

МЕТАФИЗИКА ОБРАЗОВАНИЯ ДУХА В ФИЛОСОФИИ АВРЕЛИЯ АВГУСТИНА

Августиновская концепция образования духа, осуществляемого посредством «свободных наук» или «искусств», должна быть охарактеризована как «кость от кости» античной метафизической традиции. Во-первых, она должна пониматься как собственно философская, так как имеет своей целью последовательное возведение духа «от телесного к бестелесному», результатом которого является интеллектуальное созерцание божественного единства. Во-вторых, однако, в ее основании лежит субстанциализм античной культуры, исключающий деятельность конечного самосознания из содержания абсолютного и подавляющий тем самым субъективность логического процесса. Как следствие, структурная дифференциация «свободных наук» на «словесные» науки будущего тривиума и «реальные» науки будущего квадравиума выявляет противоречие, неразрешимое в рамках метафизического мышления античности, что обуславливает смену парадигмы образования духа в христианской культуре.

Ключевые слова: Аврелий Августин, античность, христианство, метафизика, образование, дух, «свободные науки».

A. A. Tashchian

Metaphysics of the formation of mind in St. Augustine's philosophy

St. Augustine's conception of the formation of mind realized by means of «liberal sciences» or «arts» is to be characterized as «bone of the bone» of the antique metaphysical tradition. Firstly, it is to be understood as properly philosophical as far as its aim is the gradual elevation of mind «from corporeal to incorporeal» resulting in intellectual contemplation of the divine unity. Secondly, however, it is founded by antique substantialism, which excludes the activity of finite self-consciousness and suppresses subjectivity in logical process. As a consequence, the structural differentiation of the «liberal sciences» into «verbal» sciences of the future trivium and the «real» sciences of the future quadrivium manifests a problem that can not be solved within the frames of the metaphysical thought of antiquity, which calls forth the change of the paradigm of mind formation in Christian culture.

Keywords: St. Augustine, antiquity, Christianity, metaphysics, formation, mind, «liberal sciences».

* Тащиан Андрей Артемович — кандидат философских наук, доцент Кубанского государственного университета, tashchian@kubsu.ru

Августин актуален в самых разнообразных аспектах его весьма разностороннего творчества. Пожалуй, причиной этой актуальности для современности является пограничный характер его наследия, проводящий раздел между древним миром и новым, а значит, и *нашей* эпохой. Углубляясь в определенность его интеллектуальности, мы уясняем себе смысл своего собственного времени. Это уяснение, безусловно, предполагает обращение к августиновской проблематике *образования*. Для этого в трудах Августина имеются обязательные логические доводы, однако для начала напомним хотя бы такой исторический факт: именно Августин был тем мыслителем, в концепции которого античная «энциклопедия наук» впервые обнаружила себя как система семи «свободных наук» (т. е. как будущий тривиум и квадриум средневековья), имевшая целью подготовку к философскому и теологическому познанию. Впрочем, в нашем рассмотрении образование следует понимать не односторонне внешним образом — как всего лишь педагогический процесс, а в самом что ни на есть субстанциальном смысле — как собственную деятельность духа, в результате которой он осуществляет свою всеобщность. Иными словами, в образовании необходимо видеть процесс формирования духом самого себя.

Насколько же оправдано такое предпринятие со стороны изученности этого содержания историко-философской наукой? Заметим, что попытка дать даже сжатое представление *status quaestionis* оказывается несообразной с границами настоящей статьи и заведомо обречена на провал. Ведь, как остроумно заметила Ж. Элштейн, «огромная гора августиновских штудий все еще продолжает расти: она давно уже превысила книжную версию пика Эверест, причем настолько, что ни один ученый или даже группа исследователей не смогли бы в отдельности овладеть ею всей» [2, р. 254]. В этой же связи А.-И. Марру еще в далеком 1938 г. признавался, что нет ничего нового в том, чтобы показать в Августине одновременно и наследника античной культуры, и претечку культуры средневековой [3, р. XIV]. Однако несмотря на то, что эти формулы стали едва ли не банальными, французский ученый тем не менее выражал надежду, что, занявшись ими в свою очередь, он сможет показать, что «они содержат в себе истину, чья полнота и точное значение еще не были вполне измерены» [3, р. XV]. Нам поэтому также остается лишь заверить читателя, что вопреки тому, что августиновское наследие вообще и в особенности проблематика образования духа по видимости изучены «вдоль и поперек», остается немало пространства для исследовательского маневра. Чтобы его осуществить, следует смотреть на философию гиппонского епископа как на явление, каковое было не только опосредствовано «действующими» историческими причинами (что не может освободить нас от характера случайности в объяснении), но также доказывает себя в качестве момента всеобщего понятия историко-философского процесса.

Философская культура африканца была античной, а античная философия в своем целостном определении осуществила себя как метафизика. Как таковая античная мысль была начальным этапом в развитии философского понятия: именно в эту эпоху реализуется первое отрицание конечного характера человеческого опыта и все особенное возводится в форму непосредственной (абстрактной) всеобщности. Как следствие — все эмпирическое множество

как юдоль преходящей чувственной конечности может быть сохранено лишь при условии его возгонки в «сверх-сущее» единство интеллектуального мира. Насколько последний является действительным, это — общий вопрос об ограниченности и судьбе античной культуры. Сейчас же перед нами стоит задача удостовериться в том, что августиновская концепция образования в том отношении, в каком она представляет собой философски продуманную систему, есть *метафизика* и, значит, «кость от кости» произведение античного духа.

Рассматривая формы образования духа, мы вынуждены внести определенные ограничения, а именно: сузить исследуемое поле до «границ» всеобщего духа, или, как выразился бы Гегель, абсолютного духа. Более того, в этой высшей сфере духовного образования мы сконцентрируемся исключительно на сфере науки по следующим соображениям.

Напомним, что к формам познающего себя духа относятся искусство, религия и философия (как всеобщая наука). Прежде всего, из нашего рассмотрения мы исключаем религию. Дело в том, что она, выражаясь в форме представления, является внутренностью всеобщего духа, его неналичным субстанциальным «средним термином», связывающим (как подобает ей также согласно ее этимологии — *religio* от *religo* (*лат.*)) такие крайности его «объективности», как чувственное созерцание и чистое мышление, в стихиях которых соответственно реализуются искусство и философия. Иными словами, то, каким образом религия наличествует, как раз и обнаруживается в духовных способах художественного созерцания и научной (философской) мысли.

Однако духовная ситуация с античной культурой и образованием такова, что бытовавшие в ту эпоху представления об искусстве и науке (философии) существенно отличны от тех, что традиционно разделяются нами. Когда об искусстве говорим *мы* (а именно с точки зрения результата в развитии *новой культуры*), то в виду имеется первейшая форма абсолютного духа, каковая, хотя и осуществляется в чувственности созерцания, представляет собой проникновение в его бесконечную логическую природу. Когда же о художественной деятельности заговаривает античный интеллектуал вроде Августина, то по причине стихийности (или же «наивности») его метафизического взгляда он не может признать ее подлинно духовную необходимость. В этом смысле симптоматично высказывание все того же А.-И. Марру, указавшего, что «нельзя не заметить лакуну, которую оставляет в античном мышлении отсутствие нашего понятия искусства» [3, р. 203]. Дело, впрочем, не просто в том, что, как выражается французский исследователь, это понятие было «менее ясным», а в том, что оно получало метафизическое истолкование. Поэтому вполне в духе Платона, требовавшего изгнать поэтов из идеального государства, африканский римлянин презрительно относится к художественному опыту, будь то опыт исполнителя или зрителя (слушателя). Способность к такому искусству оценивается Августином не выше способности соловья издавать ритмичные трели. По его убеждению, ни художник, ни публика, пребывая в пределах этого опыта, не в силах сознательно постичь за чувственной иллюзорностью произведенных образов то, что является истинным, разумным основанием их красоты. Как следствие, Августин-метафизик непременно стремится вырвать человеческий дух из бессознательности художественного творчества,

поскольку оно остается погрязшим в подлежащей редукции чувственности. В итоге искусство в собственном (т. е. в *нашем*) понимании требуется исключить из августиновской программы «высшего» образования.

В этой же связи необходимо проявить внимательность к терминологии. Обычно в переводах классической литературы мы не находим комментариев касательно того, что на деле следовало бы подразумевать под нашим словом «искусство». Проблема, между тем, состоит в том, что из-за общей метафизической направленности античной культуры латинский термин *ars* (как, впрочем, и греческий τέχνη), каковой у нас расхожим образом передают как «искусство», в своем действительном узусе был близок по значению термину *disciplina* (соответственно по-гречески — ἐπιστήμη), служащему для передачи понятия «наука». Так что, если не затрагивать всех возможных нюансов в игре значений *artis* и *disciplinae*, нужно в целом признать, что эти термины были взаимозаменяемы и оба употреблялись для обозначения сознательной деятельности в форме мышления. В этом нетрудно убедиться, ознакомившись со следующими деталями августиновской доктрины. В трактате «О музыке» Августин одинаковым образом задействует оба термина для того, чтобы описывать метафизическую (сверхчувственную) предметность, которая постигается не «неразумным мнением», а только «истинным и достоверным разумом» [4, col. 1152]. Научный характер августиновского *artis* обнаруживается также в том, что в дефиниции музыкального «искусства» мыслитель считает центральным предикат «знание» (*scientia*), каковой для него несомненно связан с рациональной деятельностью, собственной формой которой является сознательное мышление. Примечательно, что с точки зрения гиппонца знание обитает в одном лишь «сознании», или в «духе» («*in solo animo habitare scientiam*» (курсив наш. — А. Т.)) [4, col. 1087], как в мыслящей форме субъективности, а не просто в «душе» (*in anima*), которая в своей непосредственности роднит нас с животными. Но раз знание в его понимании может обретаться «только в интеллекте» (*in solo intellectu*) [4, col. 1088], то «искусство» есть разновидность «рацио» (*ars ratio esse quaedam*) [4, col. 1086], вполне совпадающая с «наукой». Наконец, дабы расставить все точки над *i* в этом терминологическом отношении, приведем свидетельство святого отца из другого его сочинения — «Об истинной религии». Здесь, говоря о высшей форме разумной жизни, Августин утверждает, что она становится таковой по преимуществу постольку, поскольку является причастницей какого-либо «искусства», или же «науки», или даже «мудрости». Далее же, предлагая разобраться, в чем заключается природа самого «искусства», он сообщает, что под «искусством» он имеет в виду не то, что воспринимается опытным путем (т. е. не художественный опыт), а то, что исследуется посредством логической деятельности (*neque nunc artem intellegi volo, quae notatur experiundo, sed quae ratiocinando indagatur*) [4, col. 146]. Но все это как раз и означает, что там, где образованная античность устами Августина говорит об «искусстве», она неизменным образом подразумевает научное познание.

Стало быть, ясно, что истинной сферой духовного восхождения для римского мыслителя была именно наука, отчего в его языковом обычае, как и в узусе античной культуры в целом, *artes liberales* неизбежно должны были отождествиться с *disciplinae liberales*. Они, между тем, и составили фундамент

образования духа в завершающей себя античности, которая завещала их Средним векам. Какова же, однако, роль Августина в формировании их системы, а также в истолковании их значения?

Нам хорошо известно из слов самого философа, что он решил заняться написанием трактатов о них, когда готовился к принятию крещения в Кассиацие [4, col. 591]. Впрочем, несмотря на всю амбициозность задуманного (но не претворенного в действительность) плана, Августин не был первым латинским мыслителем, обратившимся к корпусу «свободных наук» как к необходимой образовательной программе. Задолго до него римский ученый Марк Теренций Варрон реализовал этот проект в виде девяти книг. Очевидно, что в случае с августиновским стремлением осуществить свои научные амбиции посредством *disciplinarum librorum* мы имеем дело с устоявшейся античной культурной традицией, берущей начало, как мы знаем, еще у греков. При всем возможном разнообразии того, с какой особенной целью индивидуальный дух мог образовываться с помощью этой системы, нас интересует ее «метафизический», т. е. собственно философский, аспект. В этом смысле главной целью изучения «свободных наук» было возведение духа в интеллектуальную область непреходящих универсалий, что в устах самого Августина получило следующую формулировку: «шагая постепенно, дойти или же привести через телесное к бестелесному» [4, col. 591]. Заметим, кстати, что этот августиновский «девиз» типичен для метафизического воззрения на процесс образования духа, каковое *par excellence* выразилось в итожащей античную культуру неоплатонической философии.

Хотя говорить о связи епископа Гиппона с неоплатонизмом — трюизм, мы не можем не принимать во внимание тот факт, что Августин ко времени изложения своей образовательной программы в беседе «О порядке» уже основательно познакомился с переводами на латынь «книг платоников», благодаря чему и оказался способным предложить философскую концепцию «свободных наук». В чем же состоит собственно философский характер этой концепции? Если бы мы в этом отношении ограничивались мыслью о том, что этот научный корпус служил подготовкой к подлинно философскому или — позднее — богословскому познанию, то ничего специфически замечательного в предложенной Августином научной системе не было бы. Между тем нельзя не заметить, что она удерживается вполне определенным неоплатоническим принципом Единого, благодаря чему совокупность «свободных наук», подлежащих изучению, перестает быть случайной. И в самом деле, у Августина в трактате «О порядке» мы имеем дело не просто с последовательным описанием дисциплин, но с концепцией их генезиса, проявляющего их внутреннюю необходимую связь, каковая как раз и составляет их метафизическое основание. Таковой связью, по мысли африканца, является разум (*ratio*), различающийся на формы «разумеющего» (*rationalis*), «субъективного», и «разумеемого» (*rationabilis*), «объективного» [4, col. 1009]. Подлинная определенность всего разумного в августиновской версии неоплатонизма — число, которое выполняет скрепляющую и опосредствующую роль между особенными науками и философией. Последняя же представляет собой высший уровень разумного познания и стремления к божественному Единому.

Характерно, что африканец ограничивает научную предметность только сферой «разумеемого», т. е. разумного лишь в односторонне объективном смысле. Дело в том, что разумное как «разумеющее» (т. е. как разумное в субъективном смысле, а именно как «душа», а точнее, «сознание») не осознается им в качестве специфической области научного исследования. Согласно позиции Августина, в субъекте, конечно же, обнаруживается сфера «разумеемого», так что, например, человеческая речь как раз представляет собой обязательный объект для изучения [4, col. 1009–1010], в каком-то наука должна выявить его субстанциальность. Однако наша субъективность, взятая сама по себе, вовсе не образует никакой тотальности, чей бы процесс был признан им как непреложный раздел философского (научного вообще) знания. Этот подавляющий субъективностью субстанциализм является неотъемлемой характеристикой античной метафизики в целом и предельно четко обозначает границу в образовании духа древности. В философском отношении, кстати, это ограниченность заключается в том, что античность (а вместе с ней и Августин) не знала развитой формы *феноменологии* как такой философской науки, в которой метафизическое (логическое, субстанциальное) имеет свою необходимую предпосылку.

Объективно же разумное (*rationabile*) гиппонец далее разделяет на три части, и следует признать, что при всей очевидной необходимости нынешней дифференциации она допускает неоднозначное истолкование. По Августину, есть три рода вещей, в которых проявляется это «разумеемое»:

Один — в действиях, связанных с некоторой целью; другой — в говорении; третий — в наслаждении. Первый увещевает нас не поступать произвольным образом; второй — правильно излагать; последний — блаженно созерцать. Исходный состоит в нравах, два заключительных — в науках, о которых мы ведем речь (*Unum est in factis ad aliquem finem relatis, alterum in discendo, tertium in delectando. Primum nos admonet nihil temere facere, secundum, recte docere, ultimum, beate contemplari. In moribus est illud superius, haec autem duo in disciplinis de quibus nunc agimus*) [4, col. 1011].

Сходу бросается в глаза, что предложенное Августином деление формально-логически далеко не безукоризненно, так как представляется, что оно или делает скачок, или производится по разным основаниям, отчего у него роды «разумеемого» то в начале исчисляются тремя, то в итоге сводятся к двум. Подобная логическая загвоздка в движении августиновской классификации требует особого внимания, тем более потому, что нам не стоит ждать от него рассудочно безупречного деления, ибо в этом отношении мыслитель был осознанно беспечен. Которая же из версий группирования формообразований науки представляется наиболее обоснованной и нет ли между ними более общей логической связи?

Если исходить из идущего первым по счету деления объективной предметности разумного на три части, то изначально велико искушение представить его как традиционное для античности трехчастное деление философии на этику, логику и физику. Повод к такой интерпретации дает, пожалуй, сам Августин, в чьих трудах мы не раз сталкиваемся с изложением тройственной

структуры философского знания. В беседе «Против академиков», написанной в тот же самый период, что и рассматриваемое сочинение «О порядке», мыслитель указывает, что это разделение исторически сложилось из нравственных штудий Сократа, пифагорейских исследований естественных и божественных предметов и диалектики, добавленной к ним Платоном [4, col. 954]. Аналогичная классификация философии обнаруживается позднее в письмах епископа Гиппона. Так, в «историко-философском» письме к Диоскору он отмечает, что предметом любознательности является вопрошание или о нравах, или о природе, или о рассуждении [5, col. 441]; а в письме к Волузиану, отец Церкви, комментируя один евангельский пассаж, утверждает, что в нем заключается вся философия, т. е. физика, этика и логика [5, col. 524]. Весьма развернуто Августин размышляет об этом в эпохальном трактате «О граде Божием». В нем он, во-первых, совершенно определенно говорит о трех частях философского знания: «одной — естественной, другой — рациональной, а третьей — нравственной» [8, col. 229], причем областью первой он называет предметность созерцания, в каковой постигаются причины природы; второй — то, благодаря чему разграничивается истинное и ложное; последней — преимущественным образом действие [8, col. 228]. Во-вторых, как и прежде, Августин связывает такую структуру философии с именем Платона (несмотря на то что у самого Платона это трехчастное деление философии отсутствует, хотя позднейшие античные писатели ему частенько его приписывали). Однако самое важное — то, что как и в случае с дифференциацией «разумеемого», осциллирующей между двумя и тремя составными элементами, каковую мы обнаруживаем в сочинении «О порядке», гиппонец оставляет здесь место для двусмысленности в отношении принципа разделения философии, так как наряду с изложенным выше тройственным делением проводит ее предварительное различие на две части. Он сообщает, что поскольку предметность философии заключена в области действия и созерцания, постольку одна ее часть может называться деятельной, а другая созерцательной, так что к первой относится руководство жизнью, т. е. нравственные установления, а ко второй — постижение причин природы и истины в ее совершенной чистоте [8, col. 228]. Более того, сам Августин далее в явном образе присовокупляет примечание, что прежняя трехчастная структура философии отнюдь *не противоречит* (*non est contraria*) ее разделению на два, потому что, как ему представляется, хотя «рациональная» часть необходима как для предметности действия, так и предметности созерцания, все же преимущественным образом истина узревается именно в созерцании [8, col. 228]. Не трудно заметить, что демарши августиновской логики в дифференциации предметности философии совпадают с тем, каким способом он интерпретировал спецификацию области объективно разумного. Поэтому мало удивительного в том, что у исследователей может возникнуть иллюзия, что последняя представляет собой августиновское структурирование собственно философского знания. Жертвой этой иллюзии пал, к слову, М. Кутино, убежденный в том, что рассматриваемый нами пассаж из трактата «О порядке» (2, 12, 35), в котором говорится о трех составляющих «разумеемого», как и приводившийся ранее отрывок из сочинения «Против академиков» (3, 17, 37), являются «недвусмысленными ссылками на трехчастное разделение

философии» (le menzioni esplicite della divisione tripartita della filosofia) [1, p. 78]. Похоже, что ту же самую ошибку совершает в своих комментариях к трактату «О порядке» и Й. Треленберг, считающий, что в изучаемом месте Августин зависит от уже рассмотренного цицероновского представления о разделе философии [11, S. 308].

Между тем, при всей формальной идентичности той процедуры, посредством которой Августин разделяет философию и «разумемое» на составляющие компоненты, необходимо помнить, что процесс, дескрипцией которого занимается мыслитель в тексте «О порядке», представляет собой последовательные ступени в подъеме духа и, по справедливому замечанию М. Свенсона, завершается «по ту сторону наук» — в философии [10, S. 49]. А это как раз и означает, что разделение философии на этику, физику и логику не имеет прямого отношения к той области *rationabilis*, до предметности которой добрался дух в своем образовании. Вернемся поэтому к вопросу о трех- и двухчастном делении объективно разумного у Августина уже освобожденными от иллюзии его объяснения как внутренней дифференциации философии.

Как мы уже убедились, Августин не сознавал необходимость гармонизации того интеллектуального разрыва, каковой манифестирует его двойственная классификация. Следовательно, именно на нас лежит бремя того, каким образом возможно связно вплести это раздвоение в целостный контекст августиновской рефлексии. Эта комбинация осуществима, если только мы не будем сковывать себя ограниченным пространством рассматриваемого пассажа, а взглянем на проблему в более широкой перспективе (что вполне соответствует духу трактата «О порядке» в особенности и августиновской мысли вообще). Прежде всего обратим внимание на то, что манера, с которой мыслитель презентует трехчастное деление, совершенно эмпирическая: «есть», «существует» (*sunt*) то-то и то-то, а именно «три рода», необходимость чего (и, значит, разумный, научный характер) пока никак не положена. Как следствие, возникает потребность переформатировать проведенную «классификацию» и сообщить ее элементам большую конкретность, в связи с чем Августин выдает нам ее принцип. Для нас он вполне определенно отличает сферу конечной деятельности духа, «нравов», от формы его всеобщей деятельности, т. е. «наук», предметность каковых и является отныне его исключительным интересом (*disciplinis de quibus nunc agimus*) [4, col. 1011]. Чтобы пояснить себя, обратимся к наиболее фундаментальным положениям августиновской беседы. Гиппонец утверждает, что всякое «зло», вся возможная превратность и противоречивость конечного, покрывается и снимается божественным порядком, каковой представляет собой не что иное, как такую возвышенную науку (*disciplina*), что сокрыта от необразованного духа (толпы), еще не начавшего своего возвышения, а потому крайне удаленно взирающего на эти божественные высоты снизу вверх, но которая при этом в высшей степени достоверна для тех, кто, возлюбив Бога, начал это восхождение [4, col. 1006].

Что же это за божественная наука? Отвечая на этот вопрос, мы должны держать в уме, что ее определенность не равна *нашему* понятию науки, так как из нее исключается познание конечного самосознания, отчего она представляет собой логическое только в метафизическом смысле слова, т. е. лишь

в значении его субстанциальности, но не никак не в значении деятельности и процесса субъективности. Поэтому, характеризуя ее, Августин называет ее «самим божественным законом, вечно пребывающим у Бога неподвижным и неколебимым, который словно копируется в сведущих душах, чтоб они знали, что они живут тем лучше и возвышеннее, чем, постигая в мышлении, совершеннее созерцают его и чем усерднее соблюдают его в жизни». Тем, кто стремится овладеть этой «наукой», предписывается следовать двойному порядку, одну сторону которого Августин называет «областью жизни, а другую — образования» (*cuius una pars vitae, altera eruditionis est*) [4, col. 1006]. Первая состоит в усвоении субстанциальных норм нравственности и не предполагает возвышения субъективности над опытом обыденного сознания. Вторая же — *pars eruditionis* — как раз и состоит в интеллектуальном восхождении духа к своей абсолютной свободе посредством *disciplinarum liberalium*.

Дело в том, что хотя оба аспекта «божественного закона» или «божественной науки» Августина в себе разумны и потому являются экспликацией разума, лишь один из них является его саморефлексией, следовательно, имеет для нас значение тотальности, понятия науки, тогда как другой остается формой его непосредственной реализации. Если брать эти аспекты абстрактно, вне действительности их отношения, то они могут представляться как существующие внеположно, лишь наряду друг с другом. В случае такого превратного представления их единство оказывается вне их особенности, отчего они обретают его, только будучи погруженными в субстанциальность божественного всеобщего, каковая в свою очередь не может найти адекватного воплощения в субъективности ни одного из своих аспектов. Именно таков древний — *метафизический* — способ мыслить, в определенности которого целое всегда остается «по ту сторону» своих моментов и не получает в их конечности своей подлинной реализации. Отсюда вся та раздвоенность и разорванность, которая столь характерна для августиновского (и, к слову, античного вообще) подхода к определению принципа научной дифференциации.

Еще раз вспомним, что гиппонец специфицирует для себя абсолютное знание — Бога — как закон или как науку. Очевидно, что в качестве закона оно выступает для него тогда, когда он видит в нем всеобщность объективной *деятельности*, а в качестве науки — когда имеет в виду всеобщность *познания*. Именно поэтому наиболее общим принципом разделения сферы «разумеемого» у Августина следует считать различие между «действием» (*actio*) и «созерцанием» (*contemplatio*), «практическим» и «теоретическим». Заметим, впрочем, что хотя дифференциация самого научного знания не основывается безусловно на противоположности действия и созерцания [10, s. 50], последняя все же служит демаркационной линией между «жизненным» и «научным» путями к божественному. В связи с этими необходимо быть более последовательным, нежели сам мыслитель. Если отправляться от более общего контекста августиновской мысли, то выясняется, что первичным делением «разумеемого» является деление на область (конечной) деятельности, *actio*, каковая в своей высшей форме реализуется в системе нравственности, и на область познания вообще, на науку, каковая также в своей высшей форме реализуется как *contemplatio*. *Нас* не должен смущать тот факт, что для

самого Августина принцип свободного научного познания отнюдь не прозрачен, отчего он не в состоянии осуществить требуемую дифференциацию из единого основания, по каковой причине дальнейшее различие «свободных наук» распадается на науки изложения и науки созерцания. На данном этапе важно понять, что для гиппонца разум в собственной форме осуществляет себя только тогда, когда он высвобождается из деятельности, имеющей конечную определенность, и обращается к деятельности «чистой», т. е. в форме научной «созерцательности». У Августина как христиански ориентированного мыслителя это противоположение впоследствии получило соответствующее новозаветное звучание. Для олицетворения логической оппозиции *actionis* и *contemplationis* святой отец пользуется прежде всего образами евангельских персонажей — сестер Лазаря Марфы и Марии. Согласно тексту Святого Писания (Лк 10: 38–42), Марфа, принимая Господа, суетилась по дому. — она является, по мысли Августина выражением *конечной деятельности*; Мария же, севшая у Его ног и внимавшая Ему, соответствует *созерцанию бесконечного*. Поэтому именно Марии принадлежит «лучшая часть» (*optima pars/pars melior*) [7, col. 615; 9, col. 834]. Эта «лучшая часть» — *contemplatio* — связывается у гиппонского епископа с *познанием* (*cognitio*) [6, col. 1302], так что для нас нет сомнений в том, что там, где Августин пытается провести дифференциацию «разумеемого», для него существенным является различие между формой не знающей себя действительности разумного, нравственности, и формой ее самосознания — наукой вообще.

Но как же обстоят дела у Августина с разделением самих «свободных наук», сфера которых, как мы это показали, должна мыслиться относящейся к области интеллектуального созерцания? Этот вопрос тем более проблематичен, что для самого гиппонца принцип проведенной им дифференциации вовсе не тот, благодаря которому *rationabile* подразделено на регионы «конечного» и «бесконечного», «действия» и «созерцания». Следует, впрочем, признать, что имплицитно августиновская мысль отнюдь не лишена этого различия. К слову, в трактате «О музыке» мыслитель определенно различает ритмическую предметность античных наук грамматики и музыки: первая имеет дело с ритмикой как только конечной сферой, только с чувственными «следами» тех интеллектуальных субстанциальных чисел-ритмов, которые составляют содержание второй. Однако отмеченное содержательное различие не кладется Августином в основание сознательно проведенной классификации научных дисциплин. Мы помним, что «свободные науки» подразделяются у него на два «гештальта»: определенность первого — «в говорении», *in di (s) cendo*, так что он деятелен как «правильное изложение» (*recte docere*); предметность второго — «в наслаждении», *in delectando*, каковое, по его словам, достигается «блаженным созерцанием» (*beate contemplari*). Первое научное формообразование, по мысли Августина, состоит в дисциплинах «общения», которые занимаются «формальной», или даже *внешней*, стороной познания, так как они изучают необходимые для него процедуры коммуникации и дискурса в широком смысле слова. Сюда он отнес грамматику, диалектику и риторiku. В случае грамматики дух делаает своим предметом языковую область «разумеемого». От этой «поверхностной» области, или — выражаясь иначе — от сферы того, как «разумеемое» непо-

средственно налично в деятельности познания, дух устремляется к его «внутри-себя-бытию», к мышлению, т. е. к «той самой силе, посредством которой разум породил науку в целом» (*hanc ipsam vim, qua reperit artem*) [4, col. 1013]. Она составляет предмет науки логики, или диалектики, благодаря каковой научное познание получает определение, разделение и объединение, отчего оно не только распределилось и упорядочилось, но и защитилось от проникновения всякой лжи. Классификация «коммуникативных» наук тем самым должна была бы быть завершена, ведь грамматика и диалектика олицетворяют собой «экстерьер» и «интерьер» дискурса, ибо они как члены исчерпывают объем понятия деления. Однако Августин примешивает к этому основанию дифференциации наук прежде обсуждавшийся принцип различия «разумеемого» на «созерцание» и «действие», каковой на данном этапе образования духа получает значение различия рассматриваемых наук на «фундаментальную» и «прикладную» формы. Очевидно, что первая имеет своим высшим образом диалектику, так как ее интерес чисто теоретический, всеобщий. Но поскольку по замечанию философа лишь редкий ум способен узреть истину в ее чистоте, постольку большинство людей приходится убеждать, возбуждая их посредством конечных интересов, для чего необходима еще одна наука — риторика. Перед нами, таким образом, столь хорошо известный «тривиум», состоящий из, как скажет будущее средневековье, «словесных» наук (*disciplinae* или *artes sermocinales*), — первый раздел образования духа в форме «свободных наук».

Особо примечательно, впрочем, здесь то, что приведенные «тривиальные» науки, с точки зрения античного метафизика, еще не есть *реальное* движение разума к созерцанию божественного. Таковое начинается только тогда, когда дух в своем образовании переходит к тем «свободным наукам», которые впоследствии будут зафиксированы рефлексией как «квадривиум», или как именно «реальные» науки (*disciplinae* или *artes reales*). К ним, как известно, средневековье отнесет арифметику, геометрию, музыку, астрономию. Но что же делает эти науки «реальными»?

Дело в том, что в них, как объясняет мыслитель, все предстает разуму как определенное *числом*. Так, погружаясь сначала в «телесную материю звуков», разум обнаруживает, что она подлежит ритмическому упорядочиванию, что свидетельствует о том, что в этой стихии «всем заправляют числа» [4, col. 1014]. Постигание субстанциальности числа в этой особенности составляет науку музыки. Далее, по Августину, следует геометрия, образующаяся как результат проникающей деятельности разума в сущностную и совершенную определенность конечных зримых образов, каковую опять-таки составляют числа. Затем разум обращается к движению неба, в процессе которого его тела чередуются неизменными временными промежутками, проходя размеренные пространственные расстояния и пребывая в определенных пропорциональных отношениях, в чем неизменно усматривается господство чисел и что является предметом науки астрономии (астрологии) [4, col. 1014]. Наконец, мы должны сказать о еще одной «реальной» науке — арифметике, имя которой, как ни странно, не называется в августиновском изложении «свободных наук». Впрочем, было слишком поспешным из этого заключать, что для Августина не существовало *особенной* предметности «чистых» чисел в форме отдельной

области научного знания. Во-первых, не будем забывать, что в «Пересмотрах» гиппонский епископ упоминает арифметику в ряду наук, трактаты о которых он начал писать в Италии [4, col. 591]. Во-вторых, он все же специфицирует ее место в ряду «математических» наук, относя к ней область «незыблемости чисел» [4, col. 1001], хотя дает ей описательное название, именуя «той наукой, что занимается числами» (*ea disciplina quae est de numeris*) [4, col. 1096].

Очевидно, таким образом, что «математические» науки признавались *реальными* потому, что их целью было возведение особенных конечных областей сущего, остающихся в плену чувственной видимости, к интеллигибельной действительности, т. е. к субстанции, имеющей определенность числа. Неудивительно, что для Августина образовавшийся посредством этих наук дух уже способен приступить к философскому познанию, чья собственная предметность — «душа», т. е. он сам, конечный дух, и Бог [4, col. 1017]. При этом дух, осуществляющий посредством разума метафизическое стремление к божественному, обнаруживает, что он сам есть число, которым все счисляется, а если и нет, то в числе пребывает Тот, Которого он стремится достичь [4, col. 1015].

Однако как раз в этой кульминационной точке в образовании духа, заключающейся в переходе от «свободных наук» как необходимых ступеней его возвышения к божественному знанию, раскрываемому философией (или теологией), становятся предельным образом заметны абстрактность и противоречивость этой метафизической конструкции. Начнем с того, что рассматриваемый «трансцензус» есть на деле погружение определенности сознания в неопределенность субстанции, отчего по Августину (и вполне созвучно античной традиции) «чистая» предметность Божества «лучше познается незнанием» [4, col. 1015], т. е. восхождение и образование духа осуществляется посредством одностороннего отрицания и разложения всего особенного. Примечательно в связи с этим, что *разум* лишь *находит* себя определенным как число, а значит, не усваивает себя таковым во внутренней, логической же необходимости. Как следствие, столь же лишь опытным, т. е. научно необъясненным и необъяснимым, остается переход от всеобщего к особенному, так что необходимость осуществления числовой определенности в предметности «реальных наук» пребывает неположенной.

Впрочем, наиболее «кричащим» противоречием августиновской системы *disciplinarum liberalium* является специфика разрыва научного знания на «субъективные» и «субстанциальные» науки. Дело в том, что хотя мыслитель формально, или в соответствии со своим абстрактным принципом дифференциации, интерпретировал «тривиальные» науки как такие, которые лишь подготавливают дух к «реальному» познанию, выражаемому науками «квадривиума», он все же не мог не признавать, что всеобщей формой научного познания является *диалектика*, т. е. логическая наука. К примеру, в беседе «О порядке» Августин называет ее наукой, которая «учит учить и учит учиться» и в которой «разум показывает себя самого и раскрывает, что он есть, какова его цель и значение», так что именно она «знает, как познавать, и она одна не только стремится, но и способна делать [дух] знающим» [4, col. 1013]. В трактате «Против академиков» мыслитель высказывается о ней еще более определенно, говоря, что она «или сама мудрость, или же мудрость без нее

совершенно не возможна» [4, col. 954]. Наконец, в «Монологах» он и вовсе рассматривает диалектику как науку, образующую все остальные, и притом такую, которая истинна посредством себя самой и даже есть сама истина [4, col. 895]. Получается, таким образом, что, увлекаемый имманентной необходимостью мышления, Августин должен был видеть и видел в диалектике всеобщую *форму* научного познания. Далее за этим «откровением» должно было бы последовать признание того, что ее предметность есть в той же степени и его всеобщее *содержание*, чего, однако, не произошло, так как мышление (*cogitatio*) осталось для него лишь конечной субъективной деятельностью. А то, что у нашего метафизика *recte docere*, т. е. «формальный», субъективный принцип организации научного образования, никак не может сойтись с *beate contemplari*, или с «содержательным», субстанциальным принципом, особенно наглядно иллюстрируется его метафизической установкой, сообразно которой итогом всех познавательных усилий субъекта проникнуть в умозрительную субстанцию является лишь «преходящее мышление о непреходящем предмете» (*rei non transitoriae transitoria cogitatio*) [9, col. 1010]. Вот почему даже если дух в своем образовании и возвышается к умопостигаемому лону причин всего сущего, немощь его конечности такова, что его познавательное стремление, его интеллектуальный взор неизбежно отражается и отбрасывается обратно «невыразимым светом» постигаемого [9, col. 1064; 4, col. 1264].

Вскрытая проблемность концепции образования духа посредством *disciplinarum liberalium*, конечно же, неразрешима в рамках античной метафизической парадигмы, ведь она исключала процесс субъективности из содержания божественной субстанции. Но как раз поэтому дух и должен был распрощаться со своим высшим, но все же еще только *ветхим* образом, каковой он смог для себя создать в античной науке. Дальнейшее развитие духа состояло в том, чтобы в его *новом* образовании сохранялся, «спасался» момент конечного самосознания, «я», который уже получил субстанциальное признание в содержании христианской религии и из которого как корневого принципа впоследствии возшла новоевропейская наука. Эта *гуманизация* образования, между тем, начиналась с того, что дух, как бы перевертываясь в себе самом и юродствуя, погружался вновь в стихию необразованности. Поэтому отныне на долгие века, несмотря на все почтение средневековых умов перед метафизическими высями античности, образцом стяжателя божественной мудрости будет уже не вышколенный в «свободных науках» философ, а евангельский протест-рыбак.

ЛИТЕРАТУРА

1. Cutino M. Filosofia tripartita e trinità cristiana nei Dialogi di Agostino // *Revue des études augustinienes*. — 1998. Vol. 44, N 1. — P. 77–100.
2. Elshtain J. B. Why Augustine? Why now? // *Augustine and Post-Modernism: Confessions and Circumfession* / Ed. by J. D. Caputo and M. J. Scanlon. — Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2005. — P. 244–56.
3. Marrou H.-I. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. — Paris: De Boccard, 1983.
4. *Patrologiae cursus completus: Series Latina* / Accurante J.-P. Migne. — T. 32. — Parisiis, 1877.

5. *Patrologiae cursus completus: Series Latina / Accurante J.-P. Migne.* — T. 33. — Parisiis, 1902.
6. *Patrologiae cursus completus: Series Latina / Accurante J.-P. Migne.* — T. 34. — Parisiis, 1887.
7. *Patrologiae cursus completus: Series Latina / Accurante J.-P. Migne.* — T. 38. — Parisiis, 1863.
8. *Patrologiae cursus completus: Series Latina / Accurante J.-P. Migne.* — T. 41. — Parisiis, 1900.
9. *Patrologiae cursus completus: Series Latina / Accurante J.-P. Migne.* — T. 42. — Parisiis, 1841.
10. Svensson M. *Theorie und Praxis bei Augustin: Eine Verhältnisbestimmung.* — Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber, 2007.
11. Trelenberg J. *Augustins Schrift De ordine: Einführung, Kommentar, Ergebnisse.* — Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.