen*. См. характеристику этого источника А. И. Бриллиантовым в примеч. 13 к его работе.

³ Имя Пиниана встречается в «Жизнеописании Августина» (*Vita S. Aurel. Augustini, Hipponensis Episcopi, ex ejus potissimum scriptis concinnata* // PL. T. 32. Col. 143). Далее Баскин, так же как и в этом случае, не дает точных отсылок к своим источникам, чтобы у читателя не было повода лишний раз читать труды самого Августина.

⁴ Мы полностью сохраняем орфографию этого опуса, поэтому позволим в сноске исправить опечатку: *terrerra — terrena*.

С. С. Аверинцев

Порядок космоса и порядок истории

Впервые: *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. Печатается по: *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 88—113. Нами сохранены орфография и пунктуация издания 1997 г., за тем малым исключением, когда мы посчитали уместным дать краткие ссылки на Св. Писание не в сносках, а в самом тексте.

Сергей Сергеевич Аверинцев (р. 1937) — литературовед, культуролог, философ. Родился в Москве. В 1961 г. окончил филологический факультет МГУ; доктор филологических наук. Аверинцев более 20 лет работал в Институте мировой литературы АН СССР, в течение ряда лет являлся заведующим отделением античной литературы, с декабря 1991 г. — заведующий отделением Института истории мировой культуры при МГУ. Вел также преподавательскую работу на философском факультете МГУ. Автор ряда статей в ФЭ («Православие», «Откровение», «Патристика» [в соавторстве с В. Соколовым], «Протестантизм», «Шпенглер О.» и др.); в ФЭС («Христианство», «Киники», «Логос» и др.); в БСЭ; в энциклопедии

«Мифы народов мира», в словаре «Эстетика» («Риторика», «Архетип», «Фома Аквинский», «Хейзинга» и др.). Характеризуя творчество Аверинцева, А. Ф. Лосев отмечал, что его работы по истории позднеантичной и средневековой литературы написаны с особым интересом к противоречивой динамике перехода от античности к средневековью, к поэтике «сдвинутого слова» как ответу на общественный сдвиг, к взаимопроникновению ближневосточной и греческой культурных традиций в эллинистическую и византийскую эпохи; каждый символ античной и средневековой культур рассматривается им в перспективе современной духовной ориентации, постигается внутри «ситуации диалога» исследователя с его создателем; литературное слово истолковывается как человеческий «жест», а стиль — как жизненная «установка». Аверинцев акцентирует в составе гуманитарного знания момент «человеческого понимания», не сводимого ни к субъективно-эстетическому вчувствованию, ни к рационалистическому исчислению (КЛЭ. С. 26—27). Аверинцев — член-корреспондент АН СССР (ныне РАН) (с 1987 г.), действительный член РАЕН, член Европейской академии (с 1991 г.), член Всемирной академии культуры (с 1992 г.).

Соч.: Плутарх и античная биография. М., 1973; Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // Античность и Византия. М., 1975; Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда // Новое в классической филологии. М., 1979; Эволюция философской мысли // Культура Византии IV — первой половины VII века. М., 1984; От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1987; Попытки объясниться. М., 1988 (сб. публицистических статей); Бахтин. Смех. Христианская культура // Россия. (Альманах). Венеция. 1988. № 6 (переиздан в сб. «М. М. Бахтин и философия». М., 1992); Византия и Русь: два типа духовности. Статья первая: Наследие Священной державы // Новый мир. 1988. № 7; Византия и Русь: два типа духовности. Статья вторая: Закон и милость // Там же. 1988. № 9; Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. 1989. № 3; Системность символов в поэзии Вячеслава Иванова // Контекст. 1989; «Морфология культуры» Освальда Шпенглера // Новые идеи в философии // Ежегодник Философского общества СССР. 1991; Культура и религия. М., 1991; Крещение Руси и путь русской культуры // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. М., 1991; Христианский аристотелизм как форма западной традиции // Христианство и культура в Европе. Мадрид, 1992 (на исп. яз., пер. на итал. яз.); Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996.

Более полную библиографию см.: *Аверинцев С. С.* София—Логос // Словарь. Киев., 2000.

Г. Г. Майоров

Формирование образца: Аврелий Августин

Печатается по: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии (латинская патристика). М., 1979. С. 183—340.

Геннадий Георгиевич Майоров (р. 1941) — специалист по истории философии; доктор философских наук, профессор. Родился в Москве. Окон-

чил философский факультет МГУ (1965 г.), был аспирантом кафедры истории зарубежной философии того же факультета (1968 г.). С 1968 г. по настоящее время работает на этой кафедре. Кандидатская диссертация — «Гносеология Лейбница» (1969). Докторская диссертация — «Становление западноевропейской средневековой философии» (1982). Академик РАЕН (с 1991 г.). Член редакционной коллегии серий «Философское наследие» и «Памятники философской мысли», в рамках которых принял участие в издании сочинений Фр. Бэкона, Дж. Беркли (впервые перевел с латинского трактат «О движении»), Г. Лейбница (сост., отв. ред. и переводчик с латинского языка ряда работ), Цицерона, осуществил первое издание сочинений Боэция (сост., отв. ред., переводчик с лат. яз.). Предмет исследований — история мировой философии (особенно античной, средневековой и Нового времени), история духовной культуры, софиология. Главные научные результаты: определение структуры и основных свойств древнеримского менталитета; реконструкция средневекового способа философствования и его латинской модификации; доказательство определяющей роли софийных элементов в происхождении и развитии философии; выявление метафизических предпосылок господства аристотелизма в средневековом исламском мире; целостное и основанное на ранее не изученных латинских источниках освещение философских учений Лейбница, Цицерона и Боэция; системное и достаточно полное представление философии эпохи патристики. Труды Майорова, посвященные философии патристики и философии Лейбница, переведены на другие языки. В последние годы он занимается исследованием природы философии как особой формы духовной деятельности; выдвинул идею трех способов понимания философии в мировой истории: софийного, эпистематического и технемагического.

Соч.: Философия Лейбница и ее новейшие западные интерпретации // Вопросы философии. 1968. № 10; Проблема достоверности знания в философии Г. В. Лейбница // Там же. 1969. № 4; Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница. М., 1973; Формирование средневековой философии (латинская патристика). М., 1979; Северин Боэций и его роль в истории западноевропейской культуры // Вопросы философии. 1981. № 4; К вопросу об эволюции аристотелизма в средние века // Известия Академии наук Таджикистана. 1981. № 2; Лейбниц как философ науки // Лейбниц. Сочинения: В 4 т. Т. 3. М., 1983; Образ Катона Старшего в диалогах Цицерона // Античная культура и современная наука. М., 1985; Цицерон как философ // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985 (2-е изд. — 1997); Этика в средние века. М., 1986; Цицерон и античная философия религии. М., 1989; В поисках нравственного абсолюта — античность и Боэций. М., 1990; Судьба и дело Боэция // Боэций. Утешение философией и другие трактаты. М., 1990 (2-е изд. — 1996); Роль Софии-Мудрости в истории происхождения философии // Логос. 1992. № 2; Восток и Запад в Европе // Диалог цивилизаций: Восток — Запад. М., 1994.

Источник биограф. сведений: Философы России XIX—XX столетий. Биографии, идеи, труды. 3-е изд. / Под ред. П. В. Алексеева. М., 1999.

Нами публикуется 2-я часть книги «Формирование средневековой философии» — «Формирование образца: Аврелий Августин». В текст внесены минимальные корректурные изменения с учетом современной орфо-

графии и принятой в нашем издании формы сокращений названий сочинений Августина.

¹ Речь идет о христианских апологетах и непосредственных предшественниках Августина, творчество которых рассматривалось в первой части книги: «Начальная стадия: I—IV вв.».

² *Рабан Мавр* (776—856) — архиепископ Майнца, богослов, ученик Алкуина.

Хинкмар Реймский (806—882) — архиепископ, видный политический деятель IX столетия; по его просьбе Эриугена писал против толкований Готшалком Августинова предопределения. После попыток осудить взгляды на предопределение самого Хинкмара (855 г.) написал собственное сочинение «*De Praedestinatione*» (858).

³ *Аркесилай* (315—240 до н. э.) — представитель Средней Академии, скептик, полагавший невозможным достоверное познание действительности ни разумом, ни чувствами.

Карнеад из Кирены (214—129 до н. э.) — схолярх 3-й Академии, представитель академического скептицизма, первым исследовал теорию вероятности; предлагал отказаться от критерия истинности в знании и выдвинул три ступени вероятности, связанные с субъективным положением человека (см. об этом далее).

⁴ Вероятно, имеется в виду известный римский юрист *Корнелий Лабен* (сер. III в.), труды которого до нас не дошли. Обзор того, какую роль могли сыграть сочинения Лабена в литературной и идеологической полемике своего времени см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. Кн. 1. С. 67—70.

⁵ *Авл Геллий* (р. ок. 130) — римский писатель, составивший из греческих книг и цитат названное собрание в двадцати томах.

⁶ *Бальб* — стоик, один из персонажей сочинения Цицерона «О природе богов».

⁷ *Антиох из Аскалона* (ум. ок. 68 до н. э.) — глава Пятой платоновской Академии, которого в 79 г. до н. э. слушал в Афинах Цицерон.

⁸ *Клавдиан Мамерт* (ум. ок. 473) — епископ Вены, римский богослов, инициировавший подражание древним образцам риторического искусства.

⁹ Полное название: «*Ad Orosium contra priscillianistas et origenistas*» — «К Орозию против присциллианистов и оригенистов» (работа датируется 415 г.)

¹⁰ Полное название: *De praedestinatione sanctorum ad Prosperum et Hilarium* — «О предопределении святых к Просперу и Иларию» (датируется 428/429 г.).

¹¹ В данном случае использовано сочинение Цицерона «*Academica priora*».

¹² *Raison d'être* (фр.) — смысл бытия.

¹³ *De utilitate jejunii* — «О пользе поста» (датируется 408/412 г.).

¹⁴ *Contradictio in adjecto* (лат.) — внутреннее противоречие в определяемом объекте.

¹⁵ *Орозий Павел* (нач. V в.) — христианский писатель, священник, автор названных 7 книг «*Historia adversus paganos*» — очерка мировой истории, дополняющего сочинение Августина о судьбах двух градов.

¹⁶ *Сальвиан* (ок. 400—480) — христианский писатель, сторонник эсхатологического истолкования современных ему исторических событий. Здесь упомянут его труд «*De gubernatione Dei*».

В. В. Бычков

Трактат Августина «*De musica*».

У истоков средневековой эстетики числа и ритма

Печатается по первопубликации: *Бычков В. В.* Зарождение средневековой эстетики числа и ритма // *Философия искусства в прошлом и настоящем*. М., 1981. С. 67—123.

Виктор Васильевич Бычков (р. 1942) — специалист в областях эстетики, искусствоведения, культурологии; доктор философских наук. С 1972 г. работает в Институте философии АН СССР (РАН), с 1992 г. — главный научный сотрудник, руководитель исследовательской группы «Неклассическая эстетика», с 1998 г. — заведующий сектором эстетики. Кандидатская диссертация — «Взаимосвязь философского, религиозного и эстетического в восточнохристианском искусстве» (1973); докторская диссертация — «Эстетические идеи патристики» (1981). Лауреат Государственной премии России в области науки и техники (1996) за исследования в области византийской эстетики. Член Ассоциации искусствоведов России и Московского союза художников; член нескольких Ученых советов и ряда редколлегий. Автор более 250 научных работ, среди них — 16 монографий, опубликованных в разных странах. Начиная с 1970 г. ведет исследования в области патристической культурологии и эстетики: византийской и древнерусской, русской религиозной эстетики XIX—XX вв.

Соч.: *Византийская эстетика: Теоретические проблемы*. М.: Искусство, 1977; *Эстетика поздней античности: II—III века*. М.: Наука, 1981; *L'estetica bizantina. Problemi teorici. Prefazione di Andre Guillou; Estetica antichitatii tirzii. Secolele II—III. Prefat de Ion Janosi*. Bucuresti: Editura Meridiane, 1984; *Византийская эстетика: Теоретические проблемы*. София: Наука и искусство, 1984; *Эстетика Аврелия Августина*. М.: Искусство, 1984; *A bizánci esztétika*. Budapest: Condolat, 1988; *Византийская эстетика: Теоретические проблемы* / Пер. Димитрије М. Калезич. Београд: Просвета, 1991; *Малая история византийской эстетики*. Киев: Путь к Истине, 1991; *Эстетский лик на битие. [Скопье]: Табернакул*, 1992; *Русская средневековая эстетика. XI—XVII века*. М.: Мысль, 1992; *The Aesthetic Face of Being. Art in the Theology of Pavel Florensky*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1993; *Русская средневековая эстетика: XI—XVII века*. 2-е изд. М., Мысль, 1995; *Aesthetica Patrum. Эстетика Отцов Церкви*. I. Апологеты. Блаженный Августин. М.: Ладомир, 1995; *Духовно-эстетические основы русской иконы*. М.: Ладомир, 1995; *2000 лет христианской культуры sub specie aethetica*. СПб.; М.: Университетская книга (серия «Российские пропилеи»), 1999. Т. 1. Раннее христианство. Византия;

Т. 2. Славянский мир. Древняя Русь. Россия; Кратка история на византийската естетика. София, Тавор, 2000; 2000 Jahre Philosophie der Kunst im christlichen Osten: Alte Kirche, Byzanz, Russland. Wuerzburg: Augustinus-Verlag, 2001.

О. Е. Нестерова

Историко-философские предпосылки учения Августина
о соотношении времени и вечности

Печатается по первопубликации: Историко-философские предпосылки учения Августина о соотношении времени и вечности // Историко-философский ежегодник '86. М., 1986. С. 35—48.

Ольга Евгеньевна Нестерова — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института мировой литературы РАН. Специалист по античной и средневековой литературе. Составитель тома «Памятники средневековой латинской литературы IV—VII веков» (М.: Наследие, 1998), в которой помещены ее переводы с латыни трудов Амвросия Медиоланского, Иоанна Кассиана, Льва Великого, Григория Турского. Там же помещены переводы фрагментов трактатов Аврелия Августина: «О природе блага против манихеев», «Против ниспровергателей Закона и Пророков», «Против послания манихея по имени Фундамент».

М. А. Гарнцев

Августин

Впервые: *Гарнцев М. А.* Проблема самосознания в античной и раннесредневековой европейской философии (Аристотель, Плотин, Августин) // Историко-философский ежегодник '86. М., 1986. Печатается по изданию: *Гарнцев М. А.* Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). М., 1987. С. 64—101.

Михаил Анатольевич Гарнцев (р. 1953) — специалист в области истории зарубежной философии, кандидат философских наук, доцент. Родился в Москве. Окончил философский факультет МГУ в 1975 г. и аспирантуру философского факультета в 1978 г. С 1979 г. по настоящее время на научной и преподавательской работе на кафедре истории зарубежной философии философского факультета МГУ. Кандидатская диссертация — «Философская предыстория картезианского “Cogito”» (1981). Переводчик философских текстов с латинского (*Декарт Р.* Правила для руководства ума // Декарт Р. Сочинения. Т. 1. М., 1989; *Томмазо де Вио (Казтан).* О понятии сущего // Историко-философский ежегодник '91. М., 1991; *Гуго Сен-Викторский.* О созерцании и его видах // Знание за пределами науки. М., 1996) и древнегреческого (*Плотин.* О благе, или едином (VI 9[9]) // Логос. 1992. № 3; *Плотин.* Об исторжении (I 9). О сущности души I (IV 2). О сущности души II (IV 1) // Плотин. Сочинения. СПб.; М., 1995; *Дамаский.* Затруднения относительно первых начал и разрешения их. Гл. 6 // Логос. 1999. № 6) языков. Основные направления исследова-

ний — философская мысль Древнего Востока, античности, Средневековья и Нового времени. В настоящее время в центре научных интересов — позднеантичный неоплатонизм (Плотин, Прокл, Дамаский). Изучает закономерности философского осмысления структур человеческого самосознания (на основе имманентного и сравнительного анализа концепций самосознания, разработанных Аристотелем, Платином, Августином, средневековыми схоластами, Декартом и др.). Достигнутые в ходе этого изучения результаты позволяют нетривиально взглянуть на соотношения чистого и эмпирического «Я», интуиции и дискурсивного мышления, всевременности и длительности, свободы и необходимости.

Соч.: Плотин о соотношении дискурсивного и недискурсивного мышления // Некоторые вопросы историко-философской науки. М., 1984; Проблема самосознания в античной и раннесредневековой европейской философии (Аристотель, Плотин, Августин) // Историко-философский ежегодник '86. М., 1986; Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). М., 1987; От Бонавентуры к Дунсу Скоту: к характеристике августицианства второй половины XIII — начала XIV в. // Средние века. М., 1988. Вып. 51; Антропология в византийской мысли: к характеристике концептуальной парадигмы // Логос. 1991. № 1; Проблема абсолютной свободы у Декарта // Логос. 1996. № 8; Дамаский о невыразимом // Логос. 1999. № 6 (16).

¹ Interior vis — внутренняя сила; sensus interior (лат.) — внутреннее чувство.

² Sensualis motus (лат.) — чувственное движение.

С. С. Неретина

Аврелий Августин: исповедь как философствование
Онтология личности, знания, свободы

Впервые: *Неретина С. С.* Верующий разум: К истории средневековой философии. Архангельск, 1995. С. 125—166. Печатается в обновленной авторской редакции.

Светлана Сергеевна Неретина — специалист в области философии, теории и истории культуры, медиевист; доктор философских наук. Окончила исторический факультет МГУ (1963 г.), аспирант Института истории АН СССР (1967 г.). В 1968—1971 гг. работала в секторе методологии истории (после роспуска сектора — в отделе общих проблем) этого института; с 1973 г. — научный редактор в издательстве «Прогресс», затем — в редакции журнала «Природа»; в 1987—1988 гг. — старший научный сотрудник ИИЕТ АН СССР. С 1988 г. — старший научный сотрудник ИФ РАН, с 1995 г. по настоящее время — ведущий научный сотрудник этого же института. Профессор кафедры зарубежной философии РГГУ. Входила в группу «Диалог культур» (руководитель В. С. Библер). Кандидатская диссертация — «Специфика средневекового сознания (на примере «Схоластической истории» Петра Коместора)» (1978). Докторская диссертация — «Специфика средневекового философствования. Концептуализм Пьера Абеляра» (1994). В работах С. С. Неретиной средневековое мышле-

ние представлено верующим, или причащающим, разумом. В контексте теологически ориентированной культуры логика являла собой особые формы созерцания Бога, что позволяет рассматривать ее как теологику. Разум и мистика оказываются моментами единой философско-теологической системы, поскольку разум мистически направлен, а мистика рационально организована. Способ средневекового познания определяется как медитативная диалектика. В силу того что всеобще-необходимое знание принадлежит Богу, любое человеческое суждение приобретает модальный характер, а основанием познания является любовь к Богу. При такого рода познании когнитивные акты суждения оказываются нагруженными нравственными актами суждения, а их механизмы есть механизмы нравственных актов спасения. Следствием признания вероятностности познания является изменение характера предикации: ограниченность идеи определения через указание родо-видовых отношений востребовало идею описания или иносказания играющими роль статуса субъекта. Поэтому в средневековом познании ведущая роль принадлежит тропам. С. С. Неретина анализирует средневековую логику высказывания, единицей которой является концепт при основополагающей разработке понятий «эквивокация» («двуосмысленность»), «интенция», «субъект-субстанция» и пр.

Соч.: Ценности и наука // Вопросы истории естествознания и техники. Ежегодник 1988/1989. М., 1989; Загадки как способ преобразования чудесного // Вопросы кибернетики. Семиотика. М., 1989; Историческое сознание в канун революции // Общественные науки. 1989. № 6; Смена исторических парадигм в СССР. 20—30-е годы // Наука и власть. М., 1990; Личность через схематизм культуры // Вопросы философии. 1990. № 5; История с методологией истории // Вопросы философии. 1990. № 3; Бердяев и Флоренский: о смысле исторического // Вопросы философии. 1991. № 3; Концепт интеллектуала // Время, истина, субстанция: от античной рациональности к средневековой. М., 1991; Творчество как сущность: (О концепции культуры М. К. Петрова) // Петров М. К. Язык, знак, культура. М., 1991; Единство творческого метода О. Мандельштама // Слово и судьба. О. Мандельштам. М., 1991; Абелия и Петрарка: пути самопознания личности // Вопросы философии. 1992. № 3; Парадигмы исторического сознания в России начала века // Наука и тоталитарная власть: Философские исследования. 1993. № 3; Парадигмы исторического сознания в России в начале века // Наука и тоталитарная власть: Философские исследования. 1993. № 3; Слово и текст в средневековой культуре. Ч. 1. Концептуализм Абелияра. М., 1994; Ч. 2. История: миф, время, загадка. М., 1994; Верующий разум: К истории средневековой философии. Архангельск, 1995; Верующий разум: Книга бытия и Салический закон. Архангельск, 1995; Петр Абелия: Теологические трактаты / Пер. с латинского, сост., введение, комментарии. М., 1995; История с методологией, или Конец истории // Михаил Гефтер. Аутсайдер — человек вопроса: Век XX и мир, 1996. № 2; Умение ума: Некоторые предположения по средневековой философии техники // Вопросы философии. 1997. № 11; Михаил Константинович Петров. М., 1998; Гильберт Порретанский: искусство именования // Вопросы философии. 1998. № 4; Автор и дискурс // Благо и истина. Классические и неклассические регулятивы.

М., 1998; Опыт словаря средневековой культуры // Благо и истина. Классические и неклассические регулятивы. М., 1998.

Источник биограф. сведений: Философы России XIX—XX столетий. Биографии, идеи, труды. 3-е изд. / Под ред. П. В. Алексеева. М., 1999.

¹ «Ирония, метонимия и синекдоха — это виды метафоры. Они различаются между собой по способам редукции или интеграции.

Метафора же связывает разные категории вещей, она в основном выполняет функцию уподобления и аналогии. В расширительном смысле... она может быть применена к любым видам слов в непрямом значении. Выражение “Сократ — животное” может быть прочитано и как логическое, и как метафорическое, где под “животным” можно понимать не род “Сократа”, а диффузный комплекс признаков (грубость, нечистоту), создающих образ индивида. Логическое определение может быть прочитано как образное выражение, при котором собственно логические признаки устраняются. Метафора, таким образом, изначально эквивокативна, причем разные смыслы не устраняются, а исподволь воздействуют друг на друга.

Метонимия осуществляет функцию сосредоточения целого в части, причем в этом качестве (в средневековье, во всяком случае) она выполняет в одном случае редукционистскую функцию, а в другом — интегративную (тогда она называется синекдохой). Но в любом случае она осуществляет эту функцию через жесткую дифференцию одной вещи (одного качества вещи, одного способа бытия этой вещью) от другой.

Ирония же, по существу, негативна; в иронии нечто, облекаемое в форму согласия, то есть тождественное по форме, оказывается противоположным по смыслу. В известном смысле можно сказать, что ирония выражает метатропологический смысл, поскольку она разворачивается в поле осознания ошибки (или неправильности) суждения, мышления, анализа. Ирония диалектична по существу, она употребляется сознательно, с одной стороны, ради самоотрицания, с другой — ради выражения апорий, возникших при размышлении» (*Неретина С. С.* Тропы и концепты. М., 1999. С. 9—10).

² Ср.: «...нет никакой производящей или, если так можно выразиться, бытийной (*essentialis*) причины злой воли...» (*De Civ. Dei*, XII, 9); «она не производящая, а изводящая (*non efficiens, sed deficiens*); ...и злая воля не есть восполнение (*effectio*), а убывание (*defectio*)» (*De Civ. Dei*, XII, 7). Цитируется по указ. русскому переводу: С. 248 и 245—246 соответственно.

³ Ср. с евангельской антиномией «рабства греху» и «рабства Богу»: «Но ныне, когда вы освободились от греха и стали рабами Богу, плод ваш есть святость, а конец — жизнь вечная» (Рим. 6, 22).

Выражение «раб Божий» имеет и социальное значение. Многие рабы в Римской империи имели клеймо хозяина, чтобы не было подлогов и проще было искать беглых. В первых христианских общинах было много людей низшего сословия, в том числе и рабов, которых община старалась выкупать из рабства общими усилиями. Соответственно «раб» земного господина становился «рабом Христа», т. е. свободным человеком. Августин, прибегая к метафоре «выкупа» и указывая на слова ап. Павла (1 Кор. 1, 30), употребляет распространенное выражение своего времени.

С. С. Неретина

Время

Печатается по изданию: *Неретина С.С.* Тропы и концепты. М., 1999. С. 16—22.

О. В. Бычков

К проблеме «эстетики Августина»: о пределах интерпретации
средневековых текстов

Печатается впервые по рукописи автора.

Олег Викторович Бычков — филолог, окончил кафедру классической филологии МГУ в 1988 г. Область интересов: миф и культура, эстетика и религия, богословие. Ныне — доктор философии, профессор кафедры богословия университета св. Бонавентуры (Нью-Йорк). Автор статей: *The Reflection of Some Traditional Stoic Ideas in the Thirteenth-Century Scholastic Theories of Beauty* // *TVivarium*. 34. N 2 (1996); *Прекрасное как посредник* // *Корневище*, 2000; *Книга по неклассической эстетике*. М., 2000; *Alexej Losev: A Neoplatonic View of the Dialectic of Absence and Presence in the Nature of Artistic Form* // *Neoplatonism and Contemporary Thought*. Pt. 2: *Studies in Neoplatonism; Ancient and Modern*. Albany, 2001. Vol. 11. Публиковал многочисленные переводы с русского, английского, немецкого, латинского, древнегреческого языков. Один из участников издания текста: *Joannes Duns Scotus Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge et Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis* // *Opera philosophica*. I. St. Bonaventure. N. Y.: The Franciscan Institute, 1999.

А. Ф. Лосев

Августин

Печатается по первопубликации: *История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития*. Кн. 1. М., 1992. С. 81—101.

Алексей Федорович Лосев (1893—1988) — философ, переводчик и комментатор античной и средневековой литературы, автор философско-психологической прозы. Родился в Новочеркасске, в семье учителя. В 1911 г. закончил с золотой медалью Новочеркасскую гимназию и поступил в Московский университет. Еще в гимназии Алексей Федорович увлекся сочинениями Вл. Соловьева и философией всеединства, которая казалась ему созвучной неоплатонической школе мышления. Обучаясь в Московском университете на отделениях классической филологии и философии, часто посещает Религиозно-философское и Психологическое общества. Оканчивает университет в 1915 г., а уже в 1919 г. избирается профессором Нижегородского университета.

В 20-х гг. Лосев работает в Государственной Академии художественных наук, где заведует Музыкально-психологической комиссией и Комиссией по изучению истории эстетических учений, в Московской консерватории

ведет курс «Истории эстетических учений». Тогда же религиозно-философские взгляды его окончательно оформились в строгую философскую концепцию, которую в целом можно очертить как «энергичный символизм» и «православно понятый неоплатонизм». В 1929 г. Лосев принимает тайный постриг под именем Андроника. В этот период он пишет и издает книги: «Античный космос и современная наука», «Философия имени», «Диалектика художественной формы», «Музыка как предмет логики», «Диалектика числа у Платона», «Критика платонизма у Аристотеля», «Очерки античного символизма и мифологии» и «Диалектика мифа» (1930), за которые подвергается жесткой критике как в советской прессе, так и с трибуны XVI съезда ВКП(б). В 1930 г. Лосевы подвергаются аресту и осуждаются по сфабрикованному делу о так называемом Церковном монархическом центре «Истинно православная церковь». К 1933 г. почти ослепшего Алексея Федоровича освобождают в связи с инвалидностью и ударным трудом по завершению строительства Беломорканала. С Лосевых снимают судимость и разрешают им жить в Москве.

После лагеря Лосев несколько лет преподавал в различных учебных заведениях. В 1943 г. по совокупности работ ему присваивается звание доктора филологических наук. С 1944 г. и до конца своей жизни Алексей Федорович преподает в Московском педагогическом институте. Лишь после смерти Сталина он получает возможность публиковать свои работы, хотя публикация каждой из них всегда будет сопровождаться различными сложностями и задержками. К концу жизни общая библиография его научных работ насчитывает около 650 наименований (прижизненно — около 450). Главным трудом жизни Лосева станет восьмитомная «История античной эстетики» (в 10-ти книгах). При жизни автора вышло 6 томов, за которые в 1986 г. он был удостоен Государственной премии. «История античной эстетики» с примыкающими к ней книгами «Эстетика Возрождения» и «Эллинистическо-римская эстетика I—II вв. н. э.» образуют десяти томное собрание, не имеющее аналога в гуманитарной области по широте охвата материала и степени его систематизации. В последние десятилетия жизни в работах «Введение в общую теорию языковых моделей» (1968), «Проблема символа и реалистическое искусство» (1978), «Знак. Символ. Миф» (1982), «Языковая структура» (1983) и др. Лосев обратился к вопросам семиотики, языкознания и лингвистики. Общий диалектический подход к языковым явлениям и строгая формулировка понятия символа и соприродных ему понятий, разработка теории стиля и языковых моделей объективно смыкаются с его исканиями «имяславского» периода 20-х гг.

Публикуемый нами фрагмент из книги «История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития» представляет своего рода обобщение как творческого наследия самого Августина (в основном его богословия), так и критической литературы о нем за прошедшие полтора века.

¹ Августин рассматривается А. Ф. Лосевым в контексте позднего эллинизма.

² Фрагменты второй части работы И. В. Попова воспроизведены в настоящей Антологии.

³ Имеется в виду книга: *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских соборов: (В связи с философскими учениями того

времени). Т. 1. Тринитарный вопрос (история учения о Св. Троице). Сергиев Посад, 1914.

⁴ А. Ф. Лосев называет работы: *Болотов В. В.* Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879; *Его же.* Лекции по истории Древней Церкви. Петроград, 1918. Т. IV. История Церкви в период Вселенских соборов; *Елеонский Ф.* Учение Оригена о Божестве Сына Божия и Духа Святого. СПб., 1879.

⁵ В библиографии указаны их полные названия: *Гаджикурбанов Г. А.* Антропология Августина и античная философия: Автореф. ... канд. филос. наук. М., 1979; *Джохадзе Д. В., Стяжкин Н. И.* Введение в историю западноевропейской средневековой философии. Тбилиси, 1981; *Гайденко В. П., Смирнов Г. А.* Раннесредневековая концепция человека // Культура и искусство западноевропейского средневековья. М., 1981; *Даниленко Л. А.* Философско-эстетические взгляды Августина: Автореф. ... канд. филос. наук. М., 1982.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Исповедь <фрагмент>

Перевод иеромонаха Агапита (Скворцова)

Печатается по: Блаженного Аврелия Августина иппонийского епископа исповедания... / Перевод с латинского. Москва, 1787. С. 542—553.

Aganum, иеромонах (в миру — Александр Скворцов; перв. пол. XVIII в. — 1811) — учитель словесности духовных школ, переводчик. О его происхождении и первой половине жизни сведений не сохранилось. Известно, что в 1782 г. сразу после пострижения он был назначен учителем риторики, а с 1785 г. становится учителем пиитики в Перервинской семинарии, где позднее, в 1789 г., был префектом и настоятелем. С 1787 г. — игумен и проповедник Заиконо-Спасской академии, а с 1789 г. — игумен Голутвина монастыря. С 1795 по 1796 г. он исполнял должность инспектора Коломенской семинарии. При Александре I был ректором Воронежской и Тверской семинарий и настоятелем Антониево-Николаевского монастыря. Из последнего был уволен на покой.

Перевод иеромонаха Агапита, фрагмент которого здесь публикуется, был первым в истории русской словесности. Несмотря на точное воспроизведение смысла латинских выражений (см., например, примеч. 8), тяжеловесное изложение на языке XVIII в. к середине XIX в. уже устарело. Вот типичный отклик следующего века: «В переводе Агапита слишком много славянских выражений, а также латинских оборотов речи. Поэтому он не совсем понятен и вообще тяжел для чтения» (Сочинение бакалавра Московско-греко-славянской академии Сергея Смирнова. М.: Типография В. Готье, 1855).

Тем не менее «Исповедь» в этом переводе стилистически еще принадлежит таинству исповеди, произносимой именно внутри церковных стен,

и не является «откровенными» размышлениями автора, адресованными некоему обезличенному читателю в духе Ж.-Ж. Руссо. Для публикации нами выбран заключительный отрывок, наиболее ярко характеризующий смысл всего произведения в целом.

Перевод «Исповеди», как полагалось в то время, имел адресное посвящение правящему иерарху той епархии Церкви, на территории которой осуществлялось издание. Чтобы полнее передать колорит всего издания ниже приводим его текст:

(Посвящение) Святейшего Синода члену, великому господину, высокопреосвященнейшему Платону, митрополиту Московскому и Калужскому и Свято-Троицкия Сергиевы лавры священно-архимандриту, Московской Академии полному директору и протектору.

Высокопреосвященнейший Владыко! Милостивый Отец и Покровитель!

Бесчисленные Ваши благодеяния, которыми я с самых молодых лет начал пользоваться и ныне пользуюсь, возродили во мне ревность сей перевод посвятить высокому имени ВАШЕГО ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВА, яко знак истинной благодарности моей и сыновней преданности к Священнейшей Вашей Особе. Ибо Вы и в издании в свет сея книги, и в исправлении оная особенное имели попечение. Примите убо с сродственным ВАШЕМУ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВУ благоснисхождением сию малую жертву, яко плод достохвальных ВАШИХ трудов, и благоволите продолжить ко мне те ВАШИ милости, которые прославлять пред всем светом за счастье почитаю.

ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЕЙШИЙ ВЛАДЫКО! Милостивейший Отец и Покровитель! Вашего ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВА нижайший слуга Московской Академии, проповедник Иеромонах Агапит.

¹ Приведенное здесь место весьма ярко характеризует близость восприятия живого мира древними авторами и русским человеком XVIII в., знающим, скорее всего понаслышке, об описываемых в тексте животных. Примерно то же можно обнаружить в переводе «Бесед на Шестоднев» Василия Великого (Т. 1). Тем не менее переведено близко к исходному смыслу латинского текста Августина, который под чудными морскими животными подразумевал китов и дельфинов (*coetorum significari*), сопровождавших обыкновенно косяки рыб в открытом море. Их присутствие, как правило, служило добрым знаком и предвещало рыбакам богатый улов. Здесь Августин имеет в виду то, что появление этих морских животных — косвенный знак рыбакам, не осознаваемый самими китами. Второй, и опосредованный, символический смысл, вкладываемый в то, зачем вообще должны существовать эти животные, подразумевает привычную для толкователей Шестоднева антитезу суши (т. е. твердыни истины Писания и его же разумения) и моря как необузданной стихии страстей, с указанием на горечь морских вод, непригодных для питья.

² Намек на число «семь», означающее гармоническое отношение частей.

³ «...И в твоём видении я не обрел времен» — в современном переводе М. Е. Сергеевко: «Я не нашел, однако, упоминания о том, что обозрение это происходило во времени».

⁴ «Изъял каплю» — в переводе М. Е. Сергеевко: «не обронил капли» (elinx stillam).

⁵ То есть вновь.

⁶ Здесь подведен окончательный итог тому, что понимается под восьмым по счету восклицанием: «все хорошо весьма». Символический смысл числа «восемь» указывает созерцающему за пределы тварного мира к его Творцу, что и пытается передать Августин, используя евангельские метафоры. Красоту тварного мира можно вполне оценить только тогда, когда зрение созерцающего тварный мир увидит все «глазами» творящего с точки зрения вечности, вне времени, т. е. в «восьмеричном» смысле.

⁷ «Тебе единому разум покоренный и никакой важности к подражанию не требующий» — в переводе М. Е. Сергеевко: «Разум, подчиненный (subditam) только Тебе и не нуждающийся ни в каком человеческом авторитете». То есть разум, просветленный величием замысла Творца. «Покорение» здесь можно прочесть и как обуздание неоформленных стихийных желаний человеческой души величием замысла творения.

⁸ В латинском тексте употреблен глагол «pulsare» (стучаться) в пассивном залоге: «pulsetur».

⁹ Глагольные формы заключительной фразы, которые наш переводчик дает в медиальном залоге, написаны в пассиве: «A te petatur, in te quaeratur, ad te pulsetur: sic, sic accipietur, sic invenietur, sic aperietur». М. Е. Сергеевко переводит это место так: «У Тебя надо просить, к Тебе стучаться: так и только так ты получишь, найдешь, и тебе откроют».

Время из бдений Блаженного Августина

В переводе кн. Николая Голицына

Впервые: «“Время” — из бдений блаженного Августина». М., 1840. Печатается по: *Время из бдений Блаженного Августина* / Перевел с подлинника и посвящает душам, радеющим о своем спасении, князь Николай Голицын. М.: Типография Николая Степанова, 1841.

Николай Борисович Голицын, князь (1794—1866) — писатель, музыкант и меценат, сын кн. Бориса Андреевича Голицына. Следуя семейной традиции, в 1810 г. поступил на службу портупей-юнкером в лейб-гвардии Конную артиллерию, в конце того же года был возведен в подпоручики. Однако в 1811 г. был уволен со службы «за неприлежание и всегдашнее нерадение». Спустя год вновь поступил на службу унтер-офицером в Киевский драгунский полк. Состоял ординарцем при кн. Багратионе во время военных действий при Лиде, был контужен, по возвращении в полк возведен в чин прапорщика. Некоторое время был адъютантом графа Сиверса и графа Остермана-Толстого. В 1814 г. был награжден орденом св. Анны и св. Владимира 4-й степени, золотой саблей и чином поручика. В чине капитана в 1818 г. переведен в лейб-гвардии Павловский

полк, а в 1821 г. по состоянию здоровья вышел в отставку в чине подполковника. В 1823 г. вернулся к военной службе. В 1830—1831 гг. заведовал Тамбовской жандармской командой, но уже в 1832 г. был вновь уволен со службы по болезни и определен в Министерство финансов с переименованием в коллежские советники. Во время Крымской кампании командовал Новооскольской дружиной Курского ополчения в чине полковника. Был дважды женат: с 1821 г. — на Елене Александровне Салтыковой (1802—1828) и с 1829 г. — на Вере Федоровне фон Пушман (1809—1872). От первого брака родился сын Юрий, который впоследствии стал музыкантом; от второго — Борис и Николай, известные соответственно: первый — сочинительством музыки, второй — литературными опытами.

Голицын, проживая в Петербурге, занимался музыкой и литературой. В 1828 г. был одним из соучредителей Общества любителей музыки и устроил с благотворительной целью в общей сложности около 300 концертов по России. В 1836 г. он участвовал в одной из пробных репетиций оперы Глинки «Жизни за царя». Имя его стало известным в музыкальном мире тем, что Бетховен посвятил ему написанные по его же заказу увертюру Op. 124 и три струнных квартета. Переписка с Бетховеном длилась в 1822 г. до кончины композитора (1827 г.). Голицын был сотрудником газеты «Северная пчела» (1828—1858 гг.) и журнала «Bulletin du Nord» (1828—1829 гг.), много писал для других столичных журналов. В 1838 г. вышел его французский перевод пушкинского «Бахчисарайского фонтана». Также он был дружен и с поэтом И. И. Козловым, поэму которого «Чернец» издал по-французски в 1836 и 1837 гг. Тогда же он издает оригинальные сочинения: «Офицерские записки, или Воспоминания о походах 1812, 1813 и 1814 гг.» (1837); «Переезд через Кавказские горы» (1837); «Призрак-обличитель» (1837); «Effusion à la vue des beautés de la côte méridionale de Crimée» (1837); «Essais poétiques» (1837); «La bataille de Borodino, par un témoin oculaire» (1839 и 1840) и многое другое.

Помимо литературных штудий, кн. Голицына увлекала идея воссоединения Востока и Запада. Предупреждая в этом Вл. С. Соловьева, он писал сочинения, посвященные проблеме воссоединения Церквей, правда с явно прокатолических позиций. За анонимное сочинение «О воссоединении Православной церкви и Католической», изданное за границей, на несколько лет подвергся домашнему аресту и негласному наблюдению.

Публикуемое произведение — одно из многочисленных примеров светского увещевания середины XIX в., обращенного к современникам. Искать означенный «подлинник» для сочинения кн. Николая Голицына, конечно же, бессмысленно — его не существует. Текст примерно того же содержания перепечатывался многократно в течение всего XIX в. под названием «Время: (Из творений блаженного Августина, епископа Иппонийского)» «Афонскими листками», издаваемыми Афонским Русским Пантелеймоновым монастырем. См.: Афонские листки (сто листов № 1—100), изданные Афонским Русским Пантелеймоновым монастырем (М.: Типография И. Ефремова, Бол. Якиманка, дом Смирновой, 1888).

Сочинения Августина много переводили и перелагали, но не все из этих русских изданий доходили до читателя. Чаще всего это были проповеди Августина, выдержки из Св. Писания морального содержания. Богословские произведения отца латинской патристики печатать побаивались, или же на основе перевода делалось произвольное изложение. См.,

например, издание: «Христианская наука, или Основания священной герменевтики» (Киев, 1835), в котором много купюр и пространных рассуждений, не соответствующих подлиннику «De doctrina christiana». Серьезная, целенаправленная переводческая работа началась позднее. В целом начало XIX в. в этом плане мало чем отличалось от второй половины XVIII в. См. об этом: *Уваров М. С.* Блаженный Августин в русских переводах Екатерининского времени // *Екатерина Великая: Эпоха российской истории: Тезисы докладов.* СПб., 1996. С. 103—107.

¹ Скука и усталость — характерный мотив мечтательного отторжения повседневной рутины аристократическим бодрствованием духа светского человека. Примечательно, что в издании «Афонские листки» «скучающим» назван вообще «суетный человек», а не пресыщенный удовольствиями мирской жизни аристократ.

² В биографической справке мы не оговаривали специально влияния католической доктрины на взгляды кн. Голицына, тем не менее здесь дана явная зарисовка Дантова «Ада».

О Троице (Книга первая)

Перевод М. Е. Сергеенко

Печатается по первопубликации: Богословские труды. № 29. Перевод выполнен с издания: РЛ. Т. 42. С. 819—845.

Мария Ефимовна Сергеенко (1891—1987) — всемирно известный ученый, историк античности и переводчик. В 1910 г. закончила Черниговскую Министерскую гимназию, тогда же приехала в Санкт-Петербург и поступила на Бестужевские курсы в исторический семинар М. И. Ростовцева. Здесь она познакомилась с И. М. Гревсом, Г. Ф. Церетели, А. В. Карташевым, Л. П. Карсавиным, О. А. Добиаш-Рожественской, А. И. Вальдемаром. По рекомендации Ф. Ф. Зелинского ее оставляют еще на один год с предоставлением стипендии. В 1917 г. она ненадолго уезжает на родину, после чего получает приглашение в Саратовский университет преподавать древние языки на историко-филологическом факультете. В те годы в Саратове работали ученые с мировым именем, такие как С. И. Протасова, В. Я. Каплинский, С. Л. Франк, Г. П. Федотов, С. Н. Чернов и П. Г. Любомиров. В 1920 г. она получает звание доцента и соответственно право читать лекции по античной и западноевропейской литературе. Знакомство с Н. И. Вавиловым, которому она давала уроки латинского языка, впоследствии повлияли на ее выбор в исследовательской деятельности. В 1929 г., после кадрового разгрома Саратовского университета, Мария Ефимовна возвращается в Ленинград, где сначала работает в Государственной Публичной библиотеке, затем в 1-м Ленинградском медицинском институте (ЛМИ) и одновременно становится сотрудником Института истории науки и техники АН СССР (секция агрикультуры). С 1934 г. она начала преподавать в Ленинградском государственном университете (ЛГУ). В годы войны от эвакуации отказалась и перешла вновь в 1-й ЛМИ. По свидетельству «Блокадной книги» А. Адамовича и Д. Гранина, она вместе с другими историками в блокадную пору принимала участие в науч-

ных чтениях, проходивших в подвале Архива Академии наук. В блокадном холодном и голодном Ленинграде Мария Ефимовна делает новый перевод «Исповеди» блаженного Августина, следуя только своей внутренней потребности. Потом она говорила, что это были лучшие дни ее жизни. От кого-то из близких друзей она получила высшую для себя похвалу — перевод, по словам этого человека, сделан так, как если бы Августин написал «Исповедь» по-русски. В 1943 г. Мария Ефимовна защищает докторскую диссертацию о римском сельском хозяйстве. После возвращения университета из эвакуации она преподает в нем на кафедре классической филологии, одновременно работая в Институте истории и заведую кафедрой в 1-м ЛМИ. В послевоенные годы Мария Ефимовна много преподает, пишет и переводит из древнеримской литературы. В 1974 г. она уходит на пенсию и занимается в основном переводами отцов Церкви, которые анонимно публикуются в «Богословских трудах».

М. Е. Сергееенко прекрасно знала не только античную, но и новоевропейскую и русскую литературу. В переводческой работе она старалась найти русский аналог стиля писателя. По ее словам, «у переводчика есть третье ухо». Так, для перевода «Писем» Плиния Младшего она подбирала стилистические аналогии из произведений И. Тургенева. Не имея своей семьи, она постоянно помогала близким людям, причем не просила возвращать то, что у нее брали, и не принимала назад денежные долги. Она говорила, что ее миловал Бог — она никогда никого в своей жизни не предала. Круг ее знакомств был очень широк, и для всех находилось у нее теплое, приветливое слово. Тесная духовная дружба связывала ее с о. Василием Лесняком, В. О. Каменским и В. Ф. Швецом, ставшими впоследствии священниками. Однажды побывав в конце 50-х гг. в Пюхтицком монастыре, Мария Ефимовна почти каждое лето пыталась туда попасть. Там для нее всегда была готова комната, где она могла остановиться. Здесь на ее средства от гонимых был отремонтирован дом на монастырской горке. До последних дней жизни, по свидетельству друзей, она сохраняла ясный ум и бодрость духа. Скончалась Мария Ефимовна в 1987 г. на 96-м году жизни. Только после смерти, когда решался вопрос о погребении в Пюхтицах, многие из близких узнали тайну ее жизни — она приняла тайный постриг с тем же именем.

Краткая библиография книг и переводов М. Е. Сергееенко:

Помпеи. М.; Л., 1949; *Катон*. О земледелии. М.; Л., 1950; *Плиний Младший*. Письма. М.; Л., 1950 (2-е изд.: М., 1982); *Арриан*. Поход Александра. М.; Л., 1962; Падение Икара. М., 1963; Простые люди древней Италии. М.; Л., 1964; Жизнь древнего Рима. М.; Л., 1964; Земледелие Древнего Рима. Л., 1968; Ремесленники Древнего Рима: Очерки. Л., 1968; О христианстве в Помпеях и Геркулануме // Богословские труды. 1973. Т. 10. С. 59—66; О блаженном Августине // Богословские труды. 1976. Т. 15. С. 3—24; *Блаженный Августин*. Об обучении оглашаемых // Богословские труды. 1976. Т. 15. С. 25—55; Блаженный Августин как катехизатор // Богословские труды. 1976. Т. 15. С. 55—60; *Блаженный Августин*. Исповедь // Богословские труды. 1978. Т. 19. С. 71—227; Гонения Деция // Вестник древней истории. 1980. № 1. С. 171—176; *Плиний Младший*. Письма [пер. совместно с А. И. Доватур]. М., 1982; *Минуций Феликс*. Октавий // Богословские труды. 1981. Т. 22. С. 139—177; *Тертуллиан*. Апология // Богословские труды. 1984. Т. 25. С. 169—202;

Письма священномученика Киприана, епископа Карфагенского // Богословские труды. 1985. Т. 26. С. 181—221; Карфагенский епископат времени святителя Киприана // Богословские труды. 1985. Т. 26. С. 222—223; *Тертуллиан*. О покаянии // Богословские труды. 1985. Т. 26. С. 224—233; *Тит Ливий*. История Рима от основания города. Т. 2. М., 1990.

В составлении биографической справки и библиографии была использована книга: Три встречи [Н. А. Соболева (монахиня Силуана), М. Е. Сергеевко, О. Н. Вышеславцева: Сборник / Сост. и предисл. А. Трофимов]. М., 1997.

¹ Августин¹ употреблен глагол (*frui*), который обычно передает наслаждение от вкушения.

² Примечания к вопросу об исхождении Св. Духа более подробно даны нами в примечаниях к статье П. П. Верещацкого. Здесь только повторим, что Августин не стремится к формулированию особого доктринального положения об исхождении Св. Духа — *Filioque*, что видно из публикуемого текста.