

ровского полиса. Герои Гомера выясняют свое божественное происхождение в самых, казалось бы, неподходящих экстремальных ситуациях. Разгадка происхождения этих героев объясняется не столько эпическим характером поэм, сколько их сословно-классовой социальной направленностью. Басилеи — прямые потомки богов. А выдвинутая Гесиодом теория регресса человеческой истории является опровержением гомеровской божественной генеалогии басилеев. Гесиод насчитал пять поколений людей, каждым из которых, кроме своего, железного века, он восхищается, но никакой связи между ними не видит. Каждый раз после смерти одного поколения людей, Зевс создает новое, которое ничем не связано с предыдущим. Поколение золотого века, по воле Зевса, превращено в благостных демонов, которые охраняют всех людей, а не басилеев преимущественно, как гомеровские боги: «зорко на правые наши дела и неправые смотрят» (Работы и дни, 129). Обращение к своему брату Персу, земледельцу, как к потомку богов у Гесиода не просто риторическая фраза. Все люди созданы Зевсом. В басне о ястребе и соловье Гесиод не называет басилеев ни богородными, ни благородными. После поэмы «Работы и дни» Гесиод написал «Теогонию» — историю богов. В ней, в отличие от истории людей, Гесиод усматривает прогресс: переход от хаоса к разумно-волевому порядку, установленному Зевсом и его союзниками-олимпийцами во всем мире⁵. Противоречие между теориями регресса и прогресса разрешимо. Установление разумно-волевого порядка в мире богов — это как бы возврат к золотому веку, которого жаждет новый эксплуататор, противостоящий родовой знати. Совпадение меры и степени божественного вмешательства в поступки гомеровских героев в зависимости от их социального статуса отражает закономерную связь социальных и психологических корней религии. Минимальная доля божественного покровительства Одиссею-нищему, признание роли Зевса в избрании для человека жребия нищего и раба и лишении последнего половины доблестей совпадают с низким социальным положением фетов и патриархальных рабов. Эксплуатация тех и других, постоянное разорение свободных общинников вызывали необходимость воздействовать на них и духовно, с помощью соответствующей идеологии.

Позже, в классическое время, когда характер рабства изменился, «для обеспечения господства над рабами достаточно было одного непосредственного физического принуждения»⁶. Гесиод объяснил причины бедности реалистично, хотя не мог понять их социальной природы. Выступая против политического, правового и религиозного господства знати, сам он пользуется плодами эксплуатации рабов и фетов. Религия, рационалистически истолкованная Гесиодом, была наряду с политикой и правом одним из элементов надстройки формирующегося рабовладельческого полиса.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 283.

² См.: Фролов Э. Д. Религия и атеизм в античном мире // Вопросы научного атеизма. М., 1976. С. 120.

³ См.: Андреев Ю. В. Раннегреческий полис (Гомеровский период). Л., 1976. С. 101.

⁴ Зайцев А. И. Свобода воли и божественное руководство в гомеровском эпосе // ВДИ. 1987. С. 142.

⁵ См.: Лосев А. Ф. Античная философия истории. М., 1977. С. 46.

⁶ Амусин И. Д. Социально-экономическая история древнего мира в трудах академика А. И. Тюменева // Проблемы социально-экономической истории древнего мира / Ред. В. В. Струве. М.; Л., 1963. С. 16.

И. О. ЕВТУХОВ

КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ АВРЕЛИЯ АВГУСТИНА ПЕРИОДА ТАГАСТА (388 — 392)

Смена эпох — это не только смена условий существования человека, изменяются и сами люди, их идеалы и стремления. В этом отношении особый интерес представляет сложная фигура христианского мыслителя Аврелия Августина, воплотившего в себе многие противоречия периода перехода от античности к средневековью. Сформулированная же им концепция человека, особенно процесс ее формирования, помогает нам глубже проникнуть во внутренний мир людей того простого времени.

Исходя из этого мы хотим проанализировать взгляды Августина на место человека в мире и предлагаемые им средства для достижения подлинного бытия. В данной статье рассматривается антропологическая система раннего Августина, в которой тесно переплелись неоплатонические и христианские идеи. В советской историографии начальному этапу деятельности этого мыслителя посвящено пока не очень много работ¹, причем исследователи занимались главным образом периодом Кассициака (386—387 годы).

Осенью 388 года Аврелий Августин, тридцатичетырехлетний ритор одной из школ Милана, недавно принявший христианство, вернулся в Северную Африку. На первых порах он остановился в Карфагене у своего друга Иннокентия, но вскоре переехал в родной Тагаст. Продав доставшееся ему по наследству имущество и отдав все вырученные деньги церкви при условии сохранения за ним небольшого пансиона и права на родительский дом, Августин организовал общину из наиболее близких людей, таких, как его сын Адеодат, а также единомышленники Алипий, Север, Романиан, Еводий.

Жизнь и судьба человека в мире по-прежнему волнуют бывшего ритора, продолжавшего разработку своей антропологической системы, основы которой были заложены в Кассициаке. Развитие ее шло двумя путями: углублением старых и постановкой новых проблем, среди которых все более отчетливо звучат христианские мотивы.

Возвращаясь к исследованию количественных и качественных характеристик души, начатому в диалогах «О жизни блаженной» (386) и «О бессмертии души» (387), Аврелий Августин пишет небольшое произведение «О количестве души» (388), где, детализируя концепцию Платона о восхождении Мировой души к Единому, подробно описывает происходящие с ней трансформации.

На первой (растительной) ступени ею выполняется единственная функция — одушевление, но уже на следующей — ее проявления значительно многообразней: ощущение, привычка, примитивная память. Собственно человек начинается с третьей ступени, когда память окончательно отрывается от привычки и функционирует самостоятельно, при помощи знаков. Четвертая ступень характеризуется познанием добра, высокой оценкой человеческого общества и повиновением заповедям мудрецов. На пятой — душа освобождается от скверны, на шестой — наступает высшее созерцательное состояние и, наконец, седьмая ступень — тихое мерцание света и вечности (*De quant. an.* 33).

В кратких определениях различных трансформаций души отражается своеобразная двуплановость мышления Августина. Как неоплатоник он выстраивает цепочку: одушевление — чувство — искусство (т. е. все, созданное человечеством и хранящееся в памяти) — доблесть — покой — созерцание. Но с точки зрения христианина, он видит совершенно иную картину: из тела — через тело — около тела — к себе самой — к богу — у бога (*Ibid.* 35). В итоге все замыкается на боге, который, подчинив тело душе, а душу себе, создает все и управляет всем (*Ibid.* 36). Как видим, в образе августиновского бога тесно переплелись черты неоплатонического Единого и христианского Саваофа. В итоге получается Высшее существо, по своей свободной воле творящее мироздание и пронизывающее его духовную (идеальную) структуру.

Применительно к людям речь идет о некоей силе, обитающей во внутреннем человеке, т. е. в «самых сокровенных тайниках разумной души» (*De Mag.* I) и открывающейся познанию не в полном объеме, а лишь «настолько, насколько он» (т. е. обладатель души) в состоянии принять, смотря по своей худой или доброй воле» (*De Mag.* II). Любому человеку открыт путь к обретению той совершенной природы, которую люди имели до грехопадения (*De ver. relig.* 46), но для этого необходимо прожить семь духовных возрастов «соответственно не количеству лет, а внутреннему преуспеванию» (*Ibid.* 26).

Таким образом, начав с детализации положений античной философии

ской системы, Августин вышел на христианскую тематику (проблема преодоления первородного греха), где и продолжил искания латинских апологетов первой половины IV века Арнобия и Лактанция, пытавшихся решить вопрос о месте человека в мире.

Христианское вероучение, признав сотворение мира из ничего, кардинально изменило видение общей картины мироздания. Место античной системы: боги — мир — человек, управляемой мерой, числом и пропорцией, заняла принципиально иная: творец — творение, что вызвало соответствующее перемещение акцентов и генерирование новых идей, приведших в итоге к формированию средневекового дуалистического мировоззрения.

Арнобий, разрабатывая свою антропологическую систему в сочинении «Против язычников» (ок. 327), максимально отдалил бога от сотворенного им мира, полностью растворив в последнем человека. Люди, по его мнению, ничем не отличаются от животных и не представляют никакой ценности для мироздания. В результате формируется схема: бог — мир — человек, не нужный ни богу, ни миру.

Ученик Арнобия Лактанций в «Божественных наставлениях» (ок. 340) пришел к другому выводу. Бог создал мир и для того, чтобы в нем было существо, способное по достоинству оценить это творение, создал и наделил разумом человека, который, в свою очередь, должен служить и поклоняться богу.

Августин, как видим в его произведениях периода Тагаста, наметил свой вариант системы: бог — человек — мир. При этом человек, возвышаясь над миром посредством разума и обитающей в нем божественной силы, получает возможность достичь совершенной природы. О месте, которое Августин в своей системе отводит миру, можно судить по его произведению «О 83-х различных вопросах» (388—395), где содержится следующее замечание: «Все чувственное изменяется непрестанно. Но что изменяется, то не может быть понято. Итак, спасительнее всего будет, если мы отвратим взоры от этого мира... и обратимся к истине, которая понимается разумом, всегда пребывает и не имеет образа лжи» (*De div. quaest.* LXXXIII, 9). Под истиной в данном случае следует понимать «мыслительный свет», исходящий от бога (*Ibid.* 46).

Постановка вопроса об отношении людей к творцу приводит мыслителя к проблеме греха и свободной воли человека, попытка разрешения которой предпринята в диалоге «О свободном выборе» (387—395) и в «Диспуте с Фортунатом Манихеем» (392). Предлагается следующий вариант решения. При сотворении людям была дарована свободная воля, чтобы они могли иметь «заслуги, которые без воли невозможны» (*Acta seu disp. contr. Fort. Man.* 15). Однако в силу того, что природа человека сочетает духовное и материальное начала и неизбежно ограничивается последним, создаются предпосылки для «уклонения ее от высочайшего добра или возможность греха» (*Ibid.* 21). Выбор людей совершенно свободен. Бог, которому с самого начала известны все последствия этого выбора, не стесняет свободы, но и не несет за него ответственности. «Бог ни одного человека не принуждает грешить,— подчеркивает Августин,— хотя знает заранее тех, кто собирается грешить по собственной воле» (*De lib. arb.* III, 4, 10).

Таким образом, концепция человека, содержащаяся в произведениях Аврелия Августина, написанных в Тагасте, существенно отличается от его взглядов по этому вопросу, высказанных в Кассиацике. С античного мудреца, занятого поисками истины, акцент перенесен на христианина, стремящегося преодолеть последствия первородного греха. Если раньше Августин считал главным содержанием человеческой жизни приближение разума к истине по ступеням свободных наук (*De ord.* II, 12—16), то теперь речь идет о духовном развитии внутреннего человека по мере тления внешнего, чтобы смертное обратилось в бессмертие (*De ver. rel.* 26). Живя в Кассиацике, Августин не устал повторять, что «изучение свободных наук, разумеется, добросовестное и отчетливое, делает любя-

телей истины в стремлении к ней... более настойчивыми и более подготовленными» (De ord. I, 8). Теперь же он дает совершенно иные рекомендации: «Из себя не выходи, а сосродоточься в самом себе, ибо истина живет во внутреннем человеке» (De ver. relig. 39). Его интересует и новая, не свойственная античной традиции проблематика: искупление, динамика человеческой личности, свобода воли, которая решалась в духе христианского дуализма земного и небесного. В Тагасте Августин окончательно освободился от обаяния породившей его античной цивилизации и поставил свой талант, знания и энергию на службу западной церкви.

В начале 391 года Аврелий Августин был рукоположен в сан пресвитера, но приступил к исполнению своих обязанностей только весной 392 года. В том же году он переехал в Иппон. Осенью 393 года пресвитер выступил на соборе африканских епископов с речью «О вере и символе», вызвавшей одобрение присутствовавших иерархов. Из-под его пера одно за другим выходят экзегетические произведения: «Изъяснение Нагорной проповеди» (ок. 393), «Изъяснение Послания к галатам» (ок. 394) и ряд других. Августин-ритор уступил место Августину-богослову.

Следующим этапом развития антропологической системы Аврелия Августина стала его знаменитая «Исповедь» (396—400) и связанная с ней полемика с пелагианами по вопросу о свободе воли. Окончательный вид его концепция человека приобрела только в «Энхиридионе для Лаврентия» (421), где показано, что человек в этом мире должен делать, к чему стремиться и на что надеяться.

¹ См.: Бычков В. В. Античные традиции в эстетике раннего Августина // Традиция в истории культуры. М., 1978; Гаджикурбанов А. А. Августин и академический скептицизм // Из истории западноевропейской культуры. М., 1979; Столяров А. А. Recte honesteque vivere: К истории духовной эволюции Августина // Античная культура и современная наука. М., 1985; Евтухов И. О., Федосик В. А. К вопросу о формировании антропологии Аврелия Августина // Весн. Беларус. ун-та. Сер. 3. 1988. № 2.