



Учение бл. Августина о познании души.

Въ борьбѣ съ скептицизмомъ и въ поискахъ за достовѣрностью бл. Августинъ нашелъ непререкаемую истину въ данныхъ самосознанія. Используя свое открытіе въ полемическихъ цѣляхъ, онъ сдѣлалъ вопросъ о познаніи души предметомъ своихъ специальныхъ изслѣдованій. Философскій анализъ самаго факта выдвинулъ при этомъ нѣсколько проблемъ, заинтересовавшихъ мыслителя. Къ нимъ мы теперь и обратимся. Относящійся сюда матеріалъ довольно естественно распадается на два отдѣла: познаніе собственной души и познаніе чужой одушевленности.

Познаніе собственной души. При переходѣ къ ученію бл. Августина о самопознаніи прежде всего нужно установить, съ какимъ органомъ онъ его связывалъ. Согласно общимъ основамъ своей гносеологій, онъ видитъ въ самопознаніи частный случай интеллектуальнаго познанія. Если чувство воспринимаетъ только матеріальное, тѣлесное, осязаемое и въ результатѣ даетъ лишь тѣнь и жалкое подобіе знанія, то знаніе, не допускающее никакого сомнѣнія, каково самопознаніе, и имѣющее своимъ объектомъ безтѣлесное и нематеріальное, не можетъ быть отнесено на долю чувства, а служитъ проявленіемъ дѣятельности ума ¹⁾. Разумъ можетъ быть познаваемъ только разумомъ, такъ какъ между познающимъ и познаваемымъ должно имѣть мѣсто подобіе. Вслѣдствіе этого свою душу и жизнь мы постигаемъ не только умомъ, но даже самой высшей способностью ума ²⁾. Правда, иногда

1) De fide rerum... 1.

2) De duab. anim. 2.

бл. Августинъ говорить, что акты духовной жизни воспринимаются „чувствомъ внутренняго человѣка“, но подъ этимъ названіемъ онъ разумѣетъ не внутреннее чувство въ его отличіи отъ разума, а самый разумъ, который онъ называетъ иногда чувствомъ души, въ отличіе отъ чувствъ тѣлесныхъ. Приписывая чувству внутренняго человѣка способность отличать справедливое отъ несправедливаго, онъ этимъ самымъ отождествляетъ его съ умомъ ¹⁾. Однако, относя самопознаніе къ интеллектуальной области, бл. Августинъ не отрицаетъ участія въ немъ и внутренняго чувства. Внутреннему чувству онъ приписывалъ воспріятіе жизни, нѣкоторое самоощущеніе бытія ²⁾. Въ такого рода элементарномъ самосознаніи нельзя отказать и неразумнымъ существамъ. И животныя, говоритъ онъ, чувствуютъ, что живутъ сами и что живутъ другія животныя и люди. Но у нихъ это происходитъ по нѣкоторому естественному сочувствію (*quadam conspiratione naturali*) и далеко отъ того, что мы разумѣемъ подъ именемъ знанія. Человѣкъ же не только чувствуетъ свою и чужую одушевленность, но и знаетъ, что такое духъ ³⁾. Самоощущеніе бытія онъ можетъ дѣлать предметомъ рефлексіи и направлять на него различающую дѣятельность разума. Какъ въ области внѣшнихъ чувствъ животное не можетъ разобраться въ данныхъ воспріятія и уяснить для себя, какое ощущеніе получено однимъ органомъ и какое другимъ, чѣмъ отличается образъ предмета отъ самаго предмета, такъ и въ своемъ внутреннемъ опытѣ оно не можетъ отличать своей души отъ психическихъ образовъ вещей, которые въ ней находятся, непосредственное самоощущеніе отъ чувства одушевленности другихъ. Различающая дѣятельность принадлежитъ только уму, но именно она то и обуславливаетъ, какъ увидимъ далѣе, самопознаніе души ⁴⁾.

Приступая къ изслѣдованію проблемы познанія собственной души, бл. Августинъ, по своему обыкновенію, весьма опредѣленно ставитъ самый вопросъ и разъясняетъ связаннныя съ нимъ затрудненія. Мудрецъ стремится къ самопо-

1) De civ. Dei XI, 27, 2. Рус. п. IV, 220.

2) См. ч. II, стр. 26. De civ. Dei XXII, 29, 5. Рус. п. VI, 397.

3) De Trinit. VIII, 9.

4) Epist. CXLVII, 38.

знанію, чтобы посредствомъ этого опредѣлить свое положеніе въ мірѣ и соотвѣтственно этому дѣйствовать. Къ самопознанію же онъ призываетъ и тѣхъ, кто еще не достигъ мудрости. Таково же требованіе религіи. Но нельзя стремиться къ познанію того, что совершенно сокрыто отъ насъ. Въ самомъ дѣлѣ, чтобы могло возникнуть желаніе познать что-либо, нужно любить предметъ познанія, а чтобы любить его, нужно его знать. Когда душа воспламеняется жаждой самопознанія, она, очевидно, любитъ себя, но какъ же это возможно, если она еще не знаетъ себя? Источникъ познанія для всего, что не дано въ опытѣ, бл. Августинъ обыкновенно ищетъ въ неизмѣняемой Истинѣ. Онъ пытается примѣнить этотъ методъ и въ данномъ вопросѣ, но очень скоро убѣждается въ его непригодности. Если душа видитъ въ вѣчныхъ основаніяхъ Истины, насколько прекрасно познавать себя и, проникаясь любовью къ этому идеалу, старается осуществить его на себѣ самой, то было бы въ высшей степени загадочно, какъ, не зная себя, она можетъ знать, что прекрасно знать себя. Чтобы понять обращенное къ намъ требованіе познать себя, нужно уже знать, что такое познать и что такое себя. Поэтому въ тотъ самый моментъ, когда умъ понимаетъ это требованіе, онъ уже знаетъ самого себя¹⁾. Если допустить, что душа сохраняетъ въ себѣ нѣкоторое воспоминаніе о блаженной жизни и, видя, что для возвращенія къ ней необходимо самопознаніе, стремится къ неизвѣстному ради извѣстнаго, то опять-таки остается непонятнымъ, какимъ образомъ, помня о своемъ блаженствѣ, она не помнитъ о себѣ²⁾. Наконецъ, предполагая, что душа любитъ знаніе вообще и, стремясь все объять имъ, тѣмъ непріятнѣе поражается незнаніемъ себя и потому ищетъ самопознанія, мы снова попадаемъ въ затруднительное положеніе. Откуда она могла бы знать о своемъ знаніи, если бы не знала себя? Какимъ образомъ, зная, что она нѣчто знаетъ, умъ не знаетъ себя?³⁾ Итакъ, прежде чѣмъ стремиться къ познанію души, нужно уже знать ее, а если мы знаемъ ее прежде самаго изслѣдованія, то оно является,

1) De Trinit. X, 12.

2) De Trinit. X, 5.

3) Ibid. X, 5.

повидимому, совершенно излишнимъ. Изъ этихъ противорѣчій можно выйти лишь путемъ предположенія, что въ одномъ отношеніи мы знаемъ свою душу, а въ другомъ нѣтъ, и что, исходя изъ извѣстнаго, мы стремимся къ познанію неизвѣстнаго. Въ этомъ есть нѣкоторая аналогія съ припоминаніемъ, которое предполагаетъ, что часть забытаго еще не изгладилась изъ памяти: стараясь вспомнить забытое слово, мы знаемъ, чего ищемъ, слѣдовательно, не все здѣсь поглощено забвеніемъ. Отсюда, чтобы рѣшить проблему самопознанія нужно установить, что знаетъ о себѣ душа и чего не знаетъ, въ чемъ состоитъ ея всегдашнее самопознаніе и въ чемъ оно можетъ быть расширено. Такъ именно бл. Августинъ и поступаетъ. Весь матеріаль, относящійся къ данному вопросу, легко группируется въ двухъ отдѣлахъ: самопознаніе, какъ постоянный актъ ума, и самопознаніе, какъ нѣчто приобретаемое. Матеріаль для разработки той и другой стороны проблемы былъ данъ неоплатонизмомъ. Когда бл. Августинъ старался распутать отмѣченныя выше противорѣчія, выходъ изъ затрудненія былъ подсказанъ ему ученіемъ Плотина, съ одной стороны, о самопознаніи человѣка на степени интеллектуальнаго созерцанія, когда, отрѣшившись отъ плоти, онъ становится чистымъ интеллектомъ, съ другой—о самопознаніи души или эмпирическаго человѣка, сущность котораго философъ полагалъ въ дискурсивномъ мышленіи. Бл. Августинъ открылъ въ обычномъ земномъ самопознаніи человѣка элементы, которые Плотинъ относилъ въ мистическую область интеллектуальнаго созерцанія, и поставилъ ихъ рядомъ съ тѣмъ, что признавалось въ Энеадахъ характерною особенностью самопознанія души. Первый элементъ служитъ выраженіемъ постоянного и непрекращающагося знанія души о себѣ самой, второй касается той стороны, которая допускаетъ возможность углубленія и расширенія.

Ученіе Плотина о самосознаніи ума и души можетъ быть сформулировано въ слѣдующихъ чертахъ.

Предметомъ мышленія можетъ быть или самъ мыслящій или нѣчто другое. Во второмъ случаѣ мыслящее и мыслимое раздѣлены самой своей субстанціей. Напротивъ, въ первомъ случаѣ гораздо больше единства въ мышленіи, потому что мыслящій, мыслимое и самое мышленіе здѣсь тожде-

ственны. Таково именно мышление ума ¹⁾. А отсюда вытекает, что, мысля себя самого, умъ мыслить и о томъ, что онъ мыслить, т. е. сознаетъ не только свою сущность, но и свою энергію, проявляющуюся въ мышленіи. Въ трактатѣ, посвященномъ критикѣ гностицизма, Плотинъ между прочимъ доказываетъ, что можетъ быть только три начала—Единое, Умъ и Душа—и протестуетъ противъ раздѣленія Интеллекта на двѣ ипостаси, изъ которыхъ одна олицетворяетъ его мышление, а другая мышление о мышленіи. Такое раздѣленіе единого акта мышленія было бы равносильно душевной болѣзни даже у человѣка, хотя его дискурсивному разуму свойственно непрестанное движеніе отъ одного къ другому. Истинный интеллектъ, мысля себя самого, не можетъ не мыслить себя мыслящимъ. Слѣдовательно, онъ мыслить не только свое собственное содержаніе, но и самую дѣятельность мышленія. Онъ не только мыслить, но и знаетъ, что мыслить ²⁾. Но возможно ли для существа въ высокой степени простого, какъ интеллектъ, обращаться къ себѣ самому, какъ объекту мышленія? Плотинъ полагаетъ, что именно простота интеллекта и есть непремѣнное условіе самосознанія. Наоборотъ, не слѣдуетъ думать, что болѣе благоприятнымъ условіемъ для этого служить сложность, позволяющая мыслящему одной своей частью познавать другую. Такая сложность исключала бы возможность самопознанія. Допустимъ, что интеллектъ одною своею частью познаетъ прочія подобно тому, какъ посредствомъ зрѣнія мы воспринимаемъ форму и цвѣтъ своего тѣла. Но въ области чувствъ глазъ, видя прочія части тѣла, не видитъ себя самого. Если бы нѣчто подобное происходило и въ области ума, то часть его, познающая прочія части, не познавала бы себя и, слѣдовательно, умъ не познавалъ бы себя всецѣло ³⁾. Не можетъ служить выходомъ изъ затрудненія и то предположеніе, что интеллектъ состоитъ изъ совершенно одинаковыхъ частей, такъ что видящая часть ничѣмъ не отличается отъ видимыхъ и, слѣдовательно, видя

¹⁾ *Plotin. Enead.* V, 6, 1. P. 341. V, 5, 1. P. 330—331. Ср. изложенное ранѣе ч. II, стр. 67—69.

²⁾ *Ibid.* III, 9, 1. P. 94—95.

³⁾ *Ibid.* V, 3, 1. P. 310. V, 3, 5. P. 313.

другія части, тождественныя себѣ, она видитъ косвеннымъ образомъ и себя. Но такого тождества между частями интеллекта не можетъ быть уже по самому предположенію, потому что созерцающее отличается отъ созерцаемаго. Какъ созерцающее могло бы познавать себя въ томъ, что имъ созерцается, но не созерцаетъ въ свою очередь? А если бы оно познавало себя не въ качествѣ созерцающаго, а въ качествѣ созерцаемаго, то познавало бы не всего себя. Въ созерцаемомъ оно не можетъ видѣть именно себя, какъ созерцающаго. Такимъ образомъ, сложность исключаетъ самопознание, и если интеллектъ познаетъ себя, то только благодаря своей простотѣ. Весь онъ есть актъ, энергія. Поэтому въ немъ тождественны умъ, мышленіе, и мыслимое. Если же мыслимое въ немъ тоже, что мышленіе, а мышленіе тоже, что онъ самъ, то мысля мыслимое, умъ мыслить свое мышленіе. Но такъ какъ въ умѣ мышленіе и мыслимое тождественны съ самой его сущностью, то, мысля свое мышленіе, онъ мыслить свою сущность ¹⁾. Интеллектъ знаетъ не одной своей частью всѣ другія, но всѣмъ своимъ существомъ всего себя ²⁾. Итакъ, самопознание интеллекта сводится къ познанію собственной дѣятельности, поскольку она проявляется въ мышленіи, а въ этой дѣятельности и своей сущности. Такъ какъ въ области интеллекта нѣтъ никакой перемѣны и послѣдовательности, то актъ его самопознанія является всегдашнимъ и непрерывно дѣющимся. Наконецъ, какъ и всѣмъ вообще актамъ мышленія интеллекта, ему должно принести несомнѣнную, обусловленную совпадениемъ въ немъ познаваемаго и познающаго ³⁾. Всѣ эти черты ученія Плотина о самопознаніи интеллекта мы встрѣтимъ и въ учени бл. Августина о никогда непрекращающемся актѣ самопознанія.

Но самосознаніе по Плотину свойственно не только интеллекту, а и душѣ, какъ существенной части эмпирическаго человѣка. Душа проявляется въ дискурсивномъ мышленіи, и она сознаетъ себя въ качествѣ таковаго. Она сознаетъ, что воспринимаетъ внѣшніе объекты, что судить ихъ на

¹⁾ Ibid. V, 3, 5. P. 313—314.

²⁾ Ibid. V, 3, 6. P. 314—315.

³⁾ Ibid. V, 3, 5, 6, P. 313—314.

основаніи правилъ, получаемыхъ отъ Интеллекта, что она зависить отъ Интеллекта и ниже его ¹⁾. Поскольку она мыслить о себѣ самой, она мыслить о рациональной природѣ. Самопознаніе души отличается отъ самопознанія интеллекта прежде всего свойственной дискурсивному мышленію перемежаемостью. Въ немъ нужно отличать мышленіе и воспріятіе мышленія. Мыслимъ мы всегда, но сознаемъ, что мыслимъ, не всегда ²⁾. Въ душѣ нѣтъ тождества между познающимъ и познаваемымъ, и не все ея содержаніе находится въ актуальномъ состояніи. Поэтому она можетъ имѣть и не мыслить о томъ, что имѣеть. И при этомъ условіи обладаніе является даже болѣе полнымъ, чѣмъ въ томъ случаѣ, если оно сопровождается сознаніемъ. Когда душа мыслить о томъ, что имѣеть, она рассматриваетъ это какъ нѣчто другое, отличное отъ нея. Если же она не видитъ того, что имѣеть, то сама есть то, что имѣеть ³⁾. Это подтверждается фактами обыденной жизни. Чѣмъ внимательнѣ относимся мы къ содержащю книги, тѣмъ менѣе сознаемъ, что читаемъ. Совершая подвигъ храбрости, человѣкъ обыкновенно не сознаетъ, что поступаетъ доблестно ⁴⁾. Душа есть логосъ всѣхъ вещей. Все умопостигаемое и чувственное находится въ ней, но содержащееся въ ней логосы она мыслить не совмѣстно, а переходя отъ одного къ другому и рассматривая ихъ, какъ нѣчто отличающееся отъ нея ⁴⁾. Въ силу своей дискурсивной природы душа сознаетъ и себя не всегда, а лишь когда обращается къ себѣ самой. Второй чертой, отличающей самопознаніе души, служатъ недостатокъ въ немъ чистоты. Непосредственно душа относитъ къ своему существу и то, что ей не принадлежитъ, и только путемъ анализа внутренняго опыта и устранения изъ него всего, не относящагося къ ея природѣ, она приходитъ къ познанію себя какъ дискурсивнаго мышленія. Для этого она должна мысленно отдѣлится отъ себя сначала тѣло потомъ пластическія силы, оживляющія тѣло, наконецъ, ощущеніе, похоть, гнѣвъ. Въ остаткѣ и получится дискур-

¹⁾ Ibid. V, 3, 4. P. 313.

²⁾ Ibid. IV, 3, 30. P. 219.

³⁾ Ibid. IV, 4, 4. P. 223.

⁴⁾ Ibid. III, 8, 5. P. 185.

сивное мышленіе, образъ ума ¹⁾). Такимъ образомъ, душа сознаетъ себя не всегда, а только когда обращается къ себѣ, но и въ этомъ случаѣ она не всегда сознаетъ себя чисто. Слѣдовательно, призывъ къ самопознанію, обращенный къ ней, исполнѣ умѣстенъ.

Какъ было сказано выше, бл. Августинъ совмѣстилъ въ своемъ ученіи о самопознаніи души то, что Плотинъ относилъ къ двумъ различнымъ началамъ—уму и душѣ ²⁾).

Самопознаніе, какъ постоянный актъ мышленія. Душа всегда и непосредственно сознаетъ себя въ своемъ бытіи и дѣятельности. По внутреннему и непосредственному самосознанію ей съ несомнѣнностью извѣстно, что она существуетъ, живетъ, мыслить, и это знаніе не допускаетъ никакихъ колебаній и неувѣренности ³⁾). Нашъ умъ знаетъ, что онъ познаетъ вещи, что многое ему извѣстно, а если такъ, то онъ знаетъ и себя самого въ качествѣ знающаго и мыслящаго ⁴⁾). Съ такой же очевидностью каждый сознаетъ состояніе своей воли и характеръ желаній, которыя его волнуютъ ⁵⁾). Строго различая вѣру, какъ совокупность истинъ, признаваемыхъ безъ доказательствъ, и вѣру, какъ силу души, посредствомъ которой усвоается еще недоступное познанію ⁶⁾), бл. Августинъ отмѣчаетъ непосредственность сознанія вѣры, какъ душевнаго состоянія и настроенія. Самую вѣру, когда она наполняетъ нашу душу, мы видимъ въ себѣ, потому что вѣра въ отсутствующіе предметы присуща намъ, вѣра въ предметы, находящіеся внѣ насъ, находится въ насъ, вѣра въ невидимое видима намъ ⁷⁾). Такимъ образомъ, никто не сомнѣвается, что онъ существуетъ, живетъ, помнитъ, понимаетъ, желаетъ, размышляетъ, знаетъ, судить ⁸⁾).

Непосредственное познаніе бытія и дѣятельности ума отнюдь не является частичнымъ. Напротивъ, оно полно и цѣ-

¹⁾ Ibid, V, 3, 9. P. 317.

²⁾ Сравни. *H. Leder.* Untersuchungen über Augustins Erkenntnisstheorie. Marburg. 1901. S. 72—75.

³⁾ De lib arb. II, 7. Cp. I, 16. De Trinit. XV, 21.

⁴⁾ De Trinit. X, 5.

⁵⁾ De Trinit. XIII, 5.

⁶⁾ De Trinit. XIII, 5.

⁷⁾ De Trinit. XIII, 3. Cp. De fide rer. quae non vid. I.

⁸⁾ De Trinit. X, 14.

лостно. По внутреннему самоощущенію для каждаго ясно, что всѣ акты психической жизни принадлежатъ разумной душѣ въ ея цѣломъ, слѣдовательно, какой бы изъ этихъ актовъ ни служилъ предметомъ познанія, въ немъ познается не часть ума, а весь умъ. Нельзя сказать, что умъ въ одной своей части существуетъ и живетъ, въ другой не существуетъ и не живетъ. Бытіе и жизнь свойственны уму во всемъ его цѣломъ. Если умъ что-либо знаетъ, то знаетъ не частью своего существа, а всѣмъ своимъ существомъ, иначе пришлось бы допустить, что одну и ту же вещь умъ знаетъ одной своей частью и не знаетъ другой. Правда, умъ знаетъ не все, но что онъ знаетъ, то знаетъ весь. Вслѣдствіе этого, познавая себя въ качествѣ существующаго, живого, мыслящаго, стремящагося къ самопознанію, умъ познаетъ себя не отчасти, а цѣлостно¹⁾. Этому выводу не противорѣчитъ фактъ стремленія ума къ самопознанію, а напротивъ предполагаетъ его. Когда умъ охватываетъ желаніе познать себя самого, онъ уже знаетъ, что онъ есть умъ, иначе онъ не могъ бы знать, къ самопознанію ли онъ стремится. Было бы ошибочно далѣе признать, что умъ, направляя свою познавательную дѣятельность на самого себя, изслѣдуетъ тою своею частью, которую знаетъ, другія части, которыхъ еще не знаетъ, потому что въ этомъ случаѣ онъ изслѣдовалъ бы не себя самого, а только часть себя. Больше того, при только что допущенномъ предположеніи, вообще не могло бы возникнуть самопознанія. Въ самомъ дѣлѣ, часть ума, уже извѣстная ему, не имѣла бы нужды подвергать себя изслѣдованію. Но и та часть, которая еще остается ему неизвѣстной, не могла бы изслѣдовать себя, такъ какъ эта задача уже приписана извѣстной части. Если же ни та ни другая часть ума себя не изслѣдовала бы, то не изслѣдовала бы себя и весь умъ. Такимъ образомъ, когда умъ, стремясь къ самопознанію, изслѣдуетъ себя, то весь онъ изслѣдуетъ всего себя, и знаетъ всего себя какъ изслѣдующаго²⁾.

Данныя непосредственнаго самосознанія не могутъ подлежать сомнѣнію. „Никто не можетъ сомнѣваться, что онъ

1) Ibid. X, 6. De Genes. ad. litt. VII, 28. Рус. п. VIII, 88.

2) De Trinit. X, 6. Ср. X, 18.

жить, помнить, желаетъ, размышляетъ, знаетъ, судить, потому что, если онъ сомнѣвается, то живетъ, если сомнѣвается, съ этихъ ли поръ сомнѣвается, то помнить, если сомнѣвается, то понимаетъ, что сомнѣвается, если сомнѣвается, то хочетъ увѣренности, если сомнѣвается, то размышляетъ, если сомнѣвается, то знаетъ, что не знаетъ, если сомнѣвается, то судить, что не должно соглашаться неосмотрительно¹⁾. Но знаніе, противъ котораго безсильно сомнѣніе, есть знаніе самое достовѣрное и совершенное, а такое знаніе предполагаетъ знаніе сущности познаваемого предмета. Такимъ образомъ, изъ факта непререкаемой достовѣрности актовъ непосредственнаго самосознанія бл. Августинъ дѣлаетъ заключеніе, что въ нихъ открывается самая сущность ума²⁾.

Причина безспорной достовѣрности самопознанія лежитъ въ томъ, что познающее и познаваемое здѣсь совпадаютъ и тождественны другъ другу по самой своей субстанціи. Въ развитіи этой неоплатонической мысли бл. Августинъ тѣсно соприкасается съ своимъ первоисточникомъ, хотя и присоединяетъ къ нему съ своей стороны новыя соображенія. Познать что-либо значитъ обнять познаваемое своимъ умомъ. Только то можетъ быть познано, что находится въ умѣ. Но это условіе не можетъ быть выполнено съ надлежащей полнотой ни въ познаніи тѣлесной природы, ни въ познаніи Бога. Тѣла, которыя наша душа познаетъ посредствомъ чувствъ, находятся внѣ насъ. Реально, самой своей субстанціей, они не могутъ присутствовать въ умѣ. Чтобы познать ихъ, душа не можетъ унести ихъ съ собою въ свой внутренній міръ и помѣстить ихъ въ умѣ. Поэтому изъ своей субстанціи она создаетъ замѣщающіе ихъ образы и на нихъ собственно направляетъ свою познавательную дѣятельность³⁾. Но при такихъ условіяхъ, конечно, она познаетъ не вещи, а ихъ тѣни. Богъ реально присутствуетъ въ умѣ чловѣка, но по Своей безконечности Онъ не можетъ быть всецѣло схваченъ ограниченнымъ чловѣческимъ умомъ. Умъ нашъ не обнимаетъ Бога, а только касается Его. Отсюда несовершенство богопознанія⁴⁾. Въ самопознаніи же умъ не только

¹⁾ Ibid. X. 13.

²⁾ Ibid. X. 16.

³⁾ Ibid. X. 7.

⁴⁾ Serm. CLVII. 3—5.

реально присутствует въ себѣ самомъ, но и вполне обнимаетъ себя. Въ самомъ дѣлѣ, ничто настолько не присутствуетъ въ умѣ, когда онъ познаетъ вещи, насколько присутствуетъ самъ умъ. Потому то, познавая другое, онъ вмѣстѣ съ этимъ познаетъ и себя. Умъ изслѣдуетъ себя не какъ нѣчто отсутствующее, потому что познаваемое присуще уму, а умъ присущъ самому себѣ. Онъ находится въ себѣ самомъ нѣкоторымъ внутреннимъ, неподдѣльнымъ и истиннымъ образомъ, и ничто не присуще ему въ такой степени, какъ самъ онъ ¹⁾. Если въ изложенной группѣ мыслей дать себя чувствовать аргументація Плотина, то въ дальнѣйшемъ бл. Августинъ оригинальнѣй.

Въ объясненіи факта безспорной достовѣрности актовъ самосознанія онъ исходитъ еще изъ того принципа, что познаваемое находится въ познающемъ соотвѣтственно природѣ познающаго. Вещи матеріальной природы находятся въ душѣ въ болѣе совершенномъ видѣ, чѣмъ въ своей собственной субстанціи, такъ какъ ихъ образы, создаваемые душой, нематеріальны. Поскольку Богъ отображается въ познаніи, Онъ присутствуетъ въ познающемъ въ менѣе совершенномъ видѣ, чѣмъ въ Своей собственной субстанціи, такъ какъ Самъ Онъ неизмѣняемъ, а познаніе сотвореннаго существа измѣняемо. Но такъ какъ природа познающаго и познаваемаго въ актѣ самопознанія ума одна и та же, то умъ находится въ познаніи не въ менѣе и не въ болѣе совершенномъ видѣ, чѣмъ въ себѣ самомъ ²⁾.

Въ ученіи бл. Августина о непосредственномъ самосознаніи воспроизводится, такимъ образомъ, почти все то, что было пріурочено Плотини къ самопознанію интеллекта. Христіанскій мыслитель перенесъ недопускающій сомнѣнія моментъ самопознанія изъ трансцендентной области въ сферу реальныхъ переживаній личности. Помимо аналогій въ мысляхъ слѣды зависимости отъ Плотина сохранились даже въ самой фразеологій Августина. Отъ вниманія читателя, вѣроятно, не укрылось, что во всѣхъ буквальныхъ выдержкахъ, приведенныхъ подъ строкой, рѣчь идетъ не о самопознаніи души, а о самопознаніи именно ума, хотя имѣютъ

¹⁾ De Trinit. X, 16. X, 10. X, 5. XIV, 7. Ср. 8. VIII, 9.

²⁾ Ibid. IX, 4. Ibid. IX, 16.

ся въ виду не только акты умственной дѣятельности, но и проявленія души какъ таковой. Мы разумѣемъ сознаніе жизни, а душа и жизнь въ сочиненіяхъ бл. Августина—выраженія взаимозамѣнимыя. Поэтому, говоря о самопознаніи ума, онъ пользуется болѣе узкимъ терминомъ, чѣмъ сама мысль, влагаемая въ него. Такое явленіе находитъ для себя естественное объясненіе въ зависимости отъ терминологіи первоисточника.

Приобрѣтаемый элементъ самопознанія. Хотя умъ познаетъ себя непосредственно со стороны своего бытія и дѣятельности, хотя это познаніе цѣлостно и касается самой сущности познаваемого, однако, призывъ мудреца къ самопознанію не напрасенъ, потому что, всегда сознавая себя въ своихъ актахъ, умъ не всегда мыслить о себѣ, а когда мыслить, то мыслить не всегда въ достаточной степени чисто, наконецъ, познавая непосредственно свою сущность и дѣятельность, умъ не познаетъ объема своихъ силъ. Съ этихъ трехъ сторонъ и возможно расширеніе и углубленіе самопознанія. Въ развитіи перечисленныхъ мыслей бл. Августинъ пользуется ученіемъ Плотина о самопознаніи души.

Существуетъ большое различіе между знаніемъ (*nosse*) и размышленіемъ (*cogitare*). Не все, извѣстное намъ, служить въ каждый данный моментъ предметомъ нашего размышленія. Приобрѣтенныя знанія сохраняются въ памяти, иногда долгое время не входя въ свѣтлое поле сознанія. Возьмемъ въ видъ примѣра ученаго, хорошо освѣдомленнаго въ нѣсколькихъ наукахъ—въ геометріи и музыкѣ. Мысль его не можетъ быть занята одновременно и тою и другою наукой. Когда онъ производитъ свои изслѣдованія въ области геометріи, то не думаетъ о музыкѣ и обратно. Однако, нельзя сказать, что онъ не знаетъ, не понимаетъ и не любитъ музыки, когда занимается геометріей. Онъ знаетъ музыку и въ это время, но не дѣлаетъ ее предметомъ своего размышленія¹⁾. Такое явленіе свойственно и самопознанію. Съ каждымъ актомъ психической жизни и умственной дѣятельности связано самоощущеніе души. Вслѣдствіе этого душа всегда знаетъ себя, но она не всегда о себѣ думаетъ. Занятая вещами, находящимися вѣдь ея, поглощенная заботами

1) Ibid. XIV. 9. Ср. 8. X. 7.

о своемъ тѣлесномъ благосостояніи, она отдаетъ все свое вниманіе тому, что не относится къ ней самой. Размышляя о всемъ прочемъ, она не думаетъ только о себѣ. Такимъ образомъ, она всегда знаетъ себя всегда помнить о себѣ, всегда любитъ себя, но не всегда о себѣ размышляетъ ¹⁾. Когда Св. Писаніе и философія призываютъ человѣка къ самопознанію, онѣ приглашаютъ его чаще и продолжительнѣе думать о себѣ ²⁾.

Для того, чтобы сущность ума, могла стать предметомъ мысленія, необходимо, чтобы она оказалось въ полѣ зрѣнія самого ума. Когда умъ размышляетъ о себѣ самомъ, онъ полагаетъ себя предъ своимъ взоромъ. Происходитъ какъ бы нѣкоторое раздвоеніе одной и той же простой и недѣлимой сущности. Фактъ этотъ повергаетъ бл. Августина въ величайшее недоумѣліе. Стараясь, подобно Плотину, объяснить самый процессъ саморазмышленія, онъ тщательно устраняетъ отсюда всѣ чувственныя и пространственныя аналогіи. Органъ чувственнаго зрѣнія, глазъ, видитъ другіе глаза, но не видитъ себя самого, если только не смотрится въ зеркало. Ничего подобнаго не можетъ быть въ самопознаніи. Умъ находится въ своемъ познаніи не въ видѣ образа, а реально, самой своей субстанціей, слѣдовательно созерцающая себя, онъ видитъ не свое отраженіе, а именно себя самого ³⁾. Онъ не познаетъ также одной своей частью другія, подобно тому, какъ глаза, не видя самихъ себя, осматриваютъ прочіе члены тѣла. Нельзя также думать, что душа раздвояется и одна часть ея становится созерцающей, а другая созерцаемой ⁴⁾. Изъ изложеннаго мы видимъ, что бл. Августинъ перечисляетъ тѣ самыя точки зрѣнія въ вопросѣ о самопознаніи, которыя были намѣчены Плотиниомъ, и отвергаетъ ихъ съ такою же рѣшительностью, какъ и неоплатоникъ. Но его собственное рѣшеніе вопроса значительно отклоняется отъ теоріи Плотина и приближается къ аристотелевской. Объясняется это, какъ и въ трактатѣ объ олицущеніи и памяти, задачами сочиненія *De Trinitate*, кото-

¹⁾ Ibid. XIV, 8. X, 9.

²⁾ Ibid. X, 7.

³⁾ Ibid. XI, 5. V, 8. X, in Ex. Ioan. Tr. XLVII, 3.

⁴⁾ Ibid.

рымъ мы пользуемся. Желая и въ актахъ самопознанія найти аналогію св. Троицы, бл. Августинъ подводитъ ихъ подъ прикятую уже ранѣе схему матеріи, формы и воли, какъ принципа ихъ соединенія. Нѣчто относящееся къ уму, но совершенно нематеріальное и непространственное, является его взоромъ. Этотъ взоръ представляетъ собою безразличную потенцію, но способную получать опредѣленность подъ влияніемъ формующаго принципа. Послѣднимъ въ настоящемъ случаѣ служить непосредственное воспріятіе бытія и дѣятельности ума, которое, пока не вступитъ въ поле интеллектуальнаго зрѣнія и не станетъ предметомъ размышленія, находится въ памяти ¹⁾, но не въ мышленіи. Воля, когда всѣ ея желанія сосредоточены на внѣшнемъ, не позволяетъ взору ума коснуться того, что дако въ непрестанномъ самосознаніи, а приковываетъ его къ матеріальному міру и практической дѣятельности ²⁾. Наоборотъ, пресыщенная или неудовлетворенная внѣшнимъ, она направляетъ взоръ ума на воспринимаемое въ непосредственномъ сознаніи, и тогда это послѣднее информируетъ умственный взоръ и производитъ актъ размышленія ума о себѣ самомъ ³⁾.

Второй задачей самопознанія служитъ отдѣленіе знанія о душѣ отъ мнѣнія о ней. Въ основѣ дальнѣйшихъ разъясненій этой мысли у бл. Августина лежитъ неоплатоническая идея очищенія, но оригинально разработанная. Источникомъ и исходнымъ пунктомъ въ познаніи души служатъ данныя самосознанія. Но самъ по себѣ нашъ внутренній міръ слишкомъ широкъ для этого. Данныя самосознанія представляютъ собою очень сложное цѣлое, въ которомъ необходимо разобраться. Въ составъ его входитъ самоощущеніе души, посредствомъ котораго она сознаетъ себя въ качествѣ начала живого, мыслящаго, желающаго. Но обращаясь отъ внѣшняго міра къ себѣ самимъ, мы находимъ въ душѣ много не относящагося къ ея субстанціи и дѣятельности. Таковы преимущественно образы вещей, существующихъ внѣ насъ. Но пристрастію къ тѣлесному душа хотѣла бы пикогда не разставаться съ предметами, возбу-

¹⁾ Ibid. XIV, 8.

²⁾ Ibid. X, 7. XIV, 7.

³⁾ Ibid. XIV, 8.

дившими ея желаніе, и унести ихъ съ собою въ область собственнаго внутренняго міра, но такъ какъ это невозможно, то она изъ собственной своей субстанціи создаетъ безтѣлесные образы вещей и примѣшиваетъ ихъ къ себѣ самой. Такимъ образомъ, въ содержаніи самосознанія есть элементъ, въ которомъ находитъ для себя выраженіе самая сущность души, и другой элементъ, который замѣщаетъ собою внѣшній міръ. Такъ какъ то и другое находится въ состояніи смѣшенія и взаимопроникновенія, такъ какъ, созерцая въ своей фантазіи образъ вещи, мы сознаемъ вмѣстѣ съ этимъ и свою душу въ качествѣ созерцающей, то въ этомъ, при недостаткѣ различающаго анализа, дана возможность подмѣны одного элемента другимъ и отождествленія субстанціи души съ однимъ изъ тѣлъ, образы которыхъ въ ней присутствуютъ. Отсюда задача познанія души сводится къ отдѣленію отъ нея всего, что не принадлежитъ ей, а является простымъ отраженіемъ внѣшняго міра ¹⁾. Но это и значитъ отдѣлить знаніе о душѣ отъ мнѣнія о ней. Въ различныхъ философскихъ ученіяхъ о душѣ знаніе перемѣшивается съ мнѣніемъ. Всѣхъ философовъ объединяетъ истинное и неподлежащее сомнѣнію знаніе о душѣ, какъ субстанціи живой и мыслящей. Всѣ они знаютъ и утверждаютъ, что душа существуетъ, живетъ, мыслитъ. Но къ этому дѣйствительному знанію они примѣшиваютъ мнѣніе, которое раздѣляетъ ихъ на множество сектъ. То, что всѣмъ хорошо извѣстно—бытіе, жизнь, мышленіе души—они признаютъ качествомъ и ищутъ субстанціи, которую можно было бы признать носителемъ и субстратомъ этихъ качествъ. Одни считаютъ субстанціей, которой принадлежитъ способность жизни, мышленія, воспоминанія, воли, сужденія,—воздухъ, другіе огонь, третьи мозгъ, кровь, атомы, пятую стихію, связь или смѣшеніе тѣла. Различіе между этими ученіями состоитъ только въ томъ, что первыя изъ перечисленныхъ признаютъ всеже субстанціальность ума, какъ начала отдѣльнаго отъ тѣлеснаго состава организма, хотя самую его субстанцію и отождествляютъ съ огнемъ, воздухомъ, мозгомъ и другими тѣлами, тѣже мыслители, которые опредѣляютъ душу, какъ связь и смѣшеніе тѣла

¹⁾ De Trinit. X, 11.

субстанціей признають самый организмъ, а качествомъ, принадлежащимъ этой субстанціи, не только способность познания, но и самый умъ. Въ результатъ получается смѣшеніе истиннаго и всеобщаго знанія о душѣ, какъ началъ живомъ и мыслящемъ, съ личнымъ мнѣніемъ и догадкой каждаго мыслителя, отождествляющаго душу съ той или иной тѣлесной субстанціей ¹⁾. Отсюда задача самопознанія состоитъ въ устраненіи изъ понятія о душѣ всего того, что не составляетъ знанія, характернымъ признакомъ котораго служитъ именно всеобщность, а представляетъ собою лишь мнѣніе, всегда убѣдительное только для немногихъ ²⁾. Познать душу значитъ удержать то, что есть въ этой сферѣ несомнѣннаго, общепринятаго, безспорнаго, и отбросить все сомнительное ³⁾. Такъ какъ душа познаетъ себя непосредственно, а тѣла, находящіяся внѣ ея, посредствомъ чувствъ и образовъ, то она знаетъ себя гораздо лучше, чѣмъ небо и землю, и потому, если бы по своей субстанціи она дѣйствительно была какимъ-нибудь тѣломъ, то безъ сомнѣнія такой себя и познавала бы ⁴⁾. Въ изложенной аргументаціи бл. Августина уже даетъ себя чувствовать основная мысль послѣкантивской критики матеріализма. Тѣ матеріальныя субстанціи, которыя привлекаются для объясненія психическихъ явленій, и съ которыми отождествляется душа, рассматриваются здѣсь въ качествѣ внутреннихъ состояній самой души и, такимъ образомъ, устанавливается, что у насъ нѣтъ средствъ выйти изъ предѣловъ самосознанія, и что сводить психическія явленія къ движенію матеріальныхъ силъ значитъ объяснять непосредственно познаваемое болѣе отдаленнымъ и гипотетическимъ. Бл. Августинъ указываетъ коренную ошибку матеріализма именно въ томъ, что онъ стремится объяснить болѣе достовѣрное менѣе достовѣрнымъ, несомнѣнное сомнительнымъ.

Третьимъ предметомъ самопознанія служитъ объемъ нашихъ силъ. Если дѣятельность ума и въ ней его сущность познаются непосредственно и съ достовѣрностью, не допу-

1) De Trinit. X, 13—16.

2) Ibid. X, 13.

3) Ibid. X, 16.

4) De Genes. ad lit. VII, 28. Рус. в. VIII, 88.

скающей никакого сомнѣнія, то запасъ потенціальной энергии души выясняется лишь постепенно путемъ опыта, и вынесенное изъ опыта знаніе никогда не можетъ претендовать на безусловную достовѣрность ¹⁾. Чтобы опредѣлить, къ чему онъ способенъ и какую работу онъ можетъ выполнить, умъ долженъ допросить себя не словами, а испытать себя на дѣлѣ ²⁾. Хотя мы непосредственно сознаемъ дѣятельность мышленія, однако, совершенно не знаемъ напередъ, какую задачу мы въ состояніи разрѣшить, и какая проблема выше нашихъ силъ. Часто, рассказываетъ бл. Августинъ, мнѣ казалось, что я отвѣчу на предложенный вопросъ, если хорошенько подумаю, однако думалъ и не могъ; часто казалось, что не буду въ состояніи отвѣтить на него, и однако отвѣчалъ ³⁾. Также мало извѣстна намъ сила памяти. Часто возникаетъ увѣренность, что мы запомнимъ нужную подробность, но потомъ оказывается, что она выпала изъ памяти, и мы расгаиваемся, зачѣмъ своевременно не записали ее, а немного спустя она приходитъ на умъ сама собой безъ всякихъ усилій съ нашей стороны. Бл. Августинъ иллюстрируетъ свою мысль примѣромъ необычайной памяти своего друга Симплиція. Однажды онъ предложилъ Симплицію прочесть предпоследній стихъ изъ какой-то книги Энеиды. Тотъ отвѣтилъ на вопросъ быстро и увѣренно. Заинтересованный этимъ, бл. Августинъ продолжалъ свой опытъ, читая стихи изъ середины различныхъ книгъ и прося своего друга припомнить предшествующіе. Постепенно выяснилось, что Симплицій можетъ прочесть наизусть всю Энеиду какъ въ послѣдовательномъ, такъ и въ обратномъ порядкѣ. Тоже было установлено и относительно рѣчей Цицерона. При этомъ испытываемый поклялся, что ранѣе произведеннаго опыта самъ онъ не зналъ, что память его съ такой отчетливостью можетъ воспроизводить заученныя литературныя произведенія ⁴⁾. Не менѣе сокрыта отъ насъ и сила нашей воли. Когда ап. Петръ выразилъ готовность положить душу свою за Господа (Іоан. XIII, 37), то, конечно,

1) De civ. Dei XVI, 32, 1. Рус. п. V, 197.

2) De anim. et ejus orig. IV, 9.

3) De anim. et ejus orig. IV, 10. IV, 11.

4) Ibid. IV, 9.

дѣйствительно хотѣлъ пострадать за Христа и не имѣлъ намѣренія обмануть Всевидящаго ложнымъ обѣщаніемъ, воля его не знала своихъ собственныхъ силъ. Поэтому никто не можетъ сказать заранѣе, какимъ искушеніямъ онъ можетъ противостоять, и предъ какими воля его окажется безсильной ¹⁾.

Наконецъ, задача самопознанія души включаетъ въ себя изслѣдованіе объ ея происхожденіи и конечной судьбѣ. Непосредственное самосознаніе говоритъ ей только объ ея настоящихъ переживаніяхъ, но не касается того, что было съ нею раньше и что будетъ послѣ ²⁾.

Познаніе чужой души. Тѣлесное око не видитъ себя самого иначе какъ только въ зеркалѣ, но видитъ глаза другихъ людей, въ противоположность ему умъ человѣка, по крайней мѣрѣ въ условіяхъ земного существованія, видитъ себя самого, но не видитъ непосредственно ума другихъ людей. Отсюда возникаетъ вопросъ, какимъ образомъ познается одушевленность живыхъ существъ и въ какой мѣрѣ нашему познанію доступно содержаніе душевной жизни тѣхъ, съ кѣмъ мы находимся въ постоянномъ духовномъ общеніи.

I. Познаніе одушевленности живыхъ существъ и содержанія ихъ внутренней жизни. Одушевленность людей и животныхъ недоступна нашему непосредственному познанію. Чувство не воспринимаетъ ничего кромѣ внѣшней формы тѣла живыхъ существъ и его движеній. Умъ не соприкасается съ другимъ умомъ, будучи отдѣленъ отъ него тѣломъ. Тѣмъ не менѣе не только человѣкъ, но и животныя прекрасно отличаютъ трущъ отъ тѣла, проникнутаго жизнію и управляемаго ею. Если въ данномъ случаѣ невозможно непосредственное познаніе, то очевидно существуетъ какой-то косвенный и окольный путь, посредствомъ котораго мы убѣждаемся въ одушевленности или неодушевленности окружающихъ предметовъ. Этотъ путь состоитъ въ томъ, что мы переходимъ отъ извѣстнаго къ неизвѣстному, руководясь аналогіей и сходствомъ явленій. Съ несомнѣнностью по внутреннему усмотрѣнію намъ извѣстна только собственная одушевленность, вся совокупность нашихъ мы-

¹⁾ Ibid. IV, 11. Confes. X, 48. Рус. п. I. 304—305.

²⁾ De Genes. ad litt. VII. 28. Рус. п. VIII. 88.

слей, чувствъ, желаній, а также усилій, обусловливающихъ движенія нашего собственнаго тѣла, въ которыхъ внѣшнимъ образомъ выражается то или другое состояніе духа. Такимъ образомъ, въ нашемъ сознаніи связано движеніе и его значеніе, потому что одну и ту же реальность мы видимъ и совнѣ, и изпутри. Напротивъ, когда предъ нами находится одушевленное существо, мы разсматриваемъ его только со внѣ, но видя, что оно совершаетъ извѣстныя движенія, мы невольно предполагаемъ, что и оно испытываетъ тѣ самыя внутреннія состоянія, которыя у насъ выразились бы въ подобныхъ же движеніяхъ.

Описанный процессъ весьма близокъ къ умозаключенію, хотя бы и бессознательному. Поэтому естественно было бы предположить, что бл. Августинъ отнесетъ его въ область интеллектуальнаго познанія, однако онъ очень ясно говоритъ не о познаніи, а о чувствѣ чужой одушевленности ¹⁾. И это не обмолвка. Признать здѣсь бессознательное умозаключеніе бл. Августина не могъ, потому что это противорѣчило бы принципамъ его гносеологій, которая полагала непроходимую грань между психологіей животнаго и чело-вѣка и не признавала въ животномъ элементарныхъ зачатковъ мышленія. Тотъ фактъ, что животныя ощущаютъ свою собственную одушевленность и при видѣ движеній себѣ подобныхъ чувствуютъ, что и послѣдніе одушевлены, побуждалъ бл. Августина отпести разсматриваемый познавательный процессъ къ числу чувственныхъ воспріятій ²⁾. Подробнѣе и прямѣе онъ говоритъ объ этомъ въ трактатѣ о богопознаніи послѣ воскресенія. Признавая, что совершенныя тѣла воскресшихъ святыхъ получаютъ способность видѣть безтѣлесную субстанцію Бога посредствомъ тѣлеснаго зрѣнія, онъ ссылается въ доказательство возможности чувственнаго познанія нематеріальныхъ вещей именно на познаніе чужой одушевленности. Свою собственную жизнь каждый знаетъ по внутреннему сознанію безъ посредства тѣла, но жизнь другихъ, хотя сама по себѣ она и невидима, онъ видитъ чрезъ тѣло, т. е. посредствомъ чувства ³⁾.

1) De Trinit. VIII, 9. XII, 3.

2) Ibid. VIII, 9.

3) De civ. Dei XXII, 29, 5. Рус. и. VI. 397. Ibid. XXII, 29, 6. Рус. и. VI. 398.

Если непосредственному познанію недоступна даже одушевленность живыхъ существъ, то тѣмъ менѣе можетъ открываться предъ нимъ содержаніе ихъ психической жизни. Мысли, чувства и желанія, скрывающіяся въ чужой душѣ, никогда не могутъ быть предметомъ знанія, но всегда принимаются нами лишь на вѣру. Даже любовь и дружеское расположеніе самыхъ близкихъ людей оставляютъ возможность сомнѣнія и подозрѣній, потому что ихъ воли видѣть нельзя, а можно лишь догадываться объ ихъ настроеніи, присматриваясь къ ихъ поступкамъ и довѣряя ихъ словамъ ¹⁾). Каждый съ полной несомнѣнностью видитъ свою собственную вѣру, а въ вѣру другого можетъ только вѣрить съ большей или меньшей твердостью, смотря по плодамъ его вѣры, которые единственно доступны знанію ²⁾). Точно также каждый опредѣленно знаетъ о стремленіяхъ своей воли, а о желаніяхъ окружающихъ лицъ догадывается на основаніи подаваемыхъ ими знаковъ, которымъ можно вѣрить и не вѣрить ³⁾).

Вслѣдствіе этого всѣ приговоры относительно общихъ людямъ желаній и стремленій всегда условны и по большей части опровергаются исключеніями и частными случаями противоположнаго характера. Бл. Августинъ рассказываетъ объ одномъ актерѣ, который привлекъ на свой спектакль огромную толпу зрителей, обѣщавъ сказать, чего *всѣ* хотятъ. Уже возбужденное этимъ обѣщаніемъ любопытство, продолжаясь онъ, показываетъ, что по всеобщему признанію желанія другихъ отъ насъ скрыты. Секретъ находчиваго лицедея былъ очень незамысловатъ, но онъ вполнѣ удовлетворилъ невзыскательную публику. При всеобщихъ знакахъ одобренія онъ объявилъ, что всѣ хотятъ дешево купить и дорого продать. Но мнѣ извѣстенъ человекъ, говоритъ бл. Августинъ по поводу этого случая, который уплатилъ за продаваемый кодексъ его дѣйствительную стоимость, хотя продавецъ, несвѣдущій въ книжномъ дѣлѣ, просилъ за него гораздо дешевле. И развѣ мы не видимъ, заканчиваетъ онъ свою рѣчь, какъ многіе очень дешево продаютъ досто-

¹⁾ De fide rer. quae non vid. 2.

²⁾ De Trinit. XIII, 5.

³⁾ Ibid.

яніе отцовъ, чтобы на вырученныя деньги дорого покупать то, что даетъ удовлетвореніе ихъ страстямъ ¹⁾?

Чужая душа остается скрытой для посторонняго наблюдателя потому, что ея состоянія обнаруживаются предъ нимъ не непосредственно, а косвенно въ цѣлой системѣ знаковъ. Оставаясь всегда съ своими мыслями, мы даемъ понять о нихъ другимъ всевозможными способами: и словами, и модуляціями голоса, и выраженіемъ лица и жестами ²⁾. Но всѣ эти знаки, во-первыхъ, могутъ не соотвѣтствовать тѣмъ дѣйствительнымъ переживаніямъ, которыя за ними скрываются, во-вторыхъ, могутъ быть не достаточно хорошо понимаемы со стороны тѣхъ, для кого они предназначены.

Первый случай можетъ быть или обусловленъ намѣреніемъ лица, передающаго намъ свои мысли, или возникнуть помимо его воли. Знаки могутъ быть намѣренно употреблены не тѣ, въ которыхъ вѣрно отражается внутреннее состояніе духа. Тогда они не открываютъ, а скрываютъ его. Отсюда возможность лжи, лицемерія, обмана. Съ другой стороны, помимо воли говорящаго произносимыя имъ слова иногда не выражаютъ тѣхъ мыслей, которыя занимаютъ его въ данный моментъ. Это бываетъ или въ томъ случаѣ, когда читаютъ наизусть хорошо заученное стихотвореніе, а думаютъ въ это время совсѣмъ о другомъ, или въ томъ, когда съ языка неожиданно срывается не то слово, которое слѣдовало произнести ³⁾. Возможно вслѣдствіе этого, что говорящій излагаетъ мысль, которую самъ не только не раздѣляетъ, но и не понимаетъ, а его собесѣдникъ хорошо ее понимаетъ. Эпикуреецъ, признавая душу смертной, можетъ излагать доказательства, обыкновенно приводимыя въ пользу ея бессмертія, не понимая ихъ и потому не придавая имъ никакого значенія, а его болѣе проницательный слушатель можетъ оцѣнить силу этихъ доводовъ ⁴⁾.

Вторая причина невѣрнаго пониманія чужой души лежитъ не въ подающемъ знаки, а въ воспринимающемъ ихъ. Очень часто говорящій ничего не хочетъ скрывать, и слова, кото-

1) De Trinit. XIII, 6.

2) De Fide et symb. 4.

3) De magist. 42. Рус. п. II, 469.

4) Ibid. 41. Рус. п. II, 468—469.

рия онъ употребляетъ, выражаютъ именно то, что онъ думаетъ, но его не правильно понимаютъ, потому что съ произносимыми словами привыкли соединять совсѣмъ другой смыслъ. Такъ слово *virtus* можетъ быть употреблено и въ смыслѣ доблести и въ смыслѣ тѣлесной силы, поэтому можно съ негодованіемъ отвергать положеніе: нѣкоторыя животныя превосходятъ человѣка доблестью, хотя произнесшій его, быть можетъ, разумѣлъ физическую силу животныхъ и былъ правъ по существу. Подобныя недоразумѣнія ведутъ къ безконечнымъ спорамъ въ философіи ¹⁾. Наконецъ, часто по невнимательности и разсѣянности человѣку слышатся совсѣмъ не тѣ звуки, которые въ дѣйствительности прозвучали, и это затемняетъ мысль говорящаго ²⁾.

II. Знаки, какъ средство общенія душъ. Каждая душа замкнута въ себѣ самой и недоступна для взора другой души. Непосредственное общеніе душъ невозможно. Жизни души и ея внутреннія состоянія выражаются въ разнообразныхъ знакахъ, изъ которыхъ наиболѣе важное значеніе имѣетъ слово. Такъ самодостовѣрность сознанія и его замкнутость приводятъ бл. Августина къ изслѣдованію вопроса о знакахъ, какъ средствѣ общенія душъ. Характерная особенность взглядовъ нашего мыслителя на этотъ предметъ опредѣлится яснѣе, если мы предпошлемъ ихъ изложенію краткій историческій очеркъ главныхъ теченій въ древней философіи и патристической литературѣ по затронутому вопросу.

Вопросъ о значеніи именъ въ древней и патристической философіи. На протяженіи всей исторіи греческой и патристической философіи сталкиваются между собою два противоположныхъ мнѣнія о происхожденіи и значеніи языка. Первое признавало языкъ произведеніемъ природы и ставило слова или имена въ самое тѣсное отношеніе къ тѣмъ реальностямъ, которыя ими обозначаются. Имя не только выражаетъ сущность предмета, но является носителемъ его свойствъ и силъ. Между именемъ и вещью, которая его носитъ, есть таинственная связь, вслѣдствіе которой можно вліять на вещь, и по произволу направлять ея силы, производя

¹⁾ Ibid. 43. Рус. п. II, 470.

²⁾ Ibid. 44. Рус. п. II, 470—471.

извѣстныхъ операций надъ ея именемъ. Изъ такого представленія объ имени вытекало его двоякое примѣненіе. Если имя обозначаетъ сущность предмета, то слова, ихъ составъ и первоначальное значеніе есть лучшій источникъ познанія вещей. Слова учатъ о предметахъ. Если имя находится въ нѣкоторомъ реальномъ отношеніи къ предмету, имъ обозначаемому, то словомъ можно пользоваться для магическаго воздѣйствія на предметъ. Слова имѣютъ власть надъ предметами.

Основнымъ интересомъ въ намѣченномъ ученіи служила значимость именъ. Вопросъ шелъ о томъ, могутъ ли имена служить источникомъ познанія и магическими средствами. Но такъ какъ положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ обезпечивался лишь тѣмъ предположеніемъ, что имена имѣютъ своимъ источникомъ не человѣческой произволь, а внутренне природы, то направленіе, ставившее имена въ тѣсную связь съ сущностью предметовъ, настаивало на томъ, что они происходятъ *φύσει*. Представителями этого направленія въ древнѣйшій періодъ были Пифагоръ и Гераклитъ ¹⁾.

Противоположное направленіе видѣло въ именахъ произвольно установленные соглашеніемъ или обычаемъ знаки вещей. Въ доказательство этого ссылались на существованіе одинаковыхъ словъ для различныхъ предметовъ и неодинаковыхъ для однихъ и тѣхъ же предметовъ, на перемѣну именъ, на существованіе множества несходныхъ между собою языковъ. Направленіе это было представлено Демокритомъ и софистами. Последніе въ идеѣ случанаго происхожденія именъ искали опоры для своего разлагающаго субъективизма ²⁾.

Первымъ дошедшимъ до насъ сочиненіемъ, въ которомъ обсуждается вопросъ о значеніи именъ въ познаніи вещей, является діалогъ Платона *Кратилъ*, содержаніе котораго до сихъ поръ остается довольно загадочнымъ. Платонъ становится въ немъ на сторону то одного, то другого направленія, не высказываетъ ясно своего собственнаго мнѣнія, до-

¹⁾ L. Lersch. Die Sprachphilosophie der Alten. Bonn 1838. S. 11—12. 25—29 *Ars. Menstschikow*. In *Platonis dialogum, qui inscribitur Cratylus, commentatio*. Mosquae 1842. B. 8—13.

²⁾ L. Lersch. Op. cit. S. 12—14. *A. Menstschikow*. Op. cit. P. 8—13.

казываетъ объективную значимость именъ при помощи такихъ странныхъ филологическихъ операций, которыя нельзя не признать за иронию и сатиру, осмѣивающую произвольность подобныхъ доказательствъ. Все это дѣлаетъ весьма затруднительнымъ выясненіе подлинной мысли автора. Но если современная филологія проявляетъ въ этомъ отношеніи большую требовательность и осторожность, то древность относилась къ этому гораздо проще, приписывая Платону много такого, что было сказано имъ отъ лица собесѣдниковъ или въ видѣ шутки.

Въ діалогѣ *Кратилъ* сталкиваются два противоположныхъ взгляда на значеніе имени. Кратилъ, послѣдователь Гераклита и первый учитель Платона въ философіи, утверждаетъ, что между словами, которыми обозначаются предметы одни какъ у эллиновъ, такъ и у варваровъ, внушены природой и вѣрно обозначаютъ вещи, другія же, введенныя произвольно по взаимному соглашенію людей, представляютъ собою лишь часть ихъ голоса, не имѣютъ никакого внутренняго отношенія къ обозначаемому и потому не должны называться именами¹⁾. Собесѣдникъ Кратила, Гермогенъ, защищаетъ противоположный взглядъ. Именъ, внушаемыхъ природой, не существуетъ. Всѣ они устанавливаются законами или взаимнымъ соглашеніемъ людей и не имѣютъ никакой внутренне присущей имъ правильности. Какое названіе дано предмету, то и правильно. Если прежнее названіе измѣнено, то оно становится уже нехорошимъ, хотя въ новомъ названіи не болѣе правильности, чѣмъ въ старомъ. Это подтверждается различіемъ языковъ среди эллиновъ и варваровъ²⁾.

Такимъ образомъ, противники расходятся въ вопросѣ о правильности именъ: одинъ утверждаетъ, что между вещами и ихъ именами существуетъ необходимое отношеніе, другой это отрицаетъ. Изъ перваго взгляда вытекаетъ, что анализъ словъ можетъ вести къ познанію вещей, признаніе втораго лишаетъ этотъ методъ всякаго значенія. Происхожденіе словъ

¹⁾ *Plat. Cratyl.* 383AB. (Platonis opera ex recens. R. B. Hirschigii. Parisiis 1856. Vol. I. 223 sqq. Въ дальнѣйшемъ мы будемъ указывать лишь дѣленія, обозначенныя на поляхъ этого изданія) Рус. п. проф. Карпова V, 198.

²⁾ *Ibid.* 384D. 385D. Рус. п. V, 200. 202.

интересуетъ стороны лишь какъ основаніе для признанія или отрицанія ихъ правильности ¹⁾).

Въ качествѣ судьи и помощника въ изслѣдованіи вопроса собесѣдники приглашаютъ Сократа, который тотчасъ же и беретъ на себя руководящую роль. Сначала Сократъ выступаетъ противъ Гермогена. Нить его разсужденій такова. Мнѣніе Протагора, что человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, ложно. Вещи имѣютъ свою собственную природу, независимую отъ нашего мнѣнія о нихъ. Несомнѣнно есть люди добрые и есть злые, а слѣдовательно, есть люди разумные и безумные. Если же вещи имѣютъ свою собственную непреложную сущность, то цѣлесообразныя дѣйствія, должны опредѣляться природными свойствами предметовъ. Чтобы разсѣчь или сжечь извѣстную вещь, мы должны сообразоваться съ ея природой, иначе мы не достигнемъ своей цѣли. Но рѣчь есть тоже дѣйствіе, а наименованіе, какъ часть рѣчи, часть дѣйствія. Слѣдовательно, говорить о вещахъ и именовать ихъ нужно не какъ вздумается, а правильно, какъ сами онѣ позволяютъ говорить о себѣ, и какъ естественно именовать ихъ. Имя есть орудіе дѣйствія, цѣль котораго учить и различать сущности. Каждое орудіе, которымъ пользуется ремесленникъ, готовится мастеромъ этого дѣла: челнокъ ткача плотникомъ, буравъ сверлильщика кузнецомъ. Такъ и имена, какъ орудіе ученія, которымъ пользуются учителя, есть дѣло художника именъ, каковымъ является законодатель ²⁾. Признавъ художникомъ именъ законодателя, Сократъ этимъ самымъ сказалъ, что имена происходятъ не *φύσει*, а *νόμῳ*, и этимъ сдѣлалъ какъ бы уступку Гермогену, но въ дальнѣйшемъ онъ старается устранивъ противоположность этихъ понятій и показать, что законодатель, вводя тѣ или другія имена, поступаетъ согласно съ природой. Чтобы изготовить цѣлесообразное орудіе какого-либо ремесла, художникъ созерцаетъ общую идею этого орудія и воплощаетъ ее въ соответствующей матеріи. Но этого мало. Орудіе нужно еще приспособить въ частности къ природѣ вещи, которую имѣется въ виду посредствомъ пего обрабатывать. Плотникъ

¹⁾ *H. Steinthal*. Geschichte der Sprachwissenschaft bei der Griechen und Römern. Berlin 1863. S. 84—86.

²⁾ *Plat. Crat.* 386—389A. Рус. п. V, 202—208.

руководится идеей челнока, воплощает ее въ деревѣ и приспособляетъ свое произведеніе къ тканью толстой или тонкой, льняной или шерстяной матеріи. Такъ и законодатель, имѣя предъ своимъ взоромъ идею имени, влагаетъ ее въ звуки голоса, какъ въ матерію. Какъ плотникъ для выдѣлки челноковъ можетъ пользоваться различными древесными породами, такъ законодатель у эллиновъ и варваровъ пользуется различными звуками для воплощенія одной и той же идеи имени. Но влагая общую идею имени въ соответствующую матерію, законодатель приспособляетъ имя къ тому, чтобы оно хорошо выражало природу каждой вещи въ отдѣльности. Какъ о достоинствѣ работы изготовителя орудій лучше всего можетъ судить тотъ, кто ими пользуется, такъ дѣятельность законодателя, нарекающаго имена вещамъ, контролируетъ діалектикъ. Итакъ, хотя имена изобрѣтаются законодателемъ, однако они соответствуютъ природѣ вещей ¹⁾.

Такъ какъ вопросъ о происхожденіи именъ имѣлъ въ настоящемъ спорѣ второстепенное значеніе, то Сократъ рѣшаетъ его въ самомъ неопредѣленномъ смыслѣ. Онъ не говоритъ, былъ ли этотъ законодатель однимъ лицомъ, или изобрѣтателей именъ было много, умалчиваетъ о томъ, были ли творцами языка поэты, философы или правители народовъ ²⁾, но во всякомъ случаѣ происхожденіе языка онъ относитъ къ глубокой древности и часто отмѣчаетъ порчу и искаженіе первоначальнаго смысла именъ ³⁾. Въ исторіи патристической литературы извѣстную роль сыграли слова Кратила, въ которыхъ онъ высказываетъ предположеніе, что приложеніе первыхъ именъ къ вещамъ было дѣломъ боговъ ⁴⁾. Хотя въ діалогѣ Сократъ это оспариваетъ и признаетъ за *asylum ignorantiae* ⁵⁾, однако многіе въ отмѣченныхъ словахъ Кратила видѣли подлинную мысль и намѣреніе Платона ⁶⁾.

Во второй части діалога Платонъ вноситъ поправки и

¹⁾ Ibid. 389—391. Рус. п. V, 208—211.

²⁾ *Steinthal*. Op. cit. S. 88—91.

³⁾ *Plat. Cratyl.* 414C. 419A. 421D. Рус. п. V. 248. 255. 259.

⁴⁾ Ibid. 438C. Рус. п. V, 283.

⁵⁾ Ibid. 438C. 425D. Рус. п. V, 283. 265.

⁶⁾ *Menstschikow*. Op. cit. 52—53.

ограниченія къ ранѣе установленному положенію, что имена соотвѣтствуютъ природѣ вещей и устанавливаются согласно внушеніямъ природы. Художниками слова были законодатели. Но художники въ каждой отрасли искусства не одинаковы по степени одаренности и совершенству своихъ работъ. Отсюда и имена, изобрѣтенныя законодателями, не одинаково правильны ¹⁾. Имя есть подражаніе или изображеніе вещи, подобное портрету. Только вмѣсто красокъ художникъ слова пользуется слогами и буквами. Но ни одно изображеніе не можетъ быть совершенно тождественно изображаемому, иначе у насъ получилось бы два одинаковыхъ предмета, а не предметъ и его подобіе. Живописное изображеніе тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ болѣе соотвѣтствуютъ предмету краски и чѣмъ менѣе въ немъ красокъ, не имѣющихъ аналогіи въ изображаемомъ. Поэтому и имена не представляютъ собою полного подобія вещей, а очень часто, состоя изъ неподходящихъ стихій, далеко отклоняются отъ истины. Такъ въ словѣ *σκληρόν* мы находимъ и звукъ ρ, вѣрно обозначающій жесткость, и звукъ λ, который обозначаетъ мягкость. Совмѣщеніе этихъ противоположныхъ и исключаящихъ другъ друга стихій въ одномъ словѣ, дѣлаетъ его несовершеннымъ подобіемъ жесткости. Однако, несмотря на несовершенство такихъ именъ мы понимаемъ ихъ, потому что условились между собою обозначать посредствомъ нихъ извѣстный предметъ. Отсюда ясно, что имена зависятъ также и отъ взаимнаго соглашенія людей ²⁾.

Предшествующее изслѣдованіе о соотвѣтствіи словъ вещамъ приводитъ, наконецъ, Платона къ обсужденію главнаго вопроса, возможно ли познавать вещи посредствомъ именъ. Кратиль утверждаетъ, что имена учатъ, и что въ изслѣдованіи именъ состоитъ не только лучшій, но и единственный способъ познанія вещей ³⁾. Сократъ рѣшительно отвергаетъ это мнѣніе. Изучать вещи при помощи именъ значитъ смотрѣть на нихъ сквозь очки законодателя, который могъ понимать ихъ правильно, но могъ и ошибаться. Не изслѣдуя самихъ вещей, а судя о нихъ по именамъ, часто не отвѣчаю-

¹⁾ Plat. Cratyl. 429. Рус. п. V. 269.—270.

²⁾ Ibid. 430—435. Рус. п. V. 270—279.

³⁾ Ibid. 435DE. 436A. Рус. п. V. 279.

щимъ дѣйствительности, мы можемъ быть введены послѣдними въ обманъ ¹⁾. Далѣе Сократъ обращаетъ вниманіе своего собесѣдника на кругъ въ разбираемой теоріи. Говорятъ, что познавать вещи можно только изъ правильныхъ именъ, но вѣдь чтобы дать вещамъ правильныя имена, ихъ предварительно нужно знать. Слѣдовательно, у перваго изобрѣтателя именъ знаніе вещей предшествовало и обуславливало ихъ наименованіе. Затѣмъ, если есть имена правильныя и неправильныя, то необходимо дѣлать между ними выборъ, принимать одни и отвергать другія. Въ самыхъ именахъ критерія для этого быть не можетъ. Правильность имени можетъ быть установлена лишь на основаніи его сравненія съ тѣмъ, образомъ чего оно служить, т. е. съ обозначаемымъ предметомъ. Такимъ образомъ, и для открытія правильныхъ именъ необходимо предварительное знаніе вещей. Наконецъ, если имя есть подобіе вещи, то гораздо естественнѣе направить изслѣдованіе на самую вещь, на подлинникъ, на то, что составляетъ истину наименованія, чѣмъ судить объ истинѣ по ея несовершенному отображенію въ имени ²⁾.

Итакъ, главный вопросъ, занимавшій Платона, состоялъ въ томъ, учатъ ли насъ чему-нибудь имена. На этотъ вопросъ онъ далъ отрицательный отвѣтъ и установилъ, что знаніе должно черпать изъ изслѣдованія вещей, а не словъ.

Аристотель не оставилъ спеціальнаго трактата по интересующему насъ вопросу. Но касаясь его мимоходомъ, онъ не расходится въ существенномъ съ мнѣніемъ Платона, а только формулируетъ его яснѣе и съ большей раздѣльностью. Вещи по своей природѣ одинаковы для всѣхъ. Подъ воздѣйствіемъ вещей душа испытываетъ различныя состоянія страдательнаго характера (представленія, чувства). Они у всѣхъ одинаковы, какъ одинаковы для всѣхъ вещи. Звукъ словъ служатъ внѣшними знаками внутреннихъ состояній и движеній души, а буквы—знаками звуковъ. Какъ для обозначенія однихъ и тѣхъ же звуковъ народы пользуются буквами различныхъ начертаній, такъ для выраженія однихъ и тѣхъ же движеній души они пользуются неодинаковыми

¹⁾ Ibid. 436. Рус. п. V, 279—281.

²⁾ Ibid. 438—439АВ. Рус. п. V, 282.

звуками. Однако, не всякій звукъ есть слово, хотя бы онъ и обозначалъ что-либо. Нечленораздѣльные звуки животныхъ, безъ сомнѣнія выражающія волненія ихъ души, не суть слова. Словомъ можно назвать лишь такой звукъ, который избираетъ въ качествѣ знака для того или другого понятія человѣческой разумъ. Между звукомъ и понятіемъ, которое онъ обозначаетъ, нѣтъ никакого необходимаго отношенія. Поэтому имена вещей устанавливаются людьми произвольно, по взаимному соглашенію, и наоборотъ, нѣтъ именъ, внутреннихъ природой ¹⁾.

Аристотель различалъ движенія души и имена, служащія ихъ знаками. Стойки удержали это различеніе и въ тоже время объединили внутреннюю и внѣшнюю сторону рѣчи въ общемъ понятіи логоса. У нихъ впервые возникаетъ столь популярное въ позднѣйшей греческой и патристической философіи понятіе логоса внутренняго (*λόγος ἐνδιάθετος*) и произнесеннаго (*προφορικὸς*). Подъ первымъ разумѣются внутреннія движенія души, подъ вторымъ ихъ звуковое обозначеніе. *Λόγος προφορικὸς* есть вѣстникъ разума. Какъ выразитель разумныхъ движеній души, онъ самъ разуменъ. Поэтому присвоеннымъ ему наименованіемъ нельзя назвать ни криковъ, издаваемыхъ животными, ни такого сочетанія членораздѣльныхъ звуковъ, которое ничего не обозначаетъ и не имѣетъ смысла. *Λόγος ἐνδιάθετος* есть актуальное состояніе того, что въ потенциальномъ видѣ содержитъ въ себѣ *ὄρθος λόγος*. Въ человѣкѣ обитаетъ *ὄρθος λόγος*, какъ нѣкоторое предрасположеніе къ образованію основныхъ понятій метафизики и этики. Подъ влияніемъ опыта эти предрасположенія получаютъ опредѣленную форму, становятся точно выраженными и оправданными понятіями, которыя могутъ быть высказаны посредствомъ звуковъ. Они-то и составляютъ *λόγος ἐνδιάθετος*. Если внутреннее слово образуется подъ влияніемъ тѣхъ сперматическихъ логосовъ, которые въ видѣ опредѣленныхъ предрасположеній вложены въ человѣка природой, и если слово произнесенное служить вѣрнымъ выраженіемъ внутренняго слова, то для стоекъ вполне естественно было поддерживать теорію естественнаго происхож-

¹⁾ *Aristot. De interpret. 1. 2. 4. Vol. I, 16—17. Lersch. Op. cit. 36—39. Menstschikow. Op. cit. 55—56. Steinthal. Op. cit. 181—183.*

денія именъ. И они, дѣйствительно, держались этой теоріи, ученіе же Аристотеля объ условности именъ подвергали ожесточенной критикѣ ¹⁾.

Плотинъ не занимается специально вопросомъ о происхожденіи именъ и объ ихъ отношеніи къ обозначаемой реальности, но вмѣстѣ съ другими элементами своей системы онъ заимствовалъ отъ стоиковъ и ихъ общія представленія о словѣ. Онъ различаетъ слово, находящееся въ душѣ, внутреннее, недѣлимое, не переходящее отъ одного къ другому, и слово, находящееся въ звукѣ, произнесенное, дѣлимое, сообщаемое другимъ. Внѣшнее слово есть истолкователь внутренняго ²⁾.

Споръ о происхожденіи и правильности именъ, такъ долго раздѣлявшій на два враждебныхъ лагеря философовъ и грамматиковъ, продолжается и въ патристической литературѣ. Получивъ образованіе въ общихъ школахъ, христіанскіе писатели не могли имъ не интересоваться и не могли отказаться отъ попытокъ использовать свои филологическія познанія въ цѣляхъ разъясненія и обоснованія догматовъ. Мы не будемъ касаться тѣхъ авторовъ, отношеніе которыхъ къ данному вопросу можетъ быть выяснено лишь на основаніи отрывочныхъ данныхъ, и остановимся только на тѣхъ, которые подвергаютъ его специальному обсужденію.

Представленіе о существенномъ и необходимомъ отношеніи внѣшняго слова къ внутреннему, о звукѣ, какъ носителѣ обозначаемой имъ реальности и ея силъ, лежало въ основѣ магіи. Именамъ и заклинательнымъ формуламъ приписывалась таинственная сила. Знаніе именъ, въ звуковой формѣ которыхъ сосредоточено могущество боговъ, отдаетъ во власть человѣка демоновъ и природу ³⁾. Въ неканонической іудейской литературѣ такая сила приписывается тетраграммѣ, неизрекаемому имени Іеговы. Чудеса, совершенныя Христомъ, невѣрующіе іудеи объясняли тѣмъ, что Онъ будто бы тайно проникъ во Святое Святыхъ, овладѣлъ тамъ именемъ Іеговы и посредствомъ его повелѣвалъ духами и природой. О Моисеѣ раввины утверждали, что онъ вырѣзалъ тетра-

¹⁾ *L. Stein*. Die Erkenntnisstheorie der Stoa. Berlin. 1888. S. 276—285.

²⁾ *Plotin*. Ennead. I, 2, 3. P. 10. V, 1, 3. P. 300. VI, 4, 12. P. 442—443.

³⁾ *R. Reitzenstein*. Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen. Leipzig und Berlin 1910. S. 123.

грамму на своемъ жезлѣ и силою ея раздѣлили волны Краснаго моря при переходѣ чрезъ него Израиля ¹⁾. Подобныя же воззрѣнія господствовали въ гностическихъ кругахъ и особенно наглядное и рѣзкое выраженіе получили въ сочиненіяхъ офитовъ, сохранившихся на коптскомъ языкѣ ²⁾. Оригенъ использовалъ эти общераспространенныя вѣрованія въ своей полемикѣ съ Кельсомъ.

Отрицая оригинальность христіанства и доказывая, что все лучшее въ немъ есть не болѣе, какъ искаженный платонизмъ, Кельсъ не хотѣлъ видѣть чего-либо возвышеннаго или неизвѣстнаго людямъ ранѣе и въ христіанскомъ ученіи о Богѣ. Если караульщики козъ и пастухи, говорить онъ, увѣровали въ Единаго Всевышняго Бога, то въ этомъ отношеніи они не превзошли другихъ, такъ какъ и прочіе народы признаютъ бытіе бога, стоящаго выше другихъ боговъ. Различіе состоитъ только въ томъ, что первые называютъ это существо именемъ Адонаи, Небесный, Саваоѡвъ, а греки именуютъ его Зевсомъ, индійцы же и египтяне другими именами ³⁾. Въ этихъ словахъ отражается взглядъ на имена, какъ на случайныя символы вещей, не имѣющіе внутренняго отношенія къ ихъ сущности. Всевышній можетъ быть именуемъ Саваоѡвомъ, Адонаи, Зевсомъ, Амуномъ, Папеемъ, и всѣ эти имена одинаково правильны и приложимы къ Нему ⁴⁾. Оригенъ стоитъ на противоположной точкѣ зрѣнія. Именамъ по природѣ свойственна извѣстная правильность, которая не зависитъ отъ произвола ихъ изобрѣтателей. Языкъ ведетъ свое начало не отъ людей. Онъ установленъ отцами языковъ. Ничего болѣе опредѣленнаго по вопросу о происхожденіи языка въ сочиненіи *Противъ Кельса* мы не находимъ. Но если языки происходят не отъ

¹⁾ *W. Heitmüller*. „Im Namen Iesu“. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe. Göttingen, 1903. S. 134—138. *Jacob, B.* In Namen Gottes. Ein sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament. Berlin. 1903. *Ferd. Weber*. Jüdische Theologie. Leipzig. 1897. S. 238. 256—257.

²⁾ Koptisch-gnostische Schriften. Ed. *C. Schmidt*. (GCS). B. I. Berlin 1905. S. 257—334. *Jacob*. Op. cit. S. 93—100. *Heitmüller*, Op. cit. S. 204—217.

³⁾ *Origen*. Contr. Cels. I, 24. Ed. *P. Koetschau* (GCS). Leipzig. 1899. B. I. S. 74. Рус. п. проф. *Писарева* (Казань, 1912 г.). Ч. I. стр. 42.

⁴⁾ *Ibid.* V, 44. Ed. *Koet.* B. II, S. 48.

человѣка и, однако, существуютъ отцы языковъ, то можно догадываться, что послѣдними Оригенъ считалъ ангеловъ, попеченію которыхъ ввѣрены отдѣльные народы¹⁾. Въ бесѣдахъ на кн. Числѣ, онъ опредѣленно объ этомъ и говоритъ. Первоначальный языкъ, данный чрезъ Адама, сохранился только у народа, который былъ частію Иеговы. Это—еврейскій языкъ. Прочіе народы были ввѣрены попеченію высшихъ ангеловъ, которые и дали своимъ подвластнымъ отдѣльные языки. Библейскимъ основаніемъ для Оригена служило повѣствованіе о смѣшеніи языковъ, такъ какъ въ словахъ Господа: „Сойдемъ и смѣшаемъ тамъ языкъ ихъ“ (Быт. XI, 7) онъ видѣлъ обращеніе Бога къ ангеламъ²⁾. Принимая такимъ образомъ взглядъ Кратила, Оригенъ относится отрицательно къ мнѣнію Аристотеля объ условности именъ и съ сочувствіемъ излагаетъ ученіе стоиковъ о происхожденіи языка по внушенію природы³⁾. Но какъ и прочихъ философовъ того времени, Оригена интересуетъ вопросъ не о происхожденіи, а о правильности именъ, о правѣ пользоваться именами для выясненія сущности вещей. Происхожденіе именъ по внушенію Бога и ангеловъ признается только потому, что въ этомъ даво ручательство ихъ правильности. И дѣйствительно, александрійскій катехетъ утверждаетъ, что имена Адонаи, Саваоѣ содержатъ въ себѣ нѣкоторое таинственное богословіе, возводящее мысль человѣка къ Творцу всего⁴⁾. Точно также и въ именахъ ангеловъ (Михаилъ, Гавріилъ, Рафаилъ) сокрыта мысль объ ихъ служеніи во вселенной, которое они несутъ по волѣ Божіей⁵⁾. Необходимое и существенное отношеніе именъ къ обозначаемымъ предметамъ Оригенъ доказываетъ той силой, которую они обнаруживаютъ, входя въ составъ заклинательныхъ формулъ. Въ магін онъ видитъ искусство, покоющееся на очень прочныхъ основаніяхъ, но извѣстныхъ лишь немногимъ посвященнымъ⁶⁾. Сами язычники пользуются въ дѣляхъ экзоркизма еврейскими именами Бога и именами патриарховъ — Авраама,

1) Ibid. V, 45. *Ed. Koet.* B. II, 48.

2) In numer. hom. XI. 4. *Migne*, Ser. gr. XII, col. 648—649.

3) *Contr. Cels.* I, 24. *Ed. Koet.* B. I, 74. Рус. п. I, 42—43. V, 45. *Ed. Koet.* B. II, 48.

4) Ibid. I, 24. *Ed. Koet.* B. I, 75. Рус. п. I, стр. 43.

5) Ibid. I, 25. *Ed. Koet.* B. I, 76. Рус. п. I, 45.

6) Ibid. I, 24. *Ed. Koet.* B. I, 74—75. Рус. п. I, 43.

Исаака, Иакова,—потому что они по опыту знаютъ о великой силѣ именъ этихъ праведныхъ мужей, когда они произносятся въ связи съ именемъ Божіимъ. Обращаясь съ молитвою къ Богу и заклиная демоновъ, они прибѣгаютъ къ іудейскимъ формуламъ: „Богъ Авраама, Богъ Исаака, Богъ Иакова“ или „Богъ Израилевъ, и Богъ евреевъ, и Богъ, потопившій царя египетскаго и египтянъ въ морѣ Черномъ“¹⁾. Особенною силой отличается имя Господа Иисуса Христа²⁾. Сила именъ заключается не въ обозначаемыхъ ими предметахъ, а въ особенностяхъ и свойствахъ самыхъ звуковъ, изъ которыхъ они слагаются³⁾. Это видно изъ того, что заклинательныя и магическія формулы утрачиваютъ свойственную имъ силу, будучи переведены на другой языкъ. Даже перестановка именъ въ заклинаніяхъ вредитъ дѣлу. Имена должны быть изрекаемы въ извѣстномъ порядкѣ и послѣдовательности, и только подъ этимъ условіемъ оказываются дѣйствительными. Заговоры, составленные на египетскомъ языкѣ, вліяютъ на однихъ демоновъ, а изрекаемыя на персидскомъ языкѣ—на другихъ⁴⁾. Для магическихъ цѣлей можно пользоваться именами людей, данными имъ отъ рожденія на ихъ родномъ языкѣ. При помощи же греческаго имени, переведеннаго на египетскій или римскій языкъ, нельзя достигнуть никакихъ результатовъ. Если таково свойство человѣческихъ именъ, то что же удивительнаго, если, будучи переведены на другой языкъ, утрачиваютъ свою силу имена Божіи? Формула: „Богъ Авраама, Богъ Исаака и Богъ Иакова“ имѣетъ великую силу въ заклѣтіяхъ и подчиняетъ волѣ человѣка демоновъ, но если въ этой формулѣ еврейскія имена замѣнить ихъ греческимъ переводомъ и произнести вмѣсто нея: „Богъ Избраннаго отца голоса, и Богъ Смѣха, и Богъ Защиателя“, то эти слова окажутся совершенно бездѣйственными. Точно также имя Саваоѣ, замѣненное равнозначущими—Господь силъ или Господь воинствъ,— утрачиваетъ

¹⁾ Ibid. I, 25. *Ed. Koel.* В. I, 77. Рус. п. I, 45—46. IV, 33—35. *Ed. Koel.* В. I, 303—305. Рус. п. I, 380—384.

²⁾ Ibid. I, 25. *Ed. Koel.* В. I, 76. Рус. п. I, 45.

³⁾ Ibid. I, 25. *Ed. Koel.* В. I, 76. с.п. I, 45.

⁴⁾ Ibid. I, 24. *Ed. Koel.* В. I, 75. Рус. п. I, 43.

никейскомъ богословіи очеь часто въ нерожденности Отца видѣли не только Его ипостасную особенность, но и существенное опредѣленіе самой Его природы ¹⁾. Отождествленіе сущности Бога съ нерожденностью и послужило для Евномія основной посылкой въ его доказательствахъ иносущія Сына. Богъ, какъ начало всего, по существу Своему есть бытіе ни отъ чего независимое, нерожденное. Нерожденность составляетъ и исчерпываетъ собою всю Его сущность ²⁾. Всѣ другія свойства Божіи вытекають изъ одного этого главнаго и первоначальнаго. Если же сущность Отца состоитъ въ нерожденности, то по самому своему понятію она не можетъ быть передана рожденному, иначе пришлось бы утверждать, что рожденный Сынъ по сущности есть нерожденный, а это было бы *contradictio in adjecto*. Отсюда выводъ, что единородный по самой сущности противоположенъ Отцу ³⁾, а слѣдовательно и всѣ производныя свойства Сына, вытекающія изъ Его рожденности, не имѣють ничего общаго съ свойствами Отца. Сынъ не только не единосущенъ, но и не подобенъ Отцу ⁴⁾. Христосъ называется въ Писаніи, какъ и Отецъ, свѣтомъ, жизнью, силою, но эти свойства Его настолько же отличаются отъ одноименныхъ свойствъ Первой Ипостаси, насколько рожденность отличается отъ нерожденности ⁵⁾. Доказательство, исходящее изъ понятія сущности Божіей, предполагаетъ, конечно, ея постижимость. И дѣйствительно, Евномій выразилъ эту мысль съ неслыханной рѣзкостью и самоувѣренностью. По свидѣтельству церковныхъ писателей его времени, онъ утверждалъ, что человекъ познаетъ сущность Бога съ не меньшимъ совершенствомъ, чѣмъ самъ Богъ ⁶⁾. Но этотъ парадоксальный тезисъ для своего подтѣверженія пуждался въ специальныхъ доказа-

¹⁾ Богатый матеріалъ для исторіи понятія *ἀγεννησία* въ патристической литературѣ собранъ въ изслѣдованіи *P. Stiegele. Der Agennesiebegriff in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts. Freiburg im Breisgau 1913.*

²⁾ *Lunomius. Apologia, 7. Migne, P. gr. T. XXX, col. 841. 868.*

³⁾ *Ibid. 9. M. Col. 844.*

⁴⁾ *Ibid. 11. M. Col. 845.*

⁵⁾ *Ibid. 19. M. Col. 853—856.*

⁶⁾ *Socrat. Histor. eccles. l. IV, 7. Migne. Ser. gr. LXVII, col. 475. Рус. п. Спб. 1850 г., стр. 328. Epiphanius. Panar. haer. LXXVI, c. 4. Migne. Ser. gr. XLII, col. 521. Рус. и. ч. V, стр. 53.*

тельстввахъ, и Евномій искалъ ихъ въ теоріи правильности именъ. Въ своей Апологіи онъ заявляетъ, что имя обозначаетъ самую сущность вещи, къ которой относится ¹⁾. Такое высокое мнѣніе о значеніи словъ должно было опираться на соотвѣтствующую теорію языка. Послѣдняя въ разсматриваемомъ сочиненіи Евномія затронута лишь въ самыхъ общихъ чертахъ. Здѣсь мы читаемъ, что слово нерожденность служить адекватнымъ выраженіемъ существа Божія, потому что оно не есть дѣло человѣческаго изобрѣтенія. То, что говорится по человѣческому изобрѣтенію (*κατ' ἐπινοίαν*), имѣя свое бытіе только въ однихъ именахъ и произношеніи ихъ, вмѣстѣ съ звуками обыкновенно и разсѣивается ²⁾. Такимъ образомъ, Евномій различаетъ два вида словъ: одни изобрѣтены человѣкомъ и не обозначаютъ ничего реальнаго, другія не человѣческаго происхожденія и обозначаютъ самую сущность вещей. Ко второй категоріи относится имя нерожденность, исчерпывающее собою сущность Бога Отца.

Съ критикой противъ Евномія выступилъ между 363 и 365 годами св. Василій Великій. Имена, по его мнѣнію, не обозначаютъ сущности предметовъ. Всѣ слова по своему смыслу распадаются на два класса: имена съ безотносительнымъ и относительнымъ значеніемъ. Первыя обозначаютъ нѣкоторыя свойства вещей, вторыя—отношеніе однихъ вещей къ другимъ. Къ первой категоріи принадлежатъ слова: человѣкъ, конь, ко второй—сынъ, рабъ. Наименованія второй категоріи, очевидно, не касаются сущности предметовъ. Ближе къ послѣдней стоятъ слова съ предметнымъ содержаніемъ, но и они не обозначаютъ собою сущности ³⁾. По терминологіи Василія Великаго, сущность представляетъ собою всеобщее въ вещахъ, а все индивидуальное въ нихъ уже не относится къ сущности ⁴⁾. Отсюда для него было вполне естественно признать, что и наименованія предметовъ не затрогиваютъ ихъ сущности. Имена обозначаютъ не общія свойства вещей, а ихъ особенности. При имени Петра

¹⁾ *Eunomius*. Apolog. 12. *M.* col. 848.

²⁾ *Ibid.* 8. *M.* col. 841—843.

³⁾ *Basilius*. Advers., Eunom. L. II, 9. *Migne*. Ser. gr. XXIX, col. 588—589. Рус. п. ч. III, стр. 61—62.

⁴⁾ *Epist.* XXXVIII. *Migne*, Ser. gr. XXXII, col. 325—340. Рус. п. ч. VI, 85—97.

мы мыслимъ не человѣка вообще, а опредѣленное лицо—сына Ионина, изъ Виссаиды, брата Андрея, изъ рыбаковъ призваннаго на апостольское служеніе. Далѣе, если бы имя обозначало сущность вещи, то различіе именъ указывало бы на иносущіе, а одинаковость именъ на единосущіе. Въ дѣйствительности же мы не можемъ ни отрицать одинаковости существа въ Петрѣ и Павлѣ, ни признать единства существа въ Богѣ и человѣкѣ, хотя Писаніе и людей пазываетъ богами. (Іоан. X, 35) ¹⁾.

Съ другой стороны св. Василій беретъ подъ свою защиту произведенія человѣческаго творчества. *Ἐπινοία*, дѣйствительно, нѣчто привноситъ въ объективный порядокъ вещей. Подъ этимъ словомъ иногда разумѣется результатъ логическаго анализа того, что реально существуетъ въ видѣ цѣлаго и недѣлимаго. Такъ свойства вещи реально нераздѣлимы, но мысль разлагаетъ предметъ на цвѣтъ, форму, величину, твердость. О такой вещи говорятъ, что она раздѣлима только *ἐπινοία*. Далѣе, умъ устанавливаетъ извѣстное отношеніе одной вещи къ другимъ, называя, напр., хлѣбное зерно, то плодомъ, какъ цѣль земледѣлія, то сѣменемъ, какъ начало будущаго урожая, то пищею, какъ нѣчто, пригодное для подкрѣпленія тѣла. Все это не дано само по себѣ въ сущности зерна, но привносится къ ней человѣческою мыслию. Наконецъ, *ἐπινοία* обозначаетъ созданія воображенія, напр., кентавровъ, химеръ. Хотя во всѣхъ этихъ случаяхъ имѣется въ виду реально несуществующее, однако, и здѣсь нельзя сказать, чтобы обозначаемое подобными словами исчезало вмѣстѣ съ звуками: въ душѣ слушающаго остаются или фантастическія представленія или результатъ размышленія и логическаго анализа понятій, необходимыхъ для правильнаго мышленія ²⁾. Вопросы о происхожденіи именъ Василій Великій не касается.

Въ 378 г. Евпомій отвѣтилъ на критику Василія Великаго новымъ сочиненіемъ подъ заглавіемъ: *Апология апологій*. О содержаніи этого несохранившагося сочиненія мы знаемъ только изъ его обширнаго опроверженія, составленнаго св.

¹⁾ Adv. Eunom. I. II, 4. М. col. 577—580. Рус. п. III, 54—55.

²⁾ Ibid. I, 6—7. М. col. 521—525 Рус. п. III, 19—23.

Григоріемъ Нисскимъ¹⁾. Въ своемъ новомъ трудѣ Евномій выступаетъ уже съ вполне опредѣленной и хорошо продуманной теоріей происхожденія именъ, въ которой не трудно видѣть отраженіе платоновскаго діалога *Кратилъ* и стоическаго ученія о сперматическихъ логосахъ.

Въ твореніи міра, говоритъ Евномій, проявилось могущество, премудрость и благость Божія. Всемогущество выразилось въ самомъ созданіи вещей, премудрость—въ нареченіи вещамъ при ихъ сотвореніи точныхъ, выражающихъ ихъ сущность, именъ²⁾. Но Богъ не только нарекъ имя каждой вещи, но, движимый Своей благостью, сообщилъ эти имена человѣку³⁾. Умъ человѣка по своей природѣ не можетъ возвыситься до пониманія сущности вещей. Богъ поспѣшилъ ему на помощь. Онъ сообщилъ человѣку имена вещей, служащія совершеннымъ обозначеніемъ ихъ природы и чрезъ эти имена открылъ ему сущность каждой вещи⁴⁾. Евномію казалось, что ученіе объ естественномъ происхожденіи именъ колеблетъ вѣру въ Промыслъ Божій и идетъ навстрѣчу философіи Аристотеля, который утверждаетъ, будто Божественное Провидѣніе простирается только до луны и не распространяется на земныя вещи⁵⁾.

Въ богословскомъ сочиненіи Евномій не могъ, конечно, остаться при одной философской аргументаціи. Поэтому онъ старался найти точку опоры въ Свящ. Писаніи. Онъ ссылался на библейское повѣствованіе о созданіи свѣта, злаковъ, животныхъ словомъ. Называя части міра по именамъ, Богъ вызывалъ ихъ къ бытію. Но эти имена, очевидно, не были человѣческимъ изобрѣтеніемъ, потому что они предшествовали человѣку⁶⁾. Затѣмъ, онъ ссылался на слова псалма: „Исчисляетъ множество звѣздъ и всѣмъ имъ имена

¹⁾ Реконструкцію этого сочиненія см. у *M. Albertz. Untersuchungen über die Schriften des Eunomius.* Wittenberg. 1908. S. 21—34.

²⁾ *Gregor. Nyssen. Contra Eunom.* Lib. XII. *Migne* Ser. gr. T. XLV, col. 1000 A. Рус. п. ч. VI, стр. 370. *M. Col.* 1024 A. Рус. п. VI, 396. *M. Col.* 1025 B. Рус. п. VI, 399—400. *M. Col.* 1045. Рус. п. VI, 423.

³⁾ *Ibid.* *M. Col.* 1048 D. Рус. п. VI, 426.

⁴⁾ *Ibid.* Lib. XII. *M. Col.* 1044 CD. Рус. п. VI, 421—422.

⁵⁾ *Ibid.* *M. Col.* 976 B. Рус. п. VI, 343. *M. Col.* 1048 C. Рус. п. VI, 425. *M. Col.* 1001 B. Рус. п. VI, 373.

⁶⁾ *Ibid.* *M. Col.* 976D—977 AB. Рус. п. VI, 344—345.

нарицаеть“ (CXLVI, 4) ¹⁾. Кромѣ этихъ прямыхъ доказательствъ, Евномій приводитъ еще нѣсколько косвенныхъ. Св. Писаніе не упоминаеть о составленіи именъ святыми мужами, а между тѣмъ кто же больше ихъ имѣлъ для этого данныхъ? ²⁾ Богъ являлся людямъ и говорилъ съ ними на человѣческомъ языкѣ. Но человѣкъ грѣшенъ, а потому скверны и нечисты слова, изобрѣтаемая имъ. Не соотвѣтствовало бы Божію величію облекать свою волю въ несовершенныя формы человѣческаго языка. Нѣтъ, бесѣдуя съ людьми, Онъ пользуется чистыми именами, данными Имъ Самимъ вещамъ ³⁾.

Въ представленіи о нареченіи Богомъ именъ и о передачѣ ихъ человѣку Евномій былъ чуждъ, однако, грубаго антропоморфизма. Еще ранѣ сотворенія міра Богъ опредѣлялъ, какъ каждая вещь должна называться. Всѣ эти имена обозначаютъ самую сущность вещей и не могутъ быть измѣняемы, иначе они потеряли бы смыслъ и превратились бы въ пустой звукъ. Чтобы предохранить отъ этого человѣка, Богъ вложилъ въ его душу сѣмена именъ ⁴⁾. Изъ этихъ сѣмянъ и развиваются потомъ слова, адекватныя предметамъ. Ихъ образованіемъ руководитъ законъ природы, а не человѣческой произволь.

Григорій Нисскій указываетъ философскій источникъ теории происхожденія именъ, составленной Евноміемъ. Это діалогъ *Кратилъ* ⁵⁾. И дѣйствительно, Евномій далъ христіанское выраженіе и богословское обоснованіе тѣмъ мыслямъ, которые Платонъ влагаеть въ уста своего бывшаго учителя. Только ученіе о врожденности сѣмянъ, изъ которыхъ развиваются имена, напоминаетъ стоическія представленія о сперматическихъ логосахъ ⁶⁾.

¹⁾ Ibid. *M.* Col. 1052 CD. Рус. п. VI, 430.

²⁾ Ibid. *M.* Col. 1049 A. Рус. п. VI, 427. Ясное свидѣтельство Писанія о нареченіи Адамомъ именъ животнымъ Евномій обходитъ посредствомъ какого-то искусственнаго перетолкованія. Ibid. *M.* Col. 1059 B. Рус. п. VI, 438.

³⁾ Ibid. *M.* Col. 1050 C. Рус. п. VI, 427—428.

⁴⁾ Ibid. *M.* Col. 1093 BD. Рус. п. VI, 477—479.

⁵⁾ Ibid. *M.* Col. 1045 C. Рус. п. VI, 423.

⁶⁾ Изложеніе ученія Евномія см. у *F. Diekamp*. Die Gotteslehre des hi. Gregor von Nyssa. Münster 1896. S. 144—152. *W. Klose*. Geschichte und Lehre des Eunomius. Kiel. 1833. S. 36—68.

Въ противоположность Евномію, св. Григорій Нисскій не признаетъ ни сверхъестественнаго происхожденія языка, ни откровенія въ словахъ сущности вещей.

Что имена изобрѣтены человѣкомъ и имѣютъ условное значеніе, это доказывается очевиднымъ фактомъ множественности языковъ. Если бы самъ Богъ вложилъ въ душу человѣка сѣмена именъ, то изъ нихъ у всѣхъ народовъ и во всѣ времена выросли бы одни и тѣ же наименованія, какъ изъ ввѣряемыхъ землѣ сѣмянъ отъ дней творенія неизмѣнно развиваются растенія тѣхъ же видовъ. Въ дѣйствительности же существуетъ столько разнообразныхъ языковъ, что ихъ трудно даже перечислить ¹⁾. Правда, до вавилонскаго столпотворенія существовалъ одинъ общій языкъ, но Писаніе ничего не говоритъ о томъ, что Богъ, разрушивъ горделивые замыслы людей, создалъ новыя разноязычныя имена вещей и сообщилъ ихъ различнымъ народамъ. Онъ только пустилъ образованіе нарѣчій ²⁾.

Какъ и все въ мірѣ, языкъ человѣческой, конечно, происходитъ отъ Бога, но не непосредственно. Нельзя считать Бога Творцомъ каждаго шага, каждаго жеста. Богъ далъ человѣку способность движенія, которая и служитъ ближайшей причиной отдѣльныхъ движеній. Точно также Богъ даровалъ человѣку силу мышленія и даръ слова, пользуясь которыми онъ свободно и независимо изобрѣтаетъ имена ³⁾.

Библейскія доказательства Евномія Григорій Нисскій опровергаетъ безъ затрудненій. Повѣствованіе кн. Бытія о сотвореніи вещей словомъ служитъ выраженіемъ идеи всемогущества Божія ⁴⁾. Перечисляя всѣ виды твореній, созданныхъ Богомъ, Моисей вовсе не повторяетъ тѣхъ именъ, которыя, какъ полагаетъ Евномій, произносилъ Богъ, потому что еврейскій языкъ не есть языкъ первобытный, происшедшій отъ Бога. Онъ возникъ, какъ многіе утверждаютъ на основаніи псалма LXXX, 6, при выходѣ евреевъ изъ Египта ⁵⁾. Слова

¹⁾ *Gregor. Nyssen. Contr. Eunom. Lib. XII M. Col. 996 B. Рус. п. VI, 365—366. Ibid. M. Col. 1093 B—1696 A. Рус. п. VI, 478—480.*

²⁾ *Ibid. M. Col. 996 BD. Рус. п. VI, 366—367.*

³⁾ *Ibid. M. Col. 989 D. Рус. п. VI, 360—361. Col. 992 D—993 A. Рус. п. VI, 362—363. M. Col. 1005D—1008AC. Рус. п. VI, 378—380.*

⁴⁾ *Ibid. M. Col. 985D—988A. Рус. п. VI, 356.*

⁵⁾ *Ibid. M. Col. 996D—997A. Рус. п. VI, 367—368.*

псалмопѣвца объ исчисленіи звѣздъ и нареченіи имъ именъ означаютъ то, что Богъ знаетъ звѣзды не только въ ихъ совокупности, но и каждую въ отдѣльности ¹⁾. Что касается богоявленій, то бесѣда Бога съ человѣкомъ на человѣческомъ языкѣ есть дѣло Его благого упичиженія. Мы снисходимъ къ животнымъ, побуждая ихъ нечленораздѣльными звуками, однако эти звуки не служатъ нашимъ естественнымъ языкомъ. Точно также въ Своихъ явленіяхъ Богъ говорилъ не соотвѣтственно Своему величію, а, снисходя къ человѣческой слабости, облекалъ Свои откровенія въ слова извѣстныя и понятныя намъ. Это во всякомъ случаѣ не могло унижать Бога болѣе, чѣмъ самое воплощеніе ²⁾.

По вопросу объ отношеніи имени къ сущности предмета и о возможности познанія вещей при помощи анализа словъ св. Григорій Нисскій близокъ къ подлинному мнѣнію Платона, высказанному въ діалогѣ *Кратилъ*, и можетъ быть еще ближе къ Аристотелю.

Нельзя отождествлять слово съ предметомъ, наименованіе съ бытіемъ. Предметы пребываютъ, а слова звучатъ и исчезаютъ въ воздухъ ³⁾. Звукъ слова есть только знакъ (*σημεῖον*), отмѣтка (*σημαίσιμα*), клеймо (*σημαστρον*) вещи ⁴⁾. Предметы существуютъ одинаковымъ образомъ для всѣхъ, одинаковы у всѣхъ и тѣ страдательныя состоянія души, которыя возникаютъ подъ ихъ вліяніемъ, но слова, обозначающія вещи, мысли и чувства, у всѣхъ народовъ различны ⁵⁾. Какъ чувственное, такъ и интеллектуальное познаніе мы извлекаемъ изъ вещей, а не изъ именъ. Богъ далъ человѣку силу зрѣнія и прочія чувства. Пользуясь ими, мы воспринимаемъ цвѣта, звуки и запахи, не нуждаясь въ томъ, чтобы кто-нибудь намъ предварительно наименовалъ ихъ. Такъ дарованная Богомъ разумная сила души познаетъ непосредственно вещи ⁶⁾. Слова, какъ знаки вещей и понятій, имѣютъ двоякое значеніе. Во-первыхъ, благодаря имъ мы сохраняемъ

¹⁾ Ibid. *M.* Col. 1053B—1856A. Рус. п. VI, 431—433.

²⁾ Ibid. *M.* Col. 1049C—1051AB. Рус. п. VI, 427—429.

³⁾ Ibid. *M.* Col. 964B. Рус. п. VI, 328. *M.* Col. 968D. Рус. п. VI, 335. *M.* Col. 889C. Рус. п. VI, 360.

⁴⁾ Ibid. *M.* Col. 1108D. Рус. п. VI, 495. *M.* Col. 1045 B. Рус. п. VI, 423.

⁵⁾ Ibid. *M.* Col. 996AB. Рус. п. VI, 365—366.

⁶⁾ Ibid. *M.* Col. 1045AB. Рус. п. 422—423.

приобрѣтенныя о предметахъ познанія въ раздѣльномъ, неслитномъ состояніи ¹⁾. Во-вторыхъ, пользуясь словами, какъ знаками своихъ внутреннихъ состояній, мы входимъ въ общеніе съ другими людьми. Духовныя существа вполне прозрачны другъ для друга. Они непосредственно и взаимно видятъ другъ въ другѣ движеніе ума. Но умъ чело-вѣка заключенъ въ плотскую оболочку и отдѣленъ ею отъ умовъ другихъ людей. Непосредственно читать мысли въ душѣ себѣ подобныхъ невозможно. Поэтому мы даемъ понятъ имъ о внутреннихъ движеніяхъ нашего ума, о тѣхъ предметахъ, которые его занимаютъ, и чувствахъ, которыя его волнуютъ, посредствомъ звуковъ, служащихъ ихъ знаками ²⁾.

И. Поповъ.

(Окончаніе слѣдуетъ.)

¹⁾ Ibid. *M.* Col. 993B. Рус. п. VI, 364. *M.* Col. 1005C. Рус. п. VI, 378.

²⁾ Ibid. *M.* Col. 1041CD. Рус. п. VI, 419. Ученіе св. Григорія Нисскаго о происхожденіи и значеніи словъ подробнѣе изложено у *Diekmann*, *Op. cit.* S. 152—159. С. В. *Троицкій*. Объ именахъ Божіихъ и имябожникахъ. Спб. 1914, стр. 1—16.