

## I. 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 патристически 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 времени 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 мерилom 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 осуще-

ствления 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 защитника 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 божьим" 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. vit. 1; 4). Буквальная трактовка этого сообщения, в своем крайнем выражении допускающая изучение Августином до его обращения в христианство только двух платиновских трактатов (I 6 и V 1) [122, 128], не согласуется с контекстом, ибо в комментируемом отрывке Августин почтительно и не без риторических преувеличений 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 Августином в 386 г., действительно было чрезвычайно незначительным, а тем более что перевод Викторина ограничивался лишь несколькими платиновскими трактатами. Конечно, на молодого Августина, еще не искушенного в теологических тонкостях и не знавшего, с какой стороны подступить 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 платиновских 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 платиновской 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 неоценимым 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, стимулировавшиеся чисто прагматическими соображениями, были сопряжены для гиппонского епископа с ощутимыми трудностями. Так, например, когда Августин, пытаясь уличить пелагиан не только в богословской, но и переводческой некомпетентности, сам брался за истолкование греческих патристических текстов, тенденциозно интерпретировавшихся его оппонентами, он руководствовался в подобных случаях суровой необходимостью успешного ведения полемики и без всякого энтузиазма относился к предоставлявшейся возможности блеснуть мастерством и элегантностью 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 платиновских 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 философий. 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 Платину. 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 Виктори-

ном, 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 Плотинем 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 предрешила репутация тирского философа как "врага христиан", во многих случаях довольно затруднительно вычленить 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 "De civitate Dei" в том, что, с одной стороны, Августин, отнюдь не безразличный к интерпретации Порфирием плотиновской доктрины и к его спекулятивной теологии, всеми правдами и неправдами старался приблизить некоторые импонировавшие ему доктринальные установки Порфирия к христианскому вероучению, а с другой – он не уставал обличать и опровергать те мнения "лживого философа" (Retr. 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 Порфирии 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 мыслявшие 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 ut. cred. 6, 13), но не испытывавшего особых затруднений при изучении "Категорий". В ранних диалогах Августин использовал аристотелевское понятие "находящегося в субъекте" (Cat. 2, 1a24) для доказательства бессмертия души (De imm. an. 5, 9; Sol. 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 "второисточников", 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 укрепилась репутация автора, по мере сил соразмерявшего вдумчивое осмысле-

ние 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 наделались 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 общ-

ности 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 посулов 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.