

УДК 1 (091)

UDC 1 (091)

А.А. ТАЩИАН

кандидат философских наук, доцент, кафедра философии, Кубанский государственный университет  
E-mail: tashchian@kubsu.ru

A.A. TASHCHIAN

Candidate of Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy, Kuban State University  
E-mail: tashchian@kubsu.ru

### РИТМИКА КОНЕЧНОГО ДУХА В МЕТАФИЗИКЕ АВРЕЛИЯ АВГУСТИНА\*

#### RHYTHMIC OF FINITE SPIRIT IN ST. AUGUSTINE'S METAPHYSICS

*Наиболее известный пласт ритмической концепции Августина – «ритмы души», осуществляющие метафизический принцип восхождения от телесного к бестелесному. Но не менее важно рассмотрение ритмики в области государственного устройства и мировой истории, отчего ритмическое «искусство» оказывается залогом постижения божественного предопределения в деяниях индивидов и народов. Ограниченность августиновской доктрины обусловлена общей природой античной метафизики.*

*Ключевые слова:* ритмика, музыка, дух, душа, государство, метафизика.

*In St. Augustine's metaphysical conception of "the soul's rhythms" and those of state and universal history rhythmic "art" proves to be a guarantee of cognition of divine predestination in actions of individuals and nations. The limitation of St. Augustine's doctrine is determined by the general nature of ancient metaphysics.*

*Keywords:* rhythmic, music, spirit, soul, state, metaphysics.

М. Хайдеггер небезосновательно замечал, что метафизика относится к самой природе человека (gehört zur «Natur des Menschen»), а также что она является его главным событием (das Grundgeschehen) и даже выступает как само его наличное бытие (als Dasein selbst) [3, S. 26]. Прислушиваясь к мнению этого глубокого мыслителя, лишней раз убеждаешься в актуальности обращения к историческому исследованию метафизической проблематики.

Как должно быть известно, исторической ступенью философии, в которой метафизика являлась преимущественной формой мышления, была античность. Ее философский венец – неоплатонизм – стал таким феноменом метафизики, который не только укоренил ее в культуре средних веков, но и послужил необходимой предпосылкой духовности Нового времени. В этой связи резонно уделить внимание наследию Аврелия Августина, который по праву считается одной из наиболее значительных фигур неоплатонической мысли. Правда, традиционное отношение исследователей к гиппонскому епископу таково, что, пожалуй, эксплицируется позицией, высказанной В. Герье: «Судьба поставила Августина на водоразделе двух великих эпох в культурной жизни человечества – античного, языческого мира и средневекового, христианского...» [1, С. III]. Следует, однако, ее уточнить: хотя августиновская религиозная точка зрения и относится к новому – христианскому – миру, его философская позиция определенно античная, что и раскрывается в собственно метафизическом характере его мышления.

Этот характер с особой выразительностью прояв-

ляется в его «музыкальной» доктрине, т.е. в учении о ритме, и вот почему. Дело в том, что в рассматриваемом контексте принципиальную важность приобретает латиноязычный концепт *numerus*, каковой может быть переведен на русский язык и как «ритм», и как «число». Тем самым это слово, а также его дериваты *numerosus* (ритмичный), *numerositas* (ритмичность) прямо указывают на то, что их эстетически чувственная стихия имеет своей субстанцией числовую интеллектуальность. Метафизическая определенность такого понимания как раз и заключается в том, что дух должен подниматься от юдоли еще только конечной изменчивой ритмики к ритмике непреходящей, умное царство которой составляют чистые числовые отношения. Особенно показателен Августин в метафизическом способе интерпретации сущего, когда он занимается сферой ритмики конечного духа, т.е. ритмами индивидуальной (субъективной) и социальной (объективной) человеческой духовности.

В том, что касается ритмики субъективного духа, Августин в своем трактате «О музыке» снабжает нас ставшей знаменитой классификацией «ритмов души», метафизическая суть которой говорит сама за себя. Главным сюжетом этой классификации является восхождение души к Богу, реализуемое посредством ее возвышения над смертными ритмами и стремлением подняться в лоно ритмики вечной. «Смертными» мыслитель называет ритмы, или имеющие непосредственно телесный, чувственный характер, или те, что производятся душой в представлении (памяти) под воздействием первых, отчего вторые разделяют с ними их конечность. Для Августина как приверженца платони-

\* Статья подготовлена в рамках проекта «Метафизика ритма Аврелия Августина», грант РГНФ № 13-03-00038.

ческой традиции неизменные «ритмы разума» (*numeri rationis*) являются превосходными по своей красоте и конституируют ритмы смертные. Правда, изменчивая ритмика как ритмика вообще не лишена красоты *sui generis*. Но поскольку такая красота тленна, постольку она обязательно подчиняется высшей красоте подлинно духовных ритмов. Поэтому всякой душе следует учиться управляться ритмикой интеллектуальной сферы и управлять чувственной.

Посредством приведения ритмики к такого рода иерархии душа утверждается в добродетелях, тематика каковых является одной из излюбленных в античной мысли. Рассуждая в неоплатонической канве, Августин оценивает добродетели как нечувственные «красоты души», обеспечивающие целостность в форме здоровья телу, а в форме спасения – душе. Кроме того, развивая платоновские соображения о гармонической устроенности сущего из противоположностей, гиппонский епископ даже утверждает необходимость дурного и грешного в человеческой душе, которое должно было бы быть рассмотренным как прекрасное и ритмичное, если бы мы были способны охватить всю полноту божественного провидения, в целостности какового оправдывается также феномен безобразного [5, Col. 179–80].

Еще более определенно в ритмическом отношении Августин высказывается касательно «мирового», т.е. объективного или социального аспекта человеческого духа. В своем эпохальном трактате «О Граде Божием» он использует образ библейского персонажа Псалмопевца (Давида), определяя его как «мужа, образованного музыкально» (*vir in canticis eruditus*). При этом подчеркивается, что эта образованность состоит не в чувственной стихии музыки, а в ее метафизическом предназначении служения Богу. Особенно же важным для нас здесь является то, что Августин увязывает музыкально-ритмическую проблематику с устройством государства, утверждая, что «рациональное и размеренное согласие различных звуков» (*diversorum sonorum rationabilis moderatusque concentus*) представляет собой параллель гармоническому единству различных политических элементов в хорошо выстроенном социуме [8, Col. 547]. Еще более выпукло мысль о том, что государственное устройство имеет музыкально-ритмическую основу, преподносится Августином, когда он приводит цитероновские рассуждения о республике: «Подобно тому, как при игре на струнных и духовых инструментах, а также в самом пении и речи следует соблюдать определенное созвучие, образуемое из различных звуков, извращение и нарушение которого образованный слух стерпеть не может (причем даже из неподобных звуков это созвучие производится размеренностью согласным и сообразным), из высших, низших и промежуточных сословий (словно звуками) с помощью разумной размеренности неподобного приводится к согласию государство» [4, P. 78–9].

С этой же «мировой» тематикой ритмики мы сталкиваемся и в одном из писем гиппонского епископа к Иерониму Стридонскому, посвященном вопросу о природе души и, таким образом, духа вообще. В нем

Августин высказывает мнение, что музыка дается милостью Господа для того, чтобы могла быть осознана эстетическая грандиозность Его творческого замысла. Для этого наш «музыколог» напоминает о боговдохновенных речах пророка Исаии, в соответствии с которыми (если, разумеется, исходить из латинского перевода Септуагинты) мир производится Богом ритмически (или сообразно с числом) (*qui profert numerose saeculum*) (Исаия, 40:26). Августин указывает, что поскольку любому поэту должны быть знакомы правила расстановки длительностей слогов в словах с целью придания стихотворному сочинению наиболее прекрасного звучания, постольку тем более мудрость Господа, бесконечно превосходящая всяческие искусства, с необходимостью сотворила человеческую действительность таким образом, чтобы временные промежутки, в которых люди рождаются и умирают, подобно слогам и словам в стихотворной строчке составляли бы соотносящиеся доли этого века. Поэтому человеческий мир должен обнаруживать определенную соразмерность (*modulatio*), элементы которой образуют удивительное песнопение, чья длительность предопределена заранее [6, Col. 726].

В «Исповеди», наконец, Августин, размышляя над наиболее сложной определенностью объективного духа – историей, также дает нам понять, что в ней обнаруживается ритмический элемент, каковой и представляет собой выражение «непреложнейшего закона всемогущего Бога». В соответствии с этим законом истина, каковая хотя и должна повсюду и во все времена пребывать равной самой себе, все же обретает в своем мирском воплощении самые разнообразные формы реализации. Различие этих форм обуславливается различием нравов в зависимости от географии и временных эпох. В чем же заключается метафизическое значение этого положения? По этому поводу африканец отмечает, что судить о всеобщем (бесконечном), отправляясь от особенности (конечности) человеческого времени (*ex humano die*) (1 Кор. 4:3), представляется неправомерным. Но по этой же причине было бы неправомерным, если бы мы судили о нравственности человеческого рода в целом, принимая в качестве ее критерия лишь одну ее часть. Проблема, как она видится Августину, состоит в том, что век человека скоротечен, а потому люди не в состоянии *представить* действительные обстоятельства предшествующих времен и других народов, с каковыми им не пришлось иметь дело в опыте (*sensu non valent causas contexere saeculorum priorum aliarumque gentium, quas experti non sunt*) (курсив наш. – А.Т.) [5, Col. 688–9]. Впрочем, ограниченность формы представления снимается в универсальности понятия. *Понять* же, каким путем многообразные компоненты объединяются в конкретное целое, как раз и способствует согласно Августину ритмическое «искусство» (точнее, наука), в каковом тем самым необходимо видеть подлинное мерило познания природы исторического бытия [5, Col. 689].

Следует добавить, что для того чтобы получить наиболее прорисованную картину того, что собой яв-

ляла августиновская доктрина ритмики конечного духа, имеет смысл обратить внимание читателя на то, что она, несомненно, выражала общую метафизическую позицию античной мысли по отношению к музыкальному предмету. Эта связь станет совершенно наглядной, если привести несколько пассажей из ритмической концепции другого античного «музыколога» – Аристиды Квинтилиана. Этот неоплатонический предшественник гиппонца утверждал, что все рассматриваемое сообразно с числом оказывается созвучным. Так что если кто-либо задумает узреть опосредствование между логической частью души и вожделеющей, то обнаружит пропорцию обеих в страстной части; если же рассматривать политический порядок, то с удивлением обнаруживается, что между Советом и народом находится военное сословие (εἰ δὲ γε καὶ τὰς ἐν ψυχῇ μεσότηας θεωρεῖν ἐθέλοις, εὐρήσεις λογισμοῦ καὶ ἐπιθυμίας μέσῃν τὴν κατὰ τὸ θυμικὸν ἀμοφοῖν ἀναλογίαν. εἰ δὲ καὶ πολιτικὰς διατάξεις θεωρήσειας, θαυμάσεις ὡς τοῦ μὲν βουλευτικοῦ καὶ δημοτικοῦ μέσον τάττεται τὸ πολεμικόν) [2, S. 106–7].

Приведенные размышления касательно числовой и ритмической определенности духа удостоверяют нас в метафизическом характере античной мысли в целом, особенным выражением каковой была ритмическая концепция африканского епископа. Но не будем, однако, забывать, что для нас метафизика имеет не только «положительное» значение восхождения человеческого духа как еще только конечного к его бесконечности. Как еще только первый способ философствования, метафизика оказывается также лишь первым и потому незавершенным отрицанием сферы конечного, отчего она сама в свою очередь выявляет «отрицательное» значение. В той мере, в какой Августин разделяет с античностью ее метафизическую тенденциозность в общем и касательно конечного духа (человеческой «души») в особенности, как раз и становится очевидной неудовлетворительность его толкования ритмики.

Заметим, что если до настоящего момента изложение определенности этой ритмики проводилось нами сообразно с тем, чем она представлялась античности в целом и африканскому мыслителю в частности, то теперь мы должны указать, что ее древний «гештальт» отнюдь не исчерпывал всей содержательности понятия ритмики, по каковой причине он оставался еще только «наброском», или формальной схемой, той картины действительной ритмики, которая есть дух в себе. Абстрактность древнего толкования музыки состояла в том, что его моменты недифференцированно прилагаются для того, чтобы характеризовать ритмику как обнаруживаемую в природе, так и в духе. При таком внешнем подходе к противоположным регионам действительности логического, ритмика духа лишается своего принципиального своеобразия.

С высоты исторического развития философского мышления понятно, что основанием такого ритмического безразличия является недостаток в античном понимании сущности духа, что, кстати, отражается в путанности и неопределенности языкового выражения его понятия. Как следствие, оказывается весьма пробле-

матичным дать четкие терминологические разграничения между, скажем, душой и духом, при том, что сам вопрос корректного обозначения человеческой «души» Августином, конечно же, ставился. В своих сочинениях с этой целью гиппонец использует следующую линейку терминов: *anima, animus, spiritus, mens*. Эти слова в латинском языке могут употребляться в качестве синонимов, хотя они и удерживают за собой свою специфику. В трактате «О восьмидесяти трех различных вопросах» африканец отмечает, что об *anima* следует говорить, мысля ее вместе с «умом» (*cum mente*), если высказывается, что человек состоит из души и тела (*cum dicimus hominem ex anima et corpore constare*). Если же «ум» исключается, то «душа» понимается как то, что есть у нас общего с животными, лишенными разумного сознания, являющегося принципиальной характеристикой «ума» (*caerent ratione, quae mentis est propria*) [7, Col. 13]. В сочинении «О Троице» Августин проводит различие между терминами *anima* и *animus*, состоящее опять-таки в том, что тогда как первый используется даже для обозначения «души» животного, второй привлекается для описания исключительности человека. В этой связи характерно, что в труде «О величине души» Августин определяет *animus* как «некоторую субстанцию, причастную разумному сознанию и способную управлять телом» (*substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata*) [5, Col. 1048], показывая тем самым, что из этих двух именно *animus* составляет духовное существо человека. Противопоставляя духовное телесному, Августин связывает термин *spiritus* с «умом» (*mens*), и таким же образом термин *mens* – с «духом» (*spiritus*). Свидетельство этой связи мы находим в книгах «О Троице», где святой отец говорит об этих словах как о равнозначных выражениях (*mens vero aut spiritus*) [9, Col. 964]. Кроме того, рассуждая о природе любви, он высказывает мысль, что она вовсе не есть тело, но дух, причем ум также есть не тело, а дух (*et si aliqua substantia est amor, non est utique corpus, sed spiritus; nec mens corpus, sed spiritus est*) [9, Col. 962]. Наконец, касательно терминов *anima* и *spiritus*, чье соотношение Августин рассматривает специально в работе «О душе и ее происхождении», он утверждает различие, определяемое как различие между «душой» и «духом» соответственно. Мыслитель называет *spiritus* «нашей способностью разума» (*rationale nostrum*), посредством каковой *anima* может понимать и судить. В отличие от нас, т.е. человеческих существ, животные ею не наделены. Поэтому Августином констатируется, что поскольку они не обладают пониманием и «чувством» разума и мудрости (*intellectum et rationis ac sapientiae sensum*), постольку духа у них нет (*non habent spiritum*), а есть лишь душа (*animam tantum*) [10, Col. 546]. Далее мы были бы вправе ожидать от христианского философа «радикализации» этого различия, благодаря чему душа должна была бы определиться как еще не сознающее себя логическое, а дух – как полнота его субъективности. Однако вместо развития их дифференцированности Августин не только останавливается на достигнутой линии наметившегося обособления,

но даже возвращается и отступает в их субстанциальное безразличие, признавая, что животная душа (*anima res cogis*) также имеет право называться духом в широком смысле слова. В результате подобного логического «ренегатства» дух (*spiritus*) понимается под родовым именем «души» (*anima*). Для нас, таким образом, ясно, что для гиппонского епископа, как и для всей античности, в соотношении души и духа принципиальным было то, что оба смысловых определения противоположны в своей непосредственности телесности.

Какой же вывод для адекватного представления о *ритме* (т.е. об *образе*, ибо именно так переводится *ῥυθμός* с древнегреческого) человеческой духовности должны мы сделать, исходя из проведенного терминологического рассмотрения? Прежде всего нам следует признать, что для гиппонца имеется различие между душой и духом, каковое наблюдается в известном противопоставлении *anima* другим, близким «по духу» выражениям – *animus, mens, spiritus*. Между тем, отмечаемое различие для самого Августина не является вполне определенным, поскольку три последних термина признаются им разновидностями первого как родового, субстанциального. Недостаток такого понимания духовной природы проявляется как раз в том, что за ее всеобщность и целостность, за ее подлинную сущность принимается не самосознательная субъективность духа, осуществляемая посредством конечной человеческой личности, а безразличная «материя» души, состоящая в ее непосредственной бестелесности. Однако такая метафизическая интерпретация еще

абстрактна, ибо духовное в ней истолковано как пребывающее лишь в негативном отношении к природе. Тем самым действительная ритмика духа, заключающаяся в том, чтобы осциллировать в своей разорванности, чтобы сохраняться и знать себя в своей различности на «душу» и «тело», не находит у мыслителя адекватного отражения. Об этой несозвучности августиновской концепции ритмики духа ее понятию неумолимо свидетельствует его собственное признание в том, что для него как человека остается исключительно загадочным и непостижимым (*omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest*) тот самый ритм, образ, или же мера, в определенности которой духовное соединяется с телесным (*modus, quo corporibus adhaerent spiritus*), при том что этот «модус» и есть сам человек (*et hoc ipse homo est*) [8, Col. 725].

И в самом деле, по причине унаследованных от античности метафизических представлений о конечном духе, в рамках каковых дух имеет абстрактное от природы существование, Августин оказывается неспособным философски объяснить «тайну» его ритмики. В качестве античного метафизика, христианский отец безупречно показал, что человеческая стихия обнаруживает внутреннюю необходимость восхождения в ее ритмико-числовой форме. Однако понять, в чем состоит подлинная – собственно человеческая – определенность этой формы, Августину суждено не было. Эта логическая «миссия» будет исполнена лишь четырнадцать веков спустя в немецкой эстетике стиха конца XVIII в.

#### Библиографический список (References)

1. *Guerrier V.* Saint Augustine. M.: S.P. Yakovlev printing house, 1910.
  2. *Aristidis Quintiliani de Musica libri tres.* Leipzig: Teubner Verlag, 1963.
  3. *Heidegger M.* Was ist Metaphysik? Bonn: Verlag von Friedrich Cohen, 1929.
  4. *M. Tullii Ciceronis De Re Publica librorum reliquiae / Ab Angelo Maio.* Bostoniae: O. Everett, 1823.
  5. *Patrologiae cursus completus: Series Latina / Accurante J.-P. Migne.* Parisiis, Vol. 32, 1877.
  6. *Patrologiae cursus completus: Series Latina / Accurante J.-P. Migne.* Parisiis, Vol. 33, 1902.
  7. *Patrologiae cursus completus: Series Latina / Accurante J.-P. Migne.* Parisiis, Vol.40, 1887.
  8. *Patrologiae cursus completus: Series Latina / Accurante J.-P. Migne.* Parisiis, Vol.41, 1900.
  9. *Patrologiae cursus completus: Series Latina / Accurante J.-P. Migne.* Parisiis, Vol.42, 1841.
  10. *Patrologiae cursus completus: Series Latina / Accurante J.-P. Migne.* Parisiis, Vol.44, 1863.
- 
-